

Stoički fizikalizam i etički idealizam

MAJA HUDOLETNJAK GRGIĆ

I.

Modernom će se čitatelju, kao uostalom i mnogim antičkim suvremenicima, stoička etika činiti neprihvatljivom. Za osnovne postavke te etike vjerojatno ćemo tvrditi kako su protivne vjerovanjima većine ljudi ili čak kako su protivne samoj ljudskoj prirodi. Stoici takve ocjene ne prihvaćaju.

Sigurno je, međutim, da ćemo, ako prihvatimo stoičku filozofiju, morati promijeniti neka svoja najčvršća vjerovanja. Za ono za što smo dosada držali da je nedvosmisleno “dobro” kojemu u svakoj prilici valja težiti, primjerice zdravlje, iako ćemo mu i dalje pripisivati vrijednost, znat ćemo da nije “dobro”, nego tek jedna od “indiferentnih” stvari koja nam ništa više ne koristi nego što nam šteti. A dogodi li se da postanemo onakvima kakvi bismo prema stoicima trebali biti, tada ne samo da bismo mogli doći u situaciju da izabiremo bolest umjesto zdravlja nego bismo to činili bez straha i sigurni u svoj izbor.

Većini od nas takav se ishod prije čini odbojnim nego poželjnim postignućem moralnog nastojanja i usavršavanja. No ni stoici ne misle kako je vjerojatno da ćemo to postići. Činjenica da su i stoici smatrali kako je stanje kojemu valja težiti gotovo neostvarivo, a istodobno su svoju filozofiju razumjeli ponajprije kao praktičnu uputu za život, dodatni je problem za razumijevanje stoičke etike.

Nekoliko nam se problema nameće u susretu sa stoičkom etikom.

Prvi je problem nepraktičnost te etike u cjelini i neostvarivost onoga što je njome definirano kao jedini dobar život. Taj se problem posebno ističe u kontekstu izrazito praktične usmjerenosti stoičke filozofije.

Drugi problem predstavlja svijest samih stoičkih filozofa o idealnom karakteru onoga što propisuje njihova etika. Ta nam je suzdržanost, primjerice za Krizipa, dokumentirana u izvorima. Ta se činjenica pokazuje kao problem kako u odnosu na praktičnu usmjerenost filozofije tako i u odnosu na stoički stav da je svako stanje koje nije ono postavljeno kao ideal, ma kako blizu bilo tome idealu, jednako loše i bez ikakve moralne vrijednosti.

Treći je problem definiran time što stoici, unatoč opisanim teškoćama, drže kako je njihova teorija u skladu s intuicijama ljudi.

Jesu li ti problemi samo pitanje interpretacije, odnosno nestoičkog odnosa prema stoičkoj teoriji i jednostavnog neprihvatanja jedne teorije i njezinih rezultata ili je riječ o unutarnjim problemima same teorije? Uostalom, dva od tri spomenuta problema formuliraju odnos samih stoika prema njihovoj teoriji.

O tome u kojoj su mjeri stoici sami prepoznavali te probleme ne možemo reći ništa precizno. Neke izolirane tvrdnje koje možemo razumjeti kao njihovu refleksiju o vlastitoj teoriji sačuvane su nam primjerice kod Plutarha, no o kontekstu u kojemu se izvorno pojavljuju, pa tako i o njihovu pravom smislu, možemo samo nagađati. Plutarh iznosi tri Krizipove tvrdnje za koje tvrdi da formuliraju jasnu kontradikciju.¹ U njima su doista dotaknuta sva tri spomenuta problema. Jedna od njih je doslovni citat iz spisa *O pravednosti* gdje Krizip kaže:

Također, zbog izvanredne uzvišenosti i ljepote, ono što govorimo čini se slično izmišljotinama, a ne po mjeri čovjeka i ljudske prirode.²

Na temelju ovako izolirane tvrdnje ne možemo znati izražava li Krizip uistinu neku suzdržanost ili postoji širi kontekst koji objašnjava zbog čega je tako.

Krizip prema Plutarhu zapada u protuslovlje drugim dvjema tvrdnjama koje se pojavljuju u jednom drugom spisu. On naglašava činjenicu da su obje tvrdnje iz istoga spisa, za što očito misli da dodatno pridonosi proturječnosti jer im je kontekst zajednički:

Za teoriju o dobrim i lošim stvarima koju sam uvodi i preporučuje kaže da je najviše u skladu sa životom i da najbolje prijanja uz prirodene pretpojmove. To je naime rekao u trećoj knjizi *Protreptika*, no u prvoj kaže da ta teorija odvlači čovjeka od svih drugih stvari kao da nas se ništa ne tiču i ništa ne pridonose sreći. Razmotri dakle kako je sam sebi dosljedan kada izjavljuje da je u najvećem skladu sa životom i zajedničkim pretpojmovima teorija koja nas odvlači od života i zdravlja i bezbolnosti i neoštećenosti osjetila i kada tvrdi da nam ništa ne znače one stvari za koje molimo bogove.³

Ni ovdje nismo u boljoj situaciji. Uz uobičajeni Plutarhov neprijateljski stav zanemarivanje konteksta i redoslijed navođenja pridonose tendencioznosti ovoga

¹ Plutarh, *De Stoicorum repugnantibus* 1041ef.

² *Ibid.*, 1041f.

³ *Ibid.*, 1041ef.

izvještaja. Jer ako je Krizip u prvoj knjizi kazao da nas ta teorija odvlači od svega, a u trećoj knjizi tvrdi kako je ona u skladu s prirođenim pretpojmovima, onda lako možemo zamisliti kako njegovo izlaganje ide u tom smjeru da pokaže kako jedna takva teorija može doista biti u suglasnosti s onime što je svima zajednički sadržaj pretpojmova (koji, valja naglasiti, prema stoicima nisu urođeni, nego su empirijski stečeni prema prirođenoj sposobnosti za njihovo oblikovanje).

Ono što znamo jest da su stoička etička, a jednako tako i druga, posebno spoznajnoteorijska, učenja bila izložena stalnoj kritici i osporavanjima, ponajprije od strane skeptika. Stoici su često bili prisiljeni ne samo braniti nego i prilagođavati svoje tvrdnje tim kritikama. No sasvim je sigurno da nisu bili spremni napustiti ono što čini idealistički karakter njihove etike.

Budući da su stoici u fizici materijalisti, a u spoznajnoj teoriji empiristi, ništa u njihovoj teorijskoj filozofiji, na prvi pogled, ne opravdava takvu etičku poziciju. Međutim, pokušat ću pokazati da izvore njihova etičkog idealizma treba tražiti upravo u njihovoj teorijskoj filozofiji.

II.

Unutar same etičke teorije dvije distinkcije i njihova isključivost neposredno utječu na njezin idealistički karakter. Jedna je razlikovanje između “dobra”, s jedne strane, i svih ostalih stvari, s druge strane, pri čemu je “dobro” identificirano s vrlinom, a sve ostalo, bez obzira na vrijednost koju ima u čovjekovu životu, označeno kao moralno indiferentno. Ta je distinkcija dodatno zaoštrena poistovjećivanjem sreće s vrlinom: vrlina je ne samo jedino “dobro” nego i jedini sadržaj sreće.

Drugo razlikovanje čini stoička podjela ljudi na mudrace i loše (ili budale) uz pripisivanje vrline i znanja u pravom smislu jedino mudracu. Ta je distinkcija isključiva i ne dopušta nikakve stupnjeve dobrote te je i onaj tko se u najvećoj mogućoj mjeri približio savršenom stanju mudraca, ali u nekom ma kako malom dijelu još za tim stanjem zaostaje označen kao loš.

Čini se kako se ta dihotomija ne može posve uskladiti s onim što čini glavni sadržaj stoičke etičke teorije. Distinkcija je postavljena tako strogo kao da je riječ o dvjema raznorodnim klasama stvari među kojima nema preklapanja. Ipak, središnji dio etičke teorije zaokupljen je moralnim usavršavanjem koje ne samo da

pretpostavlja mogućnost napredovanja do savršenog stanja mudraca, pa prema tome i prijelaz iz jedne klase u drugu, nego je teorija tako zasnovana da napredovanje započinje od čovjekova rođenja, a sama je čovjekova priroda takva da u normalnim okolnostima njegov razvoj mora voditi otkriću “dobra” i stjecanju vrline te bismo očekivali, prema postavkama same teorije, da u većini slučajeva taj razvoj ide “do kraja”.

Jer problem je u ovom slučaju dvojak: ne formulira ga samo isključivost podjele na mudrace i loše nego i ekskluzivost mudraca, pa su i sami stoici bili krajnje suzdržani oko toga je li takav ikada postojao. Tako se čitava stoička teorija o čovjekovu moralnom usavršavanju svodi na alternativu koja se u kontekstu samog tog usavršavanja čini besmislenom: postoje samo savršenstvo i porok. Prvo nije ništa drugo nego idealni standard, a drugo je stanje u kojemu se svi, bez obzira na napredak, trajno nalazimo.

Za određenje moralne relevantnosti ljudskih čina u stoičkoj se etici pojavljuju kao kriteriji priroda, razum i “dobro”.

Priroda je osnova za razlikovanje između “onoga što je u skladu s prirodom” i “onoga što je protivno prirodi”, osnovne distinkcije koja usmjerava ljudsko ponašanje. Ono što čini specifičnu ljudsku prirodu jest racionalnost, pa za čovjeka “u skladu s prirodom” ponajprije znači “u skladu s razumom”. Priroda se stoga za čovjeka u normativnom smislu uglavnom podudara s razumom, no kronološki je primaran kriterij.

Čovjek se rađa s predispozicijom za razlikovanje između “stvari koje su u skladu s prirodom” i “stvari koje su protivne prirodi”. Ta je predispozicija sadržana u čovjekovu prvotnom porivu, a to je, prema stoicima, poriv za samoodržanjem.⁴ Taj je poriv već u predrazumskom razdoblju čovjekova života osnova za diskriminaciju između onih stvari koje treba prisvajati i onih koje treba izbjegavati. Prva stvar koje je čovjek po rođenju svjestan jest njegova vlastita konstitucija pa se prisvajanja odnosno izbjegavanja u ovom ranom razdoblju tiču onih stvari koje toj konstituciji koriste odnosno štete. Ta prvotna diskriminacija osnova je za sve

⁴ Diogen Laertije 7.85-86.

kasnije selekcije i izbore koje čovjek čini a koje se njegovim odrastanjem, a u najbitnijem smislu razvojem razuma, proširuju i dobivaju dodatnu dimenziju.

Sve što odrastao čovjek čini može se na najopćenitijoj razini odrediti s obzirom na to ima li neku vrijednost – pozitivnu ili negativnu – ili je nema. Tu vrijednost određuje razum: on nam neke stvari nalaže da činimo, druge nam zabranjuje, a u slučaju trećih je neutralan.⁵

Većina stvari koje činimo potpuno je moralno nerelevantna. Ti postupci, npr. skupljanje grančica ili držanje pisaljke ili strugala,⁶ nemaju nikakvu vrijednost, ni pozitivnu ni negativnu. Za te čine, odnosno ono na što su usmjereni, možemo reći da su u potpunosti indiferentni. Treba ih, međutim, razlikovati od “indiferentnih stvari” u tehničkoj stoičkoj upotrebi te riječi. Razlika između onoga što stoici nazivaju “indiferentnim stvarima” i ovih potpuno indiferentnih stvari jest u tome što one prve imaju hormetičku snagu, imaju moć da privlače ili odbijaju. U najranijoj dobi isključivo je poriv osnova za ljudsko djelovanje – instinktivno prisvajanje nekih stvari i odbacivanje drugih. Kasnije osnova za te postupke postaje razum – “indiferentne stvari” više nisu ono što nas potiče da instinktivno slijedimo poriv, nego postaju materijal za racionalnu selekciju. U oba slučaja “indiferentne stvari” mogu biti sadržaj ljudskih odabira zbog toga što imaju, za razliku od potpuno indiferentnih stvari, neku vrijednost – pozitivnu ili negativnu. Pozitivna i negativna vrijednost temelje se na tome što su neke stvari u skladu s prirodom ili dovode do takvog stanja te su stoga vrijedne odabira, dok su druge protivne prirodi i trebaju biti odbačene.

Za razliku od primjerice držanja pisaljke koje za čovjekovu moralnost nema nikakvu važnost, poštovanje roditelja ili briga o zdravlju su “prikladni čini”. “Prikladni čini”, definirani kao “ono što, kada je učinjeno, dopušta razložno opravdanje”,⁷ osnova su ljudske moralnosti. Oni su usmjereni na stvari koje imaju vrijednost, koje su u skladu s prirodom i koje razum nalaže da činimo. Ipak,

⁵ *Ibid.*, 7.108-109.

⁶ *Ibid.*, 7.109.

⁷ Sekst Empirik, *Adversus mathematicos* 7.158.

“prikladni čini” su usmjereni na objekte ili na stanja stvari koji su “indiferentne stvari” – i to u moralnom smislu indiferentne stvari.

Zašto su predmeti “prikladnih čina”, iako imaju vrijednost kao stvari u skladu s prirodom i razumom te je primjereno čovjeku da ih odabire, u moralnom smislu indiferentne stvari? Najkraće rečeno: zato što nisu “dobro”. Zašto su “prikladni čini” koji su usmjereni na “indiferentne stvari” ipak osnova ljudske moralnosti? Zato što se pojam “dobra” u čovjeku razvija iz analogije s njegovim iskustvom racionalnog odabira stvari koje imaju vrijednost.

“Dobro” kao moralni kriterij nije neovisno o onome što za čovjekovu moralnost određuju priroda i razum. Ono međutim uvodi dodatni standard. “Dobro” na više načina nadilazi “indiferentne stvari”. Ono uvodi zahtjev potpunosti i savršenosti koji nijedna od “indiferentnih stvari” ne može zadovoljiti. Zato je određeno, među ostalim, kao ono što je potpuno u skladu s prirodom za racionalno biće kao racionalno.⁸

Bitna se razlika između “dobra” i “indiferentnih stvari” sastoji u tome što ove posljednje ne pridonose svrsi, odnosno sreći. One su indiferentne upravo u odnosu na krajnju svrhu. No ono što u najvažnijem smislu određuje razliku između “dobra” i “indiferentnih stvari” formulirano je u definiciji “dobra”:

Dobro je u općenitom smislu nešto korisno, a u specifičnom smislu ono što je ili isto ili nije drugo nego korist.⁹

Za stoike iz ove definicije neposredno slijedi da je “dobro” vrlina i ono što sudjeluje u vrlini (a to su kreposni čini i valjani ljudi).¹⁰ Bitno je svojstvo “dobra” da koristi a da ne šteti, a to znači: “dobro” je ono što uvijek koristi a nikada ne šteti.

“Indiferentne stvari” u ovom smislu nisu “dobro” i očekivali bismo da je to zato što one *i* koriste *i* štete. I to se doduše spominje kao razlog zbog čega one nisu “dobro”, no glavni je razlog u tome što one “*niti* koriste *niti* štete”. Tu tvrdnju nismo uvijek spremni prihvatiti imamo li na umu koje su to stvari za koje se tvrdi da niti koriste niti štete: život, zdravlje, užitak, ljepota, snaga, ugled, plemenito

⁸ *Ibid.*, 7.94.

⁹ *Ibid.*, 7.94.

¹⁰ Istodobno vrijedi i da je zlo porok i ono što sudjeluje u poroku.

porijeklo.¹¹ No korist odnosno šteta ovdje su određeni isključivo u odnosu na svrhu, tj. sreću. Za “indiferentne stvari” stoici drže da ne pridonose sreći.¹² Argument je u osnovi jednostavan: moguće je biti sretan bez njih, dakle, one nisu konstitutivni dio sreće. Iz toga za stoike slijedi da one uopće ni na koji način ne pridonose sreći. To znači da onaj tko je prema stoičkim kriterijima postigao sreću neće ništa više biti sretan ako posjeduje i te stvari, npr. zdravlje i bogatstvo.

Drugi argument za neprihvatanje “indiferentnih stvari” kao “dobra” tvrdi da “indiferentne stvari” ništa više ne koriste nego što štete u tom smislu što se mogu dobro i loše upotrijebiti, a “dobro” se ne može loše upotrijebiti. Vrlina je jedino “dobro” – njezina zloupotreba je nemoguća.

Priroda, razum i “dobro” određuju ljudsku moralnost. Iz dosadašnje analize proizlazi da je stoičko shvaćanje “dobra”, njegova identifikacija s vrlinom i suprotstavljenost svim ostalim stvarima bez obzira na njihovu vrijednost osnova za etički idealizam. U tom slučaju, taj je idealizam etički utemeljen.

Moralnost je razvojni proces, a “dobro” je prisutno samo u posljednoj fazi toga procesa. To naizgled potvrđuje prethodnu tvrdnju, no analiza toga procesa pokazat će da problem zapravo nastaje drugdje.

Ciceron spominje pet stupnjeva u čovjekovu moralnom napretku od rođenja do stanja savršene moralnosti koje pripada mudracu.¹³ Opisuje ih na slijedeći način.

- (1) Prvi je prikladan čin održati se u prirodnom stanju.
- (2) Prisvajanje stvari koje su u skladu s prirodom i odbacivanje onih koje su protivne prirodi.
- (3) Kada je taj postupak odabira i odbacivanja otkriven, slijedi njegovo izvršavanje na prikladan način.
- (4) Ta se selekcija vrši kontinuirano.
- (5) Selekcija je potpuno konzistentna i u potpunoj suglasnosti s prirodom.

Ovaj prikaz uspostavlja kontinuitet od prvotnog poriva do posljednjeg stadija savršeno konzistentnog sklada s prirodom. U početku priroda upravlja čovjekovim

¹¹ I njihove suprotnosti: smrt, bolest, siromaštvo, loš ugled...; Diogen Laertije 7.102.

¹² *Ibid.*, 7.104.

¹³ *De finibus* 3.20.

ponašanjem usmjeravajući ga prema onome što je primjereno njegovoj ljudskoj prirodi. Razum se u potpunosti razvija između stupnjeva (2) i (3). Stoga u fazi (3) čovjek otkriva prethodno izvršavanje prisvajanja i odbacivanja kao određeni postupak koji je odsada racionalno upravljani. To je stupanj koji svi dostižemo. Stupanj (4) ovome dodaje samo *kontinuitet* izvršavanja prikladnih odabira. Iako je već ova faza većini nedostižna, jer gotovo nitko ne izvršava kontinuirano sve prikladne čine, i iako je ona samo na korak od savršenog stanja, u njoj još nije sadržano ništa od onoga što bitno određuje fazu (5). Jer ovaj kontinuitet samo je nužan korak *prema* stanju koje definira (5).

Krizip ovako opisuje čovjeka koji je u moralnom razvoju postigao sve osim onoga posljednjeg koraka za prijelaz u savršeno stanje: on na svaki način izvršava sve prikladne čine i nijedan ne propušta. No još uvijek se ne nalazi u stanju sreće. Za to je potrebno da ovi čini steknu dodatno svojstvo čvrstoće, konzistentnosti i njihove odgovarajuće usklađenosti.¹⁴

Za prikladne čine na ovome stupnju važno je ne samo da se kontinuirano izvršavaju nego da tvore međusobno konzistentnu cjelinu takvih postupaka. Bitno je uočiti da ni faza (4) ni faza (5) ne uključuju ništa sadržajno novo u odnosu na fazu (3): i one pretpostavljaju čovjekovu djelatnost izvršavanja prikladnih čina. Ono što dodaju jest *način* toga izvršavanja (kontinuitet, konzistentnost).

Dvije važne stvari možemo zaključiti o savršenom moralnom stanju opisanom u (5).

(a) Stupanj (5) predstavlja diskontinuitet u razvojnom procesu, jer iako ne podrazumijeva nikakve dodatne aktivnosti u odnosu na one iz ranije faze, ipak definira potpuno novo stanje, prijelaz u novu kvalitetu – onu koja uključuje dobro, vrlinu i sreću.

(b) To je stanje definirano kao dispozicija za nešto – sve što se ranije činilo (kontinuirano izvršavanje prikladnih čina) i sada se čini, ali na temelju druge dispozicije. Ta dispozicija dakle definira stanje mudraca. *Stoga se čini da je ona, a ne definicija “dobra” izvor etičkog idealizma.* A objašnjenje za tu dispoziciju treba tražiti *izvan* teorije o moralnom razvoju.

¹⁴ Usp. SVF 3.510 (Stobej, *Florileg.* 103.22).

Teorija o moralnom razvoju čini središnji dio stoičke etičke teorije. Budući da taj razvoj započinje od čovjekova rođenja, ta je teorija u određenom smislu, praktičnom i kronološkom, ono od čega etika počinje. No teorijski, etika kao disciplina započinje od određenja svrhe. Treba vidjeti možemo li u tim teorijskim osnovnim postavkama pronaći začetke dihotomije koja u cjelini određuje etiku.

III.

Poput Aristotela i većine helenističkih škola i stoici u etičkoj teoriji započinju od pitanja što je svrha. Njihovo formalno određenje svrhe također se bitno ne razlikuje od načina na koji predstavnici drugih filozofskih škola definiraju svrhu te kao bitan formalni uvjet da nešto bude krajnja svrha, a ne bilo koji pojedinačni cilj djelovanja, naglašavaju prije svega potpunost. Standardna je stoička definicija svrhe slijedeća: svrha je “ono zbog čega se sve čini, a što se samo ne čini ni zbog čega”,¹⁵ što je definicija koja nije specifično stoička, nego je prihvaćena i među drugim helenističkim školama.

Na drugome mjestu ista je definicija svrhe proširena kvalifikacijom “prikladno”: “svrha je ono zbog čega se sve čini na prikladan način a samo se ne čini ni zbog čega”¹⁶. Može se činiti kako je riječ “prikladno” već svojevrsno asociranje na specifični sadržaj stoičke etike u kojoj “prikladni čini” imaju važnu ulogu te kako ova definicija sadrži nešto više od formalnog zahtjeva za potpunosti. No “prikladno” bi na ovome mjestu bilo pogrešno razumjeti kao referiranje na “prikladne čine” koji, uostalom, ne udovoljavaju zahtjevu potpunosti, pa bi već i sama ta činjenica dovela definiciju u pitanje. Stoga se ni ova definicija ne udaljava od nestoičkih shvaćanja svrhe.

Druga standardna definicija svrhe prihvaćena među helenističkim školama jest određenje svrhe kao “krajnjeg predmeta želje”. Prihvaćenost te definicije među stoicima potvrđuje treća stoička formulacija što je nalazimo kod Stobeja u kojoj je svrha određena kao “krajnji predmet želje zbog kojega se čini sve ostalo”.¹⁷

¹⁵ Stobej, *Eclogae* 2.77, 16-27.

¹⁶ *Ibid.*, 2.46, 5-7.

¹⁷ *Ibid.*, 2.76, 22-3.

Svrha je dakle formalno određena kao krajnji cilj djelovanja i krajnji predmet želje. Stoički odgovor na pitanje što jest na takav način određena svrha opet je u okvirima tradicionalnog grčkog odgovora na to pitanje – svrha je sreća ili dobar život.

Iako je poistovjećivanje svrhe sa srećom među Grcima bilo općeprihvaćeno i, čini se, samorazumljivo, za stoike ono nije sasvim jednoznačno. Tako, iako sreća zadovoljava formalne uvjete da bude svrhom, stoici imaju različita sadržajna određenja sreće i svrhe, pa je sreća definirana kao “dobar tijek života”, dok se kao najprihvaćenija definicija svrhe, iako su postojale različite definicije, pojavljuje “život u skladu s prirodom”. Te se dvije definicije mogu dakako dovesti u vezu, a najlakše tako da ovu drugu razumijemo instrumentalno u odnosu na prvu, da životom u skladu s prirodom postizemo dobar tijek života, što je stoički prihvatljivo, ali nije objašnjenje toga odnosa. Činjenica je da te formulacije nisu identične i, ako ih prihvatimo kao definicije sreće odnosno svrhe, identifikacija svrhe i sreće ne može biti jednoznačna.

Slijedeći odlomak donekle pojašnjava taj odnos:

[Stoici] kažu da je biti sretan svrha zbog koje se sve čini, a koja se sama ne čini ni zbog čega. Ona se sastoji u životu u skladu s vrlinom, u životu u skladu te, a to je isto, u životu u skladu s prirodom. Zenon je sreću definirao na ovaj način: sreća je dobar tijek života. Tom se definicijom u svojim spisima služi i Kleant te Krizip te svi njihovi sljedbenici kada kažu da sreća nije drugo nego sretan život, no ipak kažu da je sreća postavljena kao cilj, a svrha je postizanje sreće, što je isto što i biti sretan.¹⁸

Ovaj odlomak ne kaže mnogo o odnosu svrhe i sreće s obzirom na njihove sadržajne definicije – dakle na koji način “život u skladu s prirodom” = “dobar tijek života” – no pojašnjava specifično stoičko shvaćanje svrhe. To se objašnjava uvođenjem razlike između cilja i svrhe. Cilj je ono što nastojimo postići i to je sreća – neko objektivno stanje. Svrha je samo postizanje toga cilja koje se opisuje kao “biti sretan”. To objašnjenje nije na prvi pogled sasvim jasno, jer pretpostavlja stoičko shvaćanje uzrokovanja i djelovanja a koje pak samo pretpostavlja bitno različit ontološki status onoga što je izraženo imenicom (npr. sreća) i onoga što je izraženo glagolom (npr. “biti sretan”). Imenice označuju stvari ili svojstva – a oboje

¹⁸ *Ibid.*, 2.77, 16-27.

je u stoičkoj ontologiji *tijelo*. Glagol pak označuje netjelesne predikate. Zbog čega je to važno za određenje svrhe? Samo je tijelo sposobno uzrokovati ili pokrenuti na djelovanje. Također, samo je tijelo sposobno trpjeti djelovanje odnosno biti učinak. Ono pak što jedno tijelo uzrokuje o drugome tijelu jest netjelesni predikat: biti *F*.

Svaki uzrok je tijelo koje je uzrok nekom tijelu nečega netjelesnoga: na primjer, nož je tijelo i ono je uzrok nekom tijelu, mesu, netjelesnoga predikata “biti prerezan” i vatra je tijelo i uzrok je nekom tijelu, drvu, netjelesnoga predikata “biti izgoren”.¹⁹

Isto vrijedi i za ljudsko djelovanje, koje je vrsta uzročnoga djelovanja i koje je također usmjereno na predikate.

Kako je to povezano s našim primjerom kod Stobeja?

Razlikovanjem svrhe i cilja želi se naglasiti kako svrha uključuje neku aktivnost. Tom se aktivnošću želi postići neki cilj – sreću (objektivno stanje izraženo imenicom). Sama je aktivnost usmjerena na predikat – “biti sretan” – i to je točan opis svrhe, a ne sreća koja je cilj te aktivnosti.

To sad može donekle objasniti i odnos sreće kao “dobrog tijeka života” i svrhe kao “života u skladu s prirodom”. Sreća je cilj koji želimo postići i ona je *stanje* koje se može opisati kao “dobar tijek života”, svrha je pak postizanje toga cilja, a taj se cilj postiže *aktivnošću* “života u skladu s prirodom”. Zato je u stoičkom kontekstu preciznije reći da je svrha “biti sretan” – djelovanje opisano kao “život u skladu s prirodom” usmjereno na postizanje sreće koja je opisana kao “dobar tijek života”.

Stoičko određenje svrhe ovdje nam je u drugom planu. Zanima nas kako se distinkcija koju je analiza stoičkoga razumijevanja svrhe iznijela na vidjelo odnosi prema našem središnjem pitanju o izvorima stoičkoga etičkog idealizma.

Određenje svrhe pretpostavlja razliku između stanja i aktivnosti. To razlikovanje ima svoju etičku primjenu i značenje, no ono je ontološki utemeljeno. Uvođenje toga razlikovanja u etiku utječe na konačan ustroj etičke teorije.

Sreća, koja je cilj ljudskoga djelovanja, jest stanje. To u kontekstu stoičke filozofije u cjelini znači da mora biti određeno na materijalan način. Ono mora imati

¹⁹ Sekst Empirik, *Adversus mathematicos* 9.211.

svoje objašnjenje i kao tijelo. Ono doista ima takvo objašnjenje – to je stanje upravljačkog dijela duše.

Prisjetimo li se analize teorije o moralnom razvoju, uočit ćemo podudarnost. Taj razvoj koji se može analizirati u pet stupnjeva završava savršenim stanjem u kojemu mudrac posjeduje vrlinu, stekao je pojam “dobra” te se nalazi u stanju sreće. To se stanje može najkraće opisati kao dispozicija za djelovanje.

Za stoike su vrlina i znanje fizički entiteti – tijela. Oboje su određeni fizičko stanje duše. To stanje ili postoji ili ne postoji. Kao što i dispozicija mudraca postoji ili ne postoji – zbog toga i u moralnom razvoju, bez obzira na faze napretka, postoje samo dva stupnja: porok i konačno savršeno stanje. Vrlina i znanje su kognitivna stanja, no ta stanja nisu mentalna u smislu “netjelesna”, nego se posjeduju kao određeno fizičko stanje.

IV.

Stoičko određenje svrhe pretpostavlja razlikovanje stanja i aktivnosti koje se temelji na razlikovanju tijela i predikata. Sreća je određeno stanje, kao što je i dispozicija mudraca određeno stanje. Što određuje stanje mudraca koji je stoički etički ideal? To nije prvenstveno ono *što* on čini, nego *kako* čini, a ovo *kako* čini znači: na temelju koje dispozicije.

Mudrac nije u stoičkoj filozofiji samo etički nego i epistemološki standard. Taj je poseban status mudraca definiran time što je on jedini posjednik znanja. Preostaje nam još da vidimo u čemu se sastoji to znanje i po čemu se razlikuje od onoga što svi mi ostali u spoznaji postižemo.

[Stoici] tvrde da postoje tri stvari koje su međusobno povezane: znanje, mnijenje i spoznaja, koja je postavljena između njih. Znanje je spoznaja koja je čvrsta, sigurna i koja se ne može promijeniti argumentom, mnijenje je slab i lažan pristanak, a spoznaja je ono što je između toga, pristanak na spoznajnosnu predodžbu. Spoznajnosna je predodžba, prema njima, ona koja je istinita i koja je takva da ne može biti lažna. Tvrde da se znanje nalazi samo kod mudraca, mnijenje samo kod loših, a da je spoznaja zajednička i jednima i drugima te da je kriterij istine.²⁰

²⁰ *Ibid.*, 7.151.

Na prvi pogled ovaj izvještaj prikazuje znanje, mnijenje i spoznaju kao spoznajne razine koje se razlikuju stupnjem čvrstoće i sigurnosti. No njihov je odnos složeniji i nije simetričan u smislu linearnog stupnjevanja.

Znanje je sigurna i čvrsta spoznaja koja se ne može promijeniti argumentom. Ostavimo li privremeno po strani odredbe čvrstoće i sigurnosti, ostaje tvrdnja da je znanje po vrsti spoznaja. Spoznaja je pak, ostavimo li opet po strani njezinu specifičnu vezanost uz spoznajnosnu predodžbu, određena kao pristanak. No i mnijenje je definirano kao pristanak. Spoznaja i mnijenje razlikuju se po vrsti pristanka i po vrsti predodžbe na koju se daje pristanak.

Pojam pristanka ključni je pojam stoičkog objašnjenja spoznajnog procesa. U određenom smislu pristanak je ono od čega započinje spoznaja. No pristanku prethodi predodžba, pristaje se uvijek na neku predodžbu.²¹ Predodžbu pak stoici definiraju kao utisak u duši. Tako je predodžbu definirao Zenon, no oko toga što je mislio pod utiskom među pripadnicima rane stoe postojala su razmimoilaženja. Kleant je držao kako utisak treba razumjeti doslovno u smislu utisnuća i izbočenja, dok je Krizip, odbacivši to kao besmisleno jer ne dopušta mogućnost nastanka više različitih predodžaba, smatrao da utisak valja razumjeti kao preinaku u upravljačkom dijelu duše.²²

Imati predodžbu još uvijek ne znači da je došlo do spoznaje, jer predodžbu možemo imati i bez pristanka na nju. Imati predodžbu jest nešto što nije u našoj moći, dok je pristanak voljni čin i nešto nad čime imamo kontrolu. To je razlikovanje osobito važno u etici. No iako je pristanak za spoznaju nužan, on nije i dovoljan. Samo pristanak na spoznajnosnu predodžbu može dovesti do spoznaje.²³

²¹ Izvori upućuju na to da se zapravo pristaje na neku propoziciju, iako samom pristanku prethodi predodžba koja propoziciji daje sadržaj. Ono što je u stoičkom objašnjenju donekle problematično jest to što predodžbu razumiju kao fizičku preinaku u duši, dakle kao tjelesno stanje, dok propoziciju razumiju kao netjelesno značenje. Budući da su stoici držali da postoje samo tjelesne stvari te da je i duša tjelesna – kao uostalom i čitav spoznajni proces – status propozicije kao značenja u tom je smislu ontološki ekskluzivan.

²² Sekst Empirik, *Adversus mathematicos* 7.228-231; 7.372-374; 8.396-400; *Purrhoneioi hupotuposeis* 2.70.

²³ Sekst Empirik, *Adversus mathematicos* 8.397.

U analizi znanja, mnijenja i spoznaje polazište nam, dakle, treba biti pojam pristanka koji se pojavljuje u definicije mnijenja i spoznaje. Jer i za mnijenje i za spoznaju, ali i za znanje koje je vrsta spoznaje, nužan uvjet jest prethodni pristanak.

Sekstov izvještaj, barem na prvi pogled, utvrđuje slijedeće odnose:

	pristanak	
na spoznajnosnu predodžbu (= spoznaja)		na slabu, promjenljivu ili lažnu predodžbu (= mnijenje)
čvrsta, sigurna i nepromjenljiva spoznaja (= znanje)		?

Dva problema proizlaze iz ovako prikazanog odnosa. Prvi problem jest problem odnosa između spoznaje i mnijenja. Oni bi trebali kao dvije različite i isključujuće vrste pristanka biti suprotnosti. Spoznajnosnu predodžbu stoici definiraju kao onu “koja je utisnuta i ukalupljena od onoga što jest i u skladu s onim što jest, a kakva ne bi nastala od onoga što nije”.²⁴ Ako pristajemo na spoznajnosnu predodžbu, onda treba doći do spoznaje. Ako pak predodžba nije takva, a pristali smo na nju, onda je riječ o mnijenju. No istodobno se za spoznaju kaže da stoji između znanja i mnijenja te da pripada obojemu, pa ne možemo reći da se spoznaja i mnijenje isključuju.

Drugi problem naznačen je upitnikom. Naime, ako je spoznaja pristanak na spoznajnosnu predodžbu koja pruža sigurnost oko istinitosti onoga što je predočeno, kakva je to druga vrsta spoznaje koja nije znanje? Ili, što je to što znanje čini spoznajom čvršćom od spoznaje naprosto?

U odnosu suprotnosti zapravo stoje znanje i mnijenje – kao potpuno znanje i potpuno neznanje – a između njih stoici ne dopuštaju ništa srednje, primjerice opravdano mnijenje. Što je osnova za to razlikovanje i kako je moguće da se znanje i mnijenje međusobno isključuju, a da obojemu pripada spoznaja koja je, k tome, kriterij istine?

Osnova za razlikovanje očito su zahtjevi koji se postavljaju za znanje.

²⁴ Sekst Empirik, *Adversus mathematicos* 7.248; Diogen Laertije 7.45; 7.402; 7.426.

[Stoici] kažu da mudrac nikada ne pretpostavlja ono što je lažno, a ni da uopće ne daje pristanak na nešto što je nespoznajnosno, i to zbog toga što niti išta mnije niti ima ičega što ne zna. Neznanje je dakle promjenljiv i slab pristanak. No mudrac ništa ne pretpostavlja na slab način, nego prije čvrsto i sigurno, budući da ništa ne mnije. Postoje naime dvije vrste mnijenja: pristanak na ono što je nespoznajnosno te slaba pretpostavka, a oboje je tuđe dispoziciji mudraca. Zbog toga su i brzanje te pristajanje prije spoznaje karakteristike brzopleta i lošeg čovjeka te ne zapadaju nadarena, savršena i valjana čovjeka.²⁵

Znanje je definirano vrlo strogo i usko, što ostavlja s druge strane vrlo široko određeno područje neznanja. Ono uključuje ne samo pristanak na lažne i nespoznajnosne predodžbe nego i nedovoljno čvrsto pristajanje na spoznajnosne predodžbe. Neznanje stoga ne uključuje samo pogrešku i neistinu nego i spoznaju, zapravo svako stanje koje nije u potpunosti u skladu sa zahtjevima čvrstog i nepromjenljivog znanja.

S druge strane, spoznaja nije dovoljna da čini znanje. Spoznaja je, naime, pristanak na spoznajnosnu predodžbu i stoga nešto što pripada svima. Da bi bila i znanje, pristanak mora biti siguran i čvrst te takav da se ne može promijeniti argumentom, a ne slučajan i slab, koji je rezultat brzanja i koji se naknadno može promijeniti. Tako dobivamo slijedeći prikaz koji pokazuje kako je moguće da se znanje i mnijenje isključuju, a da obojemu pripada spoznaja:

pristanak	
čvrst i nepromjenljiv (= znanje)	slab i promjenljiv (= mnijenje)
na spoznajnosnu predodžbu (spoznaja)	na nespoznajnosnu predodžbu

U Sekstovu izvještaju znanje označuje pojedinačnu spoznaju koja ima karakter čvrstog i nepromjenljivog pristanka na spoznajnosnu predodžbu.

Osnova za razlikovanje znanja i mnijenja (odnosno neznanja) nije spoznaja ni spoznajnosna predodžba, nego način i vrsta pristanka. Samo onaj pristanak na spoznajnosnu predodžbu koji je tako čvrst da se ne može promijeniti argumentom može biti osnova znanja. No na temelju izvještaja što smo ih analizirali nije jasno što je to što može jamčiti čvrstoću pristanka.

²⁵ Stobej, *Eclogae* 2.111, 18-2.112, 8.

Budući da se čvrstoća pristanka zapravo “mjeri” nemogućnošću naknadnog uskraćivanja pristanka, temelj za čvrstoću znanja treba tražiti u drugom značenju izraza *episteme*, naime u sistematičnom karakteru znanja.

Znanje je spoznaja koja je čvrsta i koja se ne može uzdrmati argumentom. U drugom je smislu ona sustav takvih znanja, primjerice razumska spoznaja pojedinačnih stvari koja se nalazi u valjanu čovjeku. Nadalje, ono je sustav tehničkih znanja koji u sebi ima čvrstoću, kao što to imaju vrline. Naposljetku, ono je sposobnost primanja predodžaba koju argument ne može uzdrmati, a za koju neki kažu da počiva na naponu i moći.²⁶

U pravom smislu riječi znanje je sistem, i to sistem ne bilo kakvih spoznaja, nego spoznaja koje su *znanja* – u smislu čvrstog pristanka na spoznajnosnu predodžbu koja se ne može uzdrmati argumentom. Pojedinačne spoznaje koje čine sistem same moraju imati karakter znanja u smislu čvrste spoznaje koja se ne može uzdrmati argumentom, no sam pojedinačni čin pristanka ne može jamčiti tu čvrstoću, nego nju osigurava uređen sistem znanja u koji se pojedinačna znanja uvode.

Taj se odnos može pojasniti drugom stoičkom distinkcijom, onom između istine i istinitoga. Za istinu i istinito stoici kažu da se razlikuju na tri načina: po sastavu, po moći i po biti.²⁷ U sva tri aspekta postoji analogija s odnosom pojedinačnih znanja i sistema znanja, a istina se razlikuje od istinitoga ponajprije kao znanje.

Po sastavu se istina i istinito razlikuju utoliko što je istinito nešto jedinstveno i jednostavno, dok je istina, “budući da postoji kao znanje”, sastavljena i složena. Istina je sastavljena od istinitih iskaza koji čine uređen sistem. Po moći se istina i istinito razlikuju zbog toga što “istinito nije uvijek povezano sa znanjem (jer i glup čovjek, dijete i onaj koji je poludio ponekad kažu nešto istinito, no ne posjeduju znanje o istinitome), a istina se shvaća kao povezana sa znanjem”.²⁸

Na koncu i u najvažnijem smislu, istina i istinito po biti se razlikuju kao tijelo i netjelesno. Stoici smatraju da samo tijela postoje. Sve što postoji, uključujući dušu i njezina stanja, primjerice znanje i vrlina, jest tijelo. Ipak, četiri stvari –

²⁶ *Ibid.*, 2.73, 16-74, 3.

²⁷ Sekst Empirik, *Adversus mathematicos* 7.38-42.

²⁸ *Ibid.*, 7.42.

prostor, vrijeme, prazninu i značenja (*lekta*) – prihvaćaju kao netjelesne, što znači da, iako nisu postojeće, ipak jesu “nešto”. “Nešto” je u stoičkoj ontologiji pojam širi od pojma postojećeg, to je najviši rod koji uz tijela uključuje i netjelesne stvari koje doduše ne postoje, ali za koje stoici kažu da subzistiraju. Nije sasvim jasno što je uvjet da se nešto netjelesno i stoga nepostojeće kvalificira kao *nešto*, a ne naprosto kao *ništa*. No kako stoici iz područja ne samo egzistentnih nego i subzistentnih stvari isključuju opće stvari označujući ih kao *ne-nešto*, čini se kako je jedan od uvjeta to da *nešto* mora biti pojedinačno.

Razlika između istine i istinitog iskazuje tu ontološku razliku. Istiniti (i lažni) su prema stoicima iskazi. Budući da je dakle ono istinito uvijek iskaz, a iskaz je jedna vrsta značenja (potpuno značenje), ono istinito je netjelesno. A istina nije pojedini istiniti iskaz, nego je “znanje koje očituje sve istinito”. Znanje je pak određeno stanje upravljačkog dijela duše,²⁹ a sam je upravljački dio duše, pa tako i njegova stanja, tijelo.

Razlikovanje istine i istinitoga u sva se tri aspekta temelji na tome što je istina znanje. Znanje je određeno stanje upravljačkog dijela duše, ono je fizičko stanje duše koje postoji kao tijelo. To se stanje upravljačkog dijela duše ne razlikuje primarno fizički od ostalih stanja, kao što se ni upravljački dio od ostalih dijelova ne razlikuje primarno na taj način, budući da su različiti dijelovi duše samo različito smješteni dijelovi *pneume*, među kojima se upravljački dio duše ponajprije ističe većim brojem moći koje mu pripadaju. Znanje kao stanje upravljačkog dijela duše iskazuje se kao dispozicija da se primaju predodžbe koje se ne mogu promijeniti argumentom. Takvo znanje posjeduje samo mudrac. Stanje njegova upravljačkog dijela takvo je da pristaje samo na posve izvjesne spoznajnosne predodžbe. Kada predodžbe nisu takve, mudrac će uskratiti pristanak.

²⁹ Usp. *ibid.*, 7.39. – Duša prema stoicima ima osam dijelova: pet osjetila, glas, reproduktivni dio i tzv. upravljački dio. Upravljački dio može, za razliku od drugih dijelova, obavljati više funkcija, on je središnji dio koji upravlja te “interpretira” i rad osjetila. Fizički se on ne razlikuje od ostalih dijelova – svi su dijelovi duše *pneuma* (Sekst Empirik, *Purhoneioi hupotuposeis* 2.70). Dijelovi duše različiti su dijelovi *pneume*, smješteni u različitim dijelovima. Upravljački dio je *pneuma* smještena u području srca. Četiri glavne funkcije koje upravljački dio posjeduje jesu predodžba, pristanak, poriv i razum.

Iako je znanje upravljački dio duše u određenom stanju, ono što ga određuje nije njegov fizikalni, nego njegov kognitivni status. Znanje je sistem međusobno povezanih pojedinačnih znanja koja imaju čvrstoću nepromjenljivih i čvrstih spoznaja. Ali kada je takav sistem znanja stečen, tada se on posjeduje kao fizičko stanje upravljačkog dijela duše.

V.

Pojam stoičkog mudraca i njegovo središnje mjesto u etici i epistemologiji ono je što utemeljuje stoički etički idealizam. Jer mudrac nije standard u smislu ideala kojemu težimo i koji na taj način upravlja našim postupcima potičući nas na moralno djelovanje. Onome tko još nije postigao to stanje, stanje mudraca posve je nepoznato i on nema sposobnosti razumjeti ga. Prema stoičkoj teoriji moralno usavršavanje je progresivno te se u nekom smislu svakim daljnjim korakom približava savršenom stanju, no dio je te iste teorije i tvrdnja da smo sve do postignuća toga stanja jednako daleko od njega. Mudrac stoga nije ideal kojemu *svjesno* težimo. Tako sam pojam mudraca formulira stoički idealizam. Jer stanje mudraca i njegovo djelovanje jedino je koje ima moralnu vrijednost. No taj mudrac zapravo ne postoji. Štoviše, ako ga shvatimo i kao standard, njegov je status problematičan.

U čemu se sastoji to stanje mudraca? Ono je, s jedne strane, određeno kao sistem povezanih znanja. Pojedinačna znanja uvode se u sistem znanja, a vrijednost pojedinačne spoznaje proizlazi iz cjeline znanja kojih to znanje postaje dio. Ono je, s druge strane, konzistentna cjelina usklađenih postupaka. Pojedini postupak ima vrijednost samo ako je dio cjeline valjanih postupaka. Cjelina osigurava valjanost pojedinačnom postupku. Čovjek može izvršavati neki prikladni čin koji je pojedinačno gledano valjan. No može to, naravno, činiti slučajno ili iz krivih pobuda. Pojedinačni postupci imaju samo relativnu vrijednost, a potpunu vrijednost dobivaju samo kao dio čitavog niza valjanih postupaka. Zato je važan korak prema savršenom stanju onaj u kojem se kontinuirano izvršavaju prikladni čini. No on, vidjeli smo, još uvijek nije dovoljan.

Što dakle osigurava takvu cjelinu koju mudrac posjeduje? To stanje ne može biti određeno potpunim nabranjem svih valjanih postupaka, a još manje

nabranjem svih pojedinačnih znanja. Ono može biti određeno samo kao dispozicija. To samo po sebi ne treba biti problem, primjerice ako pod dispozicijom mislimo na vrlinu te tvrdimo da je prikladni čin valjan postupak samo ako je izvršen na temelju vrline. No stoici tvrde više od toga. Vrlina uopće ne može biti osnova za bilo kakvo djelovanje ako nije shvaćena kao tijelo, jer samo tijela mogu pokretati na djelovanje. Ona, štoviše, uopće ne može postojati ako nije tijelo, jer samo tijela postoje.

Dispozicija je konkretno tjelesno stanje, ona je fizičko stanje upravljačkog dijela duše. Ako je nešto određeno kao fizičko stanje, onda se ono ili posjeduje ili ne posjeduje, a prijelaz mora biti shvaćen kao trenutak: postoji trenutak u kojemu tog fizičkog stanja još nema i postoji drugi trenutak u kojemu to stanje postoji. Također, ako je dispozicija rezultat nekog fizičkog stanja, onda neposjedovanje tog fizičkog stanja znači neposjedovanje dispozicije, a to znači da je sve djelovanje izvan te dispozicije pa mu i ne pripada ono što samo takva dispozicija može jamčiti.

Stoički fizikalizam stoga vodi u etički idealizam. Kada su vrlina i znanje shvaćeni kao određena tjelesna stanja, tada to za etiku može stvoriti probleme, naročito ako se njihov fizički karakter etički ne problematizira. Stoičku etičku teoriju umnogome spašava činjenica da ta stanja nisu urođena, nego su stečena. Nitko se ne rađa kao mudrac i to je utješna činjenica. Manje smo zadovoljni time što se svi rađamo kao budale, gotovo bez izgleda da steknemo vrlinu i znanje. Uvođenje ideala mudraca u etičku teoriju može biti jednako opravdano i korisno kao i postavljanje bilo kojeg drugog standarda kojemu valja težiti i koji pokreće na moralno djelovanje – pod uvjetom da ga definiramo kao standard.

No ako naše nastojanje da nam svaki čin bude ispravan čin, da nijedan takav čin ne propuštamo i da nam sve djelovanje bude kontinuirani niz takvih postupaka bude označeno kao moralno ništavno samo zato što to ne činimo na temelju posebne dispozicije koja je zapravo neko naše tjelesno obilježje, onda je taj standard obeshrabrujući prije nego stimulativan.

Zato smo, iako vjerojatno neopravdano, skloni vjerovati kako bi stoici možda bili spremni postaviti etički ideal manje strogo i učiniti ga ciljem koji možemo dosegnuti, da nisu ustrajali na tome da im etička teorija bude potpuno konzistentna s

fizikalnim i ontološkim postavkama. No mudrac je u toj mjeri neizostavan dio stoičke etičke teorije da smo na koncu prisiljeni prihvatiti kako su oni u taj ideal čvrsto vjerovali i smatrali ga etički opravdanim.