

Željko Škuljević

KIRENSKA EPISTEMOLOGIJA

Sažetak

Postoji malo dokaza koji bi odredili pravu prirodu veze između epistemologije Kirenske škole i Protagorinog relativizma. I u antičkim i u modernim diskusijama, viđenja ove veze su, dobrim dijelom, disperzna. Smatrajući da su Ciceron i Euzebije, odnosno Aristoklo, preuveličali razliku, Zeller dozvoljava da su, u afirmisanju subjektivnosti svih naših utisaka, njihova učenja identična. I George Grote smatra da je njegovo učenje u osnovi jednako Protagorinom «čovjek je mjera svih stvari...». Pozivajući se na tradiciju, Guthrie smatra da su Aristip i kirenjani bili epistemološki više skeptični od Protagore (što će reći da su mislili da se čak i manje može znati), ali su ontološki bili manje skeptični, po tome što oni ne bi s njim išli do kraja u poricanju postojanja stvarnosti izvan nas samih. U svakom slučaju, danas je najčešće prihvaćeno Mannebachovo gledište prema kojem «niti je dokazano niti je, čak, vjerovatno» da su kirenjani slijedili Protagoru.

Ključne riječi: kirenjani, epistemologija, pathē, kompsoteroi

* * *

Iako je veza između epistemologije Kirenske škole i protagorejskog relativizma, kako u antičkim tako i u modernim vremenima, «često» propitivana, postoji malo dokaza koji bi odredili pravu prirodu ove veze. Ako samo o osjećajima možemo biti sigurni (Euseb. Fr. 211 A i B, 212), onda se, također, Aristipu može pripisati skeptična teorija znanja, a što se dobro slaže sa etikom neposrednog senzualnog užitka. Napominjući da Kirenska škola vuče porijeklo iz Sokratovog učenja, Sext Empirik je ovako objašnjava: mi bez mogućnosti greške shvatamo svoja osjećanja, raspoloženja ili osjete, ali ne možemo ništa znati o njihovim uzrocima. Možemo tvrditi da posjedujemo osjet slatkoće ili bjeline, ali ne da je taj osjet proizveden predmetom koji je sladak ili bijel. Raspoloženje koje postoji u nama ne otkriva nam ništa više nego samo sebe (*Math.* 7, 190 i dalje, fr. 217). Osim halucinacija, Sext, kao i Plutarh (*Adv.Col.* 1120 b i dalje, fr. 218), navode kao dokaz patološka stanja u kojima med može proizvesti osjet gorčine ili se,

pak, oboljelom oku sve može činiti obojeno crvenim.¹ I Euzebije je govorio o onima koji su slijedili Aristipa, govoreći da samo osjećaji daju sigurnost i, nadalje, sljedbenicima Metrodora i Protagore koji kaže da se ne smije vjerovati ničemu osim tjelesnim osjetima (fr. 211 A). S druge strane, imamo Ciceronovu pokušajnost razlikovanja ovih dviju epistemologija: Protagorina prosudba je jedna stvar, da je ono što se svakom čovjeku čini za njega istina, a druga od Kirenjana, koji misle da se o ničemu ne može suditi osim unutarnjim pokretima (*Ac.pr.* 2, 142, fr. 213 A). U mjeri u kojoj se možemo osloniti na tradiciju, kaže Guthrie, razlika dostiže do tog *da su Aristip i kirenjani bili epistemološki više skeptični od Protagore*. Mislili su da se, čak, i manje može znati, ali su ontološki bili manje skeptični, po tome što oni ne bi s njim (Protagorom, op.) išli do kraja u poricanju postojanja stvarnosti izvan nas samih.²

Bez obzira na oskudnost podataka, Hegel u *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* zna da Protagora nije samo učitelj koji poučava druge, kao što su to bili drugi sofisti i erističari. On je za njega jedan dubok, temeljan mislilac, filozof koji je razmišljao «o sasvim opštim osnovnim odredbama». Ona Protagorina izjava, na početku *Rušilačkih govora*, da je čovjek mjera svih stvari: *onih koje jesu da jesu, a onih koje nisu da nisu* (Plat. *Theaet.* 152 a; Diels, fr. 1), izazvala je kod potonjih buru polemika, koje traju i dan-danas; naime, razumijevanje i interpretiranje tog stava kreće se od odobravanja, do potpunog odbacivanja.³ Čime je određeno ovakvo Protagorino gnoseološko antropologiziranje i u čemu je njegova odsudnost i poticajnost? Uticaji atomističkog učenja o subjektivnosti čulnih osjećanja kao i Heraklitovog neprekinutog kretanja više su nego evidentni. Kako postoje dvije vrste kretanja, aktivno – objekta i pasivno – subjekta koji opaža, tek iz njihovog susreta proizilazi sam čin opažanja stvari. Ništa ne postoji nezavisno

¹ W.K.C. Guthrie *Povijest grčke filozofije*, 477. Raspoloženja ili osjeti su, također, opisani (od Cicerona, vidi fr. 213 A) kao «unutarnji pokreti» ili smetnje, *permotiones intima*.

² *Ibid.*, 478.

³ Taj stav, izrečen parmenidovskim jezikom, uperen je protiv dotadašnje kozmologije i znači: pravo i dotad neprestano traženo biće nije neka supstancija prirode, nego sam čovjek. Kad se mijenjaju stvari, iskustva, pa i vlastiti osjećaji, ostaje samo čovjek, a otuda su i stvari, ustvari, samo onakve kakve mu se, s vremena na vrijeme, trenutačno pojavljuju. Svaki akt našeg saznanja pretpostavlja čovjeka u kome se taj akt vrši i svaka stvar koja se saznanje, saznanje se samo u odnosu na čovjeka (*IHE*, 181).

od naše svijesti, *per se*, nego uvijek i samo u odnosu prema svijesti koja to opaža. Ili, «svaki objekat jeste objekat izvesnog subjekta i svaki subjekat percipijent izvesnog objekta. Prema tome, očevidno je da stvari postoje samo *relativno*, *pros ti*, samo u odnosu prema subjektu koji opaža.»⁴

Ta posvemašnja subjektivnost Protagorina stava za Hegela je jedna «značajna riječ», ali ona, u isto vrijeme, ima dva značenja:

- a) može da bude svaki čovjek prema svojoj naročitoj osobenosti, tj. slučajan čovjek i(li)
- b) apsolutna mjera jeste samosvjesni čovjekov um, «čovjek prema svojoj umnoj prirodi i svojoj opštoj supstancijalnosti».⁵

Ako se taj stav uzme u onom prvom značenju, kako kaže Hegel, dolazimo do tzv. «rđavog smisla sofistike» koji je, inače, (pre)dominantan u povijesti filozofije. U tom slučaju, sofistima se mora učiniti zamjerka iz razloga što su za kriterij uzeli čovjeka prema njegovim slučajnim svrhama, «što oni još nisu uvideli razliku između subjektivnog interesa prema njegovoj osobenosti i njegovog interesa prema njegovoj supstancijalnoj umnosti».⁶ Ako za Protagorinog čovjeka, koji je mjera stvari, hegelijanska umnost nije jedina zbiljnost, onda njegovo čovječije bivanje i ljudska mjera nisu lišeni te iste umnosti. On je i osjetilan, iskustven čovjek, što je tako ingeniozno shvatio Kant u *Kritici čistog uma*, od koje, nužno, (za)počinje svako spoznavanje. Ovaj isti stav javlja se kod Sokrata i Platona, kaže Hegel, ali u širem značenju: kod njih je čovjek mjera po tome što misli, što daje sebi neku opštu sadržinu.⁷

Ne vide svi u Protagorinoj teoriji saznanja prost gnoseološki subjektivizam ili, naprosto, ekstremni individualizam. Za Victora Brocharda u njoj je izložen «objektivni ili realistički relativizam»,⁸ dok Lass u tome vidi «subjekt-objektivizam ili korelativizam» koje

⁴ *Ibid*, 182.

⁵ Hegel *Istorija filozofije*, 29.

⁶ Ne kaže Hegel slučajno «ako se taj stav uzme u onom prvom značenju...», čime, onda, u prvi plan izbija sofistička rđavost i nedovoljnost. On nigdje u *Vorlesungen...*, eksplicitno, ne kaže da je to Protagorina «gnoseološka» pozicija u smislu da Protagora pod tim razumije slučajnog čovjeka. Da je tome tako, onda Hegel ne bi, uopće, razmatrao sofističku mogućnost čovjeka kao «supstancijalne umnosti».

⁷ *Ibid*, 100 – 101.

⁸ V. Brochard *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 1912, 23 – 33.

je on uzeo kao osnovu svoga gnoseološkog korelativizma i filozofskog pozitivizma.⁹ Kao da i Protagorina tvrdnja da imaju dva govora o svakoj stvari, a jedan je drugom suprotan (D.L. IX, 51), izaziva smutnju i potpuno različita interpretacijska dohvatiranja. Po jednima to je školski primjer relativiziranja, drugi smatraju da se to, ipak, da objektivno zasnovati, dok je za treće to Platonova pretencioznost, antisofističnost po svaku cijenu. No, poslušajmo samog Aristokla (Platon) koji u *Teetetu*, na Sokratova usta, kaže ovo:

«*Sokrat*: Vjerovatno je da mudar čovjek ne govori gluposti. Povedimo se, dakle, za njegovim načinom rasuđivanja! Zar nije gdje kad, kad puše isti vjetar, jednome od nas hladno, a drugome nije, jednome je hladno malo, a drugome veoma mnogo?

Teetet: Dabogme.

Sokrat: Da li ćemo onda vjetar sam po sebi nazvati hladnim ili ne hladnim ili ćemo vjerovati Protagori da je hladan za onoga kojemu je hladno, a za onoga kojemu nije hladno nije hladan?

Teetet: I zaista.

Sokrat: Zar se i ne čini tako jednome i drugome?

Teetet: Da.

Sokrat: Izraz «čini se» znači li «percipira»?

Teetet: Znači.

Sokrat: Pojava, dakle, i percepcija kod toploga i svega takvoga je jedno te isto. Kako naime svatko osjeća tako se svakome i čini da jest.» (152 b-c).

Spor oko tumačenja ove izreke, kaže Copleston, pokrenuo je pitanje o tome da li stvari (*hremata*) treba razumjeti isključivo kao predmete čulnog opažanja ili njihovo značenje treba proširiti i na područje vrijednosti. Kako sam nije u stanju da o tom pitanju podrobno raspravlja, tumačiti će to, priklanjajući se Platonu, u individualističkom smislu i to s obzirom na čulno opažanje.¹⁰ Kada bi za jednu istu vodu jedan rekao da je hladna, a drugi toplu, Protagora bi primijetio da nijedan od te dvojice ne griješi: voda jeste topla s obzirom na čula jednog, i jeste hladna s obzirom na čula

⁹ E. Lass *Idealismus und Positivismus*, Bd I, Berlin, 1879, 183 ss, Bd III §§ 2, 3, 4 i *Neue Untersuchungen über Protagoras*, Vierte...f. wiss. Phil. VIII (1884), 479 – 497.

¹⁰ Koplston *Istorija filozofije (Najpoznatiji sofisti)*, BIGZ, Beograd, 1988, 125 (predg. i prevod S. Žunjić).

drugog.¹¹ Tom tvrdnjom se mislilo na nepotpunost opažanja, a nikako u smislu, kako to iznosi Aristofan u *Oblakinjama* (122 ss), da je Protagori stalo samo do toga da nepravilna stvar ili tvrdnja trijumfuje. On je, dakle, svoje učenike učio da o svakoj stvari govore suprotno, afirmativno i negativno, tj. da znaju ne samo ono čime svaku stvar mogu braniti nego i ono čime bi je drugi mogli pobijati. Razumije se da se takvim vježbanjem oštrila snaga mišljenja u učenika i, u tom smislu, Protagora je uticao na Euripida, Tukidida, čak i na Sokrata i Platona. Da li i na Aristipa iz Kirene?

Kao što smo rekli, paralelom između epistemologije Kirenske škole i protagorejskog relativizma bavili su se i antički i moderni mislioci, mada, nekako, plošno i neargumentovano do kraja. Tako Ciceron smatra da postoje različita gledišta u odnosu na kriterij istine:

«Jedan kriterij je Protagorin koji smatra da ono što neka osoba vidi je istinito za tu osobu, a drugi je kirenski, koji vjeruje da kriterijum uopšte ne postoji osim najintimnijih osjećanja; sljedeći je Epikurov, koji čitav kriterijum smiješta u čula, u primarne pojmove stvari i u uživanje. S druge strane, Platon je vjerovao da cijeli kriterijum istine i same istine leži samo u mišljenju i umu, odvojen od vjerovanja i čula» (Cic. *Luc.* 142 [T 4 c]). Slično rezonuje i Euzebij, dramaturški smještajući na stadion filozofe najrazličitijih orijentacija, na kojem se oni gimnastički takmiče. Tu su, između ostalih, pironovci koji su proglasili da među ljudima nije ništa shvatljivo, zatim, škola Aristipa koji shvatljivim drži *pathē*, te škola Metrodora i Protogore koji smatraju da moramo vjerovati samo osjećajima tijela (Euseb. XIV, 2. 4-7 [T 8]). Osim sugerisanja da zajednički stavovi ovih doktrina leže u njihovom antiracionalizmu, njihovim empiričkim elementima i naglašavanju značaja čula, u istraživanju značaja razlika dalje se ne ide. Kao da su ograničenja u antičkim svjedočenjima djelimično odgovorna za činjenicu da postoji velika raznolikost i u pogledima modernih istraživača o vezi Protogore i njegovih pristalica sa Kirenjanima.¹² U tom smislu, postoji jedna grupa tumača koji se, pokušavajući da odrede vezu

¹¹ Kada su Protagori prigovarali da su geometrijski stavovi isti za sve, on je odgovorio «da u pravoj čulnoj stvarnosti nema nikakvih geometrijskih linija niti krugova, tako da se ne pojavljuje spomenuta teškoća» (Arist. *Metaph.* B2, 997 b 32 – 998 a 6).

¹² Voula Tsouna – McKirahan *The epistemology of the Cyrean School*, University Press, Cambridge, 1998, 124 – 125.

između relativizma Protagore i epistemologije kirenjana, koncentrišu na prvi dio Platonovog dijaloga *Teetet* (152 a – 160 c). Prvo pitanje za raspravu, u ovom slučaju, jeste da li su pogledi platonskog Protagore, naročito oni koji su pridodati «suptilnijim filozofima» (*hoi kompsoteroi*), historijski i filozofski vezani za kirensku epistemologiju.¹³ Većina istraživača, koja pripada ovoj grupi, slažu se da epistemologija kirenjana veoma sličí protagorejskim sastojcima tajne doktrine u *Teetetu* uz pretpostavku da, ako bi se metafizički elementi ovog drugog mogli nekako smjestiti unutar konteksta kirenske doktrine, tada ne bi bilo velike prepreke u prepoznavanju ovih dviju teorija.¹⁴ Kao da postoji namjerna mistika koja obavlja doktrinu «suptilnijih filozofa»: to je «skrivena istina» (155 e), niz misterija (*mustēria*: 156 a) prema kojima se samo početni mora slušati (155 e). Ovo može značiti da ne postoje takvi filozofi, kao i da postoji stvarna grupa ljudi, ali im Platon ne može dati ime, jer, ako su *kompsoteroi* filozofi četvrtog vijeka prije nove ere, Sokrat ih ne bi mogao znati. Teorija «suptilnijih filozofa» predstavljena je u vezi sa Teetetovim drugim pokušajem da odredi šta je znanje (*epistēmē*), u kojem se ono definiše kao percepcija čulima (*aisthēsis*). Ta teza se upotpunjuje sa druge dvije doktrine i to, prvo, Protagorinom da je čovjek mjera svih stvari, onih koje jesu da jesu i onih koje nisu da nisu (152 a); ona se, pak, po Sokratu svodi na tvrdnju da kao što se svaka stvar čini meni, za mene, i čini tebi, za tebe, ti i ja smo čovjek (152 a). Drugo, postoji Heraklitova teorija koja tvrdi da ne postoji ništa što je samo po sebi samo jedna stvar: ništa što bi mogao znati ili bilo koja vrsta stvari... Ono što je, doista, tačno jeste: stvari o kojima prirodno kažemo da «jesu» su u procesu da budu kao rezultat kretanja, promjene i miješanja jednih sa drugim. Mi smo u krivu kada kažemo da ove «jesu», pošto ništa nikad nije, nego sve će biti (152 d-e). Dakle, na pitanje *Šta je znanje?*, eksplicirana je

¹³ Tri su vodeće interpretacije, po McKirahanovoj, o toj temi: 1) *Kompsoteroi* su historijski prepoznatljiva škola, kirenjani, a teorija koja je razvijena i, potom, oborena u prvom dijelu *Teeteta*, verzija je kirenske teorije (Schleiermacher *Platons Werke*, II, I, 183 ff; Dümler (1889), 173 ff i Mondolfo 1953 i 1958); 2) *Kompsoteroi* nemaju historijsku referencu i doktrina koju Platon (pri)dodaje ovim misliocima je njegova vlastita ideja (Burnet 1914, Cornford 1935 i W. D. Ross 1951) i 3) Ova materija se ne može riješiti zbog neuvjerljivih dokaza: Natorp 1890, također, brojnu bibliografiju o ovoj temi u Giannantoni 1958, 129 – 145 (Bilješka 2).

¹⁴ *Ibid*, 125.

trostrukost odgovora: znanje percepcije čulima, protagorejsko gledište koje brani relativnu istinu o pojavama i verzije Heraklitove metafizike o vječnom kretanju. Upravo metafizička tvrdnja da se sve kreće služi «suptilnijim filozofima» kao krucijalno polazište da objasne fenomen percepcije čulima (*Theaet.* 156 a-157 c). Prema ovom ulomku, njihova «misterija» jeste odbijanje nezavisnog postojanja primalaca i primljenih objekata ili osobina, «i u njihovom zamjenjivanju sa procesima koji *su* primaoci i primljeni objekti ili osobine *samo u momentu percepcije*».¹⁵

Po kirensku epistemologiju, tri su važne implikacije ove doktrine. Prvo, nijedan primalac i nijedan objekat koji se prima nemaju identitet koji opstaje izvan momenta percepcije. Bolesni Sokrat je drugačiji percipijent od zdravog Sokrata, a percepcija vina koju Sokrat ima kada je bolestan drugačija je od one kada je dobro (159 c). Drugo, Heraklitova analiza percepcije čini da je svaka percepcija neki događaj koji je privatniji za primaoca, u smislu da je to «ona bit koja je lično moja» (160 c), to pripada samo meni i ne bi moglo pripadati nikom drugom. Privatnost percepcije je, kaže Tsouna, uglavnom vezana za tezu ontološke relativnosti percepcija o pojedinačnim primaocima: »Pošto je ono što na mene djeluje za mene, i ni za koga drugog, ja sam, takođe, taj koji ga prima i niko drugi» (160 c).¹⁶

Treće, percepcije su uvijek poznate primaocu zbog toga što su one događaji koji su mu privatni. Moja percepcija tačno za mene, jer je uvijek percepcija one biti koja je lično moja (*tēs emēs ousias*); i ja

¹⁵ Usvajajući, općenito, Burnyeatovu analizu filozofskog relativizma, Tsouna kaže da percepcija nekog objekta koji posjeduje određenu osobinu, npr. bijelog kamena, dešava se kao rezultat sparenosti kretanja koja nastaju u prostoru između organa čula i objekta koji je srazmjernan sa organom čula. Sa strane primaoca, ono što je generirano jeste organ čula koji prima nešto u tom trenutku, npr. gledanje oka. Sa strane stvari koja se prima, ono što je generirano jeste objekat koji posjeduje osobinu koja je postala od kontakta organa čula sa nečim srazmjernim s njim, npr. ono što jeste je bijeli kamen.

¹⁶ Irwin u svom tekstu *Aristip naspram zadovoljstva*, također, koristi ovaj argument. Na osnovu Heraklitove teorije, Platon kaže (158 e 5-6) da ni jedna osoba ne može istrajati dok je bolesna ili zdrava. On se oslanja, kao što je to radio i Epiharm, na argument od promjene ka uništenju i zamjeni (158 e 7 – 159 b 10). Po Irwinu, ovaj argument izgleda ovako: 1. Ako *x* i *y* nisu slični, onda su *x* i *y* različiti, neidentični (159 a 4-6); 2. Sokrat kada je bolestan i Sokrat kada je zdrav nisu slične osobe (159 b 2-9) i 3. Prema tome, bolesni Sokrat i zdravi Sokrat su različiti, oni nisu iste osobe (159 c 4-6). T.H. Irwin *Aristippus against happiness*, *Monist*, Jan. 91, Vol. 74 Issue 1 (1991), p 11.

sam sudija, kao što kaže Protagora, stvarima koje su, ono što su, za mene i stvari koje nisu, ono što nisu (160 c). Upravo gledište da je znanje nečijeg utiska nepogrešivo, podržava Teetetovu tvrdnju da percepcija čulima i samo percepcija čulima garantuje znanje.¹⁷

Na epistemološkom nivou, može izgledati da je kirenska teorija slična doktrini *kompsoeroi* po tome što isključuje mogućnost dobijanja objektivnog znanja (problem sa kojim se suočavaju moderne verzije relativizma i subjektivističkih teorija). Kao *kompsoeroi* i kirenjani tvrde da je *pathē* i samo *pathē*, to što obezbjeđuje znanje i izvjesnost. U *Teetetu*, pitanje ima oblik «da li je protagorejski relativizam kompatibilan sa postojanjem određenih vrsta znanja...?»¹⁸

Sudeći da je teza «suptilnijih filozofa» o neidentitetu presudna u relativizaciji svih percepcija i znanja, zanimljivo je pitanje da li su kirenjani bili odani toj tezi. Pošto izvori ne daju direktne dokaze o ovom stavu, zanimljivo je Tsounino viđenje kirenske analize percepcije sa subjektivnog stanovišta. Pošto oni proglašavaju tačnim i nespornim samo *pathē* koji se dobijaju od percepcije osobina, mogli bismo onda zaključiti da se oni *pathē*, koji nastaju od naše percepcije objekata, smatraju manje vjerodostojnim i podložnim opovrgavanju. Razlog epistemološke ranjivosti ove druge kategorije *pathē*, mogao bi biti taj da oni uključuju pretpostavke o kolekcijama ili gomilama različitih utisaka: naprimjer, *pathē* u obliku zida uključuje brojne pretpostavke i sudove oko toga kako sakupiti pojedinačni *pathē* bijelog, dva i po metra visokog, mirnog, hladnog itd. Također, mnogo problema može nastati u vezi sa kolekcijama koje se odnose na postojanje objekata i njihovog neprekinutog identiteta u vremenu...¹⁹ Dakle, ako pretpostavimo da Kirenjani

¹⁷ Kada Teetet kaže da je znanje *pravo shvatanje(hē alethēs dóksa epistēmē)*, onda je Bošnjak u pravu kad to ovako prevodi, a ne, kao nekolicina autora (Apelt: *die wahre Meinung*, Fowler: *true opinion*), naprosto «pravo mnijenje.» Razlog za to je što u dijalogu *Teetet* Platon daje jasnu definiciju termina *doxa* (190 A), iz čega proizilazi da ono znači i mišljenje u smislu da se vjeruje da je tako kako se kaže. Također, to je mišljenje koje neko ima o drugom, pa stoga *doxa* znači i glas, slovo i ugled. U latinskom se *doxa* prevodi sa *opinio* i ima više značenja: mnijenje, mišljenje, nagađanje.

¹⁸ Tsouna navodi i jedan Aristokleov odlomak [T 5] u kojem on tvrdi da je kirenjanski subjektivizam previše uzak ili previše širok da bi bio konzistentan, a da se poimanje *pathēa* mora ubrojiti u stvarno znanje (*Ibid*, 129).

¹⁹ U okviru tzv. Argumenta rasta, svako povećanje ili smanjenje subjekta koji se sastoji od kolekcije kvalitativno identičnih komponenti, uključuje gubitak identiteta tog subjekta i postajanje bitka novog.

analiziraju našu percepciju o objektima u odnosu na «kompleksne» *pathē* (tj. gomilu utisaka na koje se primjenjuju izrazi kao što je «zid»), te da smatraju ove *pathē* manje pouzdanim od *pathē* jedne osobine, «može izgledati da to znači da oni primaju k znanju probleme koji se tiču kolekcija i stoga da oni sumnjaju na vremenski identitet objekata i primalaca podjednako.»²⁰ Međutim, kako ne postoje direktni dokazi o ovome, moguće je zapitati se i drugačije. Ne mora biti tačna teza da su se kirenjani bavili sa (samo) dvije podgrupe *pathē*: *pathē* kvaliteta koji su evidentni i neoborivi i *pathē* objekata koji su epistemološki ranjivi. Stoga nema mjesta hipotezi da nepouzdanost *pathē* koji dolazi od stvari, zid ili hrpa meda, samo zbog činjenice da oni sadrže sudove o kolekcijama različitih utisaka. Štaviše, postoje dokazi da su kirenjani razmišljali o primaocima kao relativno solidnim entitetima:

«Aristokle kojeg je citirao Euzebijus (XIV 18. 32 [T 5]) i Sextus (M VII 197-8 [T 6 b]) potvrđuje kirensko vjerovanje da svaka osoba ima određenu fiziološku konstituciju koja do neke nepoznate mjere određuje prirodu *pathē*. Na taj način, stabilnost i kontinuiranost tijela i perceptualnog aparatusa svakog primaoca može se suprotstaviti sa prolaznom prirodom njegovih doživljaja. To može, takođe, obezbijediti stanje primaočevog identiteta u vremenu; *pathē* svakog primaoca se dešava u određenom tijelu, a ovo tijelo se može smatrati stanjem vremenskog identiteta primaoca.»²¹

Bez obzira što Aristip nije smatrao da memorija (*mnēmē*) prošlih užitaka nije prikladna moralnom cilju (Athen. *Deipn.* XII 544 a – b), ne može ga se smatrati neeudaimonistom. Naprotiv.²² Ako i etičke doktrine većine kirenskih filozofa *određuju jednovremenski užitak sadašnjosti kao moralni cilj*, oni ipak pridaju etičku važnost i nečemu što, bez ostatka, nije to: *sreći i dostignuću sretnog života*. Dokaz je to da kirenjani definišu sreću u kompozicionim oblicima, kao određenu kolekciju pojedinačnih užitaka koji zadržavaju osobine svojih dijelova i, drugo, da priznaju da moralni činilac shvata sebe kao moralno proširenu osobu koja doživljava mnoge određene užitke i, kao njihov rezultat, osjeća se

²⁰ V.T. McKirahan *The epistemology of the Cyrenaic...*, 131 – 132.

²¹ *Ibid*, 132 – 133.

²² Za razliku od Irwina i Annasa, Tsouna u članku *The Socratic origins of the Cynics and Cyrenaics*, 380, tvrdi da je Aristip Stariji bio čisti eudaimonist.

dobro.²³ Dakle, sreći se može i treba težiti, ne odbacujući jednovremeni užitak koji, ipak, ne traje cijeli život. Sreća kao određena kolekcija i moralni cilj, zahtijeva da se u toku nečijeg života mnogo puta postigne potpuna ispunjenost dobrim.

I, na kraju, da zaključimo. Iako postoji nešto vještačko u antičkim i modernim diskusijama koje porede kirenske poglede sa dvjema drugim doktrinama, viđenja su, ponešto, disperzna. Smatrajući da su Ciceron i Euzebije (odnosno Aristoklo) preuveličali razliku, Zeller (*Ph. d. Gr.* 350 f.) dozvoljava da su u afirmisanju subjektivnosti svih naših utisaka njihova učenja identična. I George Grote (*Plato*, III, 560) smatra da je njegovo učenje u osnovi jednako Protagorinom «čovjek je mjera svih stvari...». Pozivajući se na tradiciju, Guthrie smatra da su Aristip i kirenjani bili epistemološki više skeptični od Protagore (što će reći da su mislili da se čak i manje može znati), ali su ontološki bili manje skeptični, po tome što oni ne bi s njim išli do kraja u poricanju postojanja stvarnosti izvan nas samih.²⁴ U svakom slučaju, danas je najčešće prihvaćeno Mannebachovo gledište prema kojem «niti je dokazano niti je, čak, vjerovatno» da su kirenjani slijedili Protagoru.

²³ Ako je kirensko gledište da je uživanje *sada* potpuno ispunjenje dobra, ono je konzistentno i sa stremljenjima prema drugim stvarima. Doživljavanje užitka *sada* znači da ja imam sve što trebam da potpuno ostvarim dobro *sada*: prošli i budući užici tome ništa ne doprinose. Ali, ovo ne znači da je to jedina stvar o kojoj trebam brinuti (Dijelom sadržana na istom mjestu, Biljška 35).

²⁴ W.K.C. Guthrie *Povijest grčke filozofije*, cit. izd., 478. I kod Epikura, o istini i neistini stvarnosti ne odlučuje um, nego čulna opažanja, jer «čula, prije svega, tvore pojam istinitog, to vidiš svud i pobiti se ne mogu» (Lucr. *De rer. nat.* IV, 480 – 485). Oslanjajući se na materijalnosenzualistički element Demokritove gnoseologije, postavlja (samo) tri mjerila za istinu: 1) čulno opažanje, 2) prolepsa ili anticipacija, tj. slika kojoj je prethodilo opažanje i 3) osjećanja. Kao Demokrit i Nausifan, i Epikur, u svojoj *Kanonici*, *čulno opažanje* objašnjava kao fine materijalne otiske ili sličice koje se otkidaju od predmeta, izvanrednom lahkoćom lete po vazduhu i kroz praznine ulaze u naše čulne organe i tu izazivaju odražaje spoljašnjeg svijeta (D.L. X 46 s). Prema ovom «gnoseološkom aposteriorizmu», istina se sastoji u slaganju naših misli s objektivnom stvarnošću, koja se u nama odražava posredstvom čula: «Ako se budeš borio protiv svih čulnih opažanja, neće ti ostati ništa na što se možeš pozvati pri ocjenjivanju onih opažanja koja proglašavaš za lažna» (*Osnovne misli Epikurova učenja*, XXIII; D.L. X 146). Vidjeti, također, M.N. Đurić *Epikuron život, njegovo učenje i njegova škola* (Uvod) XI – XII; u Epikur *Osnovne misli, Poslanica Herodotu i Poslanica Menekeju*, Kultura, Beograd, 1959.

LITERATURA

- Gutrie, W. K. C. (2006), *Povijest grčke filozofije*, Naklada Jurčić, Zagreb.
- Hegel, G.V.F (1983), *Istorija filozofije* II, BIGZ, Beograd.
- Brochard, V. (1912) *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris.
- Lass, E. (1897) *Idealismus und Positivismus*, Berlin (takoder, *Neue Untersuchungen über Protagoras*, Vierte... f. Wiss. Phil. VIII)
- Koplston, F. (1988), *Istorija filozofije (Najpoznatiji sofisti)*, BIGZ, Beograd.
- McKirahan, V. T. (1998) *The Epistemology of the Cyrenaic School*, University Press, Cambridge (takoder, članak *The Socratic origins of the Cynics and Cyrenaics* (1994), Cornell University Press, Ithaca and London).
- Irwin, T. H. (1991) *Aristippus against happiness*, Monist.
- Epikur (1959) *Osnovne misli, Poslanica Herodotu i Poslanica Menekeju*, Kultura, Beograd (takoder, M. Đ. Đurić, *Epikurov život, njegovo učenje i njegova škola (Uvod)*, XI-XII).

THE EPISTEMOLOGY OF CYRENAIC

Summary

There are little available evidence which could determine the meaning of the link between Cyrenaic epistemology and Protagoras relativism. Both in antique and modern discussions this hypothesis is dispersive and non-conclusive. Zeller claims that Cicero, Eusebius and Aristocles of Messene emphasized discrepancy regarding the above mentioned link, but in spite of discordance their teachings are identical in the affirmation of subjectivity of all our impressions. George Grote shares the same philosophical insight into deep concordance of seemingly antagonist teachings. Protagoras concept is well known; “*man is the measure of everything..*” Bearing in mind tradition Guthrie considers Aristippus and Cyrenaics (epistemologically speaking) less skeptical because they will not ultimately deny the reality (the external world) out of personal (human) scope. In any case Mannebach point of view is largely accepted in philosophical circles; namely that “*it’s neither proved nor even probable*” that Cyrenaics followed Protagoras.