

Aristotel i Epikur: o hedonizmu

Živković, Lorena

Master's thesis / Diplomski rad

2023

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Rijeka, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Rijeci, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:186:354180>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-11-23**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the University of Rijeka, Faculty of Humanities and Social Sciences - FHSSRI Repository](#)



**SVEUČILIŠTE U RIJECI
FILOZOFSKI FAKULTET U RIJECI**

LORENA ŽIVKOVIĆ

ARISTOTEL I EPIKUR: O HEDONIZMU

diplomski rad

Rijeka, rujan 2023.

IZJAVA O AUTORSTVU DIPLOMSKOG RADA

Ovime potvrđujem da sam osobno napisao/la rad pod naslovom: navesti naslov rada te da sam njegova autorica. Svi dijelovi rada, nalazi i ideje koje su u radu citirane ili se temelje na drugim izvorima (mrežnim izvorima, literaturi i drugom) u radu su jasno označeni kao takvi te adekvatno navedene u popisu literature.

Ime i prezime studentice: Lorena Živković

Datum: 21.9.2023.

Vlastoručni potpis: _____

SADRŽAJ

1. Uvod: o hedonizmu	1
2. Aristotel o hedonizmu	4
3. Epikur o hedonizmu.....	14
4. Zaključak	26
5. Popis literature.....	31

SAŽETAK

Ovaj rad donijeti će pregled dviju koncepcija dobrog života – onu Aristotelovu i onu Epikurovu. Radi se o etičkoj analizi ovih dviju antičkih škola u terminima ispitivanja može li uroda biti odgovor na pitanje „Što je dobar život?“. Cilj je ovog rada prikazati dio rasprave o hedonizmu u antičkoj filozofiji i to kroz sljedeće korake: uvodno poglavlje će prikazati problem dobrog života te će biti usko vezano uz sam pojam hedonizma. Zatim će uslijediti Aristotelov stav o istom, konkretnije bit će iznesena njegova kritika hedonizmu. Iduće će poglavlje biti Epikurova obrana hedonizma, a završni dio rada bit će posvećen usporedbi tih dviju škola i njihovih koncepcija dobra.

KLJUČNE RIJEČI: Hedonizam, uroda i bol, dobar život, *eudaimonia*, *ataraxia*.

1. Uvod: o hedonizmu

Središnje pitanje antičke etike je „Što je dobar život?“ ili „Kako ostvariti dobar život?“ Možda je jedan od najintuitivnijih odgovora na ovo pitanje „Tako da uživamo u životu.“ Ili „Tako da budemo sretni.“ Međutim, nije jasno što se podrazumijeva pod pojmom sreće ili ugone. Jesu li to zapravo sinonimi za jednu te istu stvar? Koliko naš karakter utječe na ostvarenje dobrog života i kako ga treba oblikovati? Koji postupci utječu na našu dobrobit? Sve su ovo pitanja o kojima su antički filozofi raspravljali pokušavajući prikazati formulu za ostvarenje dobrog života. U ovu raspravu ulaze dakle pojmovi dobrobiti, sreće, ugone, moralnog djelovanja, karakternog oblikovanja osobe, intrinzična i instrumentalna dobra, kao i koja su nam od navedenih nužna i/ili dovoljna za ostvarenje dobrog života.

U ovom radu ponudit ću etičku analizu dviju škola antičkih filozofa, onu Aristotelovu i Epikurovu. Ovo će uključivati prikaz njihove koncepcije dobra kao i put ka ostvarenju dobrog života. Prema Aristotelu, naša dobrobit ne može biti sadržana u hedonizmu, dok će Epikur tvrditi suprotno. Ovo uvodno poglavlje poslužiti će kao okvir za temu koja će biti razrađena dalje kroz tekst, dakle ovdje će biti riječi o samom konceptu hedonizma. U idućem će poglavlju uslijediti pregled Aristotelove koncepcije dobrog života te će biti izneseni njegovi stavovi o samom pojmu ugone, koji je središnji pojam hedonizma. Aristotelova će kritika biti upućena hedonizmu kroz argumente kojima će pokušati dokazati da ugoda ne može biti krajnje dobro koje svi tražimo kako bismo imali dobar život. Drugim riječima, Aristotel će pokazati da ugoda ne može biti odgovor na pitanje „Što je dobar život?“. U poglavlju koje slijedi biti će prikazana Epikurova koncepcija dobrog života. Epikur će stati u obranu hedonizma, a njegovo će shvaćanje ovog koncepta biti drugačije od Aristotelova. Prema Epikuru, odgovor na pitanje „Što je dobar život?“ biti će usko povezano s konceptom hedonizma. Završni će dio rada biti posvećen usporedbi ovih dviju škola u kojem će biti istaknute njihove zajedničke točke i različitosti. Također, ponudit ću i opis slabosti i prednosti obje koncepcije dobrog života.

Sama riječ „hedonizam“ potječe od grčke riječi koja u prijevodu označava „užitak“ ili „zadovoljstvo“. Postoji više shvaćanja ovog koncepta, ali u suštini možemo reći da je glavna

ideja hedonizma tvrdnja da je jedino što je dobro uroda, a jedino što je loše je odsustvo urode (bol, patnja).

Veliki doprinos raspravi o hedonizmu ostvario je u 19. stoljeću filozof Jeremy Bentham, no rasprava je otvorena stoljećima prije pa su tako o hedonizmu svoja stajališta iznosili filozofi čije su škole predmet analize ovoga rada, a to su Aristotel i Epikur. Uz njih, o hedonizmu su raspravljali Platon, Toma Akvinski, David Hume, J. S. Mill, Nietzsche, F. Brentano, R. Chisholm i mnogi drugi (Moore 2019).

Kada kažemo da je središnji pojam hedonizma uroda, ona je ovdje široko shvaćena pa možemo reći da se pod tim pojmom podrazumijevaju svi ugodni osjećaji ili ugodna iskustva poput veselja, zadovoljstva, olakšanja, sviđanja i slično. Ono što je okarakterizirano kao loše je odsustvo urode, to jest bol ili patnja. Ona je također shvaćena u širokom smislu i uključuje neugodne osjećaje i iskustva same boli, pa zatim nemir, tjeskoba, tuga, strah, nezadovoljstvo i slično. S obzirom na ovakvo široko shvaćanje, biti će važno ispitati koja je zapravo priroda urode? Drugim riječima, što je uroda i može li ona biti odgovor koji tražimo kada si postavljamo pitanje o tome kako ostvariti dobar život. Potrebno je razjasniti kakva je to vrsta entiteta – je li to mentalno stanje, događaj ili svojstvo neke radnje? (Moore 2019). Pitanja koja si dodatno možemo postaviti su je li uroda cilj neke radnje ili je proces koji se odvija usporedno s radnjom ili je pak uroda krajnje dobro?

Aristotel je tvrdio da je *eudaimonia* najviše ili krajnje dobro za nas. Drugim riječima, *eudaimonia* je termin koji je istovjetan dobrom životu. Međutim, postoji više odgovora na pitanje što je zapravo *eudaimonia*. Slično tome, etički hedonisti će tvrditi da je uroda ono što je krajnje dobro za nas, ali se mišljenja razilaze kada se govori o samoj prirodi urode kao što je gore napomenuto. Zbog toga će fenomenalisti držati do toga da je uroda mentalno stanje subjekta koji ju doživljava, dok će intencionalisti reći da se radi o propozicijskom stavu. Tome je tako jer intencionalisti tvrde da svako naše mentalno stanje ima svoj predmet, odnosno, usmjereno je ka nečemu pa je tako uroda uvijek usmjerena na nešto (Moore 2019).

O ovim pitanjima biti će raspravljeno u kontekstu etičkog hedonizma koji u svojem najjednostavnijem obliku tvrdi da je jedino uroda ono što je dobro, što ima pozitivan značaj, dok je bol jedino što je loše i ima negativni značaj. Važno je naglasiti da je uroda ovdje za nas ne-

instrumentalno dobro, a bol je ne-instrumentalno loša. Iz ovoga proizlazi da je svaka uroda koju doživljavamo uvijek nešto dobro i pozitivno za nas, čak i ako smo ju doživjeli u stvarima koje obično smatramo bezvrijednima (Moore 2019). Aristotelov stav prema takvoj vrsti hedonizma biti će negativan, dok će Epikur razviti složeniji oblik etičkog hedonizma u kojem će nastojati razriješiti ovako kontroverzne tvrdnje.

2. Aristotel o hedonizmu

Aristotel svoju etičku teoriju izlaže u djelu koje nosi naziv *Nikomahova etika*, a tekst započinje:

„Svako umijeće i svako istraživanje, te slično djelovanje i pothvat, teže, čini se, nekom dobru. Stoga je lijepo rečeno da je dobro ono čemu sve teži.“ (*NE*, I.I 10941–2)

Dakle, ovdje se iznosi da je dobro ono čemu svi težimo. Aristotelov cilj je pronaći ono što je krajnje dobro ili najviše dobro. Za njega je to onaj pojam o kojem smo ranije govorili, a to je *eudaimonia*, odnosno sreća. Aristotel pod tim pojmom podrazumijeva i želi pokazati da je to jedno trajno, stabilno stanje sreće. Kako bismo postigli eudaimoniju ili blaženstvo, potrebne su nam vrline. Zbog toga se Aristotelova koncepcija etike naziva eudaimonističkom etikom ili etikom vrline (Živković 2021). Kako bismo razumjeli njegovu etičku teoriju važno je ukratko razložiti ključne pojmove iste. Ti su pojmovi već spomenuta *eudaimonia* te vrlina, duša i navika.

Spomenuti pojam duše vezan je uz vrline. Duša je prema Aristotelu podijeljena na 2 dijela – razumni i nerazumni dio. Nerazumni dio se dalje dijeli na još 2 dijela – jedan je onaj vegetativni koji je potreban za rast i hranjenje i na njega ne možemo utjecati. Drugi dio je neimenovan, ali na njega možemo utjecati i to posredstvom etike čiji je zadatak stvoriti ravnotežu između nerazumnog i razumnog dijela duše (*NE*, I.XIII 1103a).

Zbog ovakve podjele duše, Aristotel sukladno tome dijeli i vrline – one koje proizlaze iz onog neimenovanog dijela koji proizlazi iz nerazumnog dijela nazivamo moralnim vrlinama, dok su one koje proizlaze iz umnog dijela umne (ili razumske vrline). Umnih vrlina ima 5, a to su razboritost, mudrost, znanje, umijeće i um. Vrlina razboritosti je ta koja upravlja svim ostalima (*NE*, I.XIII 1103a).

Kako bismo razumjeli ono što nam Aristotel govori, potrebno je objasniti što su to za njega vrline. On navodi hrabrost, pravednost, umjerenost, prijateljstvo i mnoge druge, no zanimljivo je kako ih on opisuje. Aristotel za vrline kaže da su srednosti. Drugim riječima, vrlina je zlatna sredina kojoj trebamo težiti. Primjerice, hrabrost je srednost u odnosu na dvije krajnosti – jedna je neustrašivost, a druga je bojažljivost (ili kukavičluk). Ili uzmimo za primjer darežljivost – jedna je krajnost rasipnost, a druga škrtost. Nećemo za čovjeka koji ne dijeli nikada ništa s

drugima reći da je darežljiv, ali nećemo niti za onoga koji uplaćuje silne svote novca ondje gdje one nisu potrebne samo kako bi se hvalio svojom gestom. Darežljivim čovjekom ćemo nazvati onoga koji daruje u skladu sa svojim mogućnostima i ondje gdje treba. Takav se čovjek ne brine o svom imutku i isto kao što zna darovati, tako zna i primiti dar, proporcionalno s onime što je darovao (Živković 2021). Aristotel će u konačnici reći kako su vrline stabilno stanje:

„Nakon toga valja razvidjeti što je krepost. Budući da je ono što se nalazi u duši trostruko – čuvstva, sposobnosti, stanja – krepost mora biti jedno od toga. Čuvstvima nazivam žudnju, srdžbu, strah, drskost, zavist, radost, naklonost, mržnju, čežnju, ljubomoru, milost, uopće osjećaje koje prati užitek ili bol. Sposobnostima nazivam one stvari po kojima bivamo čuvstveni, kao kad uzmažemo srditi se, ćutjeti bol ili se smilovati. Stanjima nazivam ono po čemu smo dobro ili loše u odnosu na čuvstva, kao što prema srdžbi stojimo loše ako je ćutimo prejako ili preslabo, a dobro ako po sredini. Isto je i s ostalim čuvstvima“ (NE, II. V).

Nakon ovog odlomka još jednom potvrđuje da su vrline po svom rodu stanja: „Dakle, ako kreposti nisu ni čuvstva ni sposobnosti, preostaje da su stanja. I tako je rečeno što je krepost po svom rodu.“ (NE, II. V)

Valja još objasniti kako nam Aristotelova teorija „zlatne sredine“ pokazuje primjerenu količinu emocija koju čovjek treba imati kada djeluje vrlo. Ako je ta količina emocija u srednosti, tada manifestiramo vrlinu. Ovo je važno jer su kod Aristotela emocije povezane s vrlinama. Ovdje to znači da vrline uključuju emocionalne reakcije (Kraut 2022). Ono što je čovjekova zadaća jest usvojiti vrline putem procesa navikavanja (habitucije) tako da se one uvijek manifestiraju kada je to potrebno. Konkretnije, to znači da u trenutku kada djelujemo vrlo, osjećamo primjerenu količinu emocija, odnosno, gađamo „zlatnu sredinu“.

Treba još napomenuti da se tzv. zlatna sredina određuje s obzirom na nas same. Aristotel nam u šestom poglavlju druge knjige *Nikomahove etike* ukazuje na razliku između aritmetičke i relativne sredine. U njegovoj teoriji zlatne sredine važno je fokusirati se na ovu potonju. Kratko rečeno, Aristotel prvo opisuje aritmetičku sredinu koja je jednostavno matematička sredina – primjerice ako kažemo da je 10 puno, a 2 malo, zaključit ćemo da je 6 sredina. Ovakva sredina nije primjenjiva na ljudske radnje pa zbog toga Aristotel kaže da je sredina koju tražimo relativna te se određuje u odnosu na nas. Kako bi to pokazao, za primjer uzima atletičara Milona i početnika u vježbanju te govori kako ne možemo obojici dati istu količinu hrane. Milonu, koji

je atletičar bi 6 jedinica neke hrane bilo premalo, dok bi početniku u vježbanju to bilo previše. Prema tome, aritmetička je sredina neprimjenjiva na ljudske radnje pa zbog toga treba inzistirati na relativnoj sredini. „Zlatna sredina“ koju mi tražimo je zapravo vrlina, dok je svaki manjak ili višak porok (*NE*, II.VI 1106b).

Preostaje još razložiti pojam navike (habituacije), a on je vezan uz stjecanje vrline. One umne vrline možemo steći učenjem, čitanjem i obrazovanjem. S druge strane, moralne vrline možemo postići tako što treniramo karakter u različitim kontekstima s različitim ljudima kako bi uspjeli uvijek birati ono što je dobro. Kod moralnih vrlina se radi o procesu navikavanja. Kao što građevinar postaje uspješan u građenju kuća ne čitajući teoriju o građevini, već gradeći kuće u praksi, isto tako i mi čineći hrabra djela postajemo hrabri ili čineći pravedna djela postajemo pravedni. Aristotel je to sročio na sljedeći način:

„Od svih stvari koje imamo po naravi prvo stječemo njihove mogućnosti, a poslije pokazujemo djelatnosti (kao što je bjelodano po sjetilima, jer sjetila ne stječemo time što često gledamo ili često slušamo, nego smo ih dapače imali prije nego smo ih upotrijebili, a nismo ih zadobili uporabom. Dočim kreposti stječemo prvo ih odjelovljujući, upravo kao i u ostalim umijećima. Jer što god treba učeći činiti to čineći učimo, kao što gradeći postajemo graditelji i citirajući citarači; isto tako, čineći pravedna djela postajemo pravedni, čineći umjereni djela umjereni i čineći hrabra djela hrabri. O tome svjedoči ono što se događa u državama. Zakonodavci navikavajući ih čine građane dobrima...“ (*NE*, II.I 1103b)

Konačno, prema ovom učenju je važno da postanemo dobri ljudi kako bi mogli činiti dobra djela – moramo biti u stanju da se kroz razumski dio duše uz pomoć razboritosti navikavamo na vrline i tako ih stječemo. Jednom kada smo usvojili vrlinu, uvijek ćemo postupati u skladu s njom. Na taj smo način postigli ravnotežnu između razumnog i nerazumnog dijela duše, a djelovanje u skladu s vrlinom nas vodi prema krajnjem dobru, odnosno prema eudaimoniji. Iz ovoga se da zaključiti kako Aristotelova cjelokupna etička teorija teži ostvarenju sreće koja je krajnji cilj (Živković 2021).

Do sada smo već ustanovili kako je *eudaimonia* središnji pojam Aristotelove koncepcije dobrog života. *Eudaimonia* je dakle, sreća, ali ponovno treba naglasiti kako se ovdje radi o dugotrajnoj, stabilnoj sreći. Aristotel je kroz svoju etičku teoriju naumio pokazati kako postići *eudaimoniu* i pokazati kako se radi o trajnom, stabilnom stanju. Uz to, kao što je već spomenuto, Aristotel raspravlja o vrlinama i njihovom odnosu sa srećom. U konačnici zaključuje kako će vrline biti

nužne za sreću, ali ne i dovoljne. Specifičnost Aristotelove koncepcije dobra je u tome što nam nalaže da su za dobar život potrebna tri vrste dobra:

(1) Izvanjska dobra (ono što je ekternalno, izvanjsko)

(2) Dobra duše (vrlina)

(3) Dobra tijela (snaga, zdravlje, ljepota). (*NE*, I.VIII)

Posljedično ovom stavu, izgleda da ne može svatko biti sretan, no prema Aristotelu se možemo pobrinuti za to da usvojimo vrlinu i sukladno tome djelujemo vrlo (Kraut 2022). Dakle, iako sreću pokušava prikazati kao trajan i stabilan faktor, smatra da smo ovisni o izvanjskim dobrima bez kojih nećemo moći voditi dobar život što otvara prostor za ranjivost.

Nakon ovog kratkog izlaganja Aristotelove etičke teorije, sada je potrebno objasniti kako se ona odnosi prema terminima ugone i boli. Osnovna tvrdnja hedonizma jest to da je jedino što je dobro ugoda, a jedino što je loše bol. Ovakvo je stajalište nespojivo s Aristotelovom koncepcijom dobrog života iz više razloga, no kako bismo razumjeli zašto je tome tako bit će potrebno iznijeti Aristotelove tvrdnje vezane uz pojam ugone.

Aristotel u *Nikomahovoj etici* raspravlja o ugodi na dva mjesta – prvi put u sedmoj knjizi, zatim u desetoj. Prema Pakaluku (2005), ono što dovodi do poteškoće u interpretaciji Aristotelova stajališta o ugodi jest to što ju u na oba mjesta definira različito, a čini se da bi to moglo dovesti do proturječnosti. U sedmoj knjizi o ugodi nam kaže sljedeće: „Ugoda je neometana aktivnost živog bića u njegovom prirodnom stanju“ (*NE*, 1153a12-15), dok u desetoj knjizi o istome govori: „Ugoda je cilj koji nadzire i dovršava aktivnost“ (*NE*, 1174b31-33).

Zbog ovoga se može protumačiti da Aristotel ugodu poistovjeđuje s nekom vrstom radnje u prvom dijelu – primjerice, šetnja u lijepom krajoliku je radnja u kojoj uživamo. Međutim, u drugom dijelu se ugoda i djelovanje (radnja) eksplicitno razdvajaju – kod našeg primjera sa šetnjom, hodanje je radnja, a to što mi vidimo krajolik u kojem uživamo je nešto drugo. Za sada možemo reći da je ugoda nešto što prati neku radnju, ali nije njoj identična (*NE*, 1175a5, 19). Trenutno se ne čini neobičnim spajati ugodu i neku radnju, čini se kao da one dolaze zajedno pa ih zbog toga možemo i poistovjetiti. Međutim, Aristotel će nam kazati kako je ovo mišljenje

apsurdno i zbog toga je definicija koju nam donosi u desetoj knjizi u proturječju s definicijom koju nam donosi u sedmoj knjizi (Pakaluk 2005).

Dva su rješenja ovog problema – jedno je minimizirati razliku između ovih dviju definicija i pokazati kako su one konzistentne, dok je drugo rješenje naglasiti tu razliku (Pakaluk 2005).

Prvo rješenje je vezano uz minimiziranje napetosti između ovih dviju definicija. Ako ugodu definiramo kao neometanu aktivnost, to ne implicira da ugodu i aktivnost treba poistovjetiti, već je uгода nesputana aktivnost. Ako je uгода definirana kao ono što usavršava neku radnju, to samo znači da se ta radnja čini neometano. Zbog toga, savršena radnja i neometana radnja je ono što se treba poistovjetiti. Ovo rješenje nije u potpunosti zadovoljavajuće jer se čini kako Aristotel u drugoj verziji definicije ugone jasno odvaja ugodu od neke aktivnosti, dok u prvoj verziji nema takvog razdvajanja između ugone i neometane aktivnosti. Ono što je još važnije jest to da je u drugoj definiciji uгода predstavljena kao cilj ili svrha neke radnje, stoga bi bilo neobično tvrditi da je cilj svake radnje to da bude neometana (Pakaluk 2005).

Drugo rješenje ovog problema jest naglasiti razliku između ovih dviju definicija, ali uz to ne treba inzistirati na njihovoj nekompatibilnosti. Zapravo se radi o tome da obje definicije opisuju različite pojave ili bolje rečeno, različite vrste ugone. Pakaluk nam sugerira da je Aristotelov mogući cilj bio napraviti distinkciju između objektivnih i subjektivnih ugoni. No i ovo se rješenje čini problematičnim upravo zbog Aristotelove sustavnosti u izlaganju zbog koje bi nam vjerojatno naglasio ovu distinkciju kada bi primijetio da daje dvije različite definicije iste stvari (Pakaluk 2005). Međutim, ovo će rješenje biti primjenjivije jer će se dalje u tekstu pokazati kako Aristotel uistinu govori o različitim vrstama ugone.

Kako bismo bolje razumjeli materiju, kontekstualizirati ćemo oba poglavlja u kojima Aristotel raspravlja o ugodu, od kojih će prvo biti sedmo. Ondje će reći da se uгода često poistovjećuje s nečim dobrim i kao primjer navodi ponašanje životinja koje traže ugodu kako bi im bilo dobro. Kada uгода ne bi bila dobra za njih, ne bi njoj težile. Isto tako, ljudi misle da je dobar život onaj u kojem ostvarujemo ugodu pa zbog toga ta dva termina poistovjećuju. Međutim, Aristotel se poziva na različite vrste užitka, a jasno je da ako govorimo o više vrsta nečega, to nešto ne može biti najviše dobro. Nadalje, u sedmom poglavlju Aristotel zapravo propitkuje je li uгода uopće nešto što možemo smatrati dobrim? (Pakaluk 2005).

„Zatim, nekim se ljudima čini kako ni jedan užitak nije dobro, ni po sebi, ni po pripatku; jer dobro i užitak nisu isto; drugi misle kako neki užici jesu dobro, ali da su većinom nevaljali. A postoji i treći nazor: čak ako su i svi užici dobro, ipak ono što je najbolje ne može biti užitak. Dakle, užitak nije dobro uopće, jer svaki je užitak sjetilno postojanje (ili prijelaz) u neku narav, a ni jedno postojanje nije istorodno svojoj svrsi kao što ni jedna domogradnja nije istorodna sa samim domom. Uz to, razborit čovjek ide za onim što je bezbolno, a ne za onim što je ugodnost. Osim toga, užici su smetnja razboritu mišljenju, i to više što se više uživa, kao što je slučaj pri spolnoj nasladi; jer zaokupljen njome nitko ne može razmišljati. Zatim, ne postoji nikakvo umijeće užitka; dočim svako dobro je djelo umijeća. I dalje, nejačad i zvjerad odaju su užicima...“ (NE, 1152b10-28)

U suštini, Aristotel naglašava da neki filozofi smatraju da ugoda nije dobra i ne možemo je takvom smatrati jer je ona dio nekog procesa ili je sam proces. Ovo je loše jer ugodu ne možemo sagledati u cijelosti pa ona ne može biti dobra sama po sebi. Dakle, ono što smatramo dobrim je cilj neke radnje, ne proces koji nas je do tog cilja doveo. Isto je s kućegradnjom – nećemo za kuću koja je djelomično izgrađena reći da je dobra iako je u procesu izgradnje. To možemo reći samo za onu kuću koju možemo zvati svojim domom. Ako je ugoda neka popratna pojava neke naše aktivnosti, onda je ona samo dio tog procesa pa je prema tome ne možemo nazivati nečim dobrim. Uz ovo, navodi i kako razborit čovjek izbjegava ugone jer su one smetnja razboritom mišljenju, a također joj se predaju oni koje on naziva zvijerima (Pakaluk 2005). U konačnici, ugoda nema svoje umijeće što znači da nema svoj predmet, svoju funkciju koju izvršava na temelju koje bi je mogli pohvaliti.

Nadalje, Aristotel daje 2 argumenta kojima dokazuje da je ugoda nešto dobro:

1. „Postoji, zatim, slaganje oko toga kako je bol zlo i kako je valja izbjegavati: bilo zato što je zlo uopće bilo zato što nam je nekakva zapreka. A opreka tomu što treba izbjegavati, kao onomu što treba izbjegavati i što je zlo, jest dobro. Stoga je nužno da užitak bude nešto dobro.“ (NE, 1153b4)
2. „Uz to, ništa ne priječi da nekakav užitak bude i ono najbolje, iako su neki užici nevaljali, upravo kao što to može biti i nekakvo znanje, iako su neka znanja nevaljala. Ali, možda jednako i nužno, ako svako stanje ima nezapriječene djelatnosti, da blaženstvo bude ili djelatnost – ako je nezapriječena – svih njih ili pak jedne od njih, te da bude najdostojnije izbora; a takva djelatnost je užitak. Tako bi ono najbolje bilo neki užitak, iako su mnogi užici nevaljali, a možda i uopće. I zbog toga svi misle da je blažen život ugodan, te upliću ugodu u blaženstvo, i posve razložno,

naime: ni jedna zapriječena djelatnost nije savršena, a blaženstvo je jedno od savršenstava.“ (NE, 1153b9–14)

Aristotel jasno govori o tome kako je zdravorazumski misliti da je sreća sadržana u ugodi. Za primjer spominje čovjeka koji je mučen i tu će reći da su oni koji su skloni govoriti o tome kako je taj čovjek blažen pričaju besmislice. Tome je tako jer je očito da mučen čovjek ne osjeća ugodu, prema tome, naravno da nije sretan ako osjeća fizičku bol. Aristotel će naprosto reći da su neke ugone dobre, a neke nisu. Zapravo nam želi reći da je ugodna nešto što je dobro, to je svakako jedno od dobara koje će nam biti potrebno za dobar život, ali nije jedino što je dobro pa zato ne može biti krajnje dobro. Čini mi se da kada priča o ugodi kao o nečemu lošem u sedmoj knjizi zapravo želi reći da ugodna ili užici mogu biti loši kada se u njima pretjeruje što je važno jer je to kompatibilno s teorijom zlatne sredine. Dakle, osoba koja je razborita i ima vrlinu umjerenosti, neće pretjerivati u uživanju jer je svako odstupanje od sredine porok. Također, sedma knjiga započinje tako što on nabroja 3 stanja koja treba izbjegavati: porok, neuzdržnost i zvjerstvo. Tu će dalje reći da neuzdržan čovjek radi loše stvari iako zna da su one loše i da njime vladaju užici.

Nadalje, Aristotel govori i o tjelesnim ugodama: „Što je pak tiče tjelesnih užitaka, neki kažu kako treba uvelike izabirati jedne užitke, to jest one lijepe, ali ne i one tjelesne, kojima se bavi neobudzanik...“ (NE, VII. XIV). Ovdje nam želi istaknuti razliku između intelektualnih i tjelesnih ugoda, a za tjelesne će se većina složiti da su nevaljale, dok su intelektualne one kojima treba težiti. U nastavku opisuje da tome i nije baš tako. Ponovno, ovo je važno jer se pokapa s njegovom koncepcijom dobra prema kojoj nam je potrebno više vrsta dobara kako bi ostvarili dobar život. Aristotel nam kaže kako za nekim ugodama žudimo jer nam nedostaje neko od dobara, što bi bilo opravdano, dok za nekima neopravdano žudimo, pogotovo dok smo mladi. Konkretnije, ako je čovjek bolestan, to znači da osjeća bol i da mu je potreban lijek. Dakle, on žudi za ugodom jer je u stanju boli i to je opravdano. Ugodu koju uživa nakon primitka lijeka je zasigurno nešto za što možemo tvrditi da je dobro. S druge strane, Aristotel opisuje kako su mladi ljudi skloni pretjerivanju u ugodi – točnije, pretjerano uživaju u piću i za takvu ugodu koju oni doživljavaju, ne možemo reći da je dobra. Ponovno, ovo pokazuje da su neke ugone dobre, a neke loše. Naravno da će mladi ljudi grijesiti kod pretjeranog uživanja ugodu jer su oni, prema

Aristotelu, još uvijek u procesu habituacije tijekom kojeg trebaju oblikovati svoj karakter tako da usvoje vrlinu umjerenosti.

Generalno, ne možemo niti tvrditi da je Aristotelov cilj dati jednu definiciju ugone. Ono što nam Pakaluk predlaže jest to da shvatimo sedmo poglavlje kao uvodno u odnosu na ugodu. Zbog toga razmatra prvotnu definiciju kroz termine objektivne i subjektivne ugone: „Ugoda je neomentana aktivnost živog bića u njegovom prirodnom stanju“ (NE, 1153a12-15). Ovu definiciju treba sagledati kao spoj objektivne i subjektivne ugone jer to što se biće nalazi u prirodnom stanju sugerira da je ugoda objektivna, dok neometanost živog bića pokazuje subjektivnu ugodu, dakle, subjekt je nesmetan i zato osjeća ugodu (Pakaluk 2005). Na ovu distinkciju je važno obratiti pozornost jer još jednom potvrđuje da ugoda ne može biti krajnje dobro u cijelosti.

U desetoj knjizi Aristotel daje pregled Eudoksovih argumenata koji idu u prilog tome da je ugoda najviše dobro. Prvi argument tvrdi da je ugoda najviše dobro jer sva bića teže ugodi (NE, X.II).

Za Aristotela, ovo ne potvrđuje da je ugoda najviše dobro jer za ugodom teže životinje koje se razlikuju od ljudi po tome što ljudi imaju razum i razboritost. Prema tome, ne možemo tvrditi da je za ljude, odnosno, za dobar ljudski život najviše dobro ono kojem teže i druga stvorenja, a koja se pritom od nas razlikuju (NE, 1173a u Moen 2015).

Drugi argument tvrdi da je bol ono što svi izbjegavamo, bol je loša i zato je želimo izbjeći. S obzirom na to da je ugoda suprotna boli, to onda znači da je ugoda dobra (što Aristotel zaključuje i ranije, u sedmoj knjizi). Dodatno, bol je loša po svojoj prirodi i zbog toga je ugoda, njoj suprotna, ono najviše dobro. Uz to, izgleda da ugodu biramo radi nje same, ona nije instrumentalno dobro. Ako bi pitali nekoga zašto radiš određenu aktivnost, a osoba nam odgovori da to čini jer u tome uživa, nema smisla dalje pitati zašto. Dakle, ugoda je dobro koje je poželjno samo radi sebe. Ovo je za Aristotela problematično, jer bol smatramo lošom pa je onda ugoda, njena suprotnost, dobra. Međutim, zlo može biti suprotstavljeno drugom zlu i dobro može biti suprotstavljeno drugom dobru. Ili, zlo može biti suprotstavljeno nečemu što je neutralno. Prema tome, ako smo ustanovili da je bol nešto što smatramo lošim, a loše može stajati u suprotnosti s drugim dobrom, drugim lošim ili nečim neutralnim, onda ne možemo tvrditi da je ugoda nešto što je nužno i samo po sebi dobro (Moen 2015).

„Uz to se čini kako ni dokaz iz opreke nije prikladno izrečen. Jer kažu, ako je bol zlo, ne slijedi da je užitak dobro, naime: i zlo se suprotstavlja zlu, i oboje (i bol i užitak) nečemu što nije ni dobro ni zlo – što samo za sebe nije neprikladno, ali ne odgovara onome što je u pitanju. Jer ako je i jedno i drugo zlo, onda ih treba izbjegavati i jedno i drugo; ako pak nisu ni jedno ni drugo, ne treba ih izbjegavati ni jedno, ni drugo, ili treba – jednako; dočim sad se bjelodano pokazuje da ljudi jedno izbjegavaju kao zlo, a drugo izabiru kao dobro. Te su tako i u poreci jedno prema drugom.“ (NE, 1173a)

Ovaj argument ne pokazuje direktno da ugoda nije krajnje ili najviše dobro, ali pokazuje da ugoda ne mora nužno sama po sebi biti dobra uopće. (Moen, 2015)

Međutim, Aristotel primjećuje da je ugoda nešto što možemo pridodati bilo kojoj aktivnosti te ako ju pridodamo, ta aktivnost postaje još ugodnija (poželjnija). Zbog toga, ugoda ne može biti najviše dobro jer je najviše ili krajnje dobro poželjno radi njega samog, ali ne postoji neko dobro koje bi mogli njemu pridodati da ono postane još bolje (Moen 2015):

„Uz to, pridoda li se užitak bilo kojem od dobara, ono postaje još vrijednije izbora, kao pri pravednu ili umjerenu postupanju; naime, ono što je dobro umnaža se samo po sebi. Čini se, međutim, da ta tvrdnja pokazuje samo kako je užitak jedno od dobara, i to ništa više nego bilo koje drugo; jer svako je dobro vrijednije izbora kad je s kojim drugim nego kad je samo.“ (NE, 1172b22-29)

Dakle, ovdje se želi reći da ugodu možemo pridodati bilo kojem drugom dobru pa ono zbog toga postaje još bolje – zbog toga ugoda ne može biti krajnje dobro jer je krajnje dobro poželjno radi sebe samog i ne možemo mu pridodati ništa da bi ono postalo još bolje. Također ovdje se još želi reći da je ugoda dobra, ali je ona samo jedno od dobara koje imamo u životu.

Postoje još neki razlozi zbog kojih je ugoda kao središnja vrijednost hedonizma nespojiva s Aristotelovom koncepcijom dobrog života.

Prvo, za Aristotela je jedino što je dobro vrlina, a jedino što je loše je suprotno vrlini – porok. Porok je višak ili manjak emocija koje osjećamo kada se ne nalazimo u trajnom i stabilnom stanju vrline. Čini se da ugoda može biti porok, iako ne mora nužno to biti. S obzirom na to da nam je vrlina kod Aristotela nužna kako bi ostvarili dobar život, težnja ugodi ne može biti kriterij za određenje dobrog života niti možemo reći da je ugoda ono na temelju čega ostvarujemo dobar život.

Drugo, za Aristotela, ljudi imaju svoju specifičnu funkciju koju ostvaruju tijekom života. Kako za Aristotela svaka stvar ima funkciju, imaju je i ljudi. Smatra da je tome tako jer polazi od pretpostavke da svaki čovjek ima svoju funkciju koju ostvaruje kroz određenu djelatnost bilo da ju ostvaruje kao glazbenik, kipar ili što drugo. Također, Aristotel zaključuje da svaki dio čovjekova organizma ima funkciju pa zbog toga čovjek ima funkciju u cjelini (*NE*, I.VIII 1098a). Dalje nam Aristotel kroz tzv. funkcijski argument objašnjava što je to specifična ljudska funkcija. Druga bića, poput biljaka imaju funkciju rasta i hranjenja, stoga to ne može biti specifično samo za ljude. Nadalje, životinje su bića koja pored nas percipiraju pa zbog toga ni ovo nije specifična ljudska funkcija. Međutim, čini se da su ljudi jedina vrsta koja posjeduje razum i to je ono što će biti specifično samo za nas. Tako Aristotel zaključuje da je specifična ljudska funkcija djelovanje i to djelovanje onog djela duše koji posjeduje razum (*NE*, I.VIII 1098a). Iz svega navedenog, možemo zaključiti da ostvarivanje osjećaja ugone ili težnja ugoni nije specifična ljudska funkcija, stoga je hedonistička koncepcija dobrog života nespojiva s Aristotelovom. Ostvarivanje naše specifične ljudske funkcije, odnosno, korištenje razuma i vrline razboritosti je direktno povezano s ostvarivanjem dobrog života. Bez razuma, bez vrline, bez racionalnog djelovanja duše u skladu s razumom, ne ostvarujemo dobar život ma koliko nam ugodno bilo. Naposljetku, ugoni teže i životinje pa smo tako s njima, barem iz Aristotelove perspektive, izjednačeni. Njegov je cilj bio pokazati kako smo od životinja i ostalih bića različiti upravo zbog razuma koji nam omogućava da izvršavamo svoju specifičnu funkciju. Ako smo izjednačeni sa životinjama zbog težnje ka ugoni, onda nemamo specifičnu funkciju.

3. Epikur o hedonizmu

Epikurova etička teorija usko je vezana uz pojmove ugone i boli. Konkretnije, za Epikura je ugodna cilj svake ljudske djelatnosti. Zbog toga se Epikur smatra najistaknutijim antičkim zagovornikom hedonizma (Erler, Schofield 1999).

Kao i ostali antički filozofi, Epikur traga za odgovorom na pitanje „Što je dobar život?“, odnosno kako postići sreću (eudaimoniju). Za njega je sreća istovjetna ugodi, pa je zato ugodna predstavljena kao najviše dobro. Sukladno tome, jedino što može biti loše je bol. Ono što je ključno za istaknuti je to što Epikur vidi povezanost između otklanjanja boli i stupnja ugone koji postižemo. Prema njegovu shvaćanju, možemo biti ili u stanju boli ili u stanju ugone, ne postoji neutralno stanje. Zbog toga, otklanjanje boli jest uživanje ugone. Dakle, sloboda od boli, kako one fizičke, tako i one mentalne, za Epikura predstavljaju krajnji cilj ljudskog djelovanja (Erler, Schofield 1999). Takav stav možemo iščitati iz sljedećeg odlomka:

„Mi izjavljujemo da je ugodna početak i kraj blaženog života; jer mi smo spoznali ugodu kao prvo i prirodno dobro, i od nje započinjemo u svakom izboru i izbjegavanju, i nju postavljamo kao svoj cilj, koristeći se osjećajem kao kanonom pomoću kojeg prosuđujemo svako dobro.“ (*Ep. Men.* 128).

Kako bismo razumjeli ono što nam Epikur želi reći, važno je detaljnije razložiti na koji način on shvaća ugodu. Zbog toga, u nastavku treba iznijeti njegova dva argumenta kojima dokazuje da je ugodna sama po sebi dobra – argument iz kolijevke i argument iz iskustva. Epikur se poziva na našu prirodu, na ono što nam je urođeno kao novorođenčetu, a to je težnja za ugodom i izbjegavanje boli. Ta težnja za ugodnim osjećajima prisutna je kod svakog čovjeka neovisno o njegovom porijeklu i kulturi koja nas uvelike oblikuje tijekom odrastanja. Naš bi cilj prema tome trebao biti maksimiziranje osjećaja ugone prema kojima prirodno svi težimo (Erler, Schofield 1999). Prvi argument za prihvaćanje ugone kao nečega što je intrinzično, ali i krajnje dobro donosi nam Ciceron u djelu *O krajnostima dobra i zla*. Ovaj argument ondje iznosi Torkvato koji zastupa epikurovski hedonizam:

„Mi raspravljamo o najvećem i krajnjem dobru, koje po mišljenju svih filozofa mora biti takvo da sve stvari moraju stajati u vezi s njim, a ono s ničim. Ovo Epikur stavlja u nasladu i smatra da je naslada najveće dobro, a bol najveće zlo. I ovo on pokušava dokazati na sljedeći način dokazati. Svako živo biće čim se rodi čezne za nasladom i njoj se raduje kao najvećem dobru, a mrzi bol kao najveće zlo i uklanja

mu se koliko može. To ono čini dok je još u nepokvarenom stanju, kada i sama priroda sudi bez pristrano i bez predrasuda. Zbog toga on tvrdi da nije potrebno nikakvo dokazivanje ili naučno raspravljanje zašto bi trebalo za nasladom težiti, a bol izbjegavati. On smatra da je ovo stvar čulnih osjećaja, isto kao i toplota vatre, bjelina snijega, slatkoća meda. Za dokazivanje ovih stvari, on smatra, nisu potrebni nikakvi duboki i odabrani dokazi; dovoljno je samo obratiti pažnju na njih.“ (Ciceron, *O krajnostima dobra i zla*, 1.29-30)

Epikur nam ovim argumentom (argument iz kolijekve) želi pokazati da je uroda nužno i ne-instrumentalno dobra. Dakle, kada je novorođenče gladno, ono će izraziti svoje nezadovoljstvo plakanjem. Kada dijete nahranimo i otklonimo glad, odnosno, utažimo želju za hranom, dijete će prestati plakati. Ono više nije u stanju boli od koje se pokušava udaljiti, već osjeća ugodu jer je sito. Ovo nam pokazuje kako je težnja prema ugodi prirodna svima te svi pokušavamo od rođenja izbjeći bol, a težimo za ugodom (O'Keefe 2010).

Drugi argument koji ide u prilog tome da je uroda sama po sebi dobra je tzv. argument iz iskustva. Ovaj argument pronalazimo na samom kraju odlomka koji nam donosi Ciceron u *O krajnostima dobra i zla* kada Torkvato govori o tome da da bi nam iz neposrednog iskustva trebalo biti jasno da je uroda dobra, a bol loša. Neupitno je da ćete se osjećati dobro kada doživite ugodu, a ako se pitate je li bol loša, sigurno ćete se s tom tvrdnjom složiti ukoliko se udarite ili na bilo koji drugi način povrijedite (O'Keefe 2010). Dakle, nije potrebno tražiti dokaze za to da je uroda dobra i bol loša jer je to samoevidentno i to znamo isto kao što znamo da je vatra topla, da je snijeg bijele boje te da je med sladak.

Zbog ovoga, Epikur će ugodu istaknuti kao najviše ili krajnje dobro. Ali, kako mi znamo da trebamo težiti ugodi kao najvišem dobru? Naša su osjetila ta preko kojih saznajemo je li nam nešto ugodno ili bolno, međutim, ne možemo se voditi samo osjetilima. Epikurov će cilj biti lišiti nas fizičke boli i mentalne uznemirenosti, a to je nešto što se ne može izvršiti putem osjetila, već putem praktične mudrosti (*phronêsis*). Ona će nam pomoći u tome da shvatimo kako trebamo težiti ugodi kao najvišem dobru jer kako nam Epikur govori, sve naše radnje donosimo motivirani brigom za zdravlje tijela i otklanjanjem duševne uznemirenosti:

„Radi ovoga činimo sve što činimo: kako ne bismo bili u boli i kako ne bismo trpjeli od uznemirenosti. Jednom kad smo došli u takvo stanje, stišava se sva oluja duše, budući da živo biće ne može potom ići dalje kao da je u potrazi za nečim što mu nedostaje ili za bilo čim drugim čime će dobro duše i tijela biti

ispunjeno. Jer potrebu za ugodom imamo kada smo u boli zbog odsustva ugone. Kada nismo u boli, više nemamo potrebu za ugodom.“ (*Ep. Men.* 128)

Epikur nam ovdje ukazuje na to da smo zapravo za svako djelovanje motivirani brigom za mentalno i fizičko zdravlje te da je jedini način da postanemo zdravi u oba smisla taj da tragamo za ugodom. Uz to, vidimo da je ugodna ovdje definirana kao uklanjanje boli. Takav stav se dalje potvrđuje kod Cicerona:

„Ugodna za kojom težimo nije tek ono što na osnovi stanovite privlačnosti pokreće naše fizičko biće, a čula ga opažaju uz naročitu vrstu zadovoljstva. Smatramo da je najveća ugodna ono što se opaža jednom kada je uklonjena sva bol. Jer kad je bol uklonjena od nas, ushićeni smo u samom tom oslobođanju te u odsustvu sve nepravilnosti. No sve u čemu smo ushićeni jest ugodna, baš kao što sve što nas uzrujava jest bol. Dakle, potpuno uklanjanje boli s pravom se naziva ugodom.“ (Ciceron, *O krajnostima dobra i zla* I.37).

Iz svega ovog možemo zaključiti da je ugodna odsustvo boli, ali ne samo u vidu toga da ne osjećamo fizičku bol. Bilo bi pogrešno shvatiti da je Epikur htio prikazati ugodu kao krajnje dobro za nas u vidu ne osjećanja fizičke boli. Ugodna koju je htio prikazati sastojala se u tome da smo mi kao ljudi zbog svoje praktične mudrosti svjesni da živimo u stanju ugone ukoliko smo otklonili mentalne uznemirenosti o kojima će kasnije detaljno biti riječ. Ovdje se radi u prvom redu u otklanjanju straha od uplitanja bogova u naše živote i straha od smrti. Ova ugodna, koja je krajnje dobro za nas sastoji se u našem opažanju stanja u kojem smo neuznemireni. Stoga, naša krajnje dobro se ne sastoji u tome da mi negiramo neko osjetilno stanje, već se sastoji u tome da mi opažamo kako je otklanjanje boli popraćeno nekom vrstom ushita ili uživanja. To znači da je intencionalni predmet naše ugone oslobođanje od boli ili neke nepravilnosti. Dakle, upravo je to oslobođanje od boli ugodna jer da nije tako, ne bi uopće osjećali ushit ili uživanje. Čini se da to osjećamo kada je bol otklonjena pa smo tako ugodu poistovjetili s otklanjanjem boli (Erler, Schofield 1999).

No što je onda s primjedbama o tome kako ugodna može biti loša? Kako to da ostvarujemo ugodu čineći nešto što bi obično osudili? Epikur će reći da je ugodna sama po sebi dobra, ali to ne znači da će uvijek biti vrijedna izbora. Isto vrijedi i za bol – ona je loša, ali ne znači da je uvijek treba izbjegavati. Zato, trebamo razmišljati o dugoročnim posljedicama onoga što priželjkujemo. Primjerice, recimo da imate karijes. To znači da vam je zub bolestan i da ga treba popraviti ako ne želite da dođe do daljnjih komplikacija i da vam zub u potpunosti propadne pa da ga zato na

kraju morate izvaditi. Većina će se ljudi složiti da odlazak zubaru nije najatkraktivnija radnja koju čovjek želi izvršavati. Zvuk brusilice je glasan, osjećaj pristiska brusilice na zub je nelagodan, a možda se i generalno bojimo odlaska zubaru. Međutim, iako je odlazak zubaru zbog popravka zuba bolan ili nelagodan, složiti ćemo se oko toga da je bolje otići popraviti zub, nego ga pustiti da istruli. Tome je tako zbog dugoročnih posljedica. Moramo shvatiti da će kratkoročna bol koju pretrpimo kod zubara donijeti dugoročnu ugodu jer će naš zub biti zdrav. Ili, recimo da ste ljubitelj adrenalina i imate želju skočiti s visoke stijene u more jer mislite da će vam to donijeti ugodu. Prije no što se odlučite na skok, bilo bi pametno razmisliti o posljedicama vaše radnje. U tom se skoku naravno možete ozlijediti, možete se loše odraziti i padati kotrljajući se svo vrijeme uz stijenu, što bi vam nanijelo velike rane ili se može dogoditi da je more previše plitko pa možete doživjeti prijelom neke kosti nakon što skočite. Zaključujemo da s obzirom na ozljede do kojih bi moglo doći, možda je bolje ne skočiti kako bi izbjegli dugoročno stanje boli (O'Keefe 2010).

Epikurovo shvaćanje ugone kao najvišeg dobra može biti kritizirano tako da se kaže kako su hedonisti neobuzdani te prekomjerno iskorištavaju ugodu sudjelujući u orgijama, jedući skupu hranu u velikim količinama i zapravo samo traže zabavu. Najviša uгода, kao jedino što je dobro, kako je opisana ranije – kao odsustvo boli zbog oslobođenja od mentalne uznemirenosti prema Ciceronu, spaja se s fizičkim ugodama. Ona se razlikuje od fizičkih osjeta ugone, ali su oni povezani što nam Ciceron potvrđuje u *Tuskulanskim raspravama*:

„Što se mene tiče, ja ne mogu zamisliti dobro ako odstranim ugone koje se osjećaju u kušanju, seksualnom iskustvu i slušanju glazbe, te one koje oči doživljavaju kao prijatna kretanja uzrokovana od strane ljepote, kao i bilo koje druge ugone stvorene u osobi kao cjelini putem bilo kojeg od čula. Sigurno se ne može kazati kako je radost duha jedina stvar koja je dobra. Jer kako ja to razumijem, duh će doživjeti radost kada očekuje sve stvari koje sam upravo spomenuo, tj. kada očekuje da će čovjekovo fizičko biće imati one ugone bez boli.“ (*Cic., Tusc. III.41*).

Iz ovoga bi se moglo iščitati da se najviše dobro ne može ostvariti bez nekih ugoda kao što je to uživanje u hrani, seksu ili glazbi, međutim, to nije ono što Epikur zagovara. Iz citata koji nam navodi Nussbaum (2019) možemo primjetiti da Epikur neće zagovarati oblik hedonizma koji podupire namirivanje vlastite ugone u neumjerenim količinama. Epikur piše prijatelju i kaže: „Pošalji mi lončić sira, tako da mogu imati raskošan obrok kada god zaželim“ (*DL 10.11*). Iz

citata je vidljivo da Epikur nije neobuzdani hedonist koji će htjeti uživati u luksuznoj hrani, već od prijatelja traži vrlo malo, a pritom ističe kako će samo lončić sira za njega značiti raskoš. Dakle, Epikurova obrana hedonizma ići će u smjeru objašnjenja kako je hedonizam, konkretno njegova filozofija, potpuno krivo shvaćena ako je shvaćamo kao filozofiju neobuzdanih hedonista koji traže ugodu u prejedanju, opijanju i orgijanju. Epikur će prije svega reći kako su mentalna zadovoljstva vrjednija od onih fizičkih. Uz to, reći će da je potrebno razlikovati vrste želja koje imamo i da trebamo težiti tome da zadovoljimo one želje koje su nužne, a koje nas dovode do ugone (O'Keefe 2010). Zbog svega ovoga, u nastavku će nam biti važno istaknuti koje vrste ugoda Epikur razlikuje i na što se one odnose.

Unutar svoje teorije, Epikur razlikuje dvije vrste ugoda – kinetičke i intelektualne (duhovne). Kinetičke su uglavnom kratkotrajne i vezane su uz tijelo te nam takve ugone ne mogu biti osnova ljudskog života. Ove su ugone vezane, na primjer, uz hranu i piće – kada se pojavi glad ili žeđ, treba ih utažiti. Druga vrsta ugoda su one intelektualne i one su dugoročne, vezane su otklanjanje strahova i teže stabilnom ljudskom životu. Uz to, putem intelektualnih ugoda možemo uživati ne samo u onome što je trenutno, već možemo oživjeti i prošle ugone te razmatrati buduće (Erler, Schofield 1999). U nekom smislu, sve ugone su mentalne jer svakako subjekt mora biti svjestan da mu je ugodno čak i ako se radi o onome što bi nazvali tjelesnim užitkom poput ugone koju doživljavamo zbog ispijanja vode kada osjetimo žeđ. Iako će možda zvučati čudno, ovo naglašavam kako bih dodatno razjasnila razliku između kinetičkih (tjelesnih, fizičkih) i intelektualnih (duhovnih, mentalnih) ugoda. Dakle, kinetičke ugone bit će vezane uz tijelo i one imaju svoje granice. Drugim riječima, kinetičke su ugone ograničene trajanjem. Ispijanje vode kada osjetimo žeđ, konzumiranje naše najdraže hrane kada smo jako gladni, ugoni koje nastaju zbog poljupca voljene osobe – sve su to ugone koje su ograničene trenutkom u kojem nastaju. Takve vrste ugoda obično su jakog intenziteta, ali su u konačnici kratkotrajne. Međutim, intelektualne ugone nemaju takvu vrstu ograničenja. Intelektualne ugone nisu vezane uz jedan trenutak u kojem uživamo, već su one takve da nam omogućavaju da se prisjećamo prošlih ugoda, ali i da razmišljamo o budućim. Ako se pokušate prisjetiti kako ste se osjećali zadnji put kada vas je voljena osoba poljubila, primijetiti ćete da u nekom smislu i dalje uživate tu ugonu. Taj trenutak možete zamišljati, možete ga se prisjećati koliko god dugo želite. Ta ugoni nema isti intenzitet koji je imala u trenutku kada se dogodila, ali se sigurno osjećate ugodno kada o tome razmišljate. Dodatno, o tom trenutku možete razmišljati sada, ali možete razmišljati kada

god želite, koliko god puta želite i koliko god dugo želite. Isto kao što se možete prisjećati neke uspomene i tako doživljavati ugodu, možete razmišljati i o budućim trenucima. Znači da ugodu možete uživati anticipirajući budućnost. Ako razmišljate o tome kada ćete idući put vidjeti svoju voljenu osobu i na koji ćete način provesti zajedničko vrijeme, sigurno je da ćete doživljavati ugodu (O'Keefe 2010).

Dakle, unutar Epikurove etičke teorije važno je razlikovati vrste ugode, ali i Epikurovu podjelu želja o kojoj će dalje biti riječi. Također, ovdje ističem termin *ataraxia* kao najvrijedniju od svih ugoda o kojoj će u nastavku detaljno biti riječi – radi se zapravo o lišenosti mentalne uznemirenosti koja se postiže otklanjanjem straha od bogova i smrti, kao što je ranije već spomenuto. Za sada je važno istaknuti kako je za Epikura ugodu cilj svake ljudske djelatnosti zbog čega je ona i najpoželjnija. U nastavku će biti riječi o tome na koji način Epikur razvija svoju teoriju dobrobiti te kako postizemo ugodu o kojoj smo do sada govorili. No prije toga bit će nam važno uočiti što implicira definicija ugode kao odsustva boli. Do sada smo utvrdili da postoje dvije vrste ugoda koje možemo ostvariti i koja je od njih vrijednija. Nakon što smo usvojili tu podjelu, uočiti ćemo da kada kažemo da doživljavamo ugodu, zapravo izričemo neki propozicijski stav (Erler, Schofield 1999). To znači da ugodu ima svoj intencionalni predmet, ona je o nečemu. Da bismo imali propozicijski stav o nečemu, moramo prethodno imati neko vjerovanje. Primjerice:

„Vjerujem da ću biti sretna kada položim ispit.“ Ili „Vjerujem da je dobro pojesti komad kruha kada sam gladna.“

Dakle, ono za što mislimo da nam donosi ugodu, može se izreći propozicijom za koju je potrebno vjerovanje. Sljedeća stvar koju treba reći je to da se vjerovanja mogu mijenjati. Ovo je lako shvatljivo – samo se prisjetite u što ste sve vjerovali kada ste bili djeca, a da sada više u to ne vjerujete. Bit će bitno imati ovo na umu kako bismo razumjeli zašto će Epikur inzistirati na tome da je za postizanje dobrog života važno promijeniti vjerovanja koja imamo. Ovo će kod njega biti povezano sa željama koje imamo, drugim riječima, kada nešto želimo, vjerujemo da nam je to potrebno. Dalje u tekstu bit će objašnjeno kako Epikur shvaća filozofiju, to jest, koju ulogu ona ima u ljudskom životu i kako je to povezano s mijenjanjem našeg vjerovanja o tome što nam je stvarno potrebno kako bi ostvarili dobar život.

Epikur filozofiju shvaća kao disciplinu čija je uloga pomoći ljudima, to jest, filozofija služi kao svojevrsan lijek za ljudske patnje. Za Epikura je svaki argument koji se ne bavi ljudskom patnjom isprazan i beskoristan, što možemo tumačiti kao kritiku Aristotelu. Prema njemu, Aristotelovi argumenti nisu dovoljno praktični jer ne olakšavaju ljudsku patnju. Nadalje smatra da je Aristotel pogriješio u tome što je gajio preveliku nadu u ljude. Konkretnije, Aristotel pretpostavlja da ljudi uglavnom imaju istinita, racionalna vjerovanja. S obzirom na to da su vjerovanja oblikovana od strane društva i kulture u kojoj živimo, Aristotel onda vjeruje da je društvo u kojem živimo zdravo i ispravno. Epikur ovdje ukazuje na to da bi se trebali zapitati je li uistinu tako - vidimo li oko sebe zdravo i racionalno društvo? (Nussbaum 2019)

Epikur zaključuje kako društvo u kojem živimo počiva na lažnim vjerovanjima o vrijednostima te su pogrešne želje te koje motiviraju ljude za djelovanje. Zbog toga, smatra da svaki pojedinac mora radikalno promijeniti svoje stavove jer je društvo u kojem živimo bolesno. Prema njemu, potrebno je ispraviti pogrešna vjerovanja kod ljudi i ukloniti beskonačne želje koje imamo, a zbog kojih ne ostvarujemo nikakvo stabilno zadovoljstvo (Nussbaum 2019).

Cilj kojem Epikur teži, kao i ostali antički filozofi je sreća. Međutim, njegovo je shvaćanje sreće specifično, a povezano je s hedonizmom. Za Epikura je sreća uгода, odnosno, uгода je jedino što je dobro, dok je bol jedino što je loše. Dakle, na pitanje „Kako trebamo živjeti?“, odgovor je – tako da ostvarujemo ugodu (Nussbaum 2019). Ono što je problematično s ovim odgovorom jest to što se Epikuru pripisuje oblik hedonizma koji on sam nije branio. Dakle, hedonistima se obično pripisuje neumjerenost u uživanju ugone. Pripisuje im se neumjerenost u hrani i piću, spolnoj nasladi i slično. Generalno će se na spomen hedonista zamisliti neobuzdani ljudi koji ne mare ni za što drugo osim za zadovoljenje svoje potrebe kako bi uživali što više ugone. Međutim, ovakvo što Epikur neće zagovarati. Ranije smo već vidjeli na primjeru pisma kojeg Epikur šalje prijatelju da mu pretjerivanje u količini konzumiranja hrane nije u fokusu, kao niti to da želi pretjerivati u luksuznim obrocima – od prijatelja je tražio da mu pošalje malu količinu skromne hrane koja će za njega predstavljati raskošan obrok (*DL* 10.11). On prvenstveno navodi različite vrste ugone, a zatim i upute o tome koju je vrstu najvažnije zadovoljiti. Za početak, Epikur smatra da je ljudska priroda nesputana i neiskvarena od društva te uz to, na svijet dolazimo s pouzdanim sposobnostima koje se odrastanjem kvare i zbunjuju. Izgleda da smo od samog rođenja skloni težiti osjećajima ugone i izbjegavati osjećaje boli. Međutim, svi ljudi

odrastaju unutar određene kulture koja oblikuje naša vjerovanja. Ta su vjerovanja očito neispravna jer je evidentno da je društvo bolesno, kao što smo već zaključili. Ljudi žele razne stvari – materijalno bogatstvo, ugled, moć, luksuz i tome slično pa postaju nesretni kada ta dobra ne ostvaruju. Zbog toga je važno lišiti se nezdravih želja kako bi bili sretni i kako bi ostvarili dobar život. (Nussbaum 2019).

Za ostvarenje dobrog života, prema Epikuru, važno je razlikovati vrste želja koje nas motiviraju za djelovanje. On navodi tri vrste:

1. Prirodne i nužne želje - vezane su uz ono što nam je neophodno za sreću, primjerice, mjesto za stanovanje, nešto hrane i onoliko novaca koliko nam je potrebno da si to priuštimo
2. Prirodne, ali ne i nužne želje - to su želje za luksuznim stvarima poput skupih obroka ili nove odjeće
3. Ni prirodne, ni nužne, isprazne želje - želja za moći i želja za besmrtnošću (Nussbaum 2019).

Kako bismo bili sretni, najvažnije je zadovoljiti ovu prvu kategoriju – prirodne i nužne želje. Također, važno je znati razlikovati prirodne i nužne želje od prirodnih, ali ne i nužnih. Potrebno je da razvijemo zdrave želje, njih je lako zadovoljiti. Ugoda je središnja vrijednost, a trebamo joj se približiti čitajući Epikurove spise, drugim riječima, memoriranjem doktrine.

Dakle, ako usvojimo ispravne želje, to će nas dovesti do dugotrajne ugone što će u konačnici označavati eudaimoniju, odnosno, moći ćemo reći da živimo dobar život. Sreća se primarno sastoji od nematerijalnih dobara koja nas vode do dugotrajne ugone koju želimo ostvariti. (Nussbaum 2019).

U ovom trenutku bi se mogli zapitati što je s vrlinama u ovakvoj koncepciji dobra te koja je njihova uloga. Zbog toga će u nastavku biti važno objasniti Epikurov stav o vrlinama. Epikur će nam reći kako je razboritost izvor svih ostalih vrlina, uz to reći će kako je nemoguće živjeti ugodno bez posjedovanja vrlina. Vrline neće ovdje biti dobre same po sebi, već će biti dobre i korisne jer doprinose ugodi. O'Keefe (2010) ističe kako bi ovakav stav mogao biti kritiziran zbog 2 seta pitanja:

1. Je li Epikur u pravu kada kaže da su vrline nužne za vođenje ugodnog života? Nije li tako da bi sama potraga za ugodama povremeno natjerala ljude da se ponašaju vrlo?

2. Je li prihvatljivo vrline shvaćati kao instrumentalna dobra? Ne čini li ih to „slugama“ ugodni? Jesu li vrline na taj način degradirane i je li osoba koja ih tako shvaća uistinu kreposna?

Epikur će zagovarati stav prema kojem su vrline na neki način sluge ugodni. One su nužne i dovoljne za vođenje dobrog života i zapravo su neka vrsta garancije da ćemo živjeti ugodno. Uz ovo, Epikur će tvrditi da mudar čovjek može živjeti dobar život čak i ako ga muče. Ono što potvrđuje ovaj stav su i Epikurove izjave o tome kako je sretan i kako smatra da je živio dobar život kada pred kraj života ima zdravstvene probleme koji izazivaju veliku bol (*Ep. Id.*, DL X 22, IG I- 41 u O'Keefe 2010). Epikur će dakle, pokušati spojiti vrline s ugodama i pokazati da je nemoguće uživati ugodu bez prakticiranja vrlina: „vrline izrasle zajedno s ugodnim življenjem i ugodno življenje je neodvojivo od njih“ (*Ep. Men.*, 123 u Erler, Schofield 1999). U nastavku će biti prikazan Epikurov stav o vrlinama koje su nam nužne za ostvarivanje ugone tj. sreće.

Razboritost je za Epikura jedna od vrlina koja nam je potrebna. Zbog nje možemo razlikovati isprazne želje od onih koje su nam prirodne i nužne (Erler, Schofield 1999). Vrlina razboritosti nam je nužna kako bismo mogli analizirati ono što zapravo želimo i što nam je potrebno. Iako svi težimo ugodni, vrlina razboritosti nas razlikuje od djece. Djeca teže ugodni neovisno o promišljanju o tome koje želje trebamo nužno ostvariti, dok kao odrasli na temelju vrline razboritosti možemo prosuditi koje nam je ugone važno zadovoljiti. Uz to, razboritost je vrlina iz koje proizlaze sve ostale. Primjerice, pravednost je jedna od vrlina koju Epikur opisuje, a ona će nam biti važna u kontekstu društvenog ugovora. Dakle, kako bismo manifestirali vrlinu pravednosti unutar društvenog ugovora, prvo će putem vrline razboritosti biti važno shvatiti da je sklapanje društvenog ugovora nešto što je dobro za nas. Također, ova će nam vrlina biti nužna kako bi se riješili uznemirenosti i strahova koje imamo od uplitanja bogova u naše živote kao i straha od smrti (O'Keefe 2010). Ova je vrlina povezana s ostvarivanjem ugone koju Epikur smatra najvrjednijom, a to je ataraxia. Riječ *ataraxia* prevodi se kao neuznemirenost ili lišenost uznemirenosti. Radi se o statičkoj, duhovnoj (intelektualnoj) ugodni koja proizlazi iz 4 preporuke poznatije kao *Tetrapharmakos* („četverostruki lijek“). Prve dvije preporuke vezane su uz oslobađanje straha od boga i od smrti. Prema Epikuru, kako bismo se lišili onih ispraznih želja, poput želje za besmrtnošću, moramo se prestati bojati smrti. Epikur rješava strah od smrti tako što će izjednačiti stanje nepostojanja prije našeg rođenja s onim koje se dogodi kada nastupi

smrt. „Smrt je puko nepostojanje koje nas, kad je prisutno, ne može uznemiriti: biti mrtav nije ništa gore nego što je to bilo, stoljećima ranije, još ne biti rođen.“ (Erler, Schofield 1999). Kako je stanje nepostojanja prije rođenja jednako onom nakon smrti, nemamo se čega bojati. Nadalje, bogovi ne mogu utjecati na naš život s obzirom na to da o njima učimo i znamo samo zbog toga što odrastamo u određenoj kulturi koja o njima govori, a već smo ustanovili da je društvo zatrovano krivim vjerovanjima (Nussbaum 2019). Treća preporuka iz koje proizlazi *ataraxia* jest maksimiziranje neovisnosti o sudbini minimiziranjem naših potreba i to postizemo tako da usvojimo zdrave želje na koje nas Epikur upućuje. Kada minimiziramo naše potrebe za raznim stvarima i želimo samo ono što nam je osnovno, minimalno, tada više nismo izloženi sudbini koja nas može učiniti nesretnima zbog težnje prema stvarima koje nam zapravo nisu potrebne. Četvrta preporuka vezana uz postizanje *ataraxie* vezan je uz posjedovanje znanja kako da se izdrži tjelesna bol ako nas ona snađe i tu nam Epikur savjetuje prisjećanje na prošle ugone (Nussbaum 2019). Iz ovoga proizlazi i vrlina hrabrosti. Ona je nužno uključena u postizanje *ataraxie* jer ovdje biti hrabar znači da ćemo se znati suočiti s boli kada do nje dođe, a također nećemo biti uznemireni kada razmišljamo o smrti, već ćemo u odnosu na nju biti hrabri jer je se nećemo bojati (Erler, Schofield 1999).

Iduća je vrlina umjerenosti. Kada govorimo o zadovoljenju prirodnih i nužnih želja umjeren čovjek neće pretjerivati u hrani i piću iako nam to donosi ugodu, ali onu kratkoročnu. Umjeren će čovjek namiriti samo nužnu potrebu za istim jer to dovodi do dugoročne ugone koja je vrjednija. Recimo da pijete velike količine vina – to je nešto što vas u tom trenutku dovodi do ugone, ali zasigurno se nećete osjećati ugodno kada se sutradan probudite sa simptomima mamurluka. Dakle, ispijanje vina u velikim količinama je evidentno kratkoročna ugon. Također, ispijanje velike količine vina dugoročno utječe na vaše zdravlje. Kada ne biste pili vino ili kada biste ga pili u umjerenim količinama, to ne bi bilo loše po vaše zdravlje. Neumjeren konzumacija hrane i pića dugoročno šteti našem zdravlju, dok njena umjeren konzumacija pridonosi našem zdravlju dugoročno i zato je vrlina umjerenosti jedna od onih koje su nam nužne (O'Keefe 2010).

Zatim nam je potrebna i vrlina pravednosti. Ovu će vrlinu Epikur shvaćati kao nenanošenje štete drugima, ali i kao netrpljenje štete. Tome je tako zbog društvenog ugovora prema kojem se dobrovoljno udružujemo u zajednice zbog zajedničke koristi. Dakle, vrlinu pravednosti će

Epikur nazivati prirodnom pravednošću koja nam pomaže da živimo ugodno bez straha da će nas netko napasti. Manifestiranje vrline pravednosti prvenstveno garantira da ćemo namiriti našu prirodnu želju za vlastitom sigurnošću. Ovo je zajamčeno svima koji manifestiraju vrlinu pravednosti jer onaj koji je pravedan neće nanositi štetu drugima, a istovremeno neće to niti činiti drugi njemu. Nepoštivanje društvenog ugovora je nepravedno, dok je poštivanje društvenog ugovora pravedno i doprinosi našoj sreći. Primjerice, ako vas netko udari dok izlazite iz dućana s namirnicama kako bi ih ukrao, to je djelo nepravedno i ne doprinosi našoj sreći te se tako krši društveni ugovor (O'Keefe 2010). Uz ovo, vrlina pravednosti donosi još neke pogodnosti, a to je oslobađanje od uznemirenosti prouzrokovane strahom od kazne. Primjerice, ako ste nepravedni i kršite društveni ugovor zato što vam se čini da možete proći nekažnjeno, to u vama može izazvati dugoročan strah od kazne. Nitko vam ne garantira da se vaše kršenje društvenog ugovora neće otkriti, stoga živite u strahu, to jest, doživljavate dugoročnu uznemirenost koje se nikada nećete moći riješiti. Zbog ovoga je pravedan čovjek u stanju neuznemirenosti: „Pravedna osoba je u najvećoj mjeri neuznemirena, dok je nepravedna puna ogromne uznemirenosti“ (KD 17 u Erler, Schofield 1999).

Zaključno, prema Epikuru su vrline nužne za ostvarivanje dobrog života. One se javljaju zajedno s ugodom, konkretnije, kreposno ponašanje je ono što dovodi do ugone: „Budući da je ugodna dobro, jedina legitimna funkcija vrline sastoji se u tome da dobave sredstva za taj cilj“ (Erler, Schofield 1999). Ono što je zadatak svih vrline koje Epikur navodi je postizanje najviše ugone – *ataraxie*, odnosno, lišenosti uznemirenosti. Vrlina razboritosti služi kako bi usvojili ispravna vjerovanja i činjenice o svijetu, zbog ove vrline ljudi su sposobni spoznati da se ne trebaju bojati bogova jer oni nemaju načina da im se upliću u život, također se ne treba bojati smrti jer ispada da ona za nas nije ništa loše. Ovo je povezano i s vrlinom hrabrosti jer postajemo hrabri kada shvatimo da se ne trebamo bojati. Također, vrlina hrabrosti će nam pomoći da izdržimo bol ako nas snađe. Vrlina umjerenosti će nam pomoći u namirivanju vlastitih želja pa smo tako osigurani da nećemo pretjerivati u kinetičkim ugodama. Pravednost nam služi kako bi živjeli siguran život unutar zajednice u kojoj živimo. Sve su nam ove vrline potrebne kako bi u konačnici ostvarili dobar život. Stoga, ne možemo reći da Epikur uspijeva izbjeći prigovor da su vrline samo instrumentalno vrijedne jer ispada kao da su one sredstvo kojim se dolazi do cilja, a krajnji cilj je ugodna. Međutim, to ne znači da su vrline degradirane te da osoba koja ih tako shvaća nije kreposna. Kreposna je osoba ona koja manifestira vrline kako bi ostvarila dugoročnu ugodu,

drugim riječima kako bi ostvarila dobar život. U tome nema ničeg degradirajućeg za vrline. Vrline jednostavno trebamo njegovati kako bi ostvarili najvrjedniju ugodu (*ataraxiu*) i na taj se način osigurali da ćemo biti sretni.

4. Zaključak

Zaključno ću se osvrnuti na hedonističku koncepciju dobrog života. Dakle, može li uroda uistinu biti odgovor na pitanje „Što je dobar život?“. Iz ovog je rada razvidno da Aristotel neće prihvaćati urodu kao najveću vrijednost u našim životima, već će ponuditi argumente kojima dokazuje da je uroda samo jedno od dobara koje pridodaju kvaliteti našeg života. Prvenstveno je tome tako jer neće tvrditi da je uroda intrinzično dobra. Ostvarivanje urode je za njega ostvarivanje instrumentalnog dobra, a uz to ostvarivanje urode ne mora biti dobro uopće. Ovaj stav je usko vezan uz njegovu teoriju zlatne sredine unutar koje je najvažnije kultivirati vrline, to jest, biti u trajnom i stabilnom stanju vrline, a koja se očituje u srednosti u odnosu na dva poroka – višak ili manjak emocije. Tako na primjeru osobe koja ima vrlinu umjerenosti možemo reći da će za takvu osobu uživanje urode biti dobro jer će ona znati da se ne smije u potpunosti odati užicima, a s druge strane ne bi bilo dobro niti da u životu uopće ne uživa. No, uzmemo li za primjer osobu koja nema vrlinu umjerenosti i pretjerano se odaje užicima, takva osoba je poročna, što je intrinzično loše kod Aristotela jer je svako odstupanje od sredine porok. Također, uroda ne može biti odgovor na pitanje „Kako ostvariti dobar život?“ jer ju Aristotel ne smatra krajnjim dobrom. Za njega je krajnje dobro *eudaimonia*, a ona se želi radi nje same, ona je intrinzično dobro kojem ne možemo pridodati ništa što bi to dobro učinilo još boljim. Zbog toga, uroda nije krajnje dobro jer je ona nešto što možemo pridodati bilo kojem drugom dobru kako bi ga učinilo još boljim.

S druge strane, Epikur će nam potvrditi da je ostvarivanje urode odgovor na pitanje o tome kako ostvariti dobar život. Epikur zastupa neuobičajen oblik hedonizma koji je racionalistički i uz to pokušava spojiti vrline s urodama. Dakle za njega je uroda jedino što je intrinzično dobro, dok je bol jedino što je intrinzično loše. On nam pokazuje da sva bića prirodno teže osjećajima urode i izbjegavaju osjećaje boli. Kako bismo ostvarili dobar život prema Epikuru, moramo se riješiti mentalne uznemirenosti do koje nas dovodi strah od smrti i od bogova. Svojim *Thetrapharmakosom* pokazuje kako se riješiti te uznemirenosti. Također, pokazat će nam da su vrline nužne za ostvarivanje dobrog života te kako se one uvijek javljaju uz urodu. Primjerice,

kada prihvatimo da se ne moramo bojati bogova i smrti, postajemo hrabri. Vrlina pravednosti je važna kako bi poštovali uvjete društvenog ugovora. Vrlina umjetnosti javljat će se kada uživamo ugodu onako kako nam Epikur preporučuje. Naravno, za sve je ove vrline zadužena vrlina razboritosti iz koje proizlaze sve ostale, a zbog nje možemo spoznati koje želje imamo i za čime žudimo te si tako omogućiti da ostvarujemo želje koje su prirodne i nužne te tako ostvarujemo ugodu.

Poslije svega do sad rečenog, istaknuti ću promišljanja vezana uz prednosti i slabosti obiju koncepcija dobra, kao i njihove dodirne točke kako bi razmotrili posljedice do kojih dovodi prihvaćanje hedonizma u Epikurovoj maniri ili njegovo ne prihvaćanje u Aristotelovoj iako je jasno da drugačije poimaju ugodu.

Primarno je važno reći kako su Aristotelova i Epikurova etička teorija usmjerene prema praktičnom cilju. Dakle obojica teže ideji da se njihova filozofija živi, to jest, zahtijevaju življenje u skladu s njihovom filozofijom kako bismo ostvarili dobar život.

Njihov se nauk razilazi iz više razloga od kojih je prvi različito shvaćanje emocija. Kod Aristotela je važno da naučimo kultivirati svoje emocije. On će tvrditi da su emocije neizbježan dio kod ljudi, vezane su za naše djelovanje. Emocije su kod Aristotela smještene u nerazumni, neimenovani dio duše koji je potrebno kontrolirati putem vrline razboritosti. Stoga je kod Aristotela neizbježno naučiti kultivirati svoje emocije kako bismo ostvarili dobar život. Nadalje, emocije su vezane uz određena vjerovanja. Primjerice, bojimo se smrti jer vrednujemo svoj život, vjerujemo da je smrt nešto što je za nas loše, vezani smo uz izvanjske stvari koje čine naš život vrijednima. Aristotelov nauk ne nalaže kako bismo se trebali prestati bojati smrti, već kako bi trebali osjećati određenu, primjerenu količinu straha po tom pitanju. Potrebno je naći srednost u strahovanju od smrti jer bi za njega bilo suludo ne osjećati strah, a druge strane ne možemo strahovati do te mjere da od straha ne možemo niti živjeti.

S druge strane, Epikurovo se shvaćanje emocija i upravljanje istima razlikuje od Aristotelovog. Kod Epikura su emocije također povezane s vjerovanjima, međutim, sam cilj njegove filozofije je izmijeniti neispravna vjerovanja i usvojiti ona ispravna. Ako promijenimo vjerovanje, onda se mijenja i emocija koja je s njim povezana. Uzmimo isti primjer kao i kod Aristotela – pitanje smrti. Za Epikura smrt uopće ne može biti nešto što je za nas loše, stoga se nemamo čega bojati.

Ako vjerujemo da je stanje smrti za nas jednako stanje nepostojanja kao i naše nepostojanje prije rođenja, u tome nema ničega lošeg pa je nemoguće osjećati strah. Nadalje, kod Epikura nije nužno da učimo kontrolirati svoje emocije, već je naglasak na usvajanju ispravnih želja za ostvarivanje dobrog života. Kako bismo usvojili ispravne želje, potrebno je promijeniti vjerovanje o tome što nam je potrebno. Kod Epikura je to jasno zadovoljavanje prirodnih i nužnih želja. Ono što želimo postići je stanje neuznemirenosti (*ataraxia*), a ne osjećanje primjerene doze emocije u određenoj situaciji. Epikur nam želi pokazati da smo samodostatni i da ne ovisimo o izvanjskim stvarima, što nas dovodi do iduće razlike koju valja naglasiti.

Aristotelova koncepcija dobra uključuje tri vrste dobra od kojih je jedno ono izvanjsko. Aristotel nalaže da nije moguće ostvariti dobar život ukoliko nemamo novca jer onda ne možemo manifestirati vrlinu darežljivosti. Ne možemo ostvariti dobar život ukoliko nemamo sva tri dobra (izvanjska dobra, dobra duše i dobra tijela). Općenito nam Aristotel pokazuje da smo vezani uz izvanjske stvari, vjerujemo da su nam one važne i zato ih vrednujemo.

Epikur želi pokazati suprotno – želi nam pokazati kako nismo ovisni o izvanjskim stvarima, one nisu te koje određuju vođenje dobrog života. Još jednom, kod Epikura je ključno usvojiti ispravna vjerovanja i želje od kojih je najvažnije zadovoljiti one prirodne i nužne. Njih je najlakše zadovoljiti, a radi se o potrebi za krovom nad glavom, nešto hrane i pića i toliko novaca da si to priuštimo. U ovom slučaju je isprazno željeti posjedovati dovoljnu količinu novca da se manifestira vrlina darežljivosti. Epikur čak ne vjeruje da su nam potrebna dobra tijela kako bi živjeli dobro – u slučaju tjelesne boli i dalje možemo ostvariti dobar život prisjećajući se prošlih ugoda.

Nadalje, Aristotel i Epikur kreću od iste polazišne točke – obojica donose pretpostavke o ljudskoj prirodi što uvelike utječe na njihove koncepcije dobra. Aristotel pretpostavlja da čovjek po svojoj prirodi ima specifičnu funkciju koju ako ostvaruje, živi dobro. Epikur pretpostavlja da je ljudska priroda ono što pokazujemo pri rođenju – sklonost ugodnim osjećajima i izbjegavanje boli. Za njega, ako težimo ugodama, shvaćenim na do sad objašnjen način, živimo dobro.

Konačno, ključna razlika između Aristotelovog i Epikurovog shvaćanja dobrog života je u samom shvaćanju zadaće filozofije. Aristotel će filozofiju vezati uz politiku jer kroz svoje učenje želi stvarati pojedince koji onda trebaju stvarati ustanove koje će oblikovati zajednicu koja svima

omogućava dobar život. Za njega je život u zajednici presudan prvenstveno jer je naše moralno rasuđivanje uvijek vezano uz druge ljude. Ako nismo u zajednici, teško da ćemo moći manifestirati vrlinu i moralno napredovati.

Epikurova škola, konkretno *Vrt* je izolirano mjesto u vidu toga da je ekonomski i politički neovisna od veće, tradicionalne zajednice koliko god je to moguće. Odijeljena je od društva te je kao takva alternativa tradicionalnom društvu. Unutar zajednice se ostvaruje dobar život praćenjem Epikurove doktrine prema kojoj težimo ugodu i zadovoljenju prirodnih i nužnih želja. Velika zajednica nije potrebna kako bi ostvarili dobar život. Cilj je Epikurove škole pokazati da smo samodostatni i da ne ovisimo o vanjskim vezama.

Do sada je već utvrđeno kako Aristotel i Epikur teže jednom zajedničkom cilju, a to je prakticiranje njihove filozofije kako bismo ostvarili dobar život. Snaga Aristotelove koncepcije dobrog života je u tome što je u *Nikomahovoj etici* ona prikazana dosljedno. Međutim, njegovi argumenti nisu dovoljno praktični jer ne olakšavaju ljudsku patnju kao što mu to prigovara Epikur. U Aristotelovoj koncepciji dobra ovisni smo o izvanjskim stvarima, dok u Epikurovoj nismo što otvara mogućnost za dobar život većeg broja ljudi. Primjerice, ako ste siromašni, teško da ćete moći ostvariti dobar život slijedeći Aristotela, dok je siromaštvo nešto što ne sprječava vođenje dobrog života kod Epikura.

Također, snaga Epikurove škole je u tome što je otvorena za svih – u njoj su dobrodošli muškarci, žene i djeca, dok Aristotel smatra da mladi ljudi i žene nisu publika koja je pogodna za učenje njegova nauka. Zbog toga je Aristotelova škola pa tako i njegova koncepcija dobra, rezervirana samo za određene ljude što je pomalo elitistički. Epikurova koncepcija dobrog života ponuđena je svima koji su je spremni doktrinarno pratiti. Ovo je i snaga i slabost – snaga jer je ponuđena svima, ali i slabost u usporedbi s Aristotelovim stavom. Epikur će smatrati da je za dobar život potrebno zapamtiti njegovu doktrinu i slijepo je se držati, dok će se Aristotel zalagati za istraživanje raznih izvora pored njegovih.

Posljednja stavka koje će biti preispitana kroz termine snaga i slabosti obiju koncepcija je ranjivost. Zbog pridavanja vrijednosti izvanjskim stvarima u Aristotelovoj koncepciji dobra, zaključujemo da smo kao ljudi ranjivi. Aristotel shvaća da ne možemo imati potpunu kontrolu nad sudbinom iako pokušavamo postići trajnu i stabilnu sreću. Baš zbog toga je važno da

naučimo kontrolirati svoje emocije kako bi znali djelovati ukoliko nas zadesi neka nesreća. Ako izgubimo neku stvar, novac ili prijatelja, važno je naučiti osjećati primjerenu količinu tuge. Mi vrednujemo izvanjske stvari i upravo zato što smo suočeni s idejom da sve možemo izgubiti pa tako i vlastiti život, sve nam to postaje važno. Zbog toga smo ranjivi i moramo to prihvatiti jer naprosto nemamo kontrolu nad sudbinom. Najbolja nam je šansa da naučimo kako kontrolirati emocije jer njima, prema Aristotelu, možemo upravljati.

Za Epikura je važno pokazati da nismo ranjivi, već da smo samodostatni. Kako Epikurov nauk ne vrednuje izvanjske stvari, onda o njima niti ne možemo biti ovisni. Težimo ugodi i to je jedino što je dobro i što nas čini sretnima. Naravno, radi se o ugodi shvaćenoj na Epikurov način. Samodostatnost kojoj nas Epikur pokušava poučiti sastoji se u neovisnosti o izvanjskim stvarima što ujedno uključuje i otklanjanje sretnog slučaja i sudbine. On nam time želi pokazati kako je moguće imati potpunu kontrolu nad vlastitim životom čak i ako nas zadesi nesreća. Gubitak materijalnih stvari uopće ne predstavlja problem u Epikurovoj koncepciji dobra. Kod tjelesne boli potrebno je prisjećati se prošlih ugoda kako bi nam bilo lakše. Dok kod gubitka prijatelja, umjesto žalovanja, potrebno je prisjećati se ugoda koje ste zajedno proživjeli. Dakle, stanje neuznemirenosti (*ataraxie*) nije uopće spojivo s ranjivošću.

5. Popis literature

1. Aristotel. (1988). *Nikomahova etika*. Zagreb: Globus.
2. Ciceron. (1975). *O krajnostima dobra i zla*, Sarajevo: Biblioteka Logos
3. Ciceron. (2002). *On the Emotions: Tusculan Disputations 3 and 4*. prev. i komentar M. Graver, Chicago i London.
4. Erler, M., Schofield, M. (1999). „Epicurean ethics“ u *Helenistička filozofija: Epikurovci, stoici, skeptici*. (ur) Gregorić P., Grgić F., Hudoletnjak Grgić M. (2005). Zagreb: KruZak
5. Hicks, R. D. (2016). *Letter to Menoeceus by Epicurus*, CreateSpace Independent Publishing Platform. U: <http://classics.mit.edu/Epicurus/menoec.html> (Stranica posjećena 12.9.2023.)
7. Kraut, R. (2022). "Aristotle's Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* U: <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-ethics/> (Stranica posjećena 31.7.2023.)
8. Lukrecije. (1952). *O prirodi*, Zagreb: Matica hrvatska.
9. Moen, O. (2015). *Hedonism before Bentham*. U: <https://uclpress.scienceopen.com/hosted-document?doi=10.14324/111.2045-757X.007> (Stranica posjećena 27.8.2023.)
10. Moore, A. (2019). "Hedonism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ur). U: <https://plato.stanford.edu/entries/hedonism/> (Stranica posjećena 31.7.2023.)
11. Nussbaum, M. (2019). *Terapija žudnje: teorija i praksa u helenističkoj etici*. Zagreb: Mizantrop.
12. O'Keefe, T. (2010). *Epicureanism*. Acumen Publishing Limited.
13. Pakaluk, M. (2005). *Aristotle's Nicomachean Ethics (an Introduction)*. Cambridge University Press.
14. Shields, C. (2022). "Aristotle", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ur). U: <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle/#AriLif> (Stranica posjećena 31.7.2023.)
15. Živković, L. (2021). *Problem dobrobiti kod Aristotela*. Sveučilište u Rijeci, Filozofski fakultet u Rijeci. Završni rad. Rijeka.