

VLOGA PROLEPSIS V EPIKURJEVI FILOZOFIJI

1. UVOD

37

Epikurjeva filozofija je sestavljena iz treh delov: kanonike, fizike in etike. Že razdelitev sama pokaže na spremembo načina filozofiranja, ki je nastopila ob zatonu klasičnega grškega obdobja. Kanonika s svojimi dozdevno preprostimi kriteriji resnice nadomesti za peščico učenjakov rezervirano logiko Platona in Aristotla, in se z vsem dostopnim orožjem (tj. postavitev zaznav v središče spoznavanja sveta) bojuje proti njej. Metafizika je zamenjana s fiziko, ki namesto idej in abstraktnih pojmov ponudi materialno razlago temeljev sveta, atome in praznino. Etika sicer ostaja etika, a se njena vsebina zato nič manj ne spremeni: od razumevanja človeka kot državljana se odkrije človek kot posameznik, ki ga bolj kot vrojen razum vodi izkustveno učenje iz poskusov in napak. Življenje postane najpomembnejši problem, ki ga mora filozofija razrešiti.

Delno je razloge za specifičnost Epikujeve filozofije najti v spremenjenih političnih razmerah. Aleksandrovo osvajanje prinese propad mestnih držav in polis, na njihovo mesto pa stopijo imperij in številne monarhije, v katerih ljudje izgubijo svojo politično moč in s tem okvir svojega delovanja. Stik z drugimi kulturami, nestabilnost novih okoliščin, porušen vrednostni sistem itd. gotovo vsaj delno pojasnijo motive, ki so vodili Epikurja do zapovedovanja nauk, v

katerih je vsakdo lahko našel oprijemljiv nasvet za življenje: samozadostnost in anonimnost ne potrebujeta politične stanovitnosti, preprosto življenje ne rabi moči in oblasti, za iskanje resnice pa so dovolj zaznave, občutja in prolepsis, ki temeljijo v izkustvu in jim privilegiran družbeni položaj nič ne koristi. Seveda njegovi nauki niso bili preprost odziv na družbene razmere, in četudi bi v njih hoteli najti le to, bi bili poleg stoicizma in skepticizma tisti, ki so najbolj zaznamovali duhovno ozračje helenizma.

38

Običajno se Epikurja razume skozi optiko etike, ki naj bi ji bila podrejena tako fizika kot kanonika. V nalogi bom preizkusila, če in kako se da Epikurja razumeti na drug način in skozi kanoniko upravičiti njegovo fiziko in etiko. Površno branje namreč zbuja občutek, da je Epikur iskanje resnice podredil pručevanju najboljšega možnega načina življenja, kar bi lahko omajalo vrednost njegove filozofije, če filozofijo razumemo predvsem kot dejavnost iskanja resnice. Ključna vprašanja bodo zato, kako je Epikur v razmerju do svojih predhodnikov razumel filozofijo in resnico ter kakšno mesto imajo zaznave, občutja in prolepsis (kriteriji resnice in jedro kanonike) v njegovem sistemu. Posebej se bom osredotočila na prolepsis, brez katerih mišljenje in iskanje resnice ne bi bilo mogoče.

2. KANONIKA

2. 1. 1 Kanonika kot teorija spoznanja

Kanonika (grško ὁ κανὼν "drog, palica; merilna palica"; latinsko: *norma, regula*) opravlja podobno vlogo kot logika v drugih filozofskih sistemih, saj vsebuje teorijo spoznanja in nauk o metodi. Predstavlja kriterij za ločevanje resničnega od lažnega. Vendar se od logike v pomembnem razlikuje; če je logika predvsem analitičen pripomoček za mišljenje in navadno prinaša formalna pravila, ki jih izjave, če naj bodo resnične, morajo upoštevati, pa se kanonika ukvarja predvsem z njihovo vsebino in določa pravila za spoznavanje le glede na to, ali so trditve posledica te vsebine ali ne. Če lahko v aristotelški logiki urejamo in proučujemo sodbe kot sodbe, imajo v kanoniki te smisel le, kolikor se navezujejo na zaznave (αἰσθήσεις), občutja (πάθη) in prolepseis (προλήψεις), ki so po Epikurju edini kriteriji resnice (κριτήρια

τῆς ἀληθείας).¹ Vse trditve izvirajo iz teh kriterijev in se morajo nanašati nanje, da ne sežemo prek meje možnega spoznanja. Epikur zavrne dialektiko kot prazne marnje. Če neka trditev zadosti trem kriterijem kanonike, potem je resnična. V nasprotnem primeru je prazna beseda: “*raziskave /zetesis/ so dveh vrst: ene se nanašajo na stvari, druge na golo besedo*”.² Prazne besede so tiste, ki jim zaznave, občutja in prolepsis (πρόληψις) nasprotujejo oz. jih izkustvo ne potrjuje. Ti kriteriji predstavljajo edine legitimne vire, iz katerih lahko črpamo material za trditve/sodbe, hkrati pa to niso le viri za spoznavanje, iz katerih bi lahko oblikovali neko svojelastno resničnost po Platonovem zgledu, temveč so najpomembnejši, inherenten del spoznanja samega. Kot bomo videli se zaznave, občutja in prolepsis oblikujejo neposredno, samodejno, brez naše (razumske) vpletenosti, in zato kažejo svet najbolj objektivno. Niso le prva stopnja na lestvici spoznavanja, temveč so edina merila resnice.

Zaznave, občutja in prolepsis so vedno resnična; zmotna se lahko pojavi le v naši interpretaciji le teh oz. v dodajanju napačnega mnenja. Če jim pustimo biti le to, kar so, nam kažejo svet, kakršen je. O tem, kakšno vlogo pri tem igra razum, ki ga ni med kriteriji, je med Epikurjevimi deli ohranjenega bolj malo. Razbrati je, da je sicer še vedno vrhovna instanca pri presojanju o tem, ali se neka predstava, misel ujema z dejanskostjo, vendar pa se njegova vloga skrči na potrjevanje in zavrnitev pričevanja zaznav, prolepsis in občutij – brez vezi z izkustvom spoznanje ni spoznanje. Trditve, ki jih postavljamo v svetu, se več ali manj oblikujejo samodejno; mnenje porodijo zaznave, občutja in prolepsis, a ker lahko te svet opišejo na več načinov (stolp je od daleč videti drugačen kot od blizu), lahko postanemo pozorni le na enega od the vidikov in ga zamenjamo z edino resnico. Če zaznave, občutja in prolepsis potrdijo ali ne ovržejo nekega mnenja, ki se rodi iz njih, potem je trditev resnična, v nasprotnem primeru je zmotna. Kanonika noče preobračati preproste, vsem dostopne resničnosti. Beleženje, opisovanje tistega, kar nam nosijo čuti (in v nekaterih primerih tudi um – več o tem v nadaljevanju) ali čuti vsaj ne ovržejo, je edina verodostojna metoda za odkrivanje resnice. Resnica, ne le da ne potrebuje neskončnega dokazovanja, temveč jo to od nje celo odvrača in je eden izmed razlogov, zakaj je kanonika potrebna – kot opomnilo, da za resnico in filozofijo

1 Diogen Laertski, 10. 31., cit. po Marx, 1989, 119–120.

2 Diogen Laertski, 10. 34., cit. po Marx, 1989, 121.

potrebujemo le pozorne čute in nezaletavi razum, ki ne sega dlje, kot vidi. Kar čuti potrdijo ali vsaj ne ovržejo, je po Epikurju resnično; vse ostalo je neresnično ali pa še čaka potrditve.

Pri nejasnih, nevidnih stvareh, ki jih s čuti ne moremo zajeti, moramo "izhajati iz vidnih pojavov/*phainomena*/ kot znamenj. Saj so vse naše misli/*epinoiai*/nastale iz čutnih zaznav na podlagi sovpadanja /*periptosis*/ in ustreznosti /*analogia*/ in podobnosti /*homoioites*/ in sestavljanja /*synthesis*/, pri čemer nekaj prispeva tudi razumski premislek /*logismos*".³ Stavek se bo v nalogi še nekajkrat pojavil in bo na drugih mestih podrobneje razčlenjen, a zaenkrat zadostuje, da vemo, da lahko po Epikuru z razumom sklepamo o svetu tudi na neposreden način (pri čemer je resnica to, česar čuti ne ovržejo), za katerega se vsaj zaenkrat zdi, da ga občutja, proleptis in zaznave same ne morejo prinesiti. Glavni razumski razmislek, ki ga Epikur pri interpretaciji pričevanja zaznav dopušča, je sklepanje po analogiji. 40 Zavrne silogizme, zapleteno dokazovanje svojih predhodnikov in razumu zooža doseg delovanja. Jasno je sicer, da je sklepanje po analogiji očitni poskus za spoznavanje s trdnim izhodiščem v izkustvu, ni pa povsem jasno, kako je Epikur opravičil, da je njegovo sklepanje po analogiji (ki lahko prinese tudi kaj drugega od atomov in praznine) edino pravilno.

Ker je delovanje razuma tako kot delovanje čutnosti posledica gibanja atomov, lahko razumemo kanoniko tudi kot del njegove fizike,⁴ zaradi česar ne bo odveč pogledati nekaj osnov Epikurjeve fizike. Če lahko iz kanonike sklepamo, da bodo zadnji temelji narave nekaj materialnega (saj bi si težko zamišljali, da bi zaznave, občutja in proleptis dali prednost čemu drugemu), pa še zdaleč ni očitno, zakaj bi morali biti to ravno atomi in praznina. Tako se morda res že na začetku zdi, da je obljuba naloge, da bomo iz kanonike skušali sklepati tako o fiziki kot o etiki, pretrgana, vendar to ni povsem res. Prvič, Epikur sam v tem ni videl nič spornega in je iz zaznav, občutij in proleptis samih (tako vsaj trdi) po analogiji sklepal na zakone fizike; drugič, noben od treh delov Epikurovega sistema ne stoji povsem samostojno. Z omembo fizike se zato ne bomo odmaknili od kanonike, temveč jo

3 D. L., 10. 32, cit. po Marx, 1989, 120.

4 Bailey, 1964, 235.

osvetlili še z druge strani, po kateri kanonika ni le metoda spoznanja, temveč tudi poskus opisa delovanja razuma (in, kot bomo videli, izkustva nasploh).

2. 1. 2 Kanonika kot del fizike

Epikurjeva fizika govori o zadnjih temeljih sveta in narave, ki so za razliko od tistih pri Platonu in Aristotlu nekaj materialnega. Edino resnično so zanj atomi in praznina, s čimer obudi nauk predsokratikov, a mu da nov pomen. Ker se šele s Platonom in Aristotlom rodijo kategorije čutno-nadčutno, telesno-breztelesno, je Epikur prvi materialist, saj zavrne prvo plat Platonove medalje (nadčutno, breztelesno ...), ki je bila pri predsokratikih še neločena od svojega nasprotja. Namesto popotovanja od čutnega k nadčutnemu hoče filozofijo spet popeljati v svet izkustva, ki ga ne morejo zavrni nobeni prazni razmisleki, ki bi potrebovali neskončno dokazovanje. Poleg atomov in praznine ni nič tretjega: bivajoče je in nebivajočega ni, vmesne stopnje svojih predhodnikov zavrne.⁵

O atomih in praznini lahko sklepamo na podlagi pričevanja čutov, a jih s čuti vseeno ne moremo zaznati, saj so zanje premajhni. Zato moramo sklepati na podlagi analogije. Ni sicer razumljivo (najbrž zaradi omejenosti virov), zakaj se Epikurjeva metoda o atomih in praznini razlikuje od metode, s katero razlaga nebesna telesa (kjer je najšibkejša razlaga enakovredna najbolj podkrepljeni), a zaenkrat to niti ni važno. Dovolj bo, da razumemo njegovo fiziko do te mere, da z njo bolje razumemo kanoniko.

Po Epikuru na podlagi zaznav vidimo, da se nič ne poraja iz nič, sicer ne bi nobena stvar potrebovala semen, temveč bi se pojavila ob kateremkoli času na kateremkoli območju in bi na koncu, če bi bila neskončno deljiva, z vsem svetom vred izpuhtela v nič. Tako morajo obstajati neki nedeljivi in neuničljivi delci, ki jih mora biti neskončno, saj drugače stvari ne bi imele snovi za svoje ohranjanje in obnavljanje. Če pa je atomov neskončno, je tudi svetov neskončno. Ker so atomi večni, jim je mogoče pripisati le obliko, težo

5 Reale, 2002, 139.

in velikost, vse ostale lastnosti pa so del narave minljivih sestavov, a enako realne kot lastnosti atomov samih. Na podlagi takih analogij Epikur sklepa tudi o nadaljnjih lastnostih atomov: ker zaznamo raznolike stvari, morajo biti tudi atomi različni med sabo. Ker nobenega atoma nikoli ne zaznamo, mora biti število njihovih oblik omejeno (ne sme presegati določene velikosti). Dostopna so nam samo gibajoča se telesa, ki morajo biti potemtakem sestavljena iz atomov in dovolj velika, da jih lahko zaznamo. Njihovo gibanje ne bi bilo mogoče, če ne bi obstajala tudi praznina (analogija s prazno škatlo in premikajočim predmetom v njej). Atomi se gibajo naravnost navzdol (glede na nas) in med seboj trkajo; drugače se sestavi pač ne bi mogli dogajati, kajti v praznini ni nobenega upora in vsi delci padajo navzdol z enako neskončno hitrostjo (Epikur je pravilno opisal dogajanje v vakuumu). Kar povzroča trke, so odkloni (klinamni) posameznih atomov, ki v naravne zakone vnašajo nekakšno svobodno voljo, s katero je mogoč začetek novega gibanja. Najbrž je Epikur, ki v ohranjenih virih nikjer ne govori o odklonu, iz očitnega dejstva človekove svobode po analogiji sklepal na svobodo atomov. Pravilnosti vseh teh sklepanj je sicer možno oporekati (npr. zakaj bi procesi na mikroravni bili identični s tisimi na makroravni; zakaj bi svet izginil brez nedeljivih delcev; prazna škatla ni enaka praznemu prostoru itd.), a za namene naloge to niti ni pomembno. Zaenkrat je dovolj, da vemo, da so sestavi zgrajeni tako iz atomov kot iz praznine in da je slednja kriva za njihovo deljivost, ki prinese smrtnost. Vsaka smrt odstopi snov rojstvu nečesa drugega, saj je atomov vedno enako, le njihove razporeditve se spreminjajo. Narava je po številnih poskušanjih naredila naš svet, dovolj stabilen da se ohranja (atomi so si ustrezali) in zato deluje po naravnih zakonih (klinamen te včasih izneveri). Epikur ob tem s posmehom zavrne Platonov nauk o netelesnosti večne duše, saj je edino, kar je večno in ne more učinkovati/ne čutiti učinka, praznina, torej skoraj prazen nič.⁶

Ker torej na svetu ne obstaja nič drugega razen atomov in praznine, tudi človek in njegov spoznavni aparat nista nič drugega kot njun sestav. Brez pomoči božje smotrnosti,

6 Bailey, 1964; Dewitt, 1954; Long, 1974; Sharples, 2000; Lukrecij, 3 .670–776, 1959, 74–76.

ki bi kot pri Platonu stvarjem vnaprej podelila namen, Epikur poudarja primat narave, ki je sama iz poskusov in napak ustvarila naš svet in človeka. Zato se do resnice po njegovem ne dokopljemo po neskončnih miselnih ukanah, temveč je naša prva naloga, da raziščemo delovanje narave in sveta. Naravno sredstvo za to so čuti, občutja, naš spomin in razmislek, ki ne sega prek empiričnih podatkov. Nimamo oči zato, da bi videli, temveč vidimo zato, ker imamo oči, in skladno s tem je tudi naš razum posledica uporabljanja naravnih sposobnosti, ki so se preko uporabe izkazale za koristne. O tem priča tudi Lukrecij, saj *“na telesu rojeno ni nič, da bi v rabo bilo nam, pač pa, kar je rojeno, samo ustvarja si rabo”*?

Če lahko logiko razumemo kot teorijo delovanja razuma, lahko kanoniko razumemo bolj kot teorijo delovanja človeka nasploh oz. kot opis temeljnih stebrov, iz katerih je človek sestavljen in na katere se ves čas naslanja, ker želi v svetu preživeti in se v njem orientirati. Filozofija zato ni nič več kot podaljšek običajnega razuma, ki se trudi, da bi preko vestnega beleženja tega, kar mu nosijo čuti, izkustvo sem in tja prehitel. Znanje o nebesnih pojavih zanj ni potrebno, ker se človeka ne dotikajo kot morebitni tiger, ki se mu bliža; naše izkustvo ima vedno primat pred domišljijo. Narava po Epikurju ne pesni. Vseeno pa Epikur ni filozof, ki hoče človeka spraviti nazaj na raven živali, temveč nazaj v svet, ki ga je s prazno dialektiko že davno zapustil. Zato o razumu in resnici Epikur govori na raznovrstne načine in jima ne odmerja posebnega mesta znotraj svoje teorije: enkrat so vse zaznave resnične, drugič je resnična vsaka sodba razuma, ki je čuti ne zavrnejo.

2. 1. 3 Kanonika, resnica in filozofija

Poudarek na čutih in ne na razumu ni naključje, saj je Epikurovo pojmovanje resnice in filozofije, ki vodi do nje, drugačno kot pri njegovih predhodnikih. Na vsak način je nekaj, kar se sklada s prijetnim in naravnim življenjem: *“... če kdo pravi, da zanj ura za študij filozofije še ni prišla ali da je že minila, je podoben človeku, ki trdi, da za srečno življenje še ni čas ali da je že mimo”* ali *“če nimaš pred vsakim svojim dejanjem ob vsakem času pred očmi cilja, ki ti ga predpisuje narava, ampak zaviješ pred koncem v stran in se obrneš proti drugemu cilju, bodisi da pred*

7 Lukrecij, 4. 834–835, 1959, 104.

8 Epikur, Pismo Menojkeju, D. L., 10. 122, cit. po Lukrecij, 1959, 523.

*čim bežiš bodisi kaj zasleduješ, tvoja dejanja ne bodo ustrezala tvojim besedam*⁹ in *“nemogoče je, da bi se človek osvobodil strahu o najpomembnejših vprašanjih življenja, če ne pozna narave veseljstva, ampak domneva, da utegne biti kaj resnice v mitih. Zato brez poznavanja narave ni mogoče doseči čistega ugodja”*.¹⁰ Namesto da bi Epikurja, ki zagovarja naravnost in srečo kot smoter filozofiranja, omaloževali kot nekoga, ki mu je resnica drugotnega pomena, mu je, najmanj, kar je mogoče, treba pripisati iskrenost. Glede na to, da sta si duš(ev)ni mir in resnica tudi pri drugih filozofov pogosto blizu, Epikur eksplicitno zatrjuje le tisto, h čemur stremi veliko drugih filozofov, ki pa tega ne priznajo in se pokaže le v njihovih končnih rezultatih (božji um, najboljši izmed svetov itd.).

44

Do tega, kaj resnica in filozofija pomenita za Epikurja – čeprav o njima le redko govori eksplicitno – pa lahko sklepamo tudi brez ovinka v atomsko teorijo ali druge fragmente. Do podobnega sklepa, ki poudarja primat izkustva, pridemo tudi, če si pogledamo same kriterije kanonike. Brez kriterija, ki loči resnično od neresničnega, resničnega ne moremo najti, a obenem kriterij lahko postavimo le, če smo resnično v določeni meri že prej imeli. Ali kot pravi Diogen Leartski v poglavju o Epikurju, da *“ne bi nikoli mogli raziskati iskanega, če ga ne bi že prej poznali”*.¹¹ Kot bomo še videli, Epikur resnico omenja na ne povsem jasen način, ima pa zanjo oblikovane kriterije (zaznave, prolepsis in občutja), zato lahko sklepamo o njej na podlagi njih: ker so kriteriji kanonike zaznave, občutja in prolepsis, mora biti resnica najprej nekaj, kar je bolj čutno kot nadčutno. Obenem to implicira, da je nekaj, kar je dostopno skoraj vsem ljudem, saj ima tudi brez učenja ali pameti vsakdo zaznave in občutja. Potemtakem pa mora biti tudi nekaj, kar je bolj naravno kot božje. Občutja in zaznave so del narave, ki jih imata tako žival kot otrok, bog pa jih navadno ne potrebuje. Torej je resnično nekaj naravnega, vsem razvidnega, bolj čutnega kot nadčutnega. Da je to v očitnem nasprotju s Platonovi in Aristotlovimi nauki, ni treba posebej poudarjati.

9 Epikurove maksime, 25. D. L., 10. 148, cit. po Lukrecij, 1959, 503.

10 Epikurove maksime, 12. D. L., 10. 143, cit. po Lukrecij, 1959, 502.

11 D. L., 10. 33, cit. po Marx, 1989, 121.

S tem se pokaže tudi Epikurjeva konsistentnost; kaj edino je tisto, kar je mogoče že vnaprej najti, ne da bi bila to neka samoljubna določitev resničnosti ali filozofova neutemeljena preferenca? Prav to, nekaj naravnega in očitnega, kar ne potrebuje dokazov, temveč nam je dano že samo po sebi. Epikur se torej nekako izmota iz znane krožnosti. Čeprav je sklepanje nekoliko naivno (saj vprašanje, kako interpretirati mnogotere klice narave, bržkone potrebuje prav toliko dokazov za svojo razrešitev kot dolgovezni silogizmi), gre pri kanoniki predvsem za metodo. In ta se od prejšnjih metod loči po tem, da temelji v svetu in se od njega noče ločiti; misel, ki je presegla navezavo nanj, so za Epikura prazne besede. Prazne besede niso le nevarne za resnico, temveč tudi za prijetno življenje, ki je z resnico tesno povezano, saj prinašajo nenaravne potrebe in neutemeljene strahove. Zato ni čudno, da so opis, analogije in podobno, kar brez čutnosti nima veljave, edine metode, ki nam o resničnem lahko kaj povedo. Iz istega razloga predstavlja fizika tako pomembno mesto v epikurjevem sistemu. Vse veje filozofije bi bile na koncu nepotrebne, če bi znali upoštevati svoje naravne meje.

2. 2 ZAZNAVE

Prvi in bržkone najpomembnejši kriterij resnice so pri Epikurju čutne zaznave. O njih /aistheseis/ najobširneje poroča Diogen Laertski, ki pravi, da so: *“resnične/aletheis/. Kajti (...) vsaka zaznava je nerazumska /alogos/ in ni zmožna nobenega spomina. Saj se ne giblje niti sama od sebe niti ne more, če jo giblje drugo, nečesa dodati ali odvzeti, tako kot ne more imeti mnenja ali pa se motiti. Ničesar ni, kar bi jih /čutne zaznave/ moglo ovreči. Čutna zaznava ne more ovreči nobene čutne zaznave, ki je po izvoru podobna, ker sta obe enako močni – niti neenakovrstne čutne zaznave, ki so drugačnega izvora, saj ne ločujejo istih stvari. Ena čutna zaznava ne more ovreči druge, saj se oklepamo vseh. Pa tudi razlaga /logos/ jih ne more ovreči, saj je vsaka misel odvisna od čutnih zaznav. Tudi obstoj zaznanih predmetov jamči za resničnost čutnih zaznav. Toda naše videnje in slišanje obstajata prav tako dejansko kakor občutek bolečine. (...) Tudi*

prikazni blaznežev in sanjska videnja so resnična. Saj učinkujejo. Kar pa ne biva, ne more učinkovati".¹²

Vlogo čutnih zaznav v spoznanju Epikur razume povsem drugače kot njegova predhodnika Platon in Aristotel. Oba sta zaznave kot legitimen vir spoznanja zavrnila zato, ker so nerazumske in relativne (odvisne tako od našega čutnega aparata kot tudi pozicije v prostoru). Epikur njuno sklepanje obrne in jim iz istih razlogov priznava resničnost. Vse zaznave (kot tudi prolepsis in občutja) so po njegovem resnične. Seveda pa to ne more biti resničnost v običajnem smislu skladnosti med zunanostjo in zaznavo. Absurdno bi bilo domnevati, da so sanjska videnja enakovredna budnim zaznavam ali absolutna resnica v smislu matematičnih zakonov. Gre za resničnost, ki je sicer vedno absolutna (zaznave ne morejo biti ovržene) in vsaj na nek način adekvatna zunanosti (na kakšen način, bomo opisali v nadaljevanju), a je hkrati tudi le delna (prikazuje le del realnosti) in nepopolna (potrebuje še neko drugo inštanco, ki lahko zagotovi skladnost med vtisom in pojmom).

46

Zaznava je vtis, ki ga iz zunanjega sveta dobimo prek čutov. Za Epikurja ta ni nekaj samovoljnega, saj "se ne giblje ... sama od sebe", temveč jo povzroči nekaj nam tujega. To je za Epikurja očitno dejstvo, ki ga ne skuša utemeljiti. Iz izkušnje vemo, da na zaznave ne moremo vplivati in da so neodvisne od naših morebitnih zahtev. Nekaj vpliva na to, da zaznavamo, in ker to nekaj očitno povzroča na nas nek učinek, mora tudi obstajati (saj je edino, kar biva in ne more učinkovati, za Epikurja praznina). Tako nam vsaka zaznava nosi neke informacije o svetu. Pa ne le to – po Epikurju nam zaznave nostijo informacije tudi na več ali manj tak način, na kakršen zunanost obstaja, saj zaznave omogočijo mreže atomov, ki odtekajo iz zunanjih predmetov in se v pogosto neizmaljeni podobi dotaknejo naših čutil. Da bi natančneje razumeli, kaj to pomeni za njegovo kanoniko in celotno filozofijo, si lahko spet pomagamo z daljšim skokom v njegovo fiziko, kjer je opisan mehanski način, na katerega se zaznave tvorijo.

12 D. L., 10. 31–32., cit. po Marx, 1989, 120.

2. 2. 1 Duša

Duša (psyche, ἡ ψυχή) je pri starogrških filozofih razumljena kot neko duhovno sebstvo, ki označuje “živlensko silo”, torej vse, po čemer se vse živo loči od neživih stvari. Navadno zaobjema iracionalen del (duh/anima), ki je odgovoren za naše zaznavanje, in racionalen del (um/animus), kriv za naše emocije, misli, zavest. Epikur sam v ohranjenih virih ne dela te razdelitve in ima zato po mojem mnenju dobre razloge. Kot sem omenila že v prejšnjem poglavju, sta racionalen in iracionalen del zanj preveč prepletena in je vse, kar zanima Epikurja, celotno človekovo delovanje, ki je vedno skupek obeh delov. A če sklepamo po Lukreciju, je vsaj funkcionalna razlika obstajala: duša se po njem razteza po vsem telesu, njen osrednji del (um) pa ima sedež v prsih, saj tam čutimo čustva. Duh ima podobno funkcijo kot živčni sistem (čeprav je bil odkrit šele nekaj let kasneje), saj občutke iz mesa prenaša v um, nagibe pa v gibanje od uma do udov. Pri tem vsekakor ne velja zmotno mnenje stoikov, da je v resnici duša tista, ki vidi, in je telo le njen pripomoček; to po Lukreciju ne more biti res, saj drugače npr. premočna svetloba ne bi zmotila vida.¹³

Razlika med Epikurjem in njegovimi predhodniki (Platonom in Aristotlom) je predvsem v tem, da duša za Epikurja ni nekaj večnega, nematerialnega, ločenega od mesa, temveč je smrtna, telesna in nerazdružljiva od mesa. Če bi duša obstajala pred rojstvom, bi se tega spominjali; če bi lahko obstajala po smrti, nanjo bolečine, staranje itd. ne bi imele vpliva. Če ne bi bila telesna, ne bi mogla povzročati učinkov (očitno pa je, da lahko spravi meso v gibanje) ali biti vplivana od drugih stvari (zunanje stvari se je dotaknejo). Prav tako ne more obstajati neodvisno od mesa, saj sta drug od drugega odvisna: brez telesa bi se duša razpršila, saj je kot zrak in veter iz rahlih delcev, ki se sami od sebi ne morejo zadržati na enem mestu; hkrati pa brez mesa ne bi mogla zaznavati, saj ni sama tista, ki gleda, temveč to počno naša čutila. Velja tudi obratno: če meso ne bi imelo duše, ne bi moglo zaznavati, se gibati ali početi karkoli drugega, saj sploh ne bi bilo živo, temveč podobno kamnu.¹⁴

13 Bailey, 1964; Sharples, 2000; Lukrecij, 3. 360–365, 1959, 67.

14 Prav tam.

Duša je torej nek atomski sestav, zaradi česar je smrtna in podobna vsem ostalim stvarem. Sestavljena je iz štirih elementov: elementa, podobnega toploti, elementa, podobnega zraku, tistega, podobnega vetru, in neimenovanega elementa, ki ni podoben nobeni drugi snovi. Zrak omenja le Lukrecij, v ohranjenih Epikurjevih spisih zrak ni omenjen. Vzrok za tovrstno sestavo duše je najti v izkustvu: po smrti telo izgubi toploto in dih, obenem pa nam zaznavanje, mišljenje in čutenje pričajo o neki težko opredeljeni snovi oz. neimenovanem elementu, ki je tega sposoben.¹⁵

48

Epikur in Lukrecij pogosto poudarjata, da je vsak atomski sestav več kot skupek svojih delov. Atomi imajo le težo, obliko in velikost, medtem ko so za sestave značilne tudi barva in druge lastnosti. Na enak način so delci duše, ki niso nič drugega kot atomi, sami po sebi nezmožni zaznavanja, čutenja, mišljenja, njihov skupek pa vsebuje te lastnosti. Iz neživih delcev se lahko oblikuje tudi kaj živega. Na podlagi tega bi lahko sklepali tudi, da je duša enostavno akcidenca našega telesa (podobno kot je bilo pri Aristotlu), a se Epikur iz neznanega razloga temu upira. Razlogi so morda v tem, da bi se skladno s spreminjanjem telesa morala spreminjati tudi duša, kar pa pogosto ne velja (če telo ostane brez noge, bo duša ostala nedotaknjena): duša lahko čuti ugodje tudi kadar ga meso ne in obratno, hkrati je duša aktivna, tudi ko meso spi.¹⁶

Zato je Epikur ločeval med delci duše in delci mesa in mnogi so mnenja, da je pri tem presegal začrtane meje materializma. Sporno je pojmovanje četrtega elementa, ki ga ni moč opisati z ničemer iz izkustva. Hkrati ni povsem jasno, zakaj ne bi potem tudi pri ostalih stvareh predpostavljali nekega elementa, ki priča o njih svojskosti, npr. drevesnega elementa pri drevesih.¹⁷ Če se še posebej težko strinjamo s prvim pomislekom (saj tudi ostali elementi niso veter, temveč so "kot veter", torej jih ne poznamo, temveč lahko o njih sklepamo le po analogiji), pa tudi drugi po našem mnenju ne predstavljajo prevelike težave za njegov sistem. Povsem v skladu z njegovo teorijo je, da so se delci za nastanek našega, relativno stabilnega sveta, morali združevati po neki ustreznosti, podobnosti, in če Epikur

15 Prav tam.

16 Prav tam.

17 Annas, 1994.

pravi, da so delci duše taki in taki, to ne pomeni, da je treba iskati neke religiozne vzroke zanje, temveč le da so – kot vsi skupki atomov na svetu – po obliki, teži itd. drugačni od ostalih; jasno je pač, da imajo ljudje neko posebno kakovost, ki jih neživa narava in rastlinje nimajo.

Duša je po Epikurju tako le akcidenca dušnih atomov, ki so drugačni od tistih, iz katerih je sestavljeno naše telo. Delci duše se od drugih razlikujejo po svoji gladkosti, okroglosti, majhnosti in posledično gibčnosti. Ker niso neka trdna snov, temveč so razpršeni kot zrak, veter, hlid, potrebujejo nek oklep, ki jih drži skupaj, kar pa ni nič drugega kot naše telo/meso, brez katerega bi se porazgubili in ne mogli opravljati svojih funkcij. Duša potrebuje meso, da lahko obstaja, meso pa potrebuje dušo, da je zmožen zaznav, čutenja, mišljenja, življenja. Duša je vseeno nekaj telesnega in tesno povezanega z našim telesom samim, saj lahko duša spravi telo v gibanje, kar ne bi bilo mogoče brez kontakta; duša trpi s telesom (npr. ko se napijemo), torej od njega ni neodvisna. Obenem ne bi bila sposobna učinkovati in čutiti, če ne bi bila sestavljena iz atomov. Po interpretaciji, ki poudarja etični vidik Epikurjeve filozofije, je eden glavnih razlogov, da je dušo tako tesno združil z mesom, dokazovanje njene smrtnosti.¹⁸

Prvi trije elementi duše omogočajo pojasnitev razlike v karakterijih (vročina z jezo, veter s strahom, zrak z vedrostjo) in dopolnjujejo pojasnitev, kako se dogaja gibanje zaznavanja, čutenja in mišljenja. Četrty, neimenovan element predstavlja dušo duše in je subtilnejši od njih. Omogoča njihovo gibanje in sploh vsako zaznavanje, mišljenje in voljno delovanje. Vsi štirje elementi so razporejeni po vsem telesu, a so bolj razpršeni kot atomi trdnih stvari, zaradi česar ne zaznamo vsake stvari, temveč le tiste, ki so večje od intervalov med njimi. Že med atomi, ki sestavljajo naše telo, so presledki, saj je, kot vemo, vsak sestav sestavljen tako iz atomov kot praznine: v te presledke se naselijo dušni atomi. Ko se nas neka zunanja stvar dotakne, se vzdrami neimenovani element, ki prenese gibanje na atome hlida, ki spravi v gibanje atome vetra in ti gibanje prenesejo na atome zraka, dokler gibanje ne doseže atomov našega telesa, kar omogoči, da zaznavamo ali se začnemo gibati. Če

¹⁸ Bailey, 1964; Sharples, 2000.

neka stvar povzroči preveč gibanja, umremo. Različne vrste atomov prodrejo skozi različna čutila.

Epikur in njegovi nasledniki poudarjajo, da mi sami ne gledamo, temveč vidimo, kar vključuje akt pozornosti z naše strani. O tem bo govora predvsem v poglavju o prolepsis. Pred tem si še na hitro pogledjmo, kaj sploh sproži gibanje v nas oz. zaznavanje, mišljenje in čutenje.

2. 2. 2 Simularki

50

Ker se atomi ves čas gibajo, vsak sestav neprestano vibrira (tudi če to ni opazno); atomi v notranjosti neprestano stremijo k površju, a jih nasprotno gibanje atomov trdnih teles tam ustavlja. Na površju vsake stvari pa atomov ne ustavlja nič več, temveč se razpršujejo v vse smeri. Ker so te atomi/simularki zelo rahle sestave in votli, lahko neizmaličeno potujejo skozi ostale morebitne ovire in predstavljajo predmet kakršen je; ker se proces nenehoma odvija, ne vidimo posameznih simularkov, ki čutom niso dostopni (so le umu), temveč podobe.

Predstava, ki jo dobimo, ko neka podoba trči ob nas, je natančno taka, kot so atomi, ki jo proizvedejo. Vsa telesa namreč pokrivajo sloji atomov, ki se nenehoma luščijo s površine predmetov in odtekajo v vse smeri. Epikur pravi, *“da nastajajo čutne zaznave tako, da iztekajo iz predmetov ter vstopajo v nas nekakšni tipi (τύπων)(ali vzorci, skratka, simularki), ki imajo enako barvo in enake oblike kakor izvirni predmeti v velikosti, primerni našim očem in naši umski dojemljivosti”*.¹⁹ Simularki se od predmetov razlikujejo po svoji rahlosti, ki povzroča, da so “nagli kot misel”. Ker odtekajo nepretrgoma *“ustvarjajo v nas predstave enotnih, v sebi zaključenih predmetov ter vzdržujejo skladnost s svojimi originali”*.²⁰ Ne zaznamo posameznega simularka, temveč njihov skupek, podobo. Ker se atomi nenehoma gibljejo, predmeti kar naprej vibrirajo in oddajajo simularke. Na predmetih pri tem ne opazimo pomanjkanja, kajti odlepljene atome neprestano nadomeščajo novi. Če na poti do nas simularki ne naletijo na ovire, predstavijo predmet adekvatno,

19 Epikur, Pismo Herodotu, D. L., 10. 49, cit. po Lukrecij, 1959, 507.

20 Prav tam.

lahko pa se zgodi, da se na poti spojijo, porazgubijo ali kako drugače spremenijo, kar privede do zaznav kentavrov in drugih stvari, ki predmetov, katerih zaznave so, ne opišejo adekvatno. Bolj kot smo predmetu blizu, več je možnosti, da bodo simularki ustrezali predmetu, ki ga predstavljajo, saj je manj možnosti, da na poti naletijo na ovire.

Obstajajo tudi tako fini simularki, da jih s čuti ne moremo zaznati in ki zato prodrejo neposredno v razum – tem ustrezajo npr. predstave boga. Sem spadajo tudi sanjske prikazni in videnja blaznežev (med spanjem izklopljeni čuti naredijo, da je začne umsko zaznavanje prevladovati). Kako ločiti med simularki, ki prikazujejo prikazni, kentavre, in tistimi, ki prikazujejo realne predmete, je na tej točki težko reči.

Kakorkoli naj že bo, tudi voh in sluh dobivata informacije na enak način, saj se tudi tu delci ločujejo od predmeta in potujejo k nam. O okušanju in tipanju Epikur v ohranjenih virih sicer ne govori, a je najbrž podobno; ker pa je pri tem stik s predmetom neposreden, bi morala ta čuta predstavljati predmet najbolj adekvatno in zato prednjačiti pred ostalimi čutili. Čeprav gre pri vseh zaznavah za nekakšen dotik,²¹ s katerim nam zunanost predstavi svojo naravo, pa je pri vseh Epikurjevih razlagah o zaznavah in zmoti v ospredju vid.

2. 2. 3 Zaznava in resnica

Vsaka zaznava je torej popolnoma skladna z zunanostjo, ker je vedno taka kot atomi, ki od zunaj zadanejo čutne organe, a se hkrati od zunanosti tudi razlikuje. Atomi lahko na poti do nas izmaličijo podobo predmeta, tako da nam zaznave sem ter tja predmeta ne prikažejo tako, kot je v dejanskosti, temveč npr. okrogel stolp (pravokoten stolp, kot naj bi ga videli v daljavi). Navidezno neskladje je razrešeno, če vemo, da okroglega stolpa zaznave sploh nikoli ne prinesejo, kajti “okrogel stolp” je že delo pojmov in mnenj, ki so vedno lahko podvrženi zmoti. Zaznave nam vedno prinašajo le neke podobe, ki so, če jih le opišemo, vedno resnične.

21 Lukrecij, 3. 161–165, 1959, 62.

Vidimo res nekaj, kar izgleda kot okrogel stolp. Zaznava nam resda eno in isto stvar kaže enkrat okroglo, drugič pravokotno. Če Epikur tako pri zaznavah kot pri prolepsis govori o "jasnem videnju (enargia)" (ko smo na pravi oddaljenosti od stolpa, ga vidimo jasno in razločno, torej pravokotno), to ni neka poljubna točka, s katere po slučaju adekvatno vidimo predmete, temveč dejanskost, kolikor smo je sposobni in ki se ji niso mogli odpovedati niti Platon niti drugi filozofi, ki so bili mnenja, da nas čuti varajo. Čutom lahko varanje prisodimo sploh le, če imamo katere od zaznav za resnične. Ali kot pravi Epikur, *"če se bojuješ proti vsem čutnim zaznavam, sploh ne boš imel ničesar, na kar bi se opiral, ko boš presojal tiste zaznave, ki jih imaš za lažne"*.²²

52

Če je pri drugih filozofih jasno videnje neka točka, kjer naša čutila po slučaju najbolje delujejo, lahko pri Epikurju to točko razumemo kot najbolj naravno in zato resnično izhodišče. Ni naključje, da nebesnih teles ne zaznamo s čutili (zaradi česar je Epikur do njih – drugače kot pri atomih – apatičen), kajti zadevajo nas veliko manj kot morda tiger, ki se mu moramo izogniti. Še enkrat se pokaže Epikurjeva strategija: čuti nam sami pokažejo resnico že z dosegom svojega delovanja. Vse, kar jih presega, za nas ni potrebno ali koristno – če bi se vsi ljudje držali te naravne meje, filozofija sploh ne bi bila potrebna.

Da je prej okrogel stolp zdaj postal pravokoten, ni dokaz za relativnost resnice (če jo utemeljimo na čutih) in varljivost čutov, temveč prinaša dragoceno informacijo o dejanskosti, na podlagi katere lahko sklepamo tudi o marsičem drugem (npr. da je nek oddaljen predmet, denimo sonce, v resnici večji, kot se zdi).²³ Čuti imajo svoje področje delovanja, ki ga ni mogoče ovreči, seveda pa imajo zaznave za naše razumske in druge smotre večjo ali manjšo vrednost²⁴. Spremenljivost podobe istega predmeta ne pomeni, da nas čuti varajo, temveč le da pokažejo, kakšen je predmet videti za nas od daleč. Vsaka zaznava nam

22 Epikurove maksime, 23. D. L., 10.147, cit. po Lukrecij, 1959, 503.

23 Čeprav je Epikur prišel ravno do nasprotnega sklepa, kar je ena izmed njegovih večjih napak. Brigid Harry v svojem zanimivem članku trdi, da je bil Epikur slaboviden, pa se tega ni zavedal. Le slabovidnim se zdijo luči, ogenj itd. od daleč večji kot v resnici in le zanje je stolp v daljavi okrogel – primer, ki ga pogosto navaja. (Harry, 1970)

24 Dewitt, 1943.

kaže košček realnosti in zato ni relativna resničnost: če se daltonist in nekdo, ki dobro vidi, kregata, češ kakšne barve je jabolko, to ni relativizacija resnice, temveč njena obogatitev: to nekaj je lahko zeleno in oranžno. Sploh pa si lahko najbolj zanesljivo prepričamo, da nas neki čut ne “vara”, tako, da si pomagamo z drugimi čuti (npr. otipamo rob, da vidimo, če je stolp res pravokoten).

Trditev o zunanosti in njenih kvalitetah ne postavlja zaznavanje, saj je to nemo. Dostavlja nam le podatke o resničnosti, ki se ne samo skladajo z zunanostjo, temveč o njej sploh ne morejo lagati. Zaznavanje giblje nekaj drugega od samega sebe in se ne sproža samo, zaradi česar “niti ne more, če ga giblje drugo, nečesa dodati ali odvzeti”, saj je posledica učinkovanja stvari, ki se dogajajo neodvisno od naših zahtev, mnenj. Zato “zaznava ne more imeti mnenja ali se motiti”, saj je mnenje tisto, ki ga zaznava sama ni zmožna. Zaznava je vedno resnična, saj je za sposobnost laganja že potreben razum, zmotna sodba, nekaj kar bo presodilo, ali je stolp okrogel ali ne ter če je to nekaj sploh stolp. Hkrati pa nam prav zato, ker je nerazumska in nezmožna sodb o svetu, zaznava služi kot najbolj nepristranski kriterij resnice.

Zmota torej ni delo zaznav, temveč razuma oz. prehitrega sklepanja. Lahko se pojavi le, če sodimo, da se nek vtis ujema z zunanjo stvarjo samo in ne le s podobo, ki prispe do nas, če torej napravimo enačaj med zaznavo in tistim, kar naj bi ta predstavljala. Marsikdaj lahko rečemo, da *vidimo* stolp oz. da se nam nekaj kaže kot stolp (čeprav v resnici vidimo le drog ali stolpnico itd.), vendar le v določenih primerih, da tisto *je* stolp (pa še to morda lahko ne pove ničesar o tem, ali tisto res je stolp v vsej svoji stolposti, temveč le da se sklada z nečim, kar smo poimenovali stolp na podlagi spominske shranitve večkrat videnega *nečesa* ... tu imajo pomembno vlogo prolepsis, o katerih več v nadaljevanju).

Zaznav torej ni moč ovreči. Druge zaznave prvih v ničemer ne spremenijo, saj so vse zaznave “enako močne” oz. si zaporedoma sledijo in učinkujejo na enakovreden način, oziroma če so mnogorodne, nastopajo sinhrono, tako da nobena ne more nikoli uničiti druge. Prav tako pa jih tudi naša razmišljanja ne morejo ovreči, “saj je vsaka misel odvisna od čutnih zaznav.” Epikur spet sprevrača Platonov nauk, kjer razum neprestano zavrača čutne zaznave.

Vprašljivo pa je, na kakšen način so misli odvisne od čutnih zaznav. Možni sta najmanj dve interpretaciji.

Stavek lahko, recimo, implicira, da je vsaka misel zrasla iz naših zaznav, še več, da je pri vsaki misli moč spoznati njen čutni izvor (ter da misli ne morejo ovreči zaznav, ker so le njihov podaljšek). Lahko pa pomeni zgolj to, da brez zaznav tudi mišljenja ne bi mogli imeti, saj brez njih sploh ne bi bili živi. Mišljenje za vsako potrditev/nepotrditev svojih sklepov, torej za samo spoznavanje, potrebuje čute. Zato jih misel ne more ovreči, ker ne le da delujejo na drugačen način, temveč brez čutov misel ne bi obstajala niti imela ničesar, na kar bi se lahko (legitimno) nanašala. Če si pomagamo s Kantovo distinkcijo, je morda res, da se po Epikurju spoznanja sicer res vzpostavijo šele ob izkustvu, da pa zato še niso vsa prišla iz izkustva. Za presojanje o tem, katera razlaga je pravilnejša, je potrebno preučiti drugi kriterij resnice, prolepsis, ki ima z mišljenjem že več skupnega.

54

2. 3 PROLEPSIS

2. 3. 1 Prolepsis kot naravni začetek mišljenja

Drugi kriterij resnice so prolepseis oz. anticipacije. Gre za koncept, ki si ga je, če naj verjamemo Ciceru, prvi domislil Epikur in so ga v nekoliko spremenjeni obliki od njega prevzeli stoiki. Zaradi omejenosti virov, ki so nam na voljo o njih in omadeževanosti s stoiškimi pomeni, je težko enoznačno odgovoriti, kaj prolepsis pomenijo. Epikur jih le nekajkrat mimogrede omeni, pa še tedaj nastopajo izmenjujoče se z izrazi, kot je razumski zasnutek (epibole). Vsekakor so prolepsis nekaj, kar je kot zaznave vedno resnično in so kriterij resnice (v smislu skladnosti med predstavami in zunanostjo). Gotovo je tudi, da brez njih ne moremo spoznavati. Tesno so povezane s spominom in jezikom in, lahko rečemo še, da bolj s splošnimi pojmi kot s konkretnimi stvarmi. Pri vsem ostalem si bom dovolila svobodno interpretacijo.

Diogen Leartski govori o njih kot: *“predpogem /prolepsis/ (πρόληψιν) razumejo /sc.epikurejci/ nekaj takega kot zajetje /katalepsis/(κατάληψιν) ali pravilen nazor /*

doksa *orthē*/ ali *predstavo* /*ennoia*/ ali splošno zamisel, položeno v nas /*katholike noesis*/, tj. spomin /*mneme*/ na neki zunanji predmet, ki se je pogosto prikazal, kakor npr. 'Takšna in takšna stvar je človek'. Kakor hitro namreč rečemo 'človek', hkrati na podlagi *predpojma* mislimo tudi njegov lik /*typos*/ (ὁ τύπος), ker imajo čutne zaznave vodilno vlogo. Torej je za vsako ime razvidna stvar (τὸ ἐναργές), ki je izvirno v njenem temelju; in ne bi mogli raziskati iskanega, če ga ne bi že prej poznali ... tudi ne bi mogli nečesa poimenovati, če ne bi prej s pomočjo *predpojma* razumeli njegovega lika. *Predpojmi* so *potemtakem* razvidni (ἐναργεῖς οὖν εἰσιν αἱ προλέψεις). Tudi predmet mnenja je odvisen od neke prejšnje razvidnosti, na katero merimo, ko govorimo.”²⁵

Preden se lotimo razlage gornjega odstavka, naj opozorimo, da Epikur sam sicer omenja *prolepsis* le v zvezi z abstraktnimi pojmi, kot so bog, čas, lastnosti, pravica, zato so mnogi mnenja, da so *prolepsis* abstraktni pojmi, ki so vrojeni v nas (kot nekakšne vrojene ideje pri Platonu, le da so tu posledica narave). To se res sklada s Cicerovim prepričanjem, po katerem naj bi Epikur “*edini spoznal, prvič, da bogovi so, saj je pojem /notio/ o njih narava sama vtisnila v dušo vseh ljudi. Kajti katero ljudstvo ali kateri človeški rod ne bi že brez poučevanja /doctrina/ imel neke predpojme /anticipatio/ o bogovih? Te je Epikur imenoval πρόληψιν, tj. neko vnaprejšnjo z dušo dojemljivo misel /informatio/ o stvari, brez katere ni mogoče ničesar ne spoznati ne iskati ne o ničemer razpravljati.*”²⁶ Čeprav je res, da za *prolepsis* niso najpomembnejši čuti (ker vemo, da imamo *prolepsis* o bogovih, njihova podoba pa ni dostopna čutom), pa zanje kot za vse kriterije kanonike (občutja, zaznave) še vedno potrebujemo obstoj nečesa, kar vpliva na nas, se pravi obstoj nekega zunanjega predmeta/slike, da jih lahko imamo. Zato lahko sklepamo, da *predpojmi* ne morejo biti vrojeni.

Če tako vzamemo poročanje Diogena Laertskega za verodostojno, so *prolepsis* v našem spominu shranjene predstave zunanjih stvari, ki so nastale samodejno na podlagi ponavljajoče se zaznave in brez katerih sojenje, razmišljanje in dvomljenje ne bi bilo mogoče. Pogosta ideja o *prolepsis* kot nekakšnih shranjenih slikah objektov pa je preveč preprosta, da bi lahko veljala in zato Diogen ne govori o slikah, temveč o liku, splošni zamisli. Kajti če bi bile *prolepsis* res neke gole podobe večkrat videnih predmetov, bi

25 D. L., 10. 33, cit. po Marx, 1989, 120–121.

26 Cicero, O naravi bogov, I. 16, cit. po Marx, 1989, 295.

morali najti v spominu vrsto shranjenih posnetkov npr. ljudi, velikih in majhnih, suhljatih in debelušnih, takih in drugačnih dreves, ne bi pa teh slik nič povezovalo v skupino "človek", saj bi imeli le množico takih in drugačnih slik, ki se z nobeno novo zaznavo ne bi ujemale, saj niti dva predmeta ne moreta biti identična. Vprašanje je pravzaprav, kako preiti s konkretnih podob na pojme oz. kako sploh misliti in ne samo zaznavati. Diogen nam pravi, da *"so vse naše misli/epinoiai/ nastale iz čutnih zaznav na podlagi sovpadanja /periptosis/ in ustreznosti /analogia/ in podobnosti /homoioites/ in sestavljanja /synthesis/"*.²⁷ Potem doda, da k temu *"nekaj prispeva tudi razumski premislek /logismos/"*.

56

Najprej torej nimamo samo najrazličnejših vtisov, ki jih razum šele naknadno poveže glede na sovpadanje, ustreznost in podobnost, kot so mislili npr. angleški empiristi, med njimi npr. Locke. Zanj je naš duh na začetku nepopisan list, ki vse predstave dobi preko čutov oziroma izkustva. Ti čutni vtisi so enostavni (bel, vroč itd.) in se jih skozi ponavljajočo izkušnjo naučimo kot črke v abecedi povezovati v besede oz. stvari; vsa snov pride iz čutov, duh jo šele naknadno poveže z operacijami kompozicije, kombinacije in abstrakcije – operacije, ki zelo spominjajo tudi na omembo Diogena Laertskega o sovpadanju /periptosis/, ustreznosti /analogia/, podobnosti /homoioites/ in sestavljanju /synthesis/. A razlika je v tem, da Epikur nikjer ne omenja enostavnih vtisov, temveč so njegovi vtisi vedno že kompleksni (predmeti oddajajo simularke, ki so več ali manj skladni s predmeti), torej med seboj že povezane. Največ, kar potrebujemo sami zanje, je pozornost/osredotočanje. Dvomljivo je tudi, če so epikurjeve operacije delo razuma – vsaj za sestavo je mogoče reči, da se lahko oblikuje skozi zaznavo samo, in sicer kot spojitev idolov.

Torej naše zaznavanje in shranjevanje zaznav v spominu pri Epikurju deluje drugače. Reči, da se te predstave, ko so enkrat odtisnjene v nas (četudi v obliki kompleksnih predmetov), naknadno združijo v našem umu, bi pomenilo, da imamo mi sami neko zmožnost, ki lahko deluje po svojih naključnih načelih. Epikurja vsekakor ni med tistimi filozofi, ki bi umu priznavali neko samostojno avtoriteto, ki bi potreboval le nekaj podatkov iz okolice in si potem sam zgradil svet. Njegov razum je vedno v tesni povezavi z okolico in je kot ta tudi sam zgrajen iz atomov; največ, kar lahko razum stori, je, da opazuje okolico in jo sem ter tja

27 D. L., 10. 32, cit. po Marx, 1989, 120.

prehiti, iz nje previdno sklepa ter včasih opazi koristnost tam, kjer je sama ne. Res je mogoče, da gre tudi tu za sklepanje po analogiji, ki ga Epikur dopušča. Tudi atomi se sestavljajo po ustreznosti in podobnosti, zakaj se ne bi še naš miselni aparat? A naš miselni aparat bi moral najprej spoznati okolico in v njej prepoznati vzorce delovanja, da bi lahko te sam kasneje uporabljal in jih izboljšal.

Zato sem mnenja, da je sklepanje sicer na tak način možno tudi po tem, ko so predstave v nas že shranjene, vendar pa je to naknadno delo najbrž za Epikurja bolj leglo zmote kot resnice. Obenem tudi ni središčno za razumevanje prolepsis, saj že dejstvo, da Diogenov dodatek, da “malo pristavi tudi razumski premislek”, bolj priča o tem, da je razumski premislek pri tem nekaj postranskega in da gre pri sestavljanju, podobnosti itd. (prav tako kot pri zazanavah in občutjih) primarno za odzivno vedenje našega sestava. Bolj je verjetno, da razvrstitvene kriterije ustvarja v prvi vrsti izkušnja sama. In res pravi Epikur o lastnostih stvari (oblika, barva itd.), ki ustvarjajo naravo predmeta in so več ali manj vse, kar zaznavamo: *“in sleherna med njimi ima svoj karakteristični način, kako si jo predstavljati in razločevati, vsekakor pa zmeraj skupno s celotnim telesom in nikakor ne ločeno, zakaj samo na podlagi celotne predstave je telo dobilo svoj razred in označitev”*.²⁸

57

Delovati moramo torej na drugačen način. Podobe se najverjetneje razvrščajo že v samem procesu shranjevanja. Kot vsi drugi atomski sestavi tudi mi ne moremo stopati v stik s katerimikoli sestavi, temveč le tistimi, ki so nam dovolj podobni in nam bolj ali manj ustrezajo (drugače umremo). Vsaka stvar je sestavljena tako iz praznine kot atomov. Zaradi praznine lahko skozi pore pronicaajo najrazličnejši simularki in v nas povzročijo majhno ali veliko neravnovesje (odvisno od tega, kako podobni oz. ustrezni so naši strukturi). Preproste podobe v nas ne povzročijo prevelike zmede in bolečine, vsekakor pa na nas vplivajo in nekoliko spremenijo naše atomsko ravnovesje. Že s prvo zaznavo se to zgodi – neka podoba se vtisne v nas in ustvari neko gibanje v nas samih, ki bo povzročilo, da se predmetu na nek način prilagodimo. Če predmeta ne srečamo več, se naše ravnovesje vrne v stanje, kot je bilo pred tem – pozabimo ga. Če pa vidimo podobo večkrat zapovrstjo, ta na nek minimalen način spremeni tudi nas. Naše ravnovesje postane drugačno

28 Epikur, Pismo Herodotu, D. L., 10. 69, cit. po Lukrecij, 1959, 512.

kot je bilo prej in lažje sprejema naslednje možne podobne podobe. Tako atomski sestav od vsake nove zaznave začne skorajda pričakovati, da bo ubrala eno od že uhojenih poti.

Tudi če verjamemo Lukreciju, ki trdi, da dobivamo mentalne slike predmetov tako, da zgrabimo enega od nešteti simularkov, ki neprestano letijo po zraku, za kar v bistvu sploh ne bi potrebovali spomina, nam ostane še vedno pozornost, ki jo Epikur pogosto omeni in ki se brez ponavljajoče se izkušnje ne more oblikovati (zakaj bi drugače med neskončnimi Lukrecijevimi slikami izbrali ravno ene in ne drugih). Sicer pa Diogen iz Ojnoande pravi, da *“po prvih učinkih podob na nas ima naša narava pore odprte na tak način, da prejemamo stvari, podobne prvim, skozi um tudi ko objekti niso več prisotni”*.²⁹

58

In prav to gibanje v nas samih, ki ga povzroči zunanost in nas povezuje tako s preteklostjo (s tistim že videnim) kot s prihodnostjo (v smislu pričakovanja oz. usmerjanja pozornosti na iskanje starega v novi izkušnji) ni po mojem mnenju nič drugega kot prolepsis. Ko se predmeti neprenehoma ponavljajo v naši izkušnji in so nas zato enkrat dovolj globoko zaznamovali, je po Epikurju naravno, da se na to odzovemo. Zato Epikur pravi, da besede, če niso prazne, izražajo prolepsis: *“... imena stvari prvotno niso bila rezultat dogovora, pač pa so narave ljudi same, ki so vsaka po svoji plemenski pripadnosti imele svoje posebne občutke in prejemale svoje posebne vtise, na svoj poseben način pošiljala (iz ust) v zrak, kakor so ga oblikovala občutja in vtisi, in sicer tudi ustrezno glede na različnost krajev, v katerih so plemena prebivala”*.³⁰ Na primer, nekaj kapljic vode ne zaznamo, bi pa ob neprestanem kapljanju na isto točko začutili bolečino in zavpili “au”. Na tak način se neka podoba, ki se ne ponavlja pogosto, ne zasidra v nas, nekim predmetom pa damo ime “drevo”.

Najpomembnejše pri tem pa je naslednje: kaj je tisto, kar se v naši izkušnji največkrat pojavlja? Tisto, kar je predmetom skupno. In zato se to, kar jim je

29 Prosti prevod: *“After the impingings of the first images our nature has its pores opened in such a way that even when the objects are no longer present, things similar to the first ones are received by the mind.”* (Diogen iz Ojnoande, novi frag. 5. 3, cit. po Annas, 1994, 164.)

30 Epikur, Pismo Herodotu, D. L., 10. 75, cit. po Lukrecij, 1959, 514.

skupno, najbolj vtisne v nas. To pa ni nič drugega kot najmanjši skupni imenovalec neke skupine predmetov oz. nek lik, figura, abstraktna ideja. Na ta način je torej mogoč prehod iz konkretnih podob do konceptov. Prolepsis so torej lahko razumljene statično, kot nek shranjen koncept, ki ga lahko kadarkoli priključimo, ali pa dinamično, saj se ta koncept nenehoma ustvarja in krepi z dodajanjem novih in novih predstav.

Torej se samo shranjevanje v spomin/procesiranje zaznav dogaja tako, da iz predmetov dela pojme oz. povezuje zaznani predmet z nečem že shranjenim. Kot merilo, kot razločevalni faktor in gibanje so prolepsis tudi aktivne: njihov princip je, da predmet prepoznajo (kar pomeni, da ga uvrstijo v neko skupino) in usmerjajo našo pozornost. Zato se tudi, ko so bile prolepsis že ustvarjene, njihova pot nič ne spremeni. To delajo le jezikovno/mišljeno ter vsaki novi stvari rečejo: to je okrogel stolp ali to je ploska miza, kar pomeni le uvrstitev med že videno. Seveda se z družbeno uporabo jezika vse nekoliko zaplete (več o tem v nadaljevanju). Za zdaj je dovolj, če vemo, da so te uvrstitve lahko tudi napačne, vendar za samo prolepsis to nič ne spremeni, saj od predmeta vzame le tiste značilnosti, ki so skupne ostalim v kategoriji (da predmet lahko sploh prepozna). Tako je prolepsis resnična na podoben način kot zaznava, toda kot kriterij resnice v smislu ustrezanja med predstavo in resničnostjo je lahko – spet podobno kot zaznava – tudi neresnična. Nje same ne spremeni, če se med kategorijo jabolk znajde kakšna hruška, saj bo od nje shranila le tisto, kar ji je skupno z jabolki. Spremeni pa resničnost naše sodbe, kar se dogaja le vsakokrat znova. Če hruški rečemo jabolko, je to seveda napačno. Zato se moramo vsakokrat prepričati, ali je naša sodba oz. razvrstitev zaznanega predmeta v preoblikovano skupino točna. In sicer tako, da se s čuti prepričamo, če res tja spada: *“Če je namreč nekaj potrjeno in ne ovrženo, je resnično; kadar pa nekaj ni potrjeno ali pa je ovrženo, se pokaže kot napačno. Zato so (epikurejci, op.a.) tudi vpeljali pojem ‚pričakujočega‘ / prosmenomenon, prosmenon/ (προσμένον), kot na primer, da je treba počakati in se približati stolpu, da spoznamo, ali se tudi od blizu kaže tak, kakršen je videti od daleč”*.³¹ Zato je pojem pričakujočega tako pomemben (saj z njim razum prisili

31 D. L., 10.34, cit. po Marx, 1989, 121.

prolepsis, da zadrži svojo sodbo) in zato je Epikurjevo načelo za resnico tako ohlapno, saj gre za samodejen proces, ki je načeloma resničen, vendar ga moramo za svoje smotre (npr. iskanja resnice kot take in take) vedno preveriti. Če se potrdi ali ne ovrže, je resnično, v nasprotnem primeru pa posamezne trditve ne moremo označiti za resnične.

60

Iz istega razloga po našem mnenju Epikur bolj kot o sredstvih za iskanje resnice govori o sredstvih za iskanje zmote. Sodbe se oblikujejo že samodejno, na podlagi ponavljajoče se izkušnje, ki od stvari izlušči njihovo skupno jedro in skrbi za njihovo razvrščanje oz. presojanje. Zmota lahko nastane pri enkratni izkušnji, pri našem vsakokratnem mnenju, ko stvar prehitro poveže s prolepsis. Zato pri tem "prispeva nekaj tudi razumski premislek", ki pove, ali je bila povezava (sodba) storjena pravilno oz. zaukaže povezavi, naj počaka, dokler zaznani predmet ne bo jasen, da se povezava vzpostavi. Seveda pa je po drugi strani prolepsis že delno gibanje mišljenja samega, saj zmožnost tvorjenja pojmov ni več delo zaznav. Zato lahko, ko ju povežemo, zaznavi nekaj dodamo/odvzamemo. Zaznavi dodamo pomen (tako da jo uvrstimo v določeno skupino oz. jo poimenujemo. Epikur zato pravi, da je že prilepljenje imena na stvar neko mnenje.), s čimer se ustvari mnenje in z njim možnost prevare: *"Prevara /pseudos/ in zmota, bodisi da ni potrjena bodisi da ni ovržena, je vedno v tem, kar si sami zraven mislimo/ dodamo z mišljenjem – zaradi nekega gibanja v nas samih, ki je povezano z nekim predstavnim zasnutek/phantastike epibole/, ki vsebuje lasten način razlikovanja /dialepsis/(διάληψις), na čigar podlagi nastane prevara /pseudos... in na podlagi tega gibanja /ki je povezano/ z našim predstavnim zasnutek in ima lastno zmožnost razločevanja, nastane prevara /pseudos/, če pa se potrdi ali ne ovrže, nastane resnično /to alethes/... kajti resnično je samo vse tisto, kar je dejansko ugledano, ali kar razum dojame na podlagi zasnutka /epibole/(ἐπιβολή)."*³²

Ob tem velja omeniti, da je omenjeni predstavn zasnutek po mnenju Sedleya³³ na začetku razvoja Epikurjeve kanonike nadomeščal prolepsis, in če naj verjamemo večini interpretov, pomeni ta nekakšen priklic shranjanega

32 D. L., 10. 50-51, cit. po Marx, 1989, 135.

33 Sedley, David. 1973. Epicurus, On nature: Book XXVIII. Cronache Ercolanesi: str. 5–78.

predmeta/koncepta v misli (npr. da si predstavljamo konja). Zakaj je zamenjal predstavní zasnutek s prolepsis? Po mojem mnenju zato, ker vsak koncept (zlasti po začetku uporabe jezika) ni prolepsis, prav tako pa sam akt priklica ne pove ničesar o načinu shranjevanja ali povezavi med preteklo in neposredno izkušnjo.

Takoj ko smo dobili besede in videli njihovo družbenopraktično uporabnost, smo jih začeli uporabljati tudi v druge namene: *“pozneje pa so bila pri slehernem ljudstvu po dogovoru postavljena posebna imena z namenom, da bi bilo izražanje krajše in v obče vanju manj dvoumnosti. A tudi nekatere doslej neznane stvari so uvajali tisti, ki so jih poznali. V obtok so spravili določena imena zanje, bodisi taka, ki so jih bili po naravi prisiljeni izgovarjati, bodisi izbrana s preudarkom po običajni analogiji, s čimer so izrazili svojo misel.”*³⁴ S tem se je začela zmešnjava. Besede so začele dobivati vse več pomenov, pojavljati so se začeli prazni pojmi, ki ne ustrezajo prolepsis, pripisovanje napačnih predikatov prolepsis itd. Čeprav ni mogoče videti, kako bi se do njihovega naravnega stanja še kdaj dokopali, pa Epikur svetuje najočitnejšo rabo besed in ima zato tudi druge, čeprav istovrstne razloge. Brez tega bi zapadli v neskončno regresijo o pomenih in še bolj oddaljili od pomenskih substratov, ki morajo biti za spoznanje nekaj dejanskega in zaznanega: *“Predvsem si moramo biti na jasnem s tem (...), kaj je (pomenski) substrat besedam; zakaj samo tako dobimo oporo za presojanje mnenj, vprašanj in problemov, drugače bi se naše dokazovanje brez dognane sodbe izgubljalo v neskončno, ali pa bi s praznimi glasovi mlatili prazno slamo. Kajti pri slehernem izrazu moramo tako rekoč z očmi videti njegov prvotni pomen, ne da bi mu bilo treba še razlage, če hočemo, da bomo imeli trdno točko, na katero se bomo mogli opirati pri obravnavanju spornih vprašanj, ugibov in domnev.”*³⁵

Torej je povsem jasno, zakaj Epikur zavrača dialektiko. Vsako raziskovanje potrebuje neko trdno točko, da se sploh lahko začne, in ki jo moramo predpostaviti, da nas kakršnokoli zasledovanje smotra lahko kam privede. Po drugi strani je jasno tudi, zakaj zavrača matematiko, sofistiko, astronomijo itd.,

34 Epikur, Pismo Herodotu, D. L., 10. 76, cit. po Lukrecij, 1959, 514.

35 D. L., 10. 37, cit. po Lukrecij, 1959, 505.

ki so jih njegovi predhodniki visoko cenili. Ne le, da se te ne nanašajo na nič neposredno dostopnega, temveč pri njih ne moremo imeti nikoli nobenega nepoljubnega kriterija, saj ni izven naše izkušnje ničesar, po čemer bi jih lahko presojali. Hkrati nam te v ničemer ne koristijo; vse kar potrebujemo za življenje in mišljenje, se nahaja v naši naravi, ostalo nas lahko privede le v nesmisle in nesrečo.

2. 3. 2 Prolepsis v družbeni in jezikovni realnosti

62

Ni povsem očitno, kako Epikur pojmuje družbeno in jezikovno realnost, ki je spremenila našo naravo in kako ta vpliva na prolepsis. Te sicer ne zanika, a o njej ne pove veliko. Izvemo, recimo, da je pojem pravice nastal iz prolepsis koristnosti in da je pojem človeka nastal iz prolepsis razumne živali – vendar pa je to vse. Čeprav sta koristnost in razum dovolj elementarna, pa je težko sklepati, kako bi ju bilo mogoče dobiti iz zaznav. Veliko bolj verjetno je, da sta nastala iz zaznav, ki so jim bili že pripisani pomeni ali iz občutij, saj oboje v zaznave (če vzamemo, da so občutja zaznavam res inheretna, kot meni npr. Bailey)³⁶ vnašajo naš odnos do sveta. Če dražljaji, ki vplivajo na nas, večkrat sprožajo pri nas ista občutja, lahko na podoben način kot pri zaznavah temu občutku pripišemo pomen/ga prepoznamo/kategoriziramo. Čeprav seveda različne stvari v nas zbujajo različna občutja, pa so občutja sama po sebi na koncu pri vseh podobna, saj je občutek bolečine pri vseh naznanilec tujosti in v skrajni instanci smrti, zaradi česar imajo lahko kot zaznave objektivno veljavo.

Prav tako bi lahko prolepsis nastale iz prolepsis samih (ob malenkostni pomoči razuma ali dogovora). Sposodila si bom primer, ki ga podaja A. A. Long.³⁷ Recimo da so nekoč prolepsis izražale oljke, vrbe itd., z uporabo jezika pa so odkrili, da jim bolj koristi, če vse te vrste dreves poimenujejo pod skupnim imenom "drevo". Tako bi se lahko se s spremembo besede spremenil tudi objekt – ne sicer v svoji realnosti, temveč do te mere, da bi bili mi sami sposobni zanemariti razliko

36 Bailey, Cyril, 1964.

37 Long, A. A., 1974.

med različnimi drevesi oz. sedaj imeli drug razločevalen kriterij in sedaj oljko kategorizirali kot drevo. Saj besede na nas delujejo podobno kot zunanji predmeti (sprožijo asociativno povezavo z nekim konceptom), tako da ob večkrat slišani besedi takoj razpoznamo, kaj ta beseda pomeni oz. v kakšnih okoliščinah smo jo že slišali. Tako bi lahko neka nova beseda, katere koncept razpoznamo, v nas spremenila samo prolepsis, tj. razločevalni kriterij. Ob srečanju z oljko bi sedaj avtomatično pomislili na "drevo" in ne več na oljko, torej jo razvrstimo v skladu z drugimi kriteriji kot prej. S tem bi se razložilo tudi, zakaj Epikur govori toliko o pozornosti – ta potem ni nič drugega kot vplivanje kriterijev za razvrščanje na naše zaznavanje. Zaznavanja seveda ti v ničemer ne spremenijo, vendar pa med materialom, ki ga zaznavanje zaznava, izberejo enega in pri strani pustijo drugega. To je po eni strani naraven proces, saj smo vedno soočeni z množico predmetov in med njimi izberemo (že zaradi omejenosti naših zmožnosti), vendar pa seveda tudi naša pretekla izkušnja usmerja našo pozornost. Če je naša pretekla izkušnja bolj v obliki poslušanja in razumevanja besed kot pa soočanja s predmeti, o katerih govore, bi se morda lahko to res zgodilo. Vendar pa se mi zdi bolj verjetno, da se prolepsis že same ustvarjajo na več ravneh, in imamo lahko prolepsis oljk in dreves hkrati, saj bi se ob vsakokratnem soočanju z oljko gotovo kmalu spet morala vzpostaviti prolepsis oljke.

Zato ni pozornost tista, ki se ob prolepsis ustvari, temveč gre po mojem mnenju bolj za nekaj drugega: ko imamo nek pojem, nam ta pove, na kakšen način je neka stvar ta stvar oz. vsebuje nujne predikate neke stvari. Ni ognja brez vročine in ni ognja, ki bi bil mrzel. Vsako kategoriziranje/shranjevanje se seveda dogaja tako, da neko vrsto stvar loči od drugih glede na podobnosti. Tako lahko že na podlagi nekega shranjenega koncepta brez neposredne izkušnje predvidimo, katere predikate lahko pripišemo neki stvari (če jo kdaj še srečamo v izkustvu) in katerih ne. Na ta način lahko napovedujemo prihodnost in imamo od nje neka pričakovanja (ne le v smislu pozornosti). Dokaz za to, da Epikur res govori o tem, najdemo pri njegovem pojmovanju bogov. O njih vemo, da sicer obstajajo, da pa niso taki kot si jih predstavlja večina ljudi, torej kaznivi in nagrajevalni: *"kajti to, kar govori o bogovih večina ljudi, niso predpojmi /prolepseis/, temveč lažnive*

*domneve /hypolepseis/(ὑπολήψεις).*³⁸ Strinjam se z Morelom,³⁹ da torej Epikur zagovarja prolepsis bogov, vendar pa da ta ni takšna, kot si misli večina ljudi. Torej bogovom lahko pripisujemo napačne predikate.

Kako pa sploh lahko pripisujemo napačne predikate? Ker so bogovi ena najbolj nejasnih stvari v njegovi filozofiji, je pri tem primerut težko kaj reči. Vemo, da je njihovo bistvo v blaženosti in neminljivosti, zaradi česar jim potem ne moremo pripisati vmešavanja v človeške zadeve, saj to ne bi bilo v skladu z njihovo blaženostjo. Epikur meni, da dobivamo podobo bogov na enak način kot pri drugih stvareh, to je skozi simularke, kar najbrž pomeni, da smo blaženost in neminljivost dobili tako, da sta se ti dve v nas največkrat ponavljali (na karšnkoli že način). Bogovi seveda ne obstajajo na enak način kot preostali zunanji svet (če sploh niso le posledica naših misli o njih), saj živijo v medsvetovjih, od koder lahko pronica le malo zaznanega⁴⁰ in so iz tako finih delcev, da jih lahko zaznamo le z umom, zato je vsaka razlaga dvomljiva. A gotovo je, da ko enkrat imamo prolepsis, tej lahko pripisujemo napačne predikate (in tako postane prolepsis le še napačna domneva).

Zdi se, da gre tu za neko logično sklepanje, saj Epikur pravi, da je njihovo jedro blaženost in neminljivost, in da temu jedru ne smemo pripisovati česa, kar se s tem ne sklada. Kot ne smemo ognju odvzeti vročine/pripisati hladu, če naj sploh še bo ogenj, tako tudi bogovom ne smemo pripisati ukvarjanja s človeškimi zadevami, če naj ostanejo bogovi. Vendar pa gre tu za neko drugačno logično sklepanje in ne ukvarjanje s pojmi samimi, ki bi živeli samostojno življenje kot pri logiki v drugih sistemih. Gre za sklepanje po analogiji: neka stvar je taka in taka, drugače je pač druga stvar, zato lahko po analogiji sklepamo, da bo vsaka nova stvar v izkustvu, če

38 Epikur, Pismo Menojkeju, D. L., 10.123/124, cit. po Marx, 1989, 120.

39 Morel, Pierre-Marie. Method and evidence on Epicurean preconception. Colloquium 2. University Paris 1 Pantheon-Sorbonne. 25–48.

40 Zanimiva je razlaga Konstana (Konstan, David. 2011. Epicurus on gods. V: Epicurus and The Epicurean tradition, Jeffrey Fish in Kirk. R. Sanders, ur. Cambridge: Cambridge University Press, str. 53–72.), ki omenja možnost, da je Epikur postavil bogove v medsvetovje prav zato, da o njih ne bi mogli sklepati kaj več kot o nebesnih telesih. To potrjuje dejstvo, da je Epikur zelo nejasen glede njih, a po drugi strani se pri bogovih vseeno zdi, da ima Epikur o njih več mnenja kot pa o nebesnih pojavih.

bo to res ta stvar, imela te in te predikate. Ko pa imamo enkrat koncepte, ki povedo sami nekaj o zunanosti, ne da bi za to potrebovali neposredno izkušnjo, pot do sklepanja po analogiji glede nevidnih stvari ni več dolga.

Še vedno pa ostaja vprašanje, na kakšen način lahko stvarem sploh pripisujemo napačne predikate, če bi nam mogla izkušnja sama pokazati, kakšna je neka stvar. Po mojem mnenju so za to krive besede, njihova trajnost in večpomenskost.

Kot smo že omenili, prolepsis same ne moti, če se sem in tja zmoti, saj si želi le prepoznavati in to ji uspe, tudi če se zmoti. V vsem prepoznavamo nekaj, da se sploh lahko orientiramo v svetu, prepoznavanje pa ima zlasti na jezikovni ravni že obliko sodbe "to je drevo", temu pač instinktivno verjamemo. Ponavljajoča se izkušnja poskrbi, da se napake, ki so za nas pomembne, ne dogajajo prepogosto, saj smo večino časa soočeni z enimi in istimi stvarmi, ki jih lahko pravilno prepoznavamo (a to velja le, dokler se ne vmešajo besede s svojim trajanjem in pomeni, ki presegajo našo izkušnjo). A prepoznanje še ni dovolj za spoznanje v smislu skladnosti med predstavami in zunanostjo – v stvari sami lahko prepoznamo nekaj drugega kot je ona sama (če simularki na poti naletijo na ovire). In z uporabo jezika se hitro pokaže, da se napake dogajajo: da nekdo v nečem prepozna drevo in drug grmovje. Če to vsakokratno sklepanje same prolepsis nič ne zmoti, pa postane pa problem v družbeni realnosti, ki za svoje koristi potrebuje neko objektivno resnico.

Vsak napačen sklep na jezikovni ravni pa se obnaša drugače kot naraven proces prolepsis: besede mu dodajo trajanje. In ker vemo, da besede tako kot ponavljajoče se druge zaznave v nas sprožijo asociativno povezavo z nekim konceptom, lahko večkratno napačno sklepanje v nas vnese neke pomene, ki jih izkustvo samo ne kaže. Tako zmotna sodba ni odpravljena v samem delovanju prolepsis, temveč ustvari neko lastno (ne)resničnost. In ker ima prolepsis kot vsak drug pojem neka pričakovanja od prihodnosti (če se bo neka stvar pojavila bo imela take in take predikate) lahko zbudi neupravičene strahove, med katerimi so tisti o bogovih in smrti.

Obenem se besede obnašajo tudi drugače kot ostale večkrat ponovljene zaznave. Če slišimo neko besedo/zvok, bomo avtomatično pomislili na njen pomen; če vidimo nek objekt/obliko, ga bomo avtomatično prepoznali oz. kategorizirali. V tem so si torej ni razlike.

Vendar pa besede delujejo tudi nekoliko drugače kot drugi prepoznani zvoki: če npr. večkrat slišimo grmenje, se sčasoma naučimo, kaj zvok pomeni (da so oblaki na nebu, da sledi nevihta itd.). Če pa večkrat slišimo neko besedo, se ta resda lahko pojavlja v podobnih okoliščinah (zato sploh lahko razberemo njen pomen), vendar pa so te okoliščine precej bolj raznolike. Iz tega in drugih razlogov nastajajo različni pomeni besed, ki pa seveda ne prinesejo drugega kot zmoto. Pri ostalih zaznavah se res lahko prepričamo že s tem, da gremo na pravo razdaljo od predmeta: na tej točki ima lahko nek predmet le en objektivni pomen. Pri besedah pa nič ne pomaga, če jih dobro slišimo, kajti še vedno bo njihova vsebina lahko ostala nejasna ali odvisna od domišljije. Epikur je na začetku svoje poti zato svaril pred tem večpomenskostjo besed in skušal vsaki stvari najti pravo, enopomensko besedno ustreznico: *“vsaka napaka, ki jo človek stori, nima druge oblike kakor tiste, ki se zgodi glede na prolepsis in čutne vtise zaradi mnogotere rabe besed.”*⁴¹ Projekt je, če gre verjeti zelo slabo ohranjenim fragmentom, opustil, saj je najverjetneje opazil kompleksnost jezika, na katerega se težko vpliva.⁴²

66

Ustvarjanje mnenja, poimenovanje, sojenje, ki so vse ene in iste stvari, je pravzaprav vedno neka dejavnost, aktivnost povezovanja med konceptom in zaznanim; in pred prehitrim sojenjem Epikur svari na več mestih.

2. 4 OBČUTJA

2. 4. 1 Občutja kot osnova Epikurjeve etike

Običajno mnenje je, da so občutja temelj Epikurjeve etike. Priznaval je dvoje občutij: odsotnost bolečine (ugodje) in bolečino. Ugodje nima kvantitativnih stopenj, temveč samo variira: *“meja količine ugodja je v odstranitvi vsega, kar zbuja neugodje. Kjer je in dokler traja ugodje, tam ni ničesar, kar bi povzročalo telesno ali dušno bolečino ali oboje hkrati.”*⁴³ Celi vrsti prijetnih občutij, ki se ločijo od indiferentnih, se Epikurju ni zdelo vredno podeliti posebnih oznak, kar je morda

41 Prosti prevod: *“Every mistake men make has no other form than that which occurs with regard to preconceptions and sense-impressions owing to the multiple usage of words”*. (Epikur, O naravi, 12. knjiga, 3. 8–12, cit. po Long, 123)

42 Prav tam.

43 Epikurove Maksime, 3. D. L., 10. 139, cit. po Lukrecij, 1959, 501.

posledica želje, da bi jih tesno povezal z zaznavami (saj bi bilo pri teh lažje razumeti tak dvojen kriterij) in prolepsis in jim tako lahko pripisal enako neizpodbitno resničnost. Če so občutja inherenten del zaznav, do zaznav pa smo več ali manj indiferentni (le če te na nas učinkujejo s preveliko silo), je odsotnost bolečine povsem dovolj za kriterij resnice, ki je tesno povezana z našim delovanjem. Za njegovo etiko to sicer ni pomembno: še preden je jasno, na kakšen način je lahko bolečina kriterij resnice, ni težko videti, zakaj jo nedvomno postavlja za kriterij delovanja. Bolečina je zanj zlo, saj je nam izkušnja to kaže na enak neizpodbiten način kot to, da je ogenj vroč, med sladek itd.⁴⁴

Odsotnost bolečine je najvišja stopnja popolnosti in sreče, zato skuša Epikur v etiki pokazati, kako lahko je živeti srečno, če le živimo preprosto in v skladu z naravnimi mejami. Večina drugih stvari ne le da ni potrebna, ampak v naša življenja vnaša neslutene skrbi in nadloge. Vse, kar ne prinese bolečine, če ni dobljeno, je ničvredno. Za izogib bolečini je potrebna predvsem varnost pred soljudmi in varnost pred prihodnostjo.

Z varnostjo pred soljudmi se Epikur ne ukvarja toliko, kajti ta je lahko dosegljiva. Umik v osamo je preprost: *“najčistejša oblika varnosti (je) v tem, da živiš sam zase v miru in se izogiblješ množici.”*⁴⁵ Še boljši recept, ki ga ponuja, je prijateljstvo, saj ta ne prinaša le varnosti pred soljudmi, temveč tudi varnost pred prihodnostjo, in sčasoma preseže svoje naravne smotre ter postane samemu sebi namen. Zato pravi, da *“od vsega kar ima filozofija za nared za blaženost celega življenja, je prijateljstvo daleč največja dobrina.”*⁴⁶ Ukvarjanje s politiko navadno ne prinese varnosti, temveč nepotrebne težave, zato ga načeloma odsvetuje: *“mnogi bi si radi postali slavni in ugledni, ker menijo, da si bodo s tem pridobili varnost pred ljudmi. Če je torej življenje takih oseb varno, so dosegli naravno dobrino; če pa ni varno, tedaj nimajo tega, za čimer se jim je od začetka budila želja po instinktu narave.”*⁴⁷ Skladno s tem so po Epikurju tudi vsi družbeni dogovori posledica želje

44 Cicero, 2004, 13.

45 Epikurove maksime, 14. D. L., 10. 143, cit. po Lukrecij, 1959, 502.

46 Epikurove maksime, 27. D. L., 10. 148, cit. po Lukrecij, 1959, 503.

47 Epikurove maksime, 7. D. L., 10. 141, cit. po Lukrecij, 1959, 502.

po varnosti. Če je ta dosežena, tedaj je dogovor pravičen, v čem drugem pa pravica sploh ne obstaja: *“pravičnost nikdar ne biva sama v sebi, pač pa v vzajemnem občevarju ljudi po kakršnih koli krajih in v kateremkoli času, kot nekak dogovor, da drug drugemu ne bi prizadevali škode.”*⁴⁸ S tem se še enkrat loči od Platona, za katerega je pravica obstajala sama po sebi kot nekaj božjega in je bila glavno vodilo ravnanja; postane spremenljiva (odvisna od okoliščin in dogovorov) in svoj smoter pridobi le glede na odsotnost bolečine. Tu lahko najdemo zasnutke za Hobbsovo pojmovanje družbeno pogodbo, ki je Epikurjevim naukom nadalje podobna tudi v tem, da družabnost ni nastala zaradi nekega naravnega instinkta, temveč iz koristnosti in varnosti. Politika torej Epikurja ne zanima, saj ni primarno potrebna za to, da bi dosegli svoj naraven cilj, izogibanje bolečini: *“nič ne koristi skrb za varnost pred soljudmi, dokler nas pojavi tam gori in pod zemljo in sploh v vsem širnem veselstvu navdajajo z nezaupanjem in strahom.”*⁴⁹

68

Na mesto modrosti, ki je bila vodilo ravnanja pri Platonu in Aristotlu, stopi preudarnost, ki zna med potrebami ločiti tiste, ki so naravne in nujne (pitje, ko si žejen), tiste, ki so naravne, a nenujne (pitje okusne pijače, ko si žejen) in tiste, ki so nenaravne in nepotrebne (želja po moči, oblasti in časti). Ločnica sicer ni povsem utemeljena (kako ločiti med naravnimi, a nepotrebni in nenaravnimi in nepotrebni željami ni nadvse jasno), a ideja za njo je očitna: naravne in potrebne so vsa tista stremljenja, ki so nujna za preživetje, v drugi skupini so tista, ki življenjsko nujo izboljšajo, v tretji pa gre za potrebe, ki z naravo človeka nimajo nič skupnega in so posledica praznih mnenj in družbenih zmot. Pri tem pa postane še enkrat razvidno, da sta občutji ugodja (odsotnosti bolečine) in bolečine vsaj toliko pomembni za kanoniko kot sta za etiko, saj Epikur očitno loči med ugodjem kot odsotnostjo bolečine (pitje vode) in ugodjem kot nekaj pozitivnega (pitje okusne pijače).

Kakorkoli, ker so torej strahovi pred soljudmi z lahkoto pregnani, se Epikur loteva predvsem izkorinjanja strahov pred prihodnostjo, ki ležijo v nepoznavanju narave in njenih zakonov. Telesna bolečina je kratkotrajna ali pa blaga, dušno pa – ki je trdovratnejša in zaobjema tudi prihodnost – je mogoče odstraniti, če odstranimo dva

48 Epikurove maksime, 33. D. L., 10. 150, cit. po Lukrecij, 1959, 504.

49 Epikurove maksime, 13. D. L., 10. 143, cit. po Lukrecij, 1959, 502.

njena največja zaveznika, in sicer strah pred smrtjo in strah pred bogovi, ki rasteta iz praznih besed in pomenov. S tem dosežemo dušni mir, ataraksijo. Ko odstranimo strah pred smrtjo, si po Epikuru tudi večnosti življenja ne bomo več želeli. Način, na katerega se je loteval izkoreninjanja praznih besed, najdemo predvsem v njegovi kanoniki in fiziki, v etiki pa Epikur ponuja praktične nasvete za premaganje teh dveh poglobitvinih strahov, iz katerih nastanejo tudi drugi strahovi in nenaravne in nenujne potrebe. Smrti ni, ko smo živi, in ko umremo, nimamo več občutij, zaznav ali česar koli, zaradi česar bi nam bilo lahko po smrti mar, da smo umrli. Strah pred smrtjo je enako nesmiseln kot strah pred obdobjem, ko nas še ni bilo ali: *“kar ne vznemirja, če je pričujoče, zbuja namišljeno skrb, če se pričakuje”*. Tudi morebitne prehitre smrti se ni bati, saj je bolj kot velik obrok pomemben boljši okus. Še bolj absurden je strah pred posmrtnimi kaznimi. Če bi se hoteli bogovi vplesti v naš svet, bi se morali odpovedati svoji blaženosti, kar pa bi pomenilo, da niso več bogovi. Že samo pripisovanje zla krivičnim dejanjem je napačno. Zlo je le v strahu pred tem, da bi nas razkrinkali, in bolečini, ki nam jo ta prinese, in samo zato je bolje živeti pravično. (prav tam). Ali kot to bolj slikovito povzema Lukrecij:

*Pač pa pred kaznimi strah je človeka za hude pregrehe,
hujši, čimbolj so hude, pokora za delo zločinsko,
ječa pa strašni prekuc v globino pa rabelj,
bič pa klada in smola, razbeljena ploča in bakle:
toda četudi jih ni, jih vest, v svesti si grehov,
sluti, pa zbada se sama, s pekočimi tleska se biči,
vendar ne vidi medtem, kak konec je možen trpljenju,
niti tega, kje slednjič je kaznim postavljena meja,
da, boji se celo, da bodo po smrti še hujše:
skratka, že tukaj sprevrača v pekel se življenje bedakov.”⁵⁰*

50 Lukrecij, 3. 1014–1023, 1959, 82.

Poglaviten nauk etike je, da moramo biti zadovoljni že s tem, kar nam je po naravi dovolj, česar pa nam, presenetljivo, ne pokaže že narava sama, temveč jo moramo najprej spoznati.

*“Večkrat odide gospod na cesto iz hiše bogate,
ker zagrenel mu je dom, pa spet nenadno se vrne,
ker pač vidi, da zunaj mu niti za troho ni bolje;
potlej drevi na pristavo se s ponijev jadrno vprego,
kakor bi gnala ga skrb, da rešil gorečo bi streho.
Komaj pa vstopil je vili čez prag, takoj se mu zeha:
ali globoko zaspi, to je, da išče pozabe,
ali pa obrne se koj in dirka nazaj v mesto.
Vsakdo tako beži pred seboj: prek volje obešen je nase,
sam se mrzi, ker bolan ne zaveda se vzroka bolezní.
Toda ko vedel bi zanj, bi pustil vse in se vrgel
najprej na študij narave ter skušal jo dobro spoznati.”⁵¹*

70

2. 4. 2 Mesto občutij v kanoniki

S tem se spet vrnemo na področje fizike in kanonike. Kot zaznave za Epikurja tvorijo ali pa bi vsaj morale tvoriti izhodiščno točko in končni cilj našega mišljenja, občutja predstavljajo začetek in konec našega delovanja. Ne služijo pa le kot vodilo ravnanja, temveč tudi resnice. Spet se znajdemo pred podobnim zapletom kot pri zaznavah in prolepsis: če je resnično vse, kar nam govori narava, bi moral Epikur svetovati neprestano izogibanje bolečini in zasledovanje ugodja, pred čimer pa celo svari, pa čeprav le v prid dlje časa trajajočega ugodja. Vse skupaj je videti nekoliko paradokсно: razum, kot vemo, moramo po Epikurju uporabljati zato, da najdemo naravne meje, ki smo jih zapustili delno prav zaradi razuma samega, in pa zato, ker nam jih sama narava ne zna postavljati.

51 Lukrecij, 3. 1060–1072, 1959, 83.

Sledeč Epikurjevi metodi, ne bom razčlenjevala besed, kot sta “razum” ali “narava”, da bi razrešila neskladje, temveč bom skušala pojasniti problem z druge strani, in sicer s konceptom odklona. O klinamnu je znanega le malo, predstavlja pa nek samovoljen odklon atoma, ki naj razloži ne samo združevanja atomov, temveč tudi svobodno voljo ljudi in živali. Zaradi Lukrecija vemo, da je odklon služil kot pobudnik nekega gibanja, ki nima zunanjega vzroka, zaradi Diogena iz Ojnoande pa, da je bil odklon potreben za upoštevanje moralnih nasvetov, torej vzgoje.⁵² Po mojem mnenju je to ključni podatek, ki lahko osvetli celoten Epikurjev sistem.

Epikur ni želel ljudi naučiti samo razmišljati, temveč jih tudi prevzgojiti. Vsakdo, ki išče zakone etike oz. delovanja in v skladu s svojimi najdbami ustanovi šolo z vrtom na obrobju Aten, v kateri se morajo učenci na pamet učiti njegove nauke in kritizirati nauke vseh drugih filozofov, ne more imeti drugačnega namena. Iz ljudi je želel izkoreniniti napačna mnenja in jim s tem omogočiti boljše življenje. O naravi je sam napisal čez tristo knjig, kar je gotovo čuden pripomoček za nekoga, čigar cilj je podoben ciljem verskih voditeljev.

Ključ leži torej v vzgoji. Za Epikurja ta očitno ni mogoča brez spoznavanja narave in sveta oz. njunih zakonov ali vsaj vzročnopolosledičnih zvez. Del naše narave so vsekakor naravni zakoni, ki sestavljajo največji del resnice. Občutja, zaznave in prolepsis so po eni strani vedno resnične, ker pomenijo naravne zakone, po katerih delujemo. Ni se jim mogoče odpovedati, lahko pa nujnost presežemo s (samo)vzgojo. In sicer tako, da spoznamo samo nujnost in jo obrnemo sebi v prid. Da vsako bitje stremi k ohranjanju življenja, torej izogibanju bolečini, je naravni zakon, ki se mu ni mogoče izogniti, zato nas bo vsako prepuščanje svoji naravi gnalo v prekomerne užitke, ker tja strmi naša telesna narava, ki pozna le sedanost. Če živali tega ne počno, to ni zato, ker ne bi hotele, temveč zato, ker ne rastejo v izobilju. A s spoznavanjem narave in torej odkritjem tudi tega zakona, lahko najdemo svojo drugo naravo – svobodo. Ta leži v tem, da se zakonom (narave) podredimo na razumen način (sopomenka za vzgojo). Ker imamo sposobnost zaznavanja, prolepsis in občutij, lahko spoznavamo svet in njegove zakone, s tem pa odkrijemo tudi prostor svobode.

52 Long, 1974, 30.

Pri prolepsis smo videli, da lahko tudi brez neposredne izkušnje sklepamo o svetu. Prolepsis v svoji statični obliki (ki smo jo dobili le preko ponavljajočega se izkustva) ni nič drugega kot skupek nujnih lastnosti, ki jih mora stvar imeti, če naj sploh spada v neko kategorijo stvari in ne drugo. Torej lahko že na podlagi prolepsis same sklepamo po analogiji (prolepsis v aktivni obliki), katere lastnosti bo neka stvar imela, če se bomo z njo še kdaj srečali; vemo, da bo ogenj vsakič vroč, kajti sicer sploh ne bi bil več ogenj. Tako lahko po neštetokrat videnih dogodkih že vnaprej predvidimo njihove predikate oz. posledice, ki jim bodo sledile (če se ognja dotaknemo, se bomo opekli), in na ta način prepoznamo tudi, da večno poslušanje mesenih želja ne bo vodilo do našega končnega smotra – meso (Epikrov izraz za naše telo) ne pozna preteklosti in prihodnosti. Kot se pri prolepsis ne moremo odpovedati samemu pravilu, ki je naravno dejstvo in vedno resnično, lahko pa se odpovemo vsakokratnemu sklepu, tako se tudi pri občutju ne moremo odpovedati njegovemu principu (saj bi umrli), temveč ga lahko zanemarimo le vsakič posebej in le do določene mere. In v tem je vsa naša svoboda/odklon. Lahko sicer mislimo, da je naš smisel kaj večjega od odsotnosti bolečine in življenja samega, pa nas bo realnost na koncu le še bolj oddaljila od zamišljenega cilja.

Epikur v zaključku Pisma Menojkeju zapiše, da je “lepše biti nesrečen z razumno glavo (εὐλογίστως ἀτυχεῖν) kakor srečen z zmedo v glavi (ἀλογίστως εὐτυχεῖν)”⁵³ in s tem dopolni svojo slavno primerjavo med zdravniško umetnostjo in filozofijo (ki nas mora, če naj bo kaj vredna, ozdraviti bolezni duše). Filozofija ni sredstvo za osvoboditev duše, ker bi filozofija morala slepo slediti potrebam ljudi po sreči, ob tem pa zanemariti iskanje resnice, temveč ker je izogibanje bolečini tisto dejstvo, ki smo mu hote ali ne zavezani vsi in ga ne moremo zanemariti niti pri delovanju niti pri spoznavanju. V Epikurovi filozofiji, kjer obstajajo le atomi in praznina, ima dušna bolečina približno enake zakone kot telesna; zunanje stvari jo hitro pokvarijo, zato včasih potrebuje cepljenje proti praznim besedam in filozofija je zanj najboljše usposobljena.

53 D. L., 10. 135, cit. po Lukrecij, 1959, 526.

3. ZAKLJUČEK

Kanonika je precej več od golega pripomočka, ki bi Epikurju omogočal samovoljne etične sklepe, saj nam pokaže, kako sploh določamo etične smotre in zakaj je delovanje nepogrešljiv člen v iskanju resnice. Da je eksistenca pred esenco, pri Epikuru ne pomeni le tega, da je narava naša edina učiteljica (morda je Epikur zavračal svoje učitelje prav zaradi tega), ki ji dolgujemo svoje sposobnosti, četudi lahko njene nauke kdaj presežemo, temveč tudi, da naše mišljenje ni nič drugega kot posledica delovanja, skozi katerega smo se sploh oblikovali in začeli uporabljati naravne danosti v svojo korist. Filozofija ni nič drugega kot pomagalo pri prebijanju skozi življenje in če hočemo imeti od življenja karseda veliko, ga moramo najprej spoznati, česar pa ne moremo storiti brez zaznav, prolepsis in občutij. Kanonika je neločljivo prepletena s fiziko in etiko.

Zaznave so same po sebi resnične, saj so ne glede na naša morebitna hotenja dogajajo samodejno in v spoznavanje prinašajo objektivnost. Naše sodbe o tem, kaj vidimo, slišimo itd. oz. kaj zaznave pomenijo, so lahko tudi napačne, kar je posledica nepozornega opazovanja narave in njenega delovanja oz. dodajanja napačnega našega mnenja golim vtisom. To pa ne pomeni, da kdaj lažejo same po sebi; tega niso niti sposobne.

Prav tako so prolepsis same po sebi vedno resnične, saj omogočajo shranjevanje preteklih zaznav in občutij po nekem naravnem razvrstitvenem kriteriju; če se ta razvrstitveni kriterij ne sklada z našimi smotri (npr. iskanjem resnice kot skladnosti med zunanostjo in našo predstavo), to ne pomeni, da so prolepsis lažne, temveč da smo jim sami pripisali nek pomen, ki njim ni lasten.

Tudi občutja ne morejo lagati, saj imajo naše subjektivne želje nanje le malo vpliva. Spet je naša interpretacija tista, ki jih lahko naredi za lažne: skozi njo se dimenzija resnica-laž v smislu ustreznosti med našimi predstavami in zunanjim svetom sploh odpre. Resnico narave pa vedno že posedujemo, če je le ne izmalčimo s praznimi izmisleki. Človekova naloga oz. naloga razuma pri tem je, da odkriva nujne zakonitosti delovanja narave in človeka in se jim razumno podredi, s čimer lahko zakone v največji meri tudi preoblikuje. Kako? Tako, da razločimo med naravnimi principi, ki poganjajo zaznave, občutja in prolepsis,

in poljem naše svobode. Vsa naša svoboda leži v poznavanju naravnih nujnosti in se dogaja kot odklon, ki mu sem in tja uspe skreniti s poti in v svet prinesti novo gibanje. To pa je lahko le vsakokratna odpoved naravnim zakonitostim in ne izničitev samih principov.

Da se stvari ponavadi odvijajo tako in tako, zlasti na področju človekovega delovanja ne pomeni, da je v njih neka nujnost. Svoje sodbe moramo neprestano preverjati v izkustvu in jih moramo, takoj ko se izkustvo z njimi več ne sklada, opustiti in poiskati nove. Epikur je opazil, k čemu ljudje stremijo po naravi, in preučeval najboljše načine za doseg naravnega smotra, odsotnosti bolečine, pri tem pa je vsakomur pustil svojo pot in pozitivnih napotkov skorajda ni ponujal. Čeprav je bil načeloma proti poroki, se je njegov najzvestejši učenec Metodor poročil; čeprav ni verjel, da bogastvo prinaša resnično varnost, ni imel nič proti tistim, ki so v njem našli iskano; nobena stvar ni pač sama po sebi zlo, saj je zlo le v odzivu nanjo, bolečini.

74

Prav tako je neresnica v smislu skladnosti med predstavami in znanjstjo le naš odziv na nevtralno pridobljene informacije o svetu, ki jih dobivamo skozi zaznave, občutja in prolepsis, na katere s svojimi željami nimamo vpliva. Same po sebi so resnične prav zato, ker so odtisi zunanjega sveta na nas; od tega, kaj s temi odtisi naredimo, pa je odvisna kakovost življenja, spoznavanja in sreče. Epikur svetuje, da čim manj, saj so že sami dovolj zgovorni. Prek kanonike lahko tako s pomočjo fizike in opazovanja sveta dospemo do etike, saj nam kanonika pokaže, da lahko le iz naravnih danosti in sposobnosti zaznavanja, občutij in prolepsis oblikujemo etične in drugačne sklepe.

Literatura

Annas, Julia. 1994. The Epicureans. V Hellenistic philosophy of mind, Julia Annas, ur. Berkley: University of California Press, str. 121–201.

Bailey, Cyril. 1964. Epicurus. V: The Greek Atomists and Epicurus: A study, Cyril Bailey, ur. New York: Russell & Russel, str. 217–537.

Cicero. 2004. On moral ends. Cambridge: Cambridge University Press.

Dewitt, Norman W. 1943. Epicurus: All sensations are true. Transactions and Proceedings of the American Philological Association, 74: 19–32.

Dewitt, Norman W. 1954. Epicurus and his philosophy. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Diogenes, Laertius. 2005. Book 10. V: Lives of eminent philosophers, Jeffrey Henderson, ur. Cambridge: Harvard University Press, str. 528–679.

Harry, Brigid. 1970. Epicurus: Some problems in Physics and Perception. Greece & Rome, Second Series, 17(1): 58–63.

Konstan, David. 2011. Epicurus on gods. V: Epicurus and The Epicurean tradition, Jeffrey Fish in Kirk. R. Sanders, ur. Cambridge: Cambridge University Press, str. 53–72.

Long, A. A. 1974. Epicurus and epicureanism. V: Hellenistic philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics, A. A. Long, ur. London: Gerlad Duckworth & Company Limited, str. 14–75.

Long, A. A. Aisthesis, prolepsis and linguistic theory in Epicurus. 114–133. University College London.

Lucretius Carus, Titus. 1959. O naravi sveta. Ljubljana: Slovenska matica.

Marx, Karl. 1989. Spisi o antični filozofiji. Ljubljana: Marksistični center CK ZKS.

Morel, Pierre-Marie. Method and evidence on Epicurean preconception. Colloquium 2. University Paris 1- Pantheon-Sorbonne. 25–48.

Reale, Giovanni. 2002. Zgodovina antične filozofije: Sistemi helenistične dobe. Ljubljana: Studia humanitatis.

Rist, John M. 1980. Epicurus on Friendship. *Classical Philology*, 75(2): 121–129.

Sedley, David. Epicurus, *On nature: Book XXVIII*. Cronache Ercolanesi. 5–48. 1973.

Sharples, R. W. 2000. Stoiki, epikurejci in skeptiki: Uvod v helenistično filozofijo. Šentilj: Založba Aristej.

Vincenzo, Joseph. P. 1994. Nietzsche and Epicurus. *Man and World*, 27: 383–397.