

ETIKA EPIKURA*)

(Nadaljevanje)

Če določimo širši smisel duševnega miru, ataraksije, kot epikurejskega ideala, se nam izluščijo sledeče njene poteze: duševni mir ne pomeni le stanje brez duševnega vznemirjenja, pomeni tudi občutljivo dušo, z modro omejitvijo doseženo uravnovešeno človeka in vedro, sproščeno uživanje. Pojem ataraksije zajema torej celotno naravnost človeka do življenja, ne ujema pa se s stanjem brez strasti, kar je bil ideal stoikov in zato je razumljivo, da je Epikur smatral apatijo stoikov kot nekaj nenaravnega (Epic. 138, 14).

4. Problem svobode. Že Epikurov zahtevek ataraksije se upira tistemu nazoru o življenju, ki uči, da se naj človek ukloni višji sili. Korak naprej pa je storil Epikur s svojim naukom o volji in svobodi. Zavračal je nazore fatalizma in se je zato boril proti stoikom, njegov nauk pa je nasprotoval prav tako učenju Levkipa in Demokrita. Smo pri problematiki vzročnosti, nujnosti, slučajnosti in svobode. Gotovo bi šli predaleč, če bi v podrobnostih navajali mnenja raznih filozofov, ki so se o teh vprašanjih takrat že pojavila, bodisi izrečno, bodisi le nakazana (Levkip, Demokrit, Platon, Aristotel, stoiki), potrebno pa je, da se zavedamo, da so se rabili ti pojmi in termini že v dokaj različnem pomenu; problemi sami so bili seveda še neopredeljeni, gre le za več ali manj tipajoče poskuse njih opredelitve. Eden teh poskusov je tudi Epikurov nauk.

Borbeno razpoloženje med Epikurom, njegovimi učenci in stoiki se je pokazalo zlasti ob vprašanju o usodi, bilo je nekaj preiskusni kamen pripadnosti k tej ali oni šoli in je imelo svoj pomen ne le za filozofsko teorijo, temveč prav tako za življensko prakso. V etiki so bili tudi stoiki pristaši nauka o evdajmoniji, češ življenjski cilj človeka je njegova sreča, blazenost. V prirodni filozofiji pa so učili univerzalni determinizem, ki so ga — vsaj nekateri — pojmovali tako, da je vesoljstvo celota, katere sestavni deli so med seboj povezani v smislu neizbežne, vseobsegajoče nujnosti; nujnost zajema vse dogajanje

*) Na str. 266, vrsta 17 beri: Anikeris.

v vnanji prirodi in enako v življenju človeka. Vse hotenje in odločanje poteka torej tudi pod pritiskom nujnosti. Od tod je nastal nauk o usodi (*εἰσπραξιὴν*, fatum). Usoda, Grkom znana že iz bajke kot vsemogočna sila nad ljudmi in bogovi, je dobila s tem eno od svojih pojmovnih določitev: ker se vse zgodi po nujnosti, je vse vnaprej neizogibno določeno in nihče ne more izpreminjati poteka dogajanja; človeška volja, prav tako odločitev nimata izjemnega mesta. Stoiki so svoj nauk uporabljali tudi kot utemeljitev za upravičenost mantike in astrologije in so s tem pospeševali takrat cvetoče napovedovanje bodočnosti. In kako je bilo mogoče spraviti ta nauk v sklad z etičnim ciljem človekove sreče? Pač le s pomočjo zahtevka, da naj človek vidi, kako nič na svetu in v življenju ne more biti drugače, kakor je, in da se v tem smislu tudi ravna, se pravi, da se z vedro dušo ukloni usodi, ki je gospodar vsega.

Prav ta zahtevek je zadel Epikura v živo, saj je nasprotoval njegovemu osnovnemu raspoloženju, namreč prepričanju, da je življenje vredno življenja le tedaj, če živimo brez tujega gospodarja (*ἀδέσποτον*). Za potrditev rečenega vzemimo le mesta iz Diogena Laercija X 133—135: bolje bi bilo — pravi — sprejeti bajke o bogovih kakor postati suženj nujnosti fizikov, zakaj bajka dopušča vsaj upanje, da bodo bogovi uslišali naše prošnje kot povračilo za izkazano počastitev, prirodna nujnost pa je neizprosna. Ali: od nas zavisi, da se nobenemu gospodarju ne vklonimo, ali: modri se le posmehuje usodi, ki jo nekateri smatrajo za gospodarja vsega. Nasproti nauku o nujnosti vsega je Epikur postavil svoj nauk o svobodi, dasi seveda ni zanikal obstoja zakonitosti nujnosti.

V zvezi z uporom proti gospodarju nad nami, proti višji sili, pojmovani bodisi kot usoda, bodisi kot božanstvo, je Epikur priporočal pomoč prirodnih ved. Ni jih priporočal v nadrobne raziskovalne namene, pač pa zavoljo tega, ker nam dajo naravno razlago pojavov in procesov, dajejo nam, recimo, znanstveno utemeljen svetovni nazor, ki mu je bil pod vplivom Demokritove filozofije, nazor o atomsko strukturiranem vesoljstvu. V družbi takratnih filozofskih šol (peripatetikov, akademikov, stoikov, kinikov itd.) je bila Epikurova šola edini predstavnik atomizma; gotovo je prispevalo to dejstvo k osebni in strokovni osamljenosti Epikura, ki zveni iz nekaterih fragmentov.

Namen pričujoče razprave je predvsem, da skuša rekonstruirati Epikurov pojem *svobode*. Zavoljo številnih, mestoma močno okrnjenih mest v tekstu, ki zahtevajo smiselne izpopolnitve, more biti prikaz celotne problematike okrog pojavov nujnosti in svobode bolj načrt kot izdelana doktrina. Izdatno restitucijsko delo je potrebno že za poročilo Diogena Laercija, vzemimo le različne varijante pri Usenerju, Gomperzu, Kochalskem, Apeltu in Nestleju. Isto velja za spis *Ἐπικούρου προσφώ-*

νησις¹⁾), posebno pa za herkulanske fragmente, ki jih uporabljamo v glavnem v redakciji Th. Gomperza²⁾. Če pretehtamo navedeno gradivo, pridemo do prepričanja, da iz dosedaj znanih virov ni mogoče dobiti točne slike Epikurovih nazorov, vendar zadošča ohranjeno gradivo, da spoznamo njegovo osnovno stališče.

1) Zbirka Epikurovih izrekov v Cod. Vat. gr. 1950, f 401—404 (Gnomologion); tekst in pripombe so prispevali K. Wotke, H. Usener in Th. Gomperz v Wiener Studien, Zeitschr. f. klass. Philol. X (1888), str. 175—210.

2) Sitzungsberichte der Wiener Akademie, Philos.-histor. Klasse, 1876, str. 87—28:

— οὐ(δὲ ἀπ)ολεῖται τὰ πάθη τοῦ γίνεσθαι νοῦσε(τ)||εἶν τε ἀλλήλους καὶ (μ)άχ(εσ)θαι καὶ μεταρρυθμῖσιν (sic) ὡς ἔχοντας καὶ ἐν ἐα(υ)τοῖς τὴν αἰ(τ)ρίαν καὶ οὐχὶ ἐν τῇ ἐξ ἀρχῆς μόνον συστάσει καὶ ἐν τῇ τοῦ περιέχοντος καὶ ἐπεισιόντος κατὰ τὸ αὐτόματον ἀνάγκη(τ). εἰ γὰρ τις καὶ τῷ νοῦσεῖν καὶ τῷ νοῦσεῖσθαι τὴν κατὰ τὸ αὐ(τό)μα(τ)ον ἀνάγκην προ(σ)ν(έ)ροι —

Pap. 1056, 21 und Pap. 697, D, l.

— (τ)ῆς πλάνης. περὶ κά(τω) γὰρ(ρ) ὁ (τοι)οῦτος λόγος τρέπε(ται) καὶ οὐδέποτε δύναται βεβαιῶσαι, ὡς ἐστὶ τοιαῦτα πάντα οἷα τὰ κατ' ἀνάγκην καλοῦμεν, ἀλλὰ μάχεσθαι τινι πε(ρί) αὐ(τ)οῦ τούτου ὡς δ(ι') ἐαυτὸν || ἀ(π)α(γο)ρευομένωι, κἂν εἰς ἀπει(ρον) ἦ(τ), πάλιν κατ' ἀνάγκην τοῦτο πράττειν ἀπὸ λόγων ἀεί. οὐκ (ἐ)πιλογίξεται (ἐ)ν τῷ εἰς ἐαυτὸν τὴν αἰτίαν ἀνά(π)τειν το(ῦ) κα(τὰ) τ(ρό)πον λελογίσθαι, εἰς δὲ (τ)ὸν (ἀμ)φισητούμενα τοῦ μὴ (κ)ατὰ τ(ρό)πον, εἰ δὲ μὴ ἀπολή(γ)οι (εἰς) ἐα(υ)τὸν(ν) ἀλλ' εἰς τὴν —

Pap. 1056, 22 und 697, D, m.

— ἀμφοτέρα κέκτητ(αι τῇ)ν αἰτίαν καὶ μὴ συνεσπασμένα τὰ ἑτερα. ὑπὸ τῶν ἑτέρων μ(η)δὲ συνεπ(ισ)τώμενα καὶ βια(ζό)μενα παρὰ τὴν χρόνους πολλὰ τῶν τοιοῦτων συν(π)ίπτεται καὶ ἡλικίας καὶ ἄλλας αἰτίας, ὅθεν αὐτοῦ ἐπὶ λόγου καὶ ἡ ἀρχὴ τὴν αἰ(τίαν) —

1056, 25 = Col. XXVI.

— (μ)ῆσθν δὲ τὸ ἐξ ἡμῶν, ἐπαίσθησις τοῦ εἰ μὴ ληψόμεθα, τίς ὁ κανὼν καὶ το(ῦ)πικρεῖν(ον) πάντα τὰ διὰ τῶ(ν) δοξῶν περαινόμε(με)να, ἀλλ' ἀκολ(ο)υθήσομεν (ἀ)λόγως ταῖς τ(ῶ)ν πολλῶν φοραῖς, οἰχίσετ(αι) πάντα, (κ)αὶ αὐ(τ)ὸν τί καὶ ὑπεροχὴ —

697, D, r = Col. XIII.

γενέσθαι (τοῦ)το δι' ἀνάγκην καλ(ῶς) πᾶς(ς) ἂν φα(ί)η. ἂν δὲ μήτις τοῦτο ἀποδεδί(η)τ, μὴδ' ἐ(ξ)βει ἡμῶν τι συνεργόν μὴδ' ὄρημα ἀπο(τ)ρέπειν ὧν καλοῦντες δι' ἡμῶν αὐτῶν τὴν αἰτίαν συντελοῦμεν. ἀλλ(λ)ὰ πᾶν(δ') ὅσ(α) νῦν δι' ἡμῶν ἀποδοκιμάζοντες τὴν αἰτίαν (π)ως(?) προθυμ(ο)ύμεθα(?) πράττειν, ταῦτα κατ' || ἀνάγκην παραγορεύ(ω)ν ὄνομα μόνον ἀμ(ε)λ(λ)ει ἔργον (δ') οὐδὲν ἡμῶν μετα(κ)οσμήσ(ει), ὥσπερ ἐπ' ἐνίων ὁ συνο(ρ)ῶν τὰ ποῖα κατ' ἀνάγκην ἐστίν, ἀ(π)οτρέπειν εἰσθε τοὺς προ(θ)υμουμενους παρ(ὰ) βίαν τι π(ρ)άττειν. ζητήσε(ι) δ' ἡ διάνοια εὐρεῖν τὸ ποι(ον) ὅν τι δεῖ νομ(ί)ζε(ι)ν τὰ ἐξ (ἡμ)ῶν αὐτῶ(ν) πρ(α)ττόμενον ἢ προθυ(μ)ούμενον πράττειν. οὐ γὰρ ἔχει —

Pap. 1056, 23 und Pap. 697, D, n.

— δ' αἰτιο(λο)γήσαντες ἐξ ἀρχῆς ἱκανῶς κα' ο(ὐ) μ(όνον) τῶν προ(τ)έ(ρ)ω(ν) πολλὰ διενέγκαντες ἀλλὰ καὶ τῶν ὑστερον πολλαπλ(α)σι(ως), ἐλαθ(ο)ν ἐαυτοὺς, καίπερ ἐν ἀλλοις μεγάλᾳ (l. μεγάλῳι), κ(ο)υφισαντες (ἐ)ν τῷ (l. τῷ) τ(ῇ)ν ἀνάγκην καὶ ταυτόμ(α)το)ν πάντα (δ)ύν||ασθαι. ὁ δὲ λόγος αὐτὸς ὁ τοῦτο διδάσκων κατεγίνυτο καὶ ἐλάμβανε τὴν ἀνδρα τοῖς ἔργοις πρὸς τὴν δό(ξ)αν συνκροῦ(ν)τα, καὶ εἰ (μ)ὴ λήθη τις ἐπὶ τ(ῶ)ν ἔργων τῆς δόξης ἐνεργήνετο, συνεχῶς ἂν ἐ(α)υτὸν ταράττοντα, ἢ δ' ἐκράτει τὸ τῆς δ(ό)ξης, κἂν τοῖς ἐσχάτοις (πε)ριτε(π)τοντα, ἢ(ι) δὲ μ(η) ἐκρά(τει) τάσεως (ἐ)μ(π)ιπλάμενον δ(ιὰ) τ(ῇ)ν ὑπεραντιότητα τῶν —

Pap. 1056, 24 und Pap. D, o.

K temu še Th. Gomperz, Ueberreste eines Buches von Epikur Περὶ φύσεως, Wiener Studien I (1879), str. 27—31.

Če hočemo pojasniti njegov pojem svobode je potrebno, da najprej ugotovimo, kakšno je bilo njegovo mnenje o nujnosti. Epikur je nujnost določeval takole: imenoval jo je neizprosno (Diog. Laert. X 134: ἀπαράιτητον ἀνάγκην), neodgovorno (Diog. Laert. X 133: ἀνυπεύθυνον), avtomatično delujočo (Pap. 1056, 21: αὐτόματον ἀνάγκην; podobno Pap. 1056, 24). S tem je označil zakonitost mehanskega gibanja atomov, ki se vrši po sili nujnosti (n. pr. padanje atomov vsled lastne teže). V teh mejah dogajanja imamo neizbežne vzroke (seveda tudi take učinke), ki se jim ni mogoče zoperstavljati. Nadalje pa je ugotovil: „... prejšnji misleci, ki so se ukvarjali s proučevanjem vzrokov... niso opazili, čeprav so bili veliki v presojanju drugih vprašanj, kako so si prelahko naredili z naukom, da je avtomatično delujoča nujnost vsemogočna (πάντα δύνασθαι); toda nauk, ki je tako učil, se je razbil...“ (Pap. 1056, 24). Nedvomno je imel tu v mislih Demokritov nauk in je dal svojo kritiko starega atomističnega nazora; zanimiva je s te strani primerjava Epikurovega fragmenta s fragmentom Diogena iz Oinoande (fr. 33), ki potrjuje, da je Demokrit učil: vse se dogaja po nujnosti. Toliko kot pojasnilo k tistim poskusom, ki Demokritovo učenje o nujnosti drugače prikazujejo. Po Epikuru nujnost prirodnega dogajanja ni vsemogočna, čeprav se je sam zavedal, da poteka v njenem znamenju mnogo tudi v življenju človeka (Pap. 1056, 25). Enako prepričanje se izraža v njegovi teoriji o deklinaciji atoma, ki je specifično epikurejski nauk in poudarja, da obstoja že v vnani prirodi nekaj, kar gre izven območja nujnosti in je izraz posebnega prirodnega dogajanja.

Kochalsky se je v svojem prevodu Diogena Laercija odločil, da prevaja izraz ἀνυπεύθυνον ἀνάγκην z „nujnost, ki vlada neomejeno“ (unumschränkt, D. L. X 133)³⁾; enako Apelt⁴⁾. Menim, da tako prevajanje ne odgovarja smislu celotnega teksta, zakaj nasprotuje prejšnji ugotovitvi: „le nekaj nastane po nujnosti, drugo po slučaju, zopet drugo po nas“. Kakšen pomen more imeti ugotovitev, da je nujnost neomejena, ko je bilo pravkar poprej povedano, da nastaja le nekaj po nujnosti? To težavo je začutil že Gomperz, saj meni, da se je originalni tekst po vsi verjetnosti glasil ὑπεύθυνον ἀνάγκην ali pa οὐκ ἀνυπεύθυνον.

Vzemimo sedaj problem svobode. Kako je svobodo pojmoval, pokaže analiza tega, kar je imenoval dogajanje „po nas“, „v nas samih“, „iz nas“ (παρ' ἡμᾶς, ἐν ἑαυτοῖς, ἐξ ἡμῶν). Zdi se, da moremo ugotoviti trojni smisel te formulacije. Iz Diog. Laert. X 133 je razvidno, da mu pomeni delovanje po nas toliko, kakor delovanje izven siljenja, neodvisno od usode; s tem

³⁾ Kochalsky, Das Leben und die Lehre Epikurs, str. 51.

⁴⁾ O. Apelt, Diogenes Laertius, Leben und Meinungen berühmter Philosophen, II. Bd. (1921), str. 247.

izpade iz območja prej označene stroge nujnosti. Isto prepričanje je izrečeno tudi v herkulanskem fragmentu (Pap. 1056, 26), češ človeška dejanja niso enake vrste kakor je to, kar imenujemo prirodno nujni potek dogajanja.

Drugače pa se obravnava to vprašanje v herk. fragmentu Pap. 1056, 21, kjer pomeni „v nas samih“ mnogo več, saj izvedemo tu, da se razvija človeško hotenje in delovanje pod dvojnimi vplivom, lahko rečemo, da ga določajo dvojni vzroki: „... vzrok, motiv našega dejanja imamo tudi v nas samih (ὡς ἔχοντες καὶ ἐν ἑαυτοῖς τὴν αἰτίαν) in ni le v prvotni konstelaciji vnanjih razmer (ἐν τῇ ἐξ ἀρχῆς μόνον συνστάσει) in v prirodni nujnosti tega, kar nas obdaja in avtomatično vdira v nas“. V Epikurovem smislu je hotenje in delovanje človeka rezultat dveh komponent, vnanjih razmer, v katerih živi, in notranjih momentov, to je notranjih vzrokov, motivov, ki so v nas samih, ali, če se izrazimo širše v celotnem doživljanju posameznika, v njegovi notranji strukturi (prim. 1056, 23).

Hotenje in delovanje človeka ima torej po Epikuru svoje posebne vzroke; naznačil je, da določajo voljo n. pr. naši impulsi, mnenja, prepričanja, razumsko razmišljanje in tudi afekti (Pap. 697; 1056, 23; 1056, 21). Večkrat je poskušal, da bi podrobneje določil notranje vzroke in sicer ne samo v odnosu po prvih (vnanjih), temveč tudi konstitutivno; imenoval jih je ἀβέβαιον αἰτίαν, ἄστανον αἰτίαν, μέσῃν sc. αἰτίαν, to je: nestalne, nesigurne, srednje vzroke (Diog. Laert. X 134, Aet. I 29. 6; Pap. 697). Globlja obravnava tega vprašanja se nam odteguje zavoljo pomanjkanja sem spadajočega gradiva. Iz navedenega pa sledi, da je po Epikuru volja povzročena, determinirana, da pa je narava vzrokov samih različna: eni so neizbežni, nepremagljivi, sem spada kavzalno povezani potek v smislu avtomatske, slepe, neodgovorne prirodne nujnosti, ostali vzroki, med katere spada primer povzročenosti volje, izpadejo iz te določitve. Imamo torej dvojno območje, vendar je eno kot drugo območje kavzalnosti.

Izgleda, da je dajal Epikur „delovanju po nas samih“ še tretji pomen. Smisel nekaterih okrnjenih mest nas namreč nagiba k ugotovitvi, da se je posebej bavil s problemom svobodne volje, kar spada seveda docela v celotni koncept njegove etike in filozofije; kaže, da je smatral tisto voljo kot svobodno, kjer so motivi za odločitev in dejanja naša lastna prepričanja. Po smislu herkulanskega fragmenta 697 (redakcija Nestleja) je bilo njegovo stališče sledeče: Če ne bomo upoštevali tega, kar izhaja iz nas, tega, ker storimo po lastnih prepričanjih (διὰ τῶν δοξῶν), ampak če bomo brez premisleka sledili nagnjenju množice, potem bo šlo vse (vredno) po vodi. To stališče lahko nekoliko drugače formuliramo takole: svobodna volja je od našega premisleka, od naših prepričanj naravnana volja; taka volja se izmakne nujnosti, pretrga vezi nujnosti, poseči more v pri-

rodno nujno dogajanje, more ga izpreminjati in je toliko sama izven nujnosti, ali kakor je povedal Epikurov pristaš Lukrecij, volja je „fatis avolsa potestas“⁵⁾. Delovanje „po nas samih“ sovpada tu z delovanjem svobodne volje (prim. Pap. 1056, 23; Diog. Laert. X 132). Podobno misel ima Epikurov fragment, ohranjen pri Seneki: *malum est in necessitate vivere, sed in necessitate vivere necessitas nulla est, patent undique ad libertatem viae* . . . zlo je živeti pod pritiskom nujnosti, vendar ni nujno živeti po nujnosti; odprta so vsepovsod pota k svobodi . . . Epikurov originalni tekst se lapidarno glasi: *κακὸν ἀνάγκη, ἀλλ' οὐδὲμία ἀνάγκη ἔστι μετὰ ἀνάγκης* (Gnomolog. Vat. 9). V tem smislu je ocenjeval filozofijo stoikov Velleius, Epikurov pristaš: kaj naj menimo o filozofiji . . . , po kateri se dogaja vse na podlagi usode? . . . Epikur nas je sprostil, postavil nas je v svobodo (Cicero). To je tudi ena od osnovnih črt epikurejske poudobe o modrem človeku.

Sele s svobodo volje je zagotovljen npravstveni značaj dejanj. Le če predpostavljamo svobodo človeka, smo upravičeni, da hvalimo ali grajamo njegova dejanja, le tedaj imamo možnost, da se med seboj opominjamo, pregovarjamo itd. Vsi taki primeri pa izgubijo svoj smisel v območju nujnosti, saj dejanj tu ne moremo smatrati kot naše delo. Epikur je to misel večkrat poudarjal (Diog. Laert. X 133. Pap. 1056, 21; Diog. Oinoand. fr. 33).

In kako je spravil v soglasje to prepričanje z atomistično teorijo prirode? Posebnost Epikura je, da v prirodni filozofiji ni sledil Demokritu⁶⁾, ni učil le gibanja atomov po njih teži in medsebojnem udaru. Že v vnanji prirodi je našel nekaj, kar je podobno svobodi človeka in je s te strani svojo etiko ontološko podprl. Učil je, da imamo v prirodi dvojno gibanje: atomi se neprestano gibljejo, eni padajo vsled teže ravno navzdol, drugi pa imajo lasten zagon (Diog. Laert. X 43: *αὐτὸν τὸν παλμὸν ἰσχοῦσιν*) in se odklanjajo od premice. S tem omogočajo udar dveh atomov, nastanek atomskih kompleksov (reči) in svetov. Po epikurejskem nauku odklon atoma (*παρέγκλισις*, *declinatio*) ne nastaja iz vnanjih vzrokov, ne spada v vrsto nujnega gibanja, preseka nujno dogajanje, pretrga vezi usode (Lukrecij II. 210, II. 251 s: *fati foedera*). Lukrecij je izrečno ugotovil, da ima to gibanje „drugačne vzroke“, torej različne od teže in udara atomov: *esse aliam praeter plagas et pondera causam motibus* (II. 285). Prav ti drugačni vzroki narede, da je odklon atoma svobodno gibanje. Fragment Diogena iz Oinoande po-

⁵⁾ T. Lucretius Carus, *De rerum natura* II 257 (ed. A. Diels).

⁶⁾ To vprašanje je podrobno obravnaval Karl Marx v svoji disertaciji iz l. 1841: *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*; prim. Fr. Mehring, *Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx und Friedrich Engels*, Bd. I (1923). Marx je v tej razpravi podal tudi kritiko Epikurovih kritikov.

trjuje, da je ostal nauk o svobodnem gibanju atomov aktualen v šoli Epikura; fragment 33 se glasi: „... ali ne veš, da imajo atomi tudi svobodno gibanje, ki ga seveda ni našel Demokrit, a ga je ugotovil Epikur, odklon atoma, ki ga pojasnuje iz pojavov“⁷⁾. Če iščemo v Epikurovih fragmentih gradivo, s katerim bi podrobneje utemeljeval svojo teorijo deklinacije, ne najdemo takih oporišč. To seveda nič ne odloča glede tega vprašanja, saj vemo, da se je ohranilo od njegovih spisov izredno malo (prim. k temu Lukrecija II 216 ss). In zopet se pokaže za Epikura pomembno razlikovanje med vzroki: eni so neizbežni, nujni, drugi „nestalni“, „nesigurni“ in dogajanje dobi od njih drugačni značaj, namreč slučajnostni značaj. Tako imamo območje nujnosti in slučajnosti, ali „le nekaj nastane po nujnosti, drugo po slučaju“, kakor smo že slišali Epikurov nauk.

Slučajno dogajanje je torej po Epikuru dogajanje, nastajajoče iz posebnih vzrokov, vendar iz objektivnih postavk in je zato samo objektivno. Ni se strinjal z mnenjem, da gre slučaju le subjektivni značaj, da je slučaj le toliko kot nepoznanje vzrokov.

Omenili smo, da je povezal problem deklinacije s problemom volje: po njem sta si ta dva pojava sorodna, oba sta svobodna, se pravi, eno kot drugo dogajanje se izmika nujnosti, gre svojo pot, vendar je eno kot drugo zajeto v zakonitost vzročnosti. V vnanji prirodi imajo nekateri atomi svoje gibanje, enako velja za duševne atome, ki pogajajo voljo in človekova dejanja.

Ce bi imeli na razpolago Epikurove neokrnjene spise, bi dobili nedvomno točnejšo podobo sem spadajočih zaključkov, saj nakazujejo že herkulanski fragmenti nekatere izpremembe v nauku. Izgleda, da sta zanj odločilni zlasti dve misli: vzročnost je splošna, brezizjemno veljavna zakonitost (Diog. Laert. X 38. 39; Pap. 1056, 25; Lukrecij I 543 s... nihil posse creari de nihilo neque quod genitum est ad nihil revocari); vzroki sami pa so različni in po njih se loči svet prirodne nujnosti od sveta slučajnosti ter svobodne volje. Podano gradivo upravičuje prepričanje, da je polagal Epikur izredno težo na vprašanje nujnosti, slučajja in svobode; sem spada do neke meje tudi njegovo vprašanje o spoznanju, ki pa presega okvir našega razpravljanja.

Zaključimo z ugotovitvami: Epikur v problemu volje ni bil indeterminist, kakor prikazujejo njegov nauk, bil je nasprotno na stališču determinirane volje⁸⁾ v prej pokazanem smislu; svobodno hotenje, svobodna izbira mu ne izstopata iz kavzalitete, nikjer mu tudi ne pomenita nekaj, kar bi bilo dobljeno izven človeka, n. pr. dano od božanstva. Indeterministično pojmo-

⁷⁾ J. William, Diogenes Oinoandensis, 1907 (Teubneriana).

⁸⁾ Prim. Th. Gomperz, Sitzungsberichte..., str 94.

vano svobodno izbiro dobimo primeroma pri Platonu (Država, Zakoni), kjer gre za misel, da je dalo božanstvo človeku svobodno izbiro med krepostjo in pregreho, nauk, ki spominja na orfično miselnost. Pač pa je Epikur polemično zavračal fatalizem, postavko o vsemogočni, neomejeni oblasti nujnosti, usode in njene nasledke, namreč vdanost, podreitev višjim silam. Poleg že navedenih misli proti teoriji fatalizma imamo še dvojce mest, kjer Epikur poudarja, da je že obstoj fatalizmu nasprotnega nauka o svobodi dokaz proti fatalizmu. Ta „dokaz“ seveda ni dokaz, je pa zanimiv izraz psihološke sile, s katero je Epikur doživljal prepričljivost svoje teze (Pap. 1056, 22; Gnomolog. Vat. 40). Kljub borbi proti fatalizmu pa ni zapadal v nasprotno „zmoto“, ni zanikal obstoja splošne zakonitosti vzročnosti, kakor so mu pogosto očitali nasprotniki⁹⁾. Nadalje smo videli, da mu pomeni že razviti pojem ataraksije notranjo sproščenost. Njegova teorija svobode podpira to pozicijo, vodi do spoznanja, da je notranja sprostitev človeka dosegljiva z lastno močjo. Če upoštevamo navedeno, postane viden odnos Epikurove etike do Demokritove: za Epikura značilna problematika o svobodi in vprašanja, ki so s tem v zvezi, odpadejo pri Demokritu; kljub nekaterim sorodnostim v izvajanju obeh mislecev, gre zato za bistveno razliko, ki naredi, da ima včasih podobno formuliran tekst, vendar različen pomen.

5. Problem kreposti. Dejstvo, da stremi vse živo po ugodju in zavrača neugodje, je označil kot pradejstvo in naglasil je njegov pomen pri obravnavi nekaterih vprašanj. Iz te celotne naravnosti Epikura moremo razumeti in pravilno ocenjevati tudi njegov nauk o kreposti, po katerem je krepost v tesni zvezi z ugodjem, je najožje z njim zraščena, je neločljiva od ugodja (Diog. Laert. X 132. 138. idr.). Po njegovem mnenju se ne prizadevamo za krepostna dejanja zavoljo kreposti same, krepost ni cilj, temveč sredstvo za doseg cilja, ki je ugodje; osrečuje ugodje, izvirajoče iz kreposti. V borbi proti stoikom se je podobno izražal Diogen iz Oinoande (fr. 25). Nauk o kreposti spada k specifičnim črtam epikurejske etike, pokaže nam ponovno, da ima ta etika hedonsko-emotivno osnovo in se zato razlikuje od onih poskusov, ki so po Sokratovem vzoru poudarjali potrebo njene intelektualne osnove po znani definiciji kreposti, da je krepost pravo vedenje, pregreha pa zmota (racionalizem v etiki). V perspektivi hedonsko-emotivnega značaja etike se pojavijo tudi pri Epikuru štiri tipične starogrške kreposti: uvidevanje, modrost (φρόνησις) in iz tega vira porajajoča se samoobvladanje ali modra omejitev (σωφροσύνη), močatost

⁹⁾ N. pr. Cicero, De fin. I 6, 19: ... ait enim declinare atomum sine causa quo nihil turpius physico quam fieri quidquam sine causa dicere ... (podčrtala jaz); po Ciceronu so ta očitek ponavljali prav do sodobne literature.

(ἀνδρεία) in pravičnost (δικαιοσύνη). Življenje v luči navedenih kreposti je „najboljše življenje“, je pot do pravega ugodja, do sreče.

Če prebiramo Epikurove fragmente moralne vsebine, kaj hitro opazimo, da se obračajo do posameznika, ne do skupnosti. Omenjeno je že bilo, zakaj se je odtegoval družbenemu življenju. Njegov individualizem pa omejuje visoko mnenje, ki ga je imel o prijateljstvu: med življenjskimi dobrinami gre prijateljstvu najvišje mesto. To mu ni bila le teorija, temveč tudi praksa. Med fragmenti je precej takih, ki govorijo o prijateljstvu; navedem nekaj manj znanih iz zbirke Gnomologion Vat.:

23: vsako prijateljstvo je vredno zavoljo samega sebe, izhodišče pa ima v koristi; že Usener je opozoril, da zbledi v tej formulaciji utilitaristični prizvok, nad katerim se pogosto spodtikajo prikazovalci Epikurovih nazorov.

28: ne zasluži pohvale tisti, ki preuranjeno sklepa prijateljstvo, niti oni, kdor omahuje; za prijatelja je treba nekaj tvegati.

66: ne izkazujmo prijateljem svoje sočustvovanje s tem, da tarnamo, temveč z dejansko pomočjo (po Th. Gomperzovi redakciji teksta).

78: kdor je plemenitega srca, se prizadeva predvsem za modrost in za prijateljstvo, eno je minljiva, drugo neminljiva vrednota.

6. Podoba o modrem človeku. Epikur in njegovi pristaši so si prizadevali, da prikažejo v zgoščenih potezah dosegljivi višek človeškega življenja. Tako je nastala epikurejska podoba modrega. Odlikuje ga ustaljen svetovni nazor, dobljen s pomočjo prirodnih ved. Vse motri in ocenjuje s tega vidika: zavrača praznoverje, posmehuje se usodi, je brez bojazni pred smrtjo in prav tako pred bogovi, ki jim ne gre nobena oblast, niti nad svetom, niti nad življenjem. Njegov življenjski nazor oblikuje prepričanje, da je človek svoboden, da more doseči svojo sproščenost, svojo svobodo z lastno močjo. Modri ljubi preprosto življenje, je skromen v svojih potrebah, goji prava ugodja in se izogiblje lažnjivih. Vse to naredi, da more biti srečen tudi v težkih pogojih življenja, da more živeti „kot bog med ljudmi“. To podobo, povzeto iz epikurejskih nauk, bi mogli izpopolnjevati z različnimi potezami, saj vemo, da je bilo razpravljanje o idealu modrega priljubljena tema ne le v epikurejski šoli, prav tako tudi v stoični.

Epikur je priporočal življenje v soglasju s svojimi prepričanji in je tako tudi sam živel: postal je učencem in somišljenikom vzornik v vprašanjih poti do sreče. Poznal je tudi moč, vzgojni vpliv učitelja do učenca in je nasvetoval spoštovanje modrega, češ da je velika dobrina za tistega, ki spoštuje (Gnomolog. 32). V tem prizadevanju so šli nekateri njegovih učencev celo predaleč, postavili so svojega mojstra v nedosegljive, legendarne višine, kar je izzvalo upravičeno kritiko. Če si

z nekoliko fantazije zgradimo na ostankih ohranjenih spisov podobo družbe v Vrtu, dobi mesto pri Seneki (ep. 7, 11) konkretnjšo vsebino, glasi se: drug drugemu nudimo dovolj zanimivo igro. Epikurova šola se je močno razlikovala od skupnosti akademikov in peripatetikov; bila je predvsem življenjska skupnost, ostvarjajoča etične ideale praktične filozofije, ne organizirano znanstveno delovanje. Da pa je pripadalo filozofskemu znanstvenemu razmišljanju tudi v tej skupnosti upoštevanja vredno mesto, o tem govori mnogo fragmentov, prosvetljenska težnja, ki zveni iz Lukrecijeve pesnitve, posebej pa še Epikurov izrek: „pri skupnem znanstvenem razpravljanju ima večji dobiček tisti, ki je podlegel, če se je le pri tem nekaj novega naučil“ (Gnomolog. 74)¹⁰).

Osnovne črte Epikurove etike so torej: njeno empirično izhodišče in empirični, izkustveni cilj, njen hedonsko-emotivni, ne intelektualni temelj, ki prikazuje v tej luči tudi vprašanje kreposti in končno njen nauk o svobodi človeka, ki izvzema etično delovanje iz meja nujnega dogajanja in poudarja, da ima človek svojo notranjo sprostitev, svojo srečo v lastnih rokah. Taka zamisel etike je v skladu s celotno Epikurovo materialistično filozofijo.

Da pravilneje zagledamo Epikurovo etiko in njeno mesto v razvoju antične etične problematike, naj sledi kratka oznaka nasprotno usmerjene idealistične etike novoplatonizma, ki je dosegla antitetično mesto pri Jamblihu¹¹). Je to etika izhajajoča iz metafizike, ne iz izkustva, njen psihološki temelj je asketična ekstaza, tudi svoj cilj postavi v metafizično sfero. Vsled transcendentnega ideala priporoča beg od telesa, od čutnosti, od sveta in etične kreposti ji postanejo asketska „očiščevanja“ po vzoru orfikov, Platona (Phaedon 69 c) in Plotina (Enn. I 6. 6). Posledica te preusmeritve je, da nastopi sedaj potreba po podreditvi človeka absolutnemu, višjim silam. Človek je sam nebogljen, grešen, ne more se sprostiti z lastno močjo, temveč sprejema svojo notranjo osvoboditev kot dar bogov, ki imajo nad vsem oblast, tudi nad usodo, in je človek igrača v njihovih rokah. Po tej poti je prešla etika v magijo.

Ljubljana.

Alma Sodnik-Zupanec.

¹⁰) Nasprotno stališče v orisu Epikurovega dela zastopa n. pr. Zeller in mnogi drugi, ne upoštevajoč ohranjeno gradivo.

¹¹) Jamblih (med l. 280—330), učenec Porfirija; ohranjena je zbirka pitagorejskih naukov *Συναγωγή τῶν Πυθαγορείων δογμάτων* in spis o misterijih Egipčanov (zlasti *De mysteriis* VIII 7).

RÉSUMÉ

Alma Sodnik-Zupanec: L'ÉTHIQUE D'ÉPICURÉ

L'auteur continue son étude sur l'éthique d'Épicure et surtout sur sa conception de la liberté. Elle reconstruit la doctrine d'Épicure sur la liberté en tenant compte des fragments d'Herculaneum et relie cette doctrine avec le problème de la nécessité et de la contingence. Selon Épicure, la nécessité est inexorable, irresponsable et automatique (D. L. X 133 s.; Pap. 1056, 21; 1056, 24); c'est pourquoi il a déterminé les lois de la nature dans le sens de l'atomistique, c'est-à-dire les lois du mouvement mécanique des atomes. Dans les limites de ce processus, il y a des causes inévitables, invincibles. Pourtant, selon Épicure, la nécessité n'est pas toute-puissante, n'est pas universelle. (D. L. X 133; Pap. 1056, 24; 1056, 25).

Chez Épicure, le problème de la liberté a été résolu de différentes manières. L'analyse de „ce qui arrive par nous-mêmes“ prouve que la liberté signifiait pour lui: 1. l'action hors de toute contrainte (D. L. X 133); 2. le vouloir et l'action qui ne sont pas déterminés uniquement par des causes extérieures dans le sens de la nécessité naturelle, p. ex. par les circonstances extérieures et l'ambiance extérieure, mais aussi par des causes particulières, des motifs qui existent en nous-mêmes, p. ex. déterminés par la structure psychique de l'individu (Pap. 1056, 21; 1056, 23). Le vouloir et l'action de l'homme évoluent donc sous un double aspect, c'est-à-dire sous l'aspect de la détermination extérieure et sous celui de la détermination intérieure. Il est significatif pour la doctrine d'Épicure qu'il a distingué deux espèces de causes et qu'il a étendu cette distinction au domaine de l'existence de l'homme et aussi de la nature extérieure. Comme il a déjà été indiqué, il y a, selon lui, des causes inévitables, inexorables, mais il y a, en outre, des causes „particulières“ qu'il a nommées instables, non sûres etc. (D. L. X 134; Act. I 29. 6; Pap. 697); c'est à ce domaine qu'appartient la liberté de l'homme, tandis que la déclination des atomes comme mouvement non mécanique relève de la nature extérieure. Selon la nature des causes elle-même, le monde de la nécessité se distingue du monde de la liberté, de la contingence. Ainsi, selon Épicure, la contingence est un facteur objectif relevant du domaine des causes instables, non sûres. 3. L'action „par nous-mêmes“ a, chez Épicure, une troisième signification encore: pour lui, cela signifie aussi la libre volonté. Dans la mesure où il a été possible de résumer les fragments fortement endommagés, la libre volonté a été, pour lui, celle déterminée par nos réflexions, nos propres convictions (Pap. 697; 1056, 23).

Suit une brève analyse de la doctrine d'Épicure sur la vertu et la conception épicurienne de l'idéal de l'homme sage. En conclusion, l'auteur explique la place de l'éthique d'Épicure dans l'évolution des problèmes de la philosophie antique par la position strictement opposée du néoplatonisme tel qu'il a été formulé par Jamblique.