

Željko Škuljević

### ZADOVOLJSTVO I UM

*Prije svih je Platon otvorio neprijateljstvo prema tijelu.*

M. Onfray *Le gai savoir hédoniste*

### PLEASURE AND MIND

*Prior to all, Plato opened hostility towards the body.*

M. Onfray *Le gai savoir hédoniste*

Koliko god i kako god da ponuđena naslovika upućuje na Epikura, o njegovom «hedonizmu» će biti riječi nešto kasnije, započet ćemo Platonovim Filebom: šta je Dobro i kako bi ljudi trebali da žive ako žele ostvariti takvu ideju (u dijalogu, o toj temi razgovaraju Sokrat, Fileb i Protarh). Filebovoj tezi da se dobar život sastoji od naslade i zadovoljstva Sokrat suprotstavlja intelektualni princip iz kojeg slijedi da je za sve bolje razumsko shvatanje (*frónēsis*), mišljenje i sjećanje. Kako se može uživati u muzičkom djelu, u posmatranju umjetničkih slika, ali i u jelu i piću, da li je uživanje, uistinu, ideal kome treba težiti? Kako ni naslada ni um nisu Dobro bez ostatka, u dijalogu se postavlja pitanje da li postoji još nešto, kao treće, pored onoga što su rekli Fileb i Sokrat. Osporavajući Protarhovu tezu da u Dobro ide sve što je ugodno, Sokrat insistira na razmatranju pojmova razboritosti (*frónēsis*), znanja (*epistēmē*) i uma ili intelekta (*nus*) ne bi li se, sa sigurnošću, moglo reći šta je to Dobro, zadovoljstvo ili razboritost? Navedimo nešto duži pasus iz Platonovog *Fileba*, odjeljak jedanaesti pod nazivom *Spajanje naslade i uma u životu*:

«*Protarh*: O kakvom to životu govoriš?

*Sokrat*: O takvom kad bi tko od nas stekao razboritost i um i znanje i potpuno pamćenje svega, a ne bi imao ni mnogo ni malo naslade niti pak neugode, nego bi bio potpuno neosjetljiv za sve takvo.

*Protarh:* Nijedan od ta dva života, Sokrate, nije bar meni vrijedan izbora niti će se, kako ja mislim, ikada drugome pokazati takvim.

*Sokrat:* A što je, Protarše, s obostranim životom, sastavljenim od ona oba i njima zajedničkim?

*Protarh:* Kažes li zajedničkim za nasladu kao i za um i razboritost?

*Sokrat:* Tako je, ja upravo govorim o takvom životu.

*Protarh:* Svatko će zacijelo odabrati taj život prije nego bilo koji od ona dva, i to upravo svatko, a ne jedan da, drugi ne.

*Sokrat:* Shvaćamo li onda što nam sad proizlazi iz ovog izlaganja?

*Protarh:* Sigurno to da su predložena tri života, a od ona prva dva da nijedan nije dovoljan niti vrijedan izbora ikome bilo od ljudi bilo od drugih živih bića.

*Sokrat:* Nije li dakle s obzirom na ona prva dva života već jasno da nijedan od njih ne sadržava Dobro? Bio bi inače dovoljan, savršen i vrijedan izbora za sve bilje i životinje kojima bi bilo moguće čitav život uvijek tako živjeti. A kad bi tko od nas izabrao nešto drugo, uzeo bi to protiv volje, iz neznanja ili zbog neke nesretne nužde protiv prirode onoga što je stvarno vrijedno izbora.

*Protarh:* Čini se doista da je tako.

*Sokrat:* Da Filebovu božicu<sup>1</sup> ne treba, dakle, smatrati istim što i Dobro, čini mi se da je dovoljno utvrđeno.

*Fileb:* Pa ni taj tvoj um, Sokrate, nije Dobro, nego će izazvati nekako iste prigovore.

*Sokrat:* Možda moj um, Filebe, ali ne mislim da je tako s pravim i božanskim umom, nego da je s njime nekako drukčije. Ne borim se za prvu nagradu u združenom životu u korist uma, no treba gledati i ispitivati što treba da uradimo za drugu nagradu. To kao uzrok toga združenog života mogao bi jedan od nas dvojice navoditi um, a drugi nasladu, pa tako ni jedno od toga dvoga ne bi bilo samo Dobro, nego bi možda tko shvatio da je jedno od toga ipak njegov uzrok. Još bih se više mogao prepirati s Filebom o tome

---

<sup>1</sup> Afrodita je ovdje metonimija za *nasladu*.

da u tom pomiješanom životu, ma što bilo ono po čemu je taj život postao ujedno vrijedan izbora i dobar, nije naslada, nego um ono što je tome srodnije i sličnije. Prema tome, ne bi se opravdano moglo kazati da nasladi pripada ni prvo ni drugo mjesto, a dosta je daleko i od trećega, ako sada išta treba vjerovati mojem umu.

*Protarh:* Doista, Sokrate, bar se meni čini da ti je naslada sada pala kao udarena tim tvojim riječima. Što se pak tiče uma, treba, kako se čini, kazati da se razborito nije otimao o prvu nagradu. Bilo bi ga, naime, snašlo to isto. Kad bi pak naslada bila već potpuno lišena i druge nagrade, naišla bi kod svojih ljubitelja na neki prezir. Ne bi im se doista više činila jednako lijepom kao prije.

*Sokrat:* Što ćemo sada? Nije li bolje da je već pustimo na miru i da je ne žalostimo podvrgavajući je najoštrijem ispitivanju i pobijanju?

*Protarh:* To što kažeš, Sokrate, nema smisla.

*Sokrat:* Zar zato što rekoh nešto nemoguće: *žalostiti nasladu?*» (21 e – 23 b).

Preferirajući um, ne bez ironije, i u stalnoj brizi da ne žalosti nasladu, platonizirani Sokrat se, iznova, vraća pitanju Dobra: ako to nisu ni *frónēsis*, ni *hēdonē*, šta bi onda bilo to treće? Sudeći da dobro mora biti potpuno i samo sebi dovoljno, mogućnost miješanja naslade i razboritosti je ovim isključena. Jer, ako je jedno od toga dvoga Dobro, tada mu ništa ne smije nedostajati, u protivnom ono ne bi moglo važiti kao *zbiljsko ili pravo Dobro (tó óntos agathón)*. Međutim, prema tezi hedonista ko ima nasladu, taj ne treba ništa više, ni fronezis, ni um, ni rasuđivanje.<sup>2</sup> I Savaterov

---

<sup>2</sup> Platonova kritika hedonizma (na dva različita stupnja u *Gorgiji* i *Filebu*) razrađuje prvi put pojam istinske i lažne potrebe, odnosno istinskog i lažnog zadovoljstva... Polazna tačka kritike je bitna povezanost zadovoljstva i nezadovoljstva: u svakom zadovoljstvu je dato i nezadovoljstvo budući da je zadovoljstvo ukidanje i ispunjenje nedostataka, koji se kao takav bolno osjeća. Dakle, zadovoljstvo ne može biti «dobro» i sreća zato što sadrži svoju vlastitu suprotnost, osim ako se ne može naći kakvo «nepomiješano» zadovoljstvo bitno odvojeno od nezadovoljstva. H. Markuze, *Kultura i društvo (O kritici hedonizma)*, BIGZ, Beograd, 1977, 101.

fikcionalni Fileb kaže da ljubavna očaranost nema nikakve veze sa razmišljanjem. Ništa nije važno osim uživanja. Takvog ste me upoznali, «uvek u potrazi za zadovoljstvom, sa prezirom prema svemu onome što se ne može izraziti milovanjem niti prijatnim grčem uzdrhtalog tela».<sup>3</sup> Kako Fileb ustrajava u tvrdnji da naslada ne bi bila dobra kad po svojoj prirodi, i kvalitativno i kvantitativno, ne bi bila neograničena, Sokrat uvodi pojam *uma* koji je «kralj neba i zemlje». Iako se čini da kombinovanje hedonea i nusa, odnosno da je pomiješani život naslade i razboritosti taj traženi put, ne bez platonskih razloga daje se prednost umu. Dakle, i u tom pomiješanom životu treba više težiti za nusom nego za nasladom, tako da traženo drugo mjesto pripada umu. Kako u području dobra više učestvuje razboritost nego naslada, to rješenje, bez obzira na tzv. pomiješanost, ipak favorizuje tu istu razboritost i znanje. Tu ne pomažu ni komparacije tipa da je naslada izvor sa medom, a razboritost čista i zdrava prirodna voda čijim se miješanjem dobija prava vrijednost. Bez obzira na Filebovo insistiranje na nasladi kao Dobru, Sokrat će poentirati «da je um kudikamo bolji od naslade i korisniji ljudskom životu» (66 e). Čak je i minuciozno ustvrdio da je, prema ocjeni koju je iznjedrilo raspravljanje, za moć naslade rezervisano peto mjesto (67 a – b), ubijedivši i Protarha da se složi s njim. I tako, tek se na osnovu znanja određuje *istinska hedone*, završni su akordi *Fileba* ili etičkog dijaloga o nasladi.

Kada Nietzsche kaže da je Epikur jedan umjerenjak naslade,<sup>4</sup> onda ne možemo da ne dvojimo kirenaičku utemeljenost njegove

---

<sup>3</sup> Jedna originalna i duhovita književno-filozofska fikcija u kojoj Fileb zavodi Platona, ljubavnički provodi sa njim tri dana i tri noći, tokom kojih je Akademija bila zatvorena. Nakon svega, Fileb je i dalje dolazio na njegova predavanja, mučen jednom dilemom. Naime, «htio bih s njime raspraviti jedno pitanje koje, uopšte, ne razumem. To pitanje glasi: *Šta je uživanje, Platone, šta je uživanje?*» F. Savater, *Platonova škola (Šta kaže Fileb)*, Rad, Beograd, 1998, 56-59.

<sup>4</sup> «Da, ja sam ponosan da Epikurov karakter osećam drugačije nego možda iko, i pri svemu što o njemu čujem i čitam da uživam sreću popodneva starog veka... nikada ranije nije postojala takva skromnost slasti» (Epikur, 45). F. Niče, *Vesela nauka*, Grafos, Beograd, 1984, 75-76 (preveo M. Tabaković).

etike. Sumnju podgrijava i ulomak iz njegova *Pisma Menekeju*, gdje on ovako objašnjava svoj stav:

«Kada kažemo da je telos radost, mi ne mislimo na užitke raskalašenosti i senzualnog zadovoljavanja... ustvari, mislimo na odsustvo bolova u tijelu i uznemirenosti u duši» (*Men.* 131). I u jednom od ostalih fragmenata njegovog djela *O odlukama i izbjegavanju*, zatim, u spisu *O moralnom cilju* i u poslanici upućenoj svojim prijateljima filozofima u Mitileni (D.L. X, 136), on kaže da su odsustvo bola i uznemirenosti katastematske radosti. Dakle, kada Epikur kaže da je telos radost, onda on misli na «katastematsku radost»: odsustvo bolova je katastematska radost tijela, a odsustvo uznemirenosti je katastematska radost duše. Međutim, jedan fragment djela *O telosu ili svrsi života* predstavlja nešto što se čini kao dodatak još jedne vrste radosti. Naime, nju Epikur, kao i pripadnici Kirenske škole, naziva «radost pokreta» ili, u maniru nekih savremenijih mislilaca, «kinetička radost». Taj fragment glasi: »Ja, barem, ne mogu osjetiti dobro ako izostavim radosti okusa, radosti ljubavi (seksa), radosti zvuka i ugodne vizuelne pokrete oblika...» (*Athen.* 546 E; *Cic. Tusc. d.* III, 41). Upravo Atenej, koji je izvor za ovaj fragment, ovo ističe kao dokaz da «nisu samo Aristip i njegovi sljedbenici prihvatili kinetičku radost, nego i Epikur i njegovi sljedbenici» (XII 546 E). Epikurovo diferenciranje *zadovoljstva u mirovanju* (nepotresenost, bezbolnost) i *zadovoljstva u kretanju* (radost, veselost), i čini ga i ne čini kirenjaninom. Razumijevanje «života prema prirodi» kao života prema zadovoljstvu, proishodi iz kirenskog senzualističkog hedonizma, dok fakat odsustva bolova kao zadovoljstva, u isto vrijeme, protivrječi tom kirenskom principu. Razlikujući tjelesna i duševna zadovoljstva (D.L. X, 136), te ekvilibrirajući između njih, njegova filozofija podsjeća na «sinkretičku mješavinu». <sup>5</sup> Na jednom mjestu je to tjelesno, «dobro nahođenje tijela», pri čemu se služi riječima meso, trbuh i sl., a na drugom to je duhovno zadovoljstvo koje se sastoji u mišljenju, premda i ono

---

<sup>5</sup> «Epikurova filozofija je, kažu, sinkretička mješavina Demokritove fizike i kirenskog morala...» K. Marks, *Razlika između Demokritove i Epikurove filozofije prirode*, Kultura, Beograd, 1963, 7.

zavisi od osjećanja tjelesnog zadovoljstva.<sup>6</sup> Duhovna zadovoljstva su veća od tjelesnih, jer tijelom možemo osjećati samo sadašnjost i ono što je prisutno, a duhom i prošlost i budućnost (*corpore nisi praesens et quod adest sentire possumus, anima autem et praeterita et futura*, fr. 439). Dok je nosilac tjelesnih zadovoljstava neko unutrašnje opažanje, u Epikura *dianoia*, u Lukrecija *anima*, agregat od finih vatrenih i vazdušnih atoma raspoređenih po cijelom tijelu, nosilac duhovnog zadovoljstva je naročit kompleks atoma, *logikon*, pravi organ mišljenja koji Epikur stavlja u srce i koji je sposoban da ranije primljene čulne utiske složi u sjećanje.<sup>7</sup> Duhovna zadovoljstva izazivaju veće radosti nego tjelesna, reći će Epikur, kao što su i duhovni bolovi veći od tjelesnih (D.L. X, 137). Ipak, «ne biti gladan, ne biti žedan, ne smrzavati se, to je glas tijela. Ko to ima i smije se nadati da će to imati i u budućnosti, taj bi se u blaženstvu mogao nadmetati i sa Divom» (*Gnom. Vat. 33*, cf Ael. *Varia historia* IV 13, Cic. *De. fin.* II 88). Dakle, najveća sreća i blaženstvo su nepomućenost duha, *ataraksija*, što, opet, znači distanciranje od spoljašnjeg svijeta, od vlastitih prohtjeva, strasti, bolova, požuda.

Epikurovo uzdizanje užitaka uma i jeste razlog, kaže Guthrie,<sup>8</sup> sukoba Aristipovih sljedbenika sa njegovim hedonizmom. Premeću li se mogućnosti umske naslade u vlastitu nemogućnost? Da li je, uopšte, moguće, kao kod Epikura, u samom hedonizmu od uma načiniti zadovoljstvo ili zadovoljstvo učiniti umnim? Iako se epikurejski hedonizam čvrsto drži toga da je zadovoljstvo najviše dobro, insistira, s druge strane, na određenoj vrsti zadovoljstva kao «istinitog» i suprotstavlja ga svim drugima. Zadovoljstvo trenutno date potrebe, bez razlike, često je isuviše očigledno povezano sa većim nezadovoljstvom koje ga prati, pa se zato mora postaviti diferencijacija pojedinih zadovoljstava.<sup>9</sup> Postoje potrebe i žudnje

---

<sup>6</sup> Ta se zavisnost očituje «tako da se pored trenutnog tjelesnog zadovoljstva pojavljuje očekivanje budućeg i, još jače, spomen o prošlom zadovoljstvu» (Plut. *Mor.* 1088 C, sf 1096 CF).

<sup>7</sup> Đurićev Predgovor Epikurovim *Osnovnim mislima...*, XXII – XXIII.

<sup>8</sup> W.K.C. Guthrie, *Povijest grčke filozofije*, 476.

<sup>9</sup> H. Markuze, *Kultura i društvo*, cit. izd., 97.

čije zadovoljavanje ima za posljedicu bol, stalno podstiče samo novu žudnju i uništava duševni mir čovjeka. Nerijetko, znamo se i odreći naslada ako one za posljedicu donose neku neprijatnost. Ni «pijančenje uz veselje (n)i bučno lutanje ne pružaju prijatan život, kao što ga ne pruža ni naklonost prema mladima i ženama, niti ribe i druge lijepe stvari...» Prijatan život pruža samo razum (ili «trezveno razmišljanje», kako prevodi Đurić), koji kritički procjenjuje i odmjerava razloge za biranje ili odbacivanje, te odbacuje pogrešna mišljenja koja «predstavljaju glavni uzrok duševnih zbrka i nespokojsava». <sup>10</sup> Upravo um ovlašćuje čovjeka za ono umjereno uživanje; njegova «nesavladiva ograničenost» upravo protivrječi filebovskoj neograničenosti naslade, i to kako u kvalitativnom tako i u kvantitativnom smislu. Diferenciranje u vrednovanju zadovoljstava vrši se, kaže Marcuse, s obzirom na najveću moguću sigurnost i trajnost zadovoljstva. Princip tog tzv. negativnog hedonizma ogleda se, prije, u nezadovoljstvu koje treba izbjeći nego u uživanju kome treba težiti. <sup>11</sup>

Epikurovo ekstrapoliranje duševnog mira «mudraca» u sebi lišava kako pojam zadovoljstva tako i pojam mudraca:

«Tada nastaje onaj ideal mudraca koji uživa, u kome je zajedno sa zadovoljstvom i um lišen svog smisla. Mudrac bi tada bio onaj čiji um (kao i njegovo zadovoljstvo) nikad ne ide predaleko, do kraja (jer tad bi on naišao na saznanje koje ukida uživanje). Njegov um bi unapred bio tako ograničen da bi se bavio samo sračunavanjem rizika i duševnom tehnikom da iz svega izvuče ono najbolje. Takav um se odriče polaganja prava na istinu...» <sup>12</sup>

Iako je hedonizam suprotan pol filozofije uma, za Marcusea su oba učenja nespojiva u dosadašnjem društvu, kao i principi koje zastupaju. Samo su na apstraktan način, oba pravca mišljenja,

<sup>10</sup> Epikur, *Poslanica Menekeju*, 130 b – 132 a.

<sup>11</sup> U pomenutoj Marcuseovoj knjizi, odlomak *O kritici hedonizma*, 98.

<sup>12</sup> Za hedonizam sreća ostaje nešto isključivo subjektivno, ta vezanost za individualizam, kao i dubok relativizam (nesposobnost hedonizma da kategoriju istine primijeni na sreću), ne sprečava ga da sadrži tačan sud o društvu: «Iz antagonističkih odnosa rada proizilazi da priemčivost čulnosti, a ne sposobnost uma, postaje izvor sreće. Oni su stvaran vid dostignutog stupnja ljudskog uma, u njima se odlučuje o mogućoj slobodi i mogućoj sreći» (*Ibid*, 99).



utvrdila mogućnosti koje upućuju na stvarno humano društvo. Kako ideja uma smjera na opštost u kojoj su ukinuti antagonistički interesi «empirijskih» individua, to joj i zbiljsko ostvarenje individue, njena sreća, ostaje nešto tuđe, spoljašnje... Između uma i sreće, kao opšteg i posebnog interesa, nema harmonije. Vjerovanjem u usklađenost oba interesa postaje se žrtvom «nužne spasonosne obmane»: *um nadmudruje individue*.

Za razliku od kirenaičkog, koje je pozitivno i aktivno, epikurejsko je zadovoljstvo negativno i reaktivno: sastoji se, jednostavno, u izbjegavanju boli. Jedni imaju u vidu «neosjetljivost mrtvac», drugi bujnost života. Epikurejac hoće da u sebi uništi strasti, želje, izazov naslade: «njegov model je strvina koja ne zna za glad i žeđ, hladnoću i toplotu, želju i zabrinutost». On voli fizičku patnju (ili moralnu), treba mu bol da bi zorno pokazao da je može savladati. Kirenaik voli energiju koja ga prožima, on hoće zdravlje čineći saveznika od vitalnosti, «veselo znanje hedonizma».<sup>13</sup> Aristip voli egzistenciju, «epikurejska gozba bila bi samo aperitiv kod kirenaika...»

Nedvojbeno je da je Aristip poznao Sokrata, sofiste i, konačno, Platona, s kojim je dugo vremena proveo na dvoru Dioniza iz Sirakuze. Takođe je poznao i njegovo učenje, teoriju Ideja, u kojoj je vidio «općenitu sumnjičavost lansiranu protiv tijela i užitka.» I svjetiljka Digena iz Sinope, te njegovo očerupano pile, iako u formi anegdote, govore o načinu na koji kinički filozof brani jednu nominalističku poziciju protiv Ideja:

«Tražeći Čovjeka, Ideju čovjeka prema Platonu, ne nalazi se ništa, čak i sa svjetlom upaljenim u po bijela dana. Isto kao što se ne može definisati ta kategorija ili reducirati na šaku riječi vrste *dvonožaca bez perja*. Operušana živina bačena od strane Diogena u njegove noge, prisiliće Platona da doda: *dvonožac bez perja*, zasigurno, ali isto tako *sa ravnim noktima*... Niko ne sumnja da Aristip, takođe, misli protiv Platona *et vice versa*...»<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> M. Onfray, *L'art de jouir (Le gai savoir hédoniste)*, Bernard Grasset, Paris, 1991, 233- 300

<sup>14</sup> M. Onfray, *L'invention du plaisir (Une machine de guerre antiplatonicienne)*, cit. izd., 31.



Sudeći da je svoju filozofiju izlagao govorom cijelog tijela, Diogen iz Sinope, kinički kirenaik, tjelesne funkcije je smatrao najboljim dokazima (na)vlastitog mišljenja. Peter Sloterdijk ga je smatrao utemeljiteljem tzv. pantomimičkog materijalizma,<sup>15</sup> sudeći da je Diogen koristio animalno ljudsko tijelo i njegove geste kao argumentum. Smatrajući svoj život načinom filozofiranja, često je ukazivao na tjelesne funkcije kao na nešto prirodno. Kako su one za njega bile vrsta jezika,<sup>16</sup> tijelo se nerijetko koristilo kao efikasno sredstvo da se sugovorniku njegovo korištenje samo teorije pokaže kao pad u *tyfos* (oholost, taština). Samo tijelo «dodjeljuje njegovom ponašanju odobrenje prirode» (Branham), koliko god njegovo javno izlaganje bilo skandalozno i(li) etiketirano kao «prezrena besramnost». Diogen je smatrao da se ljudi srame za potpuno pogrešne stvari, za ono što je tjelesno, što je njihova priroda, a ne za svoju slijepu vjeru u naslijeđene vrijednosti, zbog požude za bogatstvom i moći, zbog laži i sl.<sup>17</sup> Upravo izlazak iz *tyfosa* znači život u skladu sa prirodom; da bi se dosegla *atyfia* potrebna je vježba kojom se naš razum oslobađa opšteprihvaćenih «vrijednosti», običaja i mnijenja, a naše tijelo se odvikava od suvišnih stvari i čini izdržljivijim. Iako Onfray za njega kaže da je prvi otvorio neprijateljstvo prema tijelu, Platon se njime bavio i, dakako, boravio u njemu. Tako u *Gozbi* (*Symposion*), razlikujući nebeske i zemaljske (polu)bogove (180 d), piše da se obični ili zemaljski Erot, kao i obična ili zemaljska Afrodita, useljavaju u duše prostih ljudi (181 b). A ovi u jednakoj mjeri ljube i žene i mladiće, više im je stalo do tijela nego do duše; najzad, ovim «prostim ljudima» je osnovni cilj da postignu određenu erotsku nasladu, pa do tog cilja lakše dospijevaju ako se orijentišu prema što nerazumnijim bićima (181 b). Za ovu prostu,

---

<sup>15</sup> P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983, 207.

<sup>16</sup> D. Marić, *Kinici i metafizika (Tjelesna retorika ili Diogenesova majeutika)*, Hijatus, Zenica, 2000, 139-142, 145.

<sup>17</sup> Filozofsko značenje kiničke besramnosti je dobrim dijelom zamračeno, kaže Marić, zbog platoničke i kršćanske tradicije, «koje su u izlaganju tijela vidjele samo ispad» (*Ibidem*).

čulnu ili tjelesnu ljubav irelevantno je ono lijepo...<sup>18</sup> Ostavljajući namjerno po strani moderno viđenje tzv. ispravne paiderastije (211 b 5), Diotimine poruke o ljubavi upućene Sokratu, tjelesno predstavlja samo prvi stepenik na putu uzdizanja i usavršavanja u erotici (211 c). Dakle, poimanje ljubavi sada se ne zasniva na opisivanju čulne naslade, piše Pavlović, nego na jednom drugom vidu zadovoljstva, na uživanju koje proishodi iz kontemplacije. Čulnost je ovdje obezvrijeđena kao samostalni činilac zadovoljstva i ostavljeno joj je da bude samo posrednik između uma i objekata umske kontemplacije. Premda je u Platonovom rasuđivanju objekat kontemplacije (teorije) uvijek neko lijepo *resp.* dobro, ni posrednici ne stanuju u prostorima ružnog. Nije slučajno da usavršavanje u erotici, oplemenjivanje ljubavi, upravo započinje od posmatranja lijepog tijela. Sljedeći koraci su markiranje dva i više lijepih tijela i, najzad, otkriće da su sva lijepa tijela samo jedan od vidova manifestacije lijepog, i to onog najnižeg (211 c). Bilo kako bilo, i platoniska kontemplacija započinje razumijevanjem tjelesne ljepote kao takve.

Mada je Epikur izjavljivao da duhovna zadovoljstva izazivaju veće radosti nego tjelesna, što smo netom pokazali, ne prihvata nijedno koje, u krajnjoj instanci, nije produkt neposrednog čulnog zadovoljstva. Na jednom mjestu se i podsmjehuje propovjednicima lažne vrline u *Poslanici Anaksarhu*: «A ja pozivam ljude na trajna zadovoljstva, a ne na prazne i besmislene vrline koje u sebi nose veoma sumnjive nade u dobitak» (Plut. *Mor.* 1117 A). Tijelo i tjelesno, naprosto, nije moguće eliminisati iz konstelacije zadovoljstava, ono, bivajući razumskim, sadrži najvišu i najpostojaniju radost. Ili, kako kaže Epikur, «dobro nahođenje tijela i tvrdo pouzdanje

---

<sup>18</sup> Platonov Pausanija je otkrio prijateljstvo kao viši oblik ljubavi, pa ovu oplemenjenu ljubav alegorijski vezuje za nebeskog Erota i nebesku Afroditu. Nebeski Erot, kaže on, ne sudjeluje u ženskom nego samo u muškom, pa se zato oni koji su njima obuzeti opredjeljuju za *paiderastiju* i ljube ono što je po prirodi jače i umom više obdareno (181 cd). Jedino ta i takva ljubav, misli Pausanija, stvara trajne i čvrste veze prijateljstva (182 c), jedino je ona ujedno i ljubav prema mudrosti (???) – *philosophia* (183 a). B.U. Pavlović *Platonova erotika*, 22-23 (Predgovor u Platon *Gozba*, BIGZ, Beograd, 1983).

u njegovu budućnost sadrže najvišu i najpostojaniju radost za one koji pravilno misle» (Plut. *Mor.* 1089 D). Čak se ne ustručava ni kiničke otvorenosti kada, oponirajući svim «konstruktivnim etikama» oko sebe, izazivački naglašava tjelesno, služeći se riječima *meso* (*sárks*) i trbuh: «Porijeklo i korijen svake mudrosti jeste zadovoljstvo trbuha, jer i sve ono što je puno mudrosti i veoma tanano odnosi se naposljetku na njega» (Athen. 546 F; cf. Plut. *Moralia* 1098 D, 1125 A). Izvor svih dobara leži u tijelu, to je osnovni zakon, to je pravilo, to je poredak stvari.<sup>19</sup> I Metrodor u *Poslanici Timokratu* kaže da se na trbuh odnosi ono što je dobro i lijepo, «da je on mjera svega što se tiče blaženstva, da ne vrijedi raditi na blagostanju Helena i od njih zasluživati vijence kao nagradu za mudrost, nego jesti i piti, tako da ti to ne naudi želucu i da ti donosi uživanje» (fr. 39 idd. Koerte). Neki istraživači u ovome ne vide slavljenje tjelesnog, nego njegovo iskorjenjivanje, nestanak. Ako je zadovoljstvo odsustvo želja a trbuh mjesto želja, razumljivo je da mudrost tu stanuje i da tu treba gasiti vatre strasti. Trbuh je mizeran dio dostojan prezira, nestanka i uništenja. Sam rad na uništenju donijet će zadovoljstvo, zato što će to rezultirati postignućem ataraksije ili apsolutnog mira duše. Upravo zbog principa, ozloglašenog od strane Epikura, po kome treba po sebi iskorijeniti želju, tradicija asketskog ideala našla je brojne pristaše i sljedbenike.<sup>20</sup>

Upravo Nietzsche, sa svojom *Veselom naukom*, donosi tezu da u životu filozofa tijelo igra važnu ulogu. Upravo on, koji je znao za migrenu, zapaljenje oka, mučnine, povraćanja i druge nizove raznih boleština, reći će da je svaka filozofija svodiva na ispovijesti jednog tijela, na autobiografiju bića koje pati. Mišljenje, dakle, ne silazi s neba, nego se penje iz tijela, niče iz puti i izvire iz utrobe:

---

<sup>19</sup> *Fontem omnium bonorum in corpore esse, hanc normam, hanc regulam, hanc praescriptionem esse naturae*, fr. 400 Us.

<sup>20</sup> Prije svih je Platon otvorio neprijateljstvo prema mesu, kaže Onfray, a za njim su slijedili epikurejci i stoici, aleksandrinci i primitivni kršćani: «smrt bi kod njih imala solidne pomoćnike, tražeći tijelo da ih saviju do lomljenja i dadnu im neljudski oblik» (M. Onfray, *L'art de jouir*, cit. izd., 242-243).

«Ono što u telu filozofira, dakle, nije ništa drugo do snage i slabosti, moći i nemoći, zdravlje i bolesti, velika igra telesnih strasti. Na drugom mestu, Niče govori o telu koje je uvek *golemi razum*.»<sup>21</sup>

Kako nema filozofije bez filozofa, a filozofa bez tijela, kakvo bi to tijelo odgovaralo hedonističkoj filozofiji? Kakvu plot bi trebalo da ima sladostrasna misao, pita se Onfray, od kakvog materijala bi morao da bude subjektivitet koji izgara za veseljem? Ako je tijelo posebno mjesto na kojem se ucrtavaju karte različitih pogleda na svijet, jasno je da ne bi bilo moguće filozofirati a ne postaviti pitanje o svojstvima te materije koja razmišlja. O kojem tijelu je riječ? Koje to *ja* misli?<sup>22</sup> U *prilogu jednoj filozofiji koja bi bila proširena na tijelo* stoji da je ono, u isti mah, i moćno i slabo, jako i krhko, «jer je to još uvek telo deteta koje nastavlja da traži odgovore, da pita zašto i zbog čega?» Ono, takođe, posjeduje i hipersenzibilnost, koju mnogi smatraju bolešću: «Nikakva prefinjena uživanja, istančana zadovoljstva, delikatna osećanja, suptilni i filozofski hedonizam ne bi bili mogući bez udesetostručenih čulnih i emotivnih sposobnosti.»<sup>23</sup> Nužna tjelesnost filozofije, njena ovisnost od «fizičke konstitucije», od tijela i ploti, krvi i limfe, proishodi na način dva različita filozofska koncepta. Ne radi se o odsustvu tjelesnosti, jer to, naprosto, nije moguće; *nema filozofa bez tijela*: žgoljavog ili gorostasnog, nejakog ili solarnog, otvorenog ka životu ili okrenutog smrti:

«Telo prošarano munjama i izbrazdano strujanjima, vulkansko telo koje kipti od energije, telo koje sagoreva i plamti, ushićeno i strastveno; ili, pak, telo koga su smrt i zlopamćenje već ugljenisali, telo prekriveno šljakom i muljem, uronjeno u blato gde se u mukama raspada.»<sup>24</sup> Iz ovih dvaju tijela proishode i odgovarajuće filozofije: *hedonistički anđeo* je podoban onom prvom, dok su asketska tijela saobražena drugom. Upravo Onfrayov neologizam *hedonistički anđeo* pokušava inkarnirati zaboravljeno tijelo filozofije. To je

<sup>21</sup> M. Onfre, *Moć postojanja (Hedonistički manifest)*, Rad, Beograd, 2007, 63.

<sup>22</sup> M. Onfre, *Gastronomski um (U prilog jednoj filozofiji koja bi bila proširena na telo)*, Gradac, bibliot. «Cveće zla», Čačak-Beograd, 2002, 229-230.

<sup>23</sup> Ibid., 231.

<sup>24</sup> Ibid., 229.

neka vrst oduhovljenog tijela, koje uključuje etičku i estetsku brigu, «dopunu duše.» Dakle, tijelo na koje poziva «hedonistički anđeo» proizvod je kulture. Ono nije način čiste naturalnosti, nekakav grubi spoj atoma, bezuman agregat materije. Materijalizam nije ono na što ga, iz ideoloških razloga, svode njegovi neprijatelji: pojednostavljena, redukcionistička i sumorna koncepcija svijeta...<sup>25</sup> Da, hedonističko tijelo je više od «običnog zbroja svodljivog na anatomske priručnik liječnika.»

---

<sup>25</sup> V. Citot, *Razgovor s Mishelom Onfrayom*, *Europski glasnik* (br. 8), HFD, Zagreb, 2003, 992.