UDK 141Stoicizam
1(091)(37/38)
179.9
https://doi.org/10.31337/oz.77.4.2
Izvorni znanstveni rad
Primljeno: 27.11.2021.
Prihvaćeno: 9.9.2022.

Mudrac u stoičkoj filozofiji

*Ana Grgić**

Sažetak

Stoici mudraca opisuju kao jedinoga tko posjeduje znanje i stručnost, jedinoga tko je u potpunosti racionalan, vrli i sretan te, naposljetku, kao osobu koja nema strasti, nego eupatheiai *ili "dobre osjećaje". U članku se tvrdi da se pojam mudraca ne može zanemariti ili ukloniti iz stoičkoga filozofskoga sustava. On je nužna posljedica glavnih ideja stoicizma, konstrukcija koja drži zajedno dijelove koji čine cjelinu stoičke filozofije.*

Ključne riječi: *mudrac; stoici; emocije; osjećaji; spoznaja; sreća; vrlina; znanje; mudrost*

Uvod

U današnjoj kulturi izraz *stoik* i srodni izrazi obično upućuju na nekoga tko »sve strpljivo podnosi, postojan u nedaćama« (Ravlić, 2008, s. v. stoički) i tko potiskuje svoje emocije te je indiferentan prema ugodi i bolu (usp. Long, 1996, 179–180). Takvo shvaćanje stoika nesumnjivo ima svoje korijene u antičkom stoicizmu. Antički su stoici, naime, smatrali da su emocije ili strasti zapravo neistinita vjerovanja koja trebamo odbaciti jer predstavljaju prepreku vrlu i sretnu životu, a mirno i strpljivo podnošenje sudbine smatrali su jednom od glavnih sastavnica sretna života. U određenim se dijelovima suvremene kulture stoički poziv za potiskivanjem emocija i zauzimanjem stava mirnoće u prihvaćanju onoga što je neizbježno smatra iznimno privlačnim i ostvarivim, prije svega psihoterapijom i nekim tehnikama meditacije. U nekom se smislu stoicizam sigurno može prakticirati onako kako ljudi prakticiraju kršćanstvo ili budizam — ne, doduše, kao neku vrstu religije, nego kao neku vrstu "filozofije života". Uostalom, antički su stoici i sami filozofiju smatrali "umijećem življenja", a ne akademskom

* Dr. sc. Ana Grgić, Institut za filozofiju, Zagreb / Wirth Institute for Austrian and Central European Studies, University of Alberta, Edmonton, Kanada. Adresa: Ulica grada Vukovara 54, 10000 Zagreb, Hrvatska. ORCID iD: https://orcid.org/ 0000–0003–0874–244X.
E–adresa: *agrgic@ifzg.hr*
Rad je djelomično izrađen uz potporu Hrvatske zaklade za znanost u sklopu projekta Razvoj karijera mladih istraživača — izobrazba novih doktora znanosti (DOK–2020–01–4459).

disciplinom, tako da se stoicizam u načelu može razumjeti kao sustav stavova koji se mogu prakticirati u svakodnevnu životu. To je i način na koji ga razumiju ljudi koje bismo danas mogli nazvati novim stoicima, to jest pripadnici različitih suvremenih pokušaja prikazivanja stoicizma kao poželjnoga načina života. Kako kaže jedan od najistaknutijih zagovornika novoga stoicizma Massimo Pigliucci, »stoicizam u praksi uključuje dinamičku kombinaciju reflektiranja o teoretskim pravilima, čitanje nadahnjujućih tekstova i upuštanje u meditaciju, sabranost i druge duhovne vježbe« (Pigliucci, 2017, 3).[1]

Antički su stoici, međutim, vrli i sretan život ograničili samo na jednu skupinu ljudi, tzv. mudrace. Nasuprot tomu, novi stoici obično ne stavljaju lik mudraca u središte svojih refleksija i aktivnosti. Stoga bismo mogli postaviti pitanje je li ono što oni promiču uistinu stoicizam, a ne samo njegova razvodnjena ili možda čak iskrivljena suvremena inačica. U ovom članku raspravljam o pitanju je li moguće govoriti o stoicizmu u pravom smislu riječi a da ne uzmemo u obzir pojam mudraca. Pokušavam pokazati da je pojam mudraca neophodan za razumijevanje stoičkoga filozofskoga sustava, pa stoga i za bilo kakav pokušaj suvremena prakticiranja stoicizma kao filozofije života. Stoici mudraca opisuju kao sveznajućega, kao jedinoga tko posjeduje znanje i stručnost, kao jedinoga tko je u potpunosti racionalan, vrli i sretan te, naposljetku, kao osobu koja nema strasti (πάθη), nego samo tzv. "dobre osjećaje" (εὐπάθειαι). To su dojmljive i snažne tvrdnje, u koje je teško povjerovati. U ovom ih radu pokušavam objasniti.

1. Mudračevo znanje

1.1. Samo mudrac ima znanje

Stoici tvrde da samo mudrac ima znanje, da je u nekom smislu sveznajući i da je samo on stručnjak u različitim umijećima. U ovom odjeljku raspravljam o prvoj od tih tvrdnja, a preostale dvije predmetom su sljedećega odjeljka.

Kako bismo shvatili što bi moglo značiti da samo mudrac ima znanje, potrebno je kratko objasniti nekoliko glavnih stoičkih epistemoloških pojmova. Stoici znanje definiraju kao vrstu spoznaje (κατάληψις). Spoznaja je pristanak (συγκατάθησις) na posebnu vrstu predodžbe (φαντασία), tzv. spoznajnosnu predodžbu (φαντασία καταληπτική). Predodžba je pak utisak vanjskih stvari u naš um. Pristanak je naša reakcija, tj. odobravanje ili neodobravanje onoga što nam je predočeno. Primjerice, predočeno mi je da je ispred mene Ivana i ja pristajem na tu predodžbu, tako da imam vjerovanje da je ispred mene Ivana.

Predodžba je pasivna sastavnica spoznaje: u svakom smo trenutku izloženi mnoštvu predodžaba, i to je nešto što se događa htjeli mi to ili ne. Nasuprot tomu, pristanak je aktivna sastavnica spoznaje, jer mi smo ti koji izabiremo na koju ćemo predodžbu pristati. Spoznaja, kako sam kazala, nije pristanak na bilo kakvu predodžbu, nego samo na spoznajnosnu predodžbu. Prema klasičnoj sto-

1 Citati na hrvatskom jeziku koji su izvorno na stranim jezicima prijevod su autorice članka.

ičkoj definiciji (Long i Sedley, 1987a, 40D, E), spoznajnosna predodžba treba ispuniti tri uvjeta. (a) Ona mora biti predodžba koja nastaje od onoga što jest (tj. od onoga što je zbiljsko), a to u osnovi znači da ne može biti proizvod sna ili halucinacije. (b) Ona mora biti utisnuta upravo u skladu s onim od čega je nastala, tj. mora vjerno predstavljati ono od čega je nastala. (c) Ona mora biti takva da ne bi nastala od onoga što nije: da bi predodžba Ivane bila spoznajnosna, ona mora biti takva da ne može nastati od nekoga tko je kvalitativno nerazlučiv od Ivane, primjerice od njezine sestre blizanke. Taj je posljednji uvjet izazvao najviše spora i ujedno u središte iznio pojam mudraca. Izgleda da je taj uvjet postavio osnivač stoičke škole Zenon kao odgovor na prigovor koji mu je uputio skeptik Arkesilaj (Long i Sedley, 1987a, 40D). Prijepor između Zenona i Arkesilaja izgledao je otprilike ovako. Arkesilaj je stoicima postavio pitanje: Što ako taj vaš mudrac ne može ništa znati jer ništa nije spoznatljivo? U tom bi slučaju mudrac mogao samo zastupati mnijenja. No ako zastupa mnijenja, onda to znači da može biti u krivu, to jest imati neistinito vjerovanje, što ne može biti obilježje mudraca. Zenonov se odgovor svodi na tvrdnju da postoji nešto takvo kao što je spoznajnosna predodžba, koja ispunjava uvjete navedena tri uvjeta, i da je mudrac jedini čiji je spoznajni stav prema svijetu takav da uključuje samo pristanak na spoznajnosne predodžbe i ništa drugo.

Prema tomu, lik mudraca Zenon je uveo kako bi naglasio da postoji nešto što je snažnije od mnijenja, naime spoznaja. Stoici ne rasuđuju na ovaj način: kad ne bi bilo spoznaje, ne bi bilo mudraca; budući da mudrac postoji, postoji i spoznaja. Naprotiv, oni samo insistiraju na tom da budući da postoji nešto takvo kao što je spoznaja, prigovor da mudrac ne postoji ili da je prinuđen zastupati mnijenja mora se odbaciti.

Za razliku od spoznaje, mnijenja ili vjerovanja (δόξαι) stoici definiraju kao slabe ili neistinite pristanke koji predodžbu ne zahvaćaju istinito i dovoljno čvrsto (Long i Sedley, 1987a, 41B, C). To su stoga pristanci na nespoznajnosne predodžbe (Long i Sedley, 1987a, 41G). Pored spoznaje i mnijenja postoji i znanje (ἐπιστήμη), koje je zapravo posebna vrsta spoznaje, naime ona koja je tako čvrsta da se ne može oboriti (Long i Sedley, 1987a, 41C). Stoici dijele ljude na dvije skupine: mudrace i neznalice, lude ili glupane (ἄφρονες, φαῦλοι, *stulti*). I mudraci i glupani imaju spoznaju, samo mudrac ima znanje, a glupani mogu imati samo mnijenje.

Stoičko bi se stajalište moglo sažeti na sljedeći način. Zastupati mnijenja znači biti sklon pogrešci. Budući da imanje znanja isključuje mogućnost pogreške, slijedi da znanje mogu imati samo oni koji ne mogu zastupati mnijenja, naime mudraci. Takav zaključak slijedi iz činjenice da stoici, poput drugih antičkih filozofa, smatraju da kako bi se nazvalo znanjem, mentalno stanje mora ispuniti iznimno stroge kriterije: ono mora biti uvijek istinito te mora biti nepromjenljivo i stabilno (Long i Sedley, 1987a, 41C, H). Očito, takvo mentalno stanje nije dostupno onima koji mogu pristati na neistinite predodžbe i koji mogu povući svoj pristanak te tako promijeniti svoje mnijenje. To je obilježje običnih ljudskih bića: svi smo mi podložni pogrešci, i svi mijenjamo svoje mnijenje kada smo suočeni s

uvjerljivim protuargumentima. Ako znanje zahtijeva tako stroge uvjete i ako, k tomu, želimo odbaciti skepticizam u pogledu znanja, onda, tako rasuđuju stoici, znanje može imati samo mudrac.

1.2. Što mudrac zna?

Na prvi pogled, neki stoički izvori sugeriraju da je stoik sveznajući jer kažu da mudrac »nije neznalica ni u pogledu čega« (Long i Sedley, 1987a, 41G; usp. Kerferd, 1978, 128; Brouwer, 2014, 62). Ako mudrac nije neznalica ni u pogledu čega, znači li to da zna svaku pojedinost i svaki prošli, sadašnji i budući događaj? To se čini prilično neuvjerljivim tumačenjem stoičkoga stajališta, iako ne i nemogućim. Naime, nije jasno smatraju li stoici da je mudrac uistinu postojao (ili možda postoji), ili se on pak može shvatiti samo kao savršen ideal. Ako je on samo savršen ideal, onda ništa ne priječi da mu pripišemo sveznanje u doslovnu smislu riječi. Ipak, stoici ponekad navode Sokrata, Herakla i Odiseja kao primjere mudraca (usp. Brouwer, 2014, 164 i dolje, str. 6). No nijedan od njih ne može se smatrati sveznajućim u doslovnu smislu riječi niti se može kazati da ijedan od njih ima obuhvatno znanje različitih činjenica (usp. Kerferd, 1978, 126–128).

Ipak, stoici ne tvrde da je mudrac doslovno sveznajući. Oni, kako smo vidjeli, tvrde samo to da mu ne pripada neznanje i da ne pristaje ni na što nespoznajnosno, tj. ne zastupa mnijenja. To ne znači da mudrac zna svaku činjenicu koja bi se mogla znati. Naprotiv, to znači da on nikad ne daje slab i promjenljiv pristanak, koji je karakterističan za glupane (usp. Long i Sedley, 1987a, 41 F). Mudrac je, dakle, sveznajući u tom smislu što uvijek pristaje na spoznajnosnu predodžbu i po tom što je svaka spoznajnosna predodžba na koju pristaje dio njegova znanja. Mudrac će na nešto pristati samo ako mu je to predočeno u obliku spoznajnosne predodžbe. Ako se u ovom trenutku na Trgu bana Jelačića nalazi točno 25 osoba, mudrac će čvrsto pristati na predodžbu da je u ovom trenutku na Trgu bana Jelačića 25 osoba samo ako mu je ta činjenica predočena kao spoznajnosna predodžba, primjerice samo ako je izbrojio sve i samo one ljude koji se trenutačno nalaze na Trgu. Ako mu ta činjenica uopće nije predočena ili mu nije predočena kao spoznajnosna (ako, recimo, ne može izbrojiti ljude na Trgu), onda on na nju neće pristati i stoga ju neće znati.[2] No to nije relevantna vrsta neznanja: zbog toga što mudrac tu činjenicu neće znati ne možemo kazati da on ipak nije neznalica ni u pogledu čega. Relevantna vrsta neznanja bila bi kad bi mudrac dao pristanak na neistinitu predodžbu, to jest kad bi njegovo mentalno stanje sadržavalo neistinito vjerovanje. No mudrac nikad neće pristati na predodžbu koja nije spoznajnosna i stoga istinita. U tom se smislu za mudraca može kazati da "zna sve": njegov mentalni stav prema svemu što mu je dostupno putem predodžaba jest znanje

2 »Nitko nema znanje ili je neznalica u pogledu sadržaja koji mu nikad nije bio predstavljen. Glupan, iako je neznalica *tout court*, nije neznalica u pogledu stvari o kojima nikad nije imao utisak na koji je pristao. Naprotiv, prema takvim stvarima on nema nikakav stav. Isto tako, mudrac nema uopće nikakav stav prema stvarima o kojima nikad nije imao kataleptički utisak« (Vogt, 2008, 121).

kao čvrsto i sustavno pristajanje samo na spoznajnosne predodžbe. Kada kažemo da mudrac nije neznalica ni u pogledu čega, tada zapravo upućujemo na njegovo mentalno stanje, a ne na mogući sadržaj znanja. Drugim riječima, stoici ne tvrde da mudrac zna svaki predmet koji se može znati, nego samo to da je njegov odnos prema svakomu predmetu koji mu je spoznajno dostupan takav da se može računati samo kao znanje.

Stoici smatraju da takvu vrstu mentalnoga stanja imaju samo kraljevi, generali, bogati, slobodni, lijepi, pjesnici, svećenici i dr. Drugim riječima, samo su mudraci pravi kraljevi, generali, bogati, slobodni i dr. (usp. Vogt, 2008, 118–119, gdje nalazimo i izvore). Takve tvrdnje, naravno, zvuče paradoksalno, a takvima su i smatrane u antici. U tvrdnji da samo mudrac može biti primjerice general sažimlju se dvije teme o kojima sam dosad raspravljala. Prvo, ona dodatno naglašava zamisao da samo mudraci imaju znanje. Drugo, ona predstavlja osebujno tumačenje mudračeva navodnoga sveznanja: uzmemo li bilo koje područje stručnosti, stoici će tvrditi da samo mudrac može biti stručnjak u tom području. Naravno, to se ne čini mogućim. Jer kako bi bio dobar u svakom mogućem području, mudrac bi morao skupiti golemu količinu informacija, što u ljudskom životu nije moguće.

Stoička tvrdnja da je samo mudrac kralj, general, pjesnik i dr. sugerira još jednu stvar. Julia Annas kaže da u antičkoj filozofiji možemo pronaći dvije koncepcije mudraca. Prema prvoj, mudrac je osoba koja živi u skladu s idealom koji nadilazi svakodnevicu, koja se uzdiže iznad običnoga života i smatra ga ništavnim i prolaznim (Annas, 2008, 14). Ta je koncepcija predstavljena u Platonovu dijalogu *Teetet*, gdje Platon govori o onima koji bježe sa zemlje na nebo, postajući nalik Bogu koliko je to moguće (Platon, 1979, 176a–b). Prema drugoj koncepciji, mudrac je netko tko se ne uzdiže iznad svakodnevice, nego ostaje na razini obična života. Čini se da su stoici bliži toj drugoj koncepciji mudraca jer oni govore o tom da se mudrac može ženiti, imati obitelj, baviti se politikom i zarađivati za život (usp. Long i Sedley, 1987a, 67W).

Što onda znači tvrdnja da je samo mudrac primjerice general? Kao i gore, ona se ne tiče sadržaja mudračeva znanja: stoici ne žele kazati da samo mudrac zna činjenice koje je nužno znati kako bi se bilo generalom. Naravno, oni ne mogu nijekati da biti generalom znači ovladati golemom količinom informacija. No to nije sve što je potrebno kako bi se bilo generalom, i nije najvažnije. Biti generalom je vrsta umijeća, što znači da je general osoba koja je u stanju svoje znanje očitovati na pravi, umješan način. No očitovati znanje na pravi način može samo mudrac, jer samo on posjeduje vrlinu, koja nije ništa drugo nego dispozicija da se djeluje iz pravoga razloga (usp. Long i Sedley, 1987a, 61G, 63C). Budući da je mudrac jedini koji je sposoban djelovati iz pravoga razloga, on će jedini biti u stanju vrlo djelovati u svakom području života, pa tako i u generalskim poslovima. Stoga, ako uopće postoji general u pravom smislu riječi, to može biti samo mudrac.

Raspravila sam o trima stoičkim tvrdnjama o mudračevu znanju: da samo mudrac ima znanje, da nije neznalica ni u pogledu čega i da je samo on pravi

stručnjak. Ta obilježja nisu opis mudračevih nadnaravnih sposobnosti, ni ideali kojima bi ljudi trebali stremiti. Naprotiv, ona su samo posljedice koje proizlaze iz kriterija koji su nužni kako bi se steklo znanje i umijeće. Ako znanje povlači stabilnost i čvrstoću, ako ono postoji i ako obični ljudi ne ispunjavaju kriterije stabilnosti i čvrstoće, onda slijedi da znanje imaju samo mudraci. K tomu, ako umijeće zahtijeva očitovanje znanja iz pravoga razloga i na pravi način, onda samo mudrac može posjedovati umijeće, jer samo on može djelovati iz pravoga razloga i na pravi način.

2. Mudračeve vrlina i sreća

2.1. Vrline, poroci i indiferentne stvari

Slijedeći sokratovsku tradiciju, stoici tvrde da je vrlina nužan i dovoljan uvjet za sreću. Vrlina zahtijeva znanje, čvrstinu, ustrajnost i pravi mentalni stav prema tzv. indiferentnim stvarima, tj. svim stvarima koje nisu vrlina ili porok. Obični ljudi ili glupani nemaju obilježja koja su potrebna da bi se posjedovala vrlina. Upravo suprotno, oni teže za indiferentnim stvarima kao da su dobre.

Stoici povlače važnu distinkciju među indiferentnim stvarima. Neke su indiferentne stvari u skladu s prirodom zato što promiču čovjekovo prirodno stanje, i to im daje vrijednost i razlog da im dajemo prednost pred drugim stvarima. Takve su stvari život, zdravlje, ljepota, snaga i dr. Druge indiferentne stvari protivne su prirodi jer ne promiču čovjekovo prirodno stanje i zato im ne smijemo dati prednost pred drugima. Takve su stvari bolest, smrt, slabost i dr. (usp. Long i Sedley, 1987a, 58A–E).[3] No pogrešno je smatrati da su indiferentne stvari kojima treba dati prednost dobre, a indiferentne stvari kojima ne smijemo dati prednost loše — ništa mimo vrline i poroka nije dobro, odnosno loše.

U jednom fragmentu (Long i Sedley, 1987a, 58J) Krizip zorno objašnjava status indiferentnih stvari i mudračev odnos prema njima. Krizip je, poput ostalih ljudi, prirodno disponiran da izabire zdravlje kao indiferentnu stvar kojoj treba dati prednost, a tako će raditi i u budućnosti. On nije mudrac. Kad bi bio, stvari bi bile sasvim drukčije. U tom bi slučaju on bio drukčije disponiran, poznavao bi svoju sudbinu i možda bi, sukladno tomu znanju, imao poriv da izabere bolest. Naime, kad bi poznavao svoju sudbinu, tad bi možda znao da će biti bolestan, i jednostavno bi slijedio ono što je neizbježno. Kako bi objasnio na što misli, Krizip se koristi ovom usporedbom: kad bi bio mudrac i kad bi znao da mu je sudbina da bude bolestan, tad bi izabrao biti bolestan. Na isti način, kad bi njegova noga bila inteligentna, izabrala bi biti blatnjava. Krizip time želi naglasiti veličinu razlike koja postoji između običnih ljudi i mudraca: ta je razlika analogna razlici između obične i inteligentne noge. Tu golemu razliku trebamo imati na umu kada čitamo, primjerice, da bi mudrac mogao opravdano počiniti samoubojstvo, dakle iza-

3 Iznimku predstavlja Ariston, koji odbacuje sve moguće distinkcije unutar klase indiferentnih stvari (usp. Long i Sedley, 1987a, 58F i G).

brati smrt kao indiferentnu stvar kojoj obični ljudi ne daju prednost (usp. Long i Sedley, 1987a, 66G, H; Cooper, 1999, 531–536; Brennan, 2005, 39–42). Mudrac bi izabrao smrt kad bi imao znanje da je ona neminovna, a takvo je znanje običnim ljudima nedostupno.

Radnje kojima izabiremo indiferentne stvari kojima treba dati prednost stoici nazivaju primjerenim ili prikladnim radnjama ili funkcijama. Krizip je prirodno disponiran da izabire zdravlje i njegove su radnje koje vode zdravlju primjerene. No i mudrac će, ovisno o svojem znanju, izabrati zdravlje i činiti isto što i glup Krizip: posjećivat će liječnika, paziti na prehranu, vježbati i dr. No te njegove radnje nisu samo primjerene nego i, kako ih stoici nazivaju, "savršeno primjerene". Mudračeve savršeno primjerene radnje po svojem se vanjskom obliku ne razlikuju od primjerenih radnja običnih ljudi. Razlikuju se po tom što se čine iz pravoga razloga, u znanju i mentalnoj čvrstoći te, što je najvažnije, uza svijest o tom da indiferentna stvar za kojom se teži čineći te radnje nije dobro.

2.2. Ostvarenje sreće i vrline

Razlika između mudracâ i glupanâ očituje se i u tom što samo mudraci mogu ostvariti krajnji cilj života, a to je sreća (εὐδαιμονία). Izvori spominju da je među stoicima postojalo nesuglasje oko toga kako točno razumjeti sreću (Long i Sedley, 1987a, 63A i B; Inwood i Donini, 1999, 727–731). No bez obzira na točnu definiciju sreće, jasno je da se mudračeva sreća, u osnovi, sastoji u njegovu racionalnom i konsistentnom izabiranju indiferentnih stvari u skladu s prirodom (Long i Sedley, 1987a, 64C).

Prema stoicima, filozofija je umijeće življenja, a njezin se glavni cilj sastoji u preobrazbi ljudskoga života koja je neophodna za ostvarenje sreće. Budući da se samo mudrac može smatrati sretnim, mogli bismo očekivati da stoici smatraju kako se glavni cilj ljudskoga života sastoji u postajanju mudracem ili barem onoliko sličnim mudracu koliko je moguće. Uistinu, stoici ponekad govore o onima koji napreduju prema vrlini i sreći (usp. Long i Sedley, 1987a, 59D; Inwood i Donini, 1999, 727–731). No ljudi koji napreduju prema vrlini i sreći ne čine treću skupinu ljudi, pored mudracâ i glupanâ, nego ih je bolje svrstati među glupane. Kako bi to naglasili, stoici se, između ostaloga, koriste usporedbom s utapanjem (Long i Sedley, 1987a, 61T): čovjek se utapa bez obzira na to koliko je daleko od površine. Jednako tako, onaj tko je blizu vrlini jednako je poročan kao i onaj tko je daleko od nje. Vrlina i porok su, dakle, polovi, i ne trebamo zamišljati neki kontinuirani spektar između njih kao dviju krajnjosti. No to znači da ako se može postati vrli ili mudrac, to se može samo trenutnom preobrazbom, a ne kontinuiranim procesom. To je krajnje neobična zamisao, i osobito ju ismijava Plutarh u svojoj raspravi *Stoici govore paradoksalnije od pjesnikâ* koji navodi, između ostaloga, da to znači da se čovjek koji je ujutro krajnje poročan popodne, nakon što se je naspavao, može probuditi mudar i vrli (usp. Brouwer, 2014, 55–91; Long i Sedley, 1987a, 61S i U).

Stoičke misli o mudracu sad se čine čak i ekstravagantnijima i paradoksalnijima nego prije. Kojega smisla može imati težnja da se postane vrli i sretan ako je

postajanje takvim stvar trenutne preobrazbe? Jer čak i ako sam na putu prema vrlini napredovala koliko je to moguće, i dalje sam nesretna i u neznanju glede svoje udaljenosti od cilja. Što je gore, Plutarh kaže (Long i Sedley, 1987a, 61U) i da je prema stoicima vrlinu i sreću moguće ostvariti a da to i ne zamijetimo. Nadalje, koji bi motiv čovjek mogao imati da postane mudrim ako se taj cilj čini neostvarivim? Kako sam spomenula, neki antički izvori kao primjere stoičkih mudraca navode Sokrata, Odiseja i Herakla (usp. Brouwer 2014, 164). No iako bismo prema nekim kriterijima njih mogli nazvati mudracima, oni sigurno ne ispunjavaju sve stoičke kriterije za biti mudracem. Naposljetku, čini se da stoici sebe nisu smatrali mudracima, nego inferiornim glupanima, kao i sve ostale.[4]

2.3. Status mudraca

Iz prethodne rasprave slijedi da s ulogom mudraca u stoičkoj etici postoje barem tri poteškoće: (1) zamisao da je samo mudrac vrli i sretan čini se ekstravagantnom, jednako kao i (2) zamisao da je preobrazba u mudraca trenutna. K tomu, (3), ako stoički mudraci nisu nikad postojali, koji je smisao težnje za postajanjem mudracem? Te se poteškoće javljaju ako pojmu mudraca pristupimo tako da zamislimo osobu koja je sretna, vrla, sveznajuća i dr. i potom pokušamo razumjeti njezin ontološki status. U tom slučaju mudraca zamišljamo ili kao paradigmu koja je jednom zbiljski postojala (ili koja bi mogla postojati) ili pak kao ideal koji služi kao motiv da se postane sretan i vrli, ali koji se ne može ostvariti. Obje su te mogućnosti očito manjkave. Ipak, problemu možemo pristupiti iz drugoga kuta.

Stoici pokušavaju objasniti neke središnje filozofske pojmove, kao što su znanje, vrlina, sreća i dr. te pokazati da instanciranje tih pojmova zahtijeva visoke standarde. Uzmimo primjerice vrline. Vrline su pozitivne kvalitete ili svojstva na osnovi kojih nekoga (ili nešto) možemo nazvati dobrim. Prema stoicima, međutim, vrline uključuju puno više: kako bi se nešto nazvalo vrlinom, to mora biti takvo da je uvijek korisno, mora biti jedina sastavnica sreće, mora biti u potpunosti racionalna i stabilna dispozicija da se djeluje iz pravih razloga i dr. Štoviše, budući da je vrlina dispozicija duše, a duša je, prema stoicima, materijalna, posjedovanje vrline podrazumijeva posjedovanje određene fizičke konstitucije. Naposljetku, stoici tvrde da su četiri kardinalne vrline — mudrost, hrabrost, umjerenost i pravednost — neodvojive jedna od druge. To su uistinu veoma strogi zahtjevi, a glavna zadaća stoika sastoji se u tom da pokažu da su oni nužni.

Vrlina je svojstvo, a svojstva moraju imati svoje nositelje ili posjednike, tako da se javlja pitanje: tko može biti nositelj tako shvaćene vrline? Budući da obični ljudi ne mogu živjeti po standardima koje propisuju stoici i budući da stoici žele izbjeći skepticizam u pogledu vrline, prinuđeni su postulirati nekog nositelja vrlina. Isto vrijedi i za druga svojstva, kao što su znanje, sreća, dobri osjećaji i dr.: za svakog od njih nužno je postulirati nositelja koji služi kao model.

4 Za opsežnu raspravu o izvorima usp. Brouwer, 2014, 114–135.

Prema tomu, postojanje mudraca ne može biti motiv za težnju prema vrlini i sreći. Mudrac je samo teorijski konstrukt iz atributa koji čine temelj stoičke filozofije. Što se tiče poteškoće s trenutnom preobrazbom u mudraca, mogli bismo kazati da usporedba s utapanjem, koju sam gore spomenula, ne govori o postajanju mudracem, nego o radikalnoj razlici između mudracâ i glupanâ. Stoici možda žele naglasiti samo to da, iako je proces moralnoga napretka dugotrajan i naporan, sama je preobrazba uistinu trenutna. U svakom slučaju, ne bismo smjeli pretpostaviti da je, prema stoičkomu gledištu, postajanje mudracem cilj čovjekova moralnoga razvoja.

3. Mudrac i strasti

3.1. Strasti kao neistinita vjerovanja

Stoici ne tvrde da je mudrac u potpunosti bez emocija. Ono što on zapravo nema jesu strasti ili afekcije (πάθη), tj. emocije u strogom smislu riječi. No on ima "dobre osjećaje" (εὐπάθειαι), naime dobre ili prihvatljive načine osjećanja i aficiranosti (usp. Cooper, 2005, 176). Stoici o strastima tvrde dvije glavne stvari, iz kojih je jasno zašto ih mudraci ne mogu imati. Prvo, tvrde da su strasti iracionalne i protivne prirodi te da ih treba izbjegavati. Drugo, tvrde da su strasti neka vrsta sudova ili vjerovanja ili pak posljedice sudova i vjerovanja.[5] Zamisao koja leži u osnovi te tvrdnje razmjerno je jednostavna i zasniva se na pojmovima predodžbe i pristanka na predodžbe. Mi smo neovisno o našoj volji izloženi predodžbama, no kada svojevoljno na njih pristanemo, tada formiramo sud, odnosno zastupamo vjerovanje, o nekoj činjenici. U slučaju strasti mi ne samo da pristajemo na predodžbu, nego pritom dodajemo i vrijednosnu sastavnicu: ne samo da vjerujemo da neka činjenica vrijedi, nego vjerujemo i da je ona dobra ili loša. Pristanak na takvu vrijednosno obojenu predodžbu predstavlja emocionalnu reakciju prema svijetu. Drugim riječima, emocije ili strasti, kao vjerovanja, pristanci su na vrijednosno obojene predodžbe. Odatle slijedi da je posjedovanje strasti obilježje glupanâ, s obzirom na to da su strasti nužno neistinita vjerovanja. One su neistinita vjerovanja jednostavno zato što ništa nije dobro ni loše mimo vrline, odnosno poroka. Stoga, kada pristanem na predodžbu da je prisutna neka loša stvar (što se svodi na imanje boli), a ta stvar nije porok, tada nužno formiram neistinito vjerovanje, koje je obilježje glupanâ. Međutim, kao što ću pokazati, pristanak na vrijednosno obojenu predodžbu nije nužno neistinito, jer predodžbe se mogu odnositi na stvari koje su uistinu dobre ili loše. To je izvor ideje da postoje osjećaji koji su primjereni za mudraca.

3.2. Dobri osjećaji

Stoici su razvili razrađenu i sustavnu klasifikaciju emocija (usp. Ciceron, 2002, 4.16–21; Graver, 2002, 139–145), a iste kriterije koje rabe u klasifikaciji uo-

5 Za razliku između tih dviju definicija usp. Knuuttila, 2004, 54; Sellars, 2006, 115.

bičajenih strasti glupanâ rabe i u klasifikaciji dobrih osjećaja mudracâ. Za svaku uobičajenu strast postoji njezin "dobar" parnjak, osim za strast koju predstavlja vjerovanje da je sada prisutno nešto loše, naime za bol. Tako, prema objašnjenju što ga nalazimo kod Cicerona, jednoga od važnijih izvora za poznavanje stoičke teorije emocija (Ciceron, 2002, 4.12–14; usp. Long i Sedley, 1987a, 65E), htijenje (βούλησις) je dobar osjećaj koji se tiče nekoga budućega istinskoga dobra, čiji je parnjak kod glupanâ žudnja. Radost (χαρά) je dobar osjećaj koji se tiče nekoga sadašnjega istinskoga dobra, čiji je parnjak kod glupanâ ugoda. Naposljetku, oprez ili oprezno izbjegavanje (εὐλάβεια) dobar je osjećaj koji se tiče nekoga budućega istinskoga zla, čiji je parnjak kod glupanâ strah.

Kako smo vidjeli, sve su predodžbe na koje mudrac pristaje istinite. Prema tomu, čak i kad pristane na vrijednosno obojenu predodžbu, onu koja se tiče nečega što je dobro ili loše, mudrac pristaje na istinitu predodžbu. To je zato što je riječ o predodžbama istinski dobrih ili loših stvari, za razliku od vrijednosno obojenih predodžaba glupanâ. Ipak, mudračev pristanak na istinsku vrijednosnu predodžbu nije vjerovanje ili mnijenje, nego znanje, jer njegovi su pristanci, kako smo vidjeli, uvijek čvrsti i postojani. Dakle, kada mudrac pristane na predodžbu da je prisutno nešto dobro, on osjeća radost. To je prisutno dobro, naravno, vrlina, bilo njegova ili nekoga drugoga mudraca (usp. Cooper, 2005, 208). Prema tomu, mudrac može osjećati radost bilo prema sebi bilo prema nekomu drugomu. Ako osjeća oprez, to znači da pristaje na predodžbu da prijeti neko zlo. Primjerice, oprezan je prema mogućnosti da bi on ili neki drugi mudrac mogao izgubiti svoju vrlinu. Na koncu, htijenje se tiče njegova očekivanja da će i u budućnosti posjedovati vrlinu. Sve to mudrac će osjećati u skladu s razumom, mirno i postojano, kako kaže Ciceron (2002, 4.13). Razlog zbog kojega ne postoji parnjak boli po svoj je prilici činjenica da mudrac ne može pristati na predodžbu koja se tiče nekoga sadašnjega zla, tj. poroka, s obzirom na to da je u potpunosti lišen poroka, a ni u njegovoj okolini nema nekoga zla koje bi izazvalo odgovarajuću predodžbu (usp. Sellars, 2006, 119; Cooper, 2005, 187).

Činjenica da ne postoji predodžba koja se tiče nekoga sadašnjega zla važna je. Ona znači da je mudrac u potpunosti neuznemiren jer ga ne može uznemiriti ništa što mu se događa — ne postoji mogućnost da podlegne poroku. Ne može se kazati da on ima neku emocionalnu reakciju prema prisutnomu zlu, primjerice reakciju kao što je ravnodušnost. Naprotiv, on prema sadašnjemu zlu nema nikakvu reakciju. Jedno je moguće objašnjenje toga pretpostavka da mudrac zapravo i ne može živjeti u društvu glupanâ, koje implicira prisutnost zla. Jer kad bi živio u takvu društvu, tad bi morao imati neki emocionalni odnos prema zlu. Odatle bi se moglo zaključiti da nema, niti je ikada bilo, zbiljskih mudraca. Oni zapravo i ne mogu postojati sve dok su okolnosti takve da bi trebali živjeti među glupanima. Stoga nije iznenađujuće što Zenon kaže da u stoičkoj državi samo mudraci mogu biti građani, prijatelji, rodbina i slobodni (Long i Sedley, 1987a, 67B).

U prethodnim sam odjeljcima tvrdila da su stoici pojam mudraca uveli kao teorijski model koji je posljedica nekih njihovih središnjih filozofskih pojmova. Uzmemo li u obzir iznimno stroge kriterije za znanje, vrlinu i sreću, mudrac je

uveden kao jedini mogući nositelj tih svojstava. Zašto su stoici uveli zamisao dobrih osjećaja? Možda su htjeli odgovoriti na prigovor zbog nečovječnosti koji bi im se mogao uputiti zbog njihova odbacivanja emocija kao strasti (Knuuttila, 2004, 68). No oni su htjeli naglasiti i nešto drugo.

Stoici smatraju da su emocije kao strasti vjerovanja o onom što je dobro ili loše. Budući da glupani imaju pogrešne koncepcije o tom što je dobro ili loše, svaka emocionalna reakcija koju oni imaju pogrešna je. Stoici su sigurno svjesni činjenice da mora postojati neka emocionalna reakcija prema onomu što je uistinu dobro ili loše. Inače ono što je dobro i ono što je loše ne bi imali nikakvu praktičnu implikaciju, koju sigurno imaju, jer dobro je, najjednostavnije govoreći, predmet htijenja, a zlo je predmet izbjegavanja. Kad ne bi bilo htijenja, kao neke vrste želje za nekim predmetom u skladu s razumom (usp. Ciceron, 2002, 4.12), tad ono što je dobro ne bi bilo motiv za djelovanjem. Svojom teorijom dobrih osjećaja stoici stoga samo žele naglasiti jednostavnu činjenicu da dobro i loše po svojoj prirodi izazivaju emocionalne reakcije. Budući da ono što je uistinu dobro i loše ne može izazvati emocionalne reakcije kod glupanâ, koji imaju pogrešnu koncepciju o tom što je dobro i loše, jedini subjekt emocionalne reakcije prema onomu što je uistinu dobro i loše može biti mudrac.

Zaključak

Razumjeti mudračeve pozitivne atribute — njegovo znanje, vrlinu, sreću i osjećaje — znači razumjeti neke glavne pojmove stoičke filozofije, jer mudrac je jedini mogući nositelj tih atributa. Stoga pojam mudraca ne možemo zanemariti ili ukloniti iz stoičkoga filozofskoga sustava, niti ga možemo shvatiti kao neki dodatak tomu sustavu. Pojam mudraca nužna je posljedica središnjih tvrdnji stoicizma, konstrukcija koja drži zajedno dijelove koji sačinjavaju cjelinu stoičke filozofije. Jedini način da se izbjegne skepticizam u bilo kojem području, to jest da se potvrdi postojanje znanja, vrline, sreće i dr., taj je da se postulira osoba koja je njihov istinski posjednik. Stoga, da parafraziram poznatu tvrdnju Diogena Laertija kojom je htio istaknuti važnost Krizipa za razvoj stoicizma — prema kojoj, da nije bilo Krizipa, ne bi bilo ni stoe (Diogenes Laertius, 1925, 7.183) — mogli bismo kazati da, kad ne bi bilo mudraca, ne bi bilo stoičke filozofije. To bi trebalo imati na umu prilikom svakoga pokušaja suvremenoga prakticiranja stoicizma kao "filozofije života".

Literatura

Annas, Julia (2008). The Sage in Ancient Philosophy. U: Francesca Alesse (ur.), *Anthropine Sophia: Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni* (str. 11–27). Napoli: Bibliopolis.

Brennan, Tad (2005). *The Stoic Life: Emotions, Duties, and Fate*. Oxford: Clarendon Press.

Brouwer, René (2014). *The Stoic Sage: The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ciceron (2002). Tusculan Disputations 3 and 4. U: Margaret Graver (ur.) *Cicero on the Emotions: Tusculan Disputations 3 and 4* (str. 3–71). Chicago: The University of Chicago Press.

Cooper, John M. (1999). Greek Philosophers on Euthanasia and Suicide. U: John M. Cooper, *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory* (str. 515–542). Princeton: Princeton University Press.

Cooper, John M. (2005). The Emotional Life of the Wise. *Southern Journal of Philosophy*, 43, 176–218.

Diogenes Laertius (1925). *Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Graver, Margaret (2002). (ur.) *Cicero on the Emotions: Tusculan Disputations 3 and 4* (str. 173–185). Chicago: The University of Chicago Press.

Inwood, Brad; Donini, Pierluigi (1999). Stoic Ethics. U: Keimpe Algra i dr. (ur.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (str. 675–738). Cambridge: Cambridge University Press.

Kerferd, G. B. (1978). What Does the Wise Man Know? U: John M. Rist (ur.), *The Stoics* (str. 125–136). Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press.

Knuuttila, Simo (2004). *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.

Long, Anthony A. (1996). *Stoic Studies*. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press.

Long, Anthony A.; Sedley, David N. (1987a). *The Hellenistic Philosophers. Volume 1: Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.

Long, Anthony A.; Sedley, David N. (1987b). *The Hellenistic Philosophers: Volume 2: Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pigliucci, Massimo (2017). *How To Be a Stoic: Using Ancient Philosophy to Live a Modern Life*. New York: Basic Books.

Platon (1979). Teetet. U: Platon, *Fileb / Teetet*. Preveli Veljko Gortan i Milivoj Sironić. Zagreb: Naprijed.

Ravlić, Slaven (ur.) (2008). *Hrvatska enciklopedija: 10: Sl–To*. Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža.

Sellars, John (2006). *Stoicism*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Vogt, Katja Maria (2008). *Law, Reason, and the Cosmic City: Political Philosophy in the Early Stoa*. Oxford: Oxford University Press.

The Sage in Stoic Philosophy

*Ana Grgić**

Summary

The Stoics describe the sage as being the only one to possess both knowledge and skill: the only one to be fully rational, virtuous, and happy and, finally, to be a person without passion, but rather with eupatheiai*, or "good feelings." The author argues that the notion of the sage cannot be neglected or eliminated from the Stoic system of philosophy, nor can it be seen as an addition to it. The sage is a necessary consequence of central Stoic philosophical tenets — a construction that keeps together the parts that comprise the whole of Stoic philosophy. The only way to avoid scepticism in any area and to affirm the existence of knowledge, virtue, happiness, etc., is to postulate a person who is their true possessor.*

Keywords: *sage; Stoics; emotions; feelings; cognition; happiness; virtue; knowledge; wisdom*

* Ana Grgić, Ph.D., Institute of Philosophy, Zagreb / Wirth Institute for Austrian and Central European Studies, University of Alberta, Edmonton, Canada. Address: Ulica grada Vukovara 54, 10000 Zagreb, Croatia. E–mail: *agrgic@ifzg.hr*
The study was produced in part with the support of the Science Foundation within the Career Development Project for Young Researchers —Training of New Doctoral Students (DOK–2020–01–4459).