

Tamara Plećaš

*SPINOZA I STOICI: MORALNO DOBRO I
„ŽIVOT U SAGLASNOSTI SA PRIRODOM“*

APSTRAKT: Iako se ističe da je uticaj koji su stoici izvršili na Spinozu sveobuhvatan, u ovom radu se prvenstveno ispituje i povlači svojevrsna paralela između stoičkog i Spinozinog shvatanja moralnog dobra i vrednosti uopšte, ali i njihovog razumevanja „života u saglasnosti sa prirodom“. Pritom se ukazuje da razlika između stoika i Spinoze nije velika, barem kada je reč o pitanjima koja se ovde razmatraju, pošto je i Spinoza, poput stoika, smatrao da je moralno dobro istovremeno i korisno, te da se ono slaže sa našom prirodom.

KLJUČNE REČI: sreća, moralna vrlina, moralno indiferentne stvari, racionalnost

Uvod

Nakon što su stoičke škole formalno prestale sa radom tokom trećeg veka nove ere, stoicizam je, kao filozofski pravac, nastavio da utiče na kasnije filozofe, uprkos tome što nije postojao kontinuitet u prenosu stoičke filozofije (Sellars 2016)¹. Neki od tih filozofa su Avgustin (Aurelius Augustinus), Dekart (René Descartes), Paskal (Blaise Pascal), Spinoza (Baruch de Spinoza), Lajbnic (Gottfried Wilhelm (von) Leibniz), Ruso (Jean-Jacques Rousseau), Kant (Immanuel Kant) i Frege (Friedrich Ludwig Gottlob Frege), a toj listi mogu da se pridodaju i druga imena poput Erazma Roterdamskog (Desiderius Erasmus Roterdamus), Kalvina (Jean Calvin), Lipsijusa (Justus Lipsius) i drugih (upor. Long 2003; Gourinat 2014; Sellars 2016; Bobzien 2021).

1 U ovom radu se sva klasična dela navode skraćeno prema četvrtom izdanju *Oksfordskog klasičnog rečnika* (*The Oxford Classical Dictionary*). Izuzetak je Epiktet, gde koristimo uobičajenu skraćenicu Epict. *Ench.* u slučaju *Priručnika* i Epict. *Diss.* u slučaju *Razgovora*. Pored toga, koristićemo ustaljenu skraćenicu LS za navođenje sačuvanih stoičkih fragmenata sabranih u delu Long, Anthony A. & Sedley, David (1987). Kada je reč o Spinozi, koristi se skraćunica koja je uobičajena u literaturi o Spinozi, to jest prvo se navodi deo iz *Etike*, a zatim i bliže određenje (postavka, dokaz i/ili izvedeni stav koji prati postavku, i sl.).

Lajbnic je Spinozu i Dekarta nazivao predvodnicima „sekte novih stoika“, prepoznajući uticaj koji je stoicizam ostavio na njihova dela (Long 2003: 10). Lajbnicova opaska, doduše, nije usmerena protiv samih stoika, koliko protiv Spinoze, odnosno Dekarta (vidi: Rutherford 2003: 63-65). U svakom slučaju, Lajbnicovo zapažanje ne predstavlja izuzetak, budući da i većina drugih tumača Spinozinog dela smatra da je stoički uticaj prisutan kod Spinoze. Ipak, saglasnost u pogledu toga u kojoj su meri stoici uticali na Spinozinu filozofiju izostaje. Naime, određeni tumači su skloni da tvrde da je stoički uticaj na Spinozu minoran, za razliku od drugih koji stoički uticaj vide kao gotovo presudan, što u određenom smislu može da dovede u pitanje i originalnost Spinozinog dela (upor: Long 2003: 9; Kristeller 1984). S tim u vezi, potrebno je istaći da težnja za „originalnošću“ nije bila, u nekoj presudnoj meri, prisutna ni kod srednje, ni kod pozne stoe, a kako se čini, ni mislioci sedamnaestog veka nisu osećali preteranu potrebu za njome, budući da su se vodili idejom da je ljudski razum „duboko jedinstven“, te da je „identičan sa univerzalnim razumom“, odnosno da „objektivna istina“ postoji (vidi: Šajković 1959: XXXII).

Spinoza je u svojoj biblioteci posedovao Epiktetov (Ἐπίκτητος) *Priručnik* i *Razgovore*, i to dvojezično izdanje na grčkom i latinskom koje su pratili Simplicijevi (Σιμπλικίος ὁ Κίλιξ) komentari, kao i različita izdanja Senekinih (Lucius Annaeus Seneca) dela, između ostalog *Pisma prijatelju* i *Tragedije* (vidi: Grigoropoulou 2018; Kristeller 1984; Šijaković 1959). Zbog toga je opravdano pretpostaviti da je bio upoznat sa učenjima rimskih stoika, ali i sa stoicizmom uopšte. Neke od paralela koje mogu da se povuku između Spinoze i stoika su sledeće.

Težnja za sistematičnošću, kao i pokušaj da se izvede jedan zaokružen i koherentan filozofski sistem, jeste nešto što Spinozu već na prvi pogled povezuje sa stoicima (Long 2003: 8; vidi i: Cic. *Fin.* 3.14; Cic. *Fin.* 3.74). Pored toga, stoici i Spinoza dele slične pretpostavke u pogledu toga da svetom „upravlja“ providenje ili bog (to jest, u slučaju stoika, Zevs). Epiktet se, primera radi, baš iz tog razloga i neretko pozivao na stihove Kleantove (Κλεάνθης) *Himne Zevsu* koji glase: „Vodi me, Zevse, i ti, i Sudbina“ (vidi: Epict. *Ench.* 53; Epict. *Diss.* 2.23.42; Epict. *Diss.* 3.22.95; Epict. *Diss.* 4.1.131; Epict. *Diss.* 4.4.34). Važno je, naime, upravljati se prema redu koji je uspostavio Zevs, pritom ne kriveći nikoga za svoj položaj u svetu (upor. Epict. *Diss.* 2.23.42), što ne povlači za sobom da čovek nikada nije slobodan u svojim izborima (vidi: Epict. *Ench.* 1; Epict. *Diss.* 1.1.7-25). Marko Aurelije (Marcus Aurelius Antoninus) ističe da su događaji „povezani i isprepletani rukom providenja“ iz koga sve „izvire“ i koga prati „nužnost“ (M. Aur. *Med.* 2.3). Spinoza, pak, ističe da „[u] prirodi stvari nema ničeg slučajnog, nego je sve određeno iz nužnosti božje prirode, da na izvestan način postoji i dela“ (Spinoza, *Etika* I, postavka XXIX).

Ispitivanje prirode emocija, odnosno strasti i afekata, predstavlja kod Spinoze i stoika, jedno od najznačajnijih pitanja moralne filozofije (vidi: Spinoza, *Etika* IV; Epict. *Diss.* 3.2.1-3). Spinoza, baš poput stoika, smatra da su strasti prepreka za postizanje sreće,

pored toga što i on, nalik stoicima, polazi od kognitivnog pristupa emocijama. Osim toga, može se tvrditi da su filozofski sistemi, kako stoika tako i Spinoze, eudajmonistički „orientisani“, jer pokušavaju da artikuliraju odgovor na pitanje šta je to sreća, kao i odgovor na pitanje kako (treba da) se živi jedan dobar, odnosno srećan ili „blažen“ život (upor. Miller 2015: 144). Štaviše, obe teorije mogu da se podvedu pod racionalističke, odnosno „perfekcionističke“ teorije (upor. DeBrabander 2004: 211; DeBrabander 2007: 9-24; Miller 2015: 153-154). Teza koju će i stoici i Spinoza zastupati jeste da je najbolji život onaj koji je u „skladu“, odnosno život koji je u „saglasnosti“ sa prirodom.

Stoička određenja moralnog dobra i života u „saglasnosti sa prirodom“

Stoici smatraju da se „najveće dobro“, to jest moralna vrlina, pronalazi u „životu koji je u skladu i saglasnosti sa prirodom“ (Cic. *Fin.* 3.31). Tradicija nam govori da je već osnivač stoičkog pravca, Zenon iz Kitijuma (Ζήνων ὁ Κιτιεύς), u svom delu *O prirodi čovekovo*, upotrebio sličnu formulaciju, dok ju je Hrisip iz Solija (Χρύσιππος ὁ Σολεός) u izvesnoj meri preformulisao (upor. Diog. Laert. 7.87-89). Naime, dok je Zenon cilj kome se teži poistovetio sa „život[om] u saglasnosti sa prirodom“ (Diog. Laert. 7.88) ili možda čak samo „život[om] u saglasnosti“ (LS 63 B), Hrisip je cilj poistovetio sa životom u „saglasnosti s našom sopstvenom ljudskom prirodom, kao i prirodom kosmosa“ (Diog. Laert. 7.88). Zenon je, prema Stobeju (Ἰωάννης Στοβαῖος), sreću odredio i kao „dobar“ ili „gladak tok života“ (LS 63 A). Takav život bi ujedno pretpostavljao i suzdržavanje od svakog delanja koje nije u skladu sa racionalnim poretkom, to jest razumom „koji prožima sve stvari i koji je istovetan sa samim Zevsom, vladarom i gospodarom svega što postoji“ (Diog. Laert. 7.88).

Da je „život u saglasnosti sa prirodom“ određenje koje predstavlja svojevrsnu krilaticu stoicizma, ukazuju i rimski stoici. Seneka podrazumeva da svi ljudi teže tome da budu srećni, obrazlažući da je srećan onaj život koji je saglasan sa „našom ljudskom prirodom“, kao i da se mudrost, jedna od stoičkih vrlina, „nalazi u poznavanju prirode“ (Sen. *Vit. Beat.* 3; Radenović 2020: 45-54). Srećan život se živi „prema prirodnim zakonima“, dok je moralna vrlina „jedino dobro čovekovo“, pa je i blažen život i „život prema prirodi“ jedno te isto (upor. Sen. *Ep.* 94.8; Sen. *Vit. Beat.* 8). Mudri smo onda kada poznajemo svoju ljudsku prirodu i kada delamo u skladu sa njom, ali i onda kada se upravljamo u skladu sa prirodnim zakonima. Istovremeno se podrazumeva i da treba da delamo u skladu sa razumom, jer je čovek, na kraju krajeva, *samo* deo racionalno ustrojenog poretka. Epiktet, takođe, preporučuje da se vodi „život u saglasnosti sa prirodom“, objašnjavajući da moralna vrlina (ἀρετή) vodi do sreće, neuzbuđenosti, to jest apatije (ἀπάθεια) ili oslobođenosti od prekomernih emocija i, na kraju, glatkog toka života (εὐποία) (Epict. *Diss.* 1.4.3-5). Time se ujedno sugerise i da su sreća, neuzbuđenost duha i gladak tok života međusobno povezani.

Ipak, možemo se pitati šta se tačno podrazumeva pod životom koji je u „saglasnosti sa prirodom“, to jest kakav je to život. Stoici bi, recimo, mogli da kažu da je to život u kome „negujemo“ porodične i prijateljske odnose, jer je takva vrsta odnosa nešto što je „u skladu sa ljudskom prirodom“, iako su i porodica i prijatelji, striktno govoreći, moralno indiferentne stvari (vidi: Epict. *Ench.* 32). Stoici bi se saglasili i da, primera radi, decu i brak ne treba da posmatramo kao prepreku za srećan život, upravo zato što je čoveku prirodno da se povezuje sa drugima, kao i da se stara o svom potomstvu (upor. Cic. *Fin.* 3.68; Diog. Laert. 7.123; Epict. *Diss.* 1.23.3-10; Graver 2007: 176). Pored toga, neki od stoika bi rekli da se u skladu sa prirodom živi onda kada nismo „robovi“ tela i užitaka, jer telo treba da nam služi, ali „ne sme da nam gospodari“ (Sen. *Vit. Beat.* 8). Poželjno je, zapravo, da se čini sve što potpada pod „prikladne radnje“, to jest radnje koje su u skladu sa racionalnom prirodom čoveka, a da se izbegava sve ono što nije u skladu sa racionalnom prirodom čoveka (upor. Diog. Laert. 7.108-109).

Kada je reč o moralnim vrednostima, odnosno o stoičkoj aksiologiji, stoici su smatrali da postoji jedno istinsko dobro i da je to moralno dobro, odnosno moralna vrлина (vidi i: Plećaš 2014). Nasuprot nje, prema stoičkoj podeli, stoji jedino istinsko zlo, a to je moralni porok (upor. Cic. *Tusc.* 2.29). Sve što ne potpada pod moralnu vrlinu, odnosno moralni porok, stoici ubrajaju među moralno indiferentne stvari, to jest stvari koje ne doprinose postizanju sreće, odnosno „života u skladu sa prirodom“, na presudan način.

Moralna vrлина je dobro kome se u stoicizmu „prirodno“ teži (LS 61 L). Među moralne vrline stoici ubrajaju četiri vrline koje prepoznajemo kod Platona (Πλάτων) i koje se nazivaju još i „primarnim“ a to su mudrost, hrabrost, pravednost i umerenost, ali i druge vrline koje su im subordinirane i koje su „sekundarne“, kao što su dobro prosuđivanje, istrajnost, pobožnost, ljubaznost, skromnost, samokontrola, velikodušnost i druge (upor. Diog. Laert. 7.92-93). Osim toga, kod rimskih stoika se pojavljuju i neke nestandardne vrline, poput samopoštovanja (vidi: Epict. *Diss.* 4.3.7-9). Među moralne poroke, stoici ubrajaju „krajnje“ suprotnosti moralnih vrlina budući da vrлина i porok stoje na suprotnim stranama. Tako se u moralne poroke ubraja ludilo, kukavičluk, nepravednost i raskalašnost ili neobuzdanost, što su ujedno i „primarni“ poroci, dok su „sekundarni“, primera radi, glupost i loše savetovanje, i slično (upor. Diog. Laert. 7.93). Svaka vrsta surovosti, takođe, može da se tumači kao „znak slabosti“ (Sen. *Vit. Beat.* 3), odnosno kao oblik neznanja, što i nju ubraja među poroke (upor. Diog. Laert. 7.93). Moralna vrлина može da se javi samo u slučajevima kada smo u „harmoniji“ sami sa sobom, dok porok predstavlja disharmoniju, odnosno „razdvojenost sa samim sobom“ (Sen. *Vit. Beat.* 8).

Stoici, u izvesnom smislu, preporučuju da se prema moralno indiferentnim stvarima odnosimo „ravnodušno“, odnosno da ih „volimo sve podjednako, zato što su one po volji univerzalne Prirode“ (Ado 2016: 116-117). Ipak, ukoliko postoji mogućnost izbora, stoici će pre birati da budu bogati nego siromašni, zdravi nego bolesni, i slično.

To je zbog toga što moralno indiferentne stvari poseduju izvesnu vrednost, a ta vrednost neke među njima čini poželjnijima od nekih drugih (upor. Sen. *Vit. Beat.* 22). Ono što je važno, rekli bi stoici, jeste da ne dopustimo da, recimo, bogatstvo vlada nama, već mi treba da budemo ti koji će njime upravljati na prikladan način. Ono svakako zauzima „neko mesto“ u našim životima u smislu da može čak i kod mudraca da izazove raspoloženje koje kod mornara izaziva „povoljan vetar“ i „lep dan i sunčano mesto u zimsko doba“ (vidi: Sen. *Vit. Beat.* 22).

Ono što je, prema prirodi, „nesprečeno“, odnosno slobodno, jeste čovekova moć izbora ili volja, odnosno *προαίρεσις* (Epict. *Diss.* 1.17.21), na koju ne može da utiče ni bog, te u tom smislu, stoičko božanstvo nije svemoguće (upor. Epict. *Diss.* 1.14.17; Epict. *Diss.* 1.6.40-42). Prema Epiktetovom mišljenju, čovek sasvim i u potpunosti može da utiče samo na svoje prosuđivanje, želje, htenje i slično, jer su to jedine stvari koje su u „njegovoj moći“ uvek i pod svim okolnostima (upor. Epict. *Ench.* 1). Štaviše, stoički mudrac želi da se stvari odvijaju upravo na način na koji se i inače odvijaju, a to je nešto čemu bi trebalo i ostali da teže (upor. Epict. *Ench.* 8). Marko Aurelije, zbog toga, kaže da se čovek čiji se razum „upravlja prema zakonima prirode“, odnosi prema „događajima u svetu“ tako da može uvek da se prilagodi sudbini (upor. M. Aur. *Med.* 4.1). Međutim, u stoicizmu je „kauzalna uloga sudbine“ svedena isključivo na „početni podsticaj“, jer mi ne možemo da utičemo na to kakvu vrstu utisaka ćemo da primamo iz spoljašnje sredine, ali možemo da utičemo na to kako ćemo reagovati i interpretirati utiske koji nam se javljaju, i to „bez obzira koliko to bilo predvidivo s obzirom na našu ličnu prošlost i sadašnji karakter“, pa je u tom smislu čovek odgovoran za svoje izbore (Brunschwig i Sedley 2005: 19-20).

Znači, cilj kome se teži u stoicizmu jeste postizanje života koji je „u saglasnosti sa prirodom“ (to jest života koji „glatko teče“), što nije ništa drugo do srećan ili blažen život. To je ujedno i život koji je u saglasnosti sa racionalnom prirodom čoveka, to jest život koji je u skladu sa racionalnošću (upor. Gourinat 2014: 40-43). Osim toga, za stoike je najveće dobro moralna vrlina, koja je i nužna i dovoljna da se ostvari život koji je „u saglasnosti sa prirodom“. Štaviše, moralna vrlina se u stoicizmu poistovećuje sa znanjem (vidi: Dobrijević 2021), dok se i kod Spinoze znanje dovodi u vezu sa moralnim dobrom, zbog čega je konstitutivno za sreću (vidi: Miller 2015: 154-155).

Spinozina određenja moralnog dobra i života „u skladu sa prirodom“: mapiranje stoičkog uticaja

U četvrtom poglavlju svoje *Etike* koje je posvetio afektima, Spinoza kaže da je dobro ono za šta „sigurno znamo da nam je *korisno*“, dok je rđavo ono za šta „sigurno znamo da nas sprečava da posedujemo neko dobro“ (vidi: Spinoza, *Etika* IV, definicije I i II). Pored toga, moralna vrlina se u *Etici* određuje i kao „sama čovekova suština, ili

priroda“ (Spinoza, *Etika* IV, definicija VIII). Za Spinozu nije moguće da čovek ne bude „deo prirode“ (Spinoza, *Etika* IV, postavka IV), a ono čemu čovek, kao prirodno biće, stremlji, jeste da ostvari svoju suštinu. Samim tim, cilj kome se teži jeste i doseganje moralne vrline. Moralna vrlina stoji nasuprot moralnog poroka, odnosno onoga što je rđavo. Delanje „iz vrline“ istovetno je delanju „po vođstvu razuma“, i takvo delanje je usmereno na svoju korist (Spinoza, *Etika* IV, postavka XXIV).

Spinoza objašnjava da je težnja ili žudnja (*conatus*) za samoodržanjem „prva“, kao i da predstavlja „jedini osnov vrline“, zato što se pre te težnje „nijedna vrlina ne može shvatiti“ (Spinoza, *Etika* IV, postavka XXII, izvedeni stav). Na ovom mestu se ponovo uočava stoički uticaj. Stoici su, naime, nagon ili težnju za samoodržanjem nazivali i interpretirali kao „prvi nagon ili impuls“ sa kojim se susrećemo (Diog. Laert. 7.85-86; Schofield 2003: 247), koji je istovremeno prirodan ili u skladu sa prirodom, zbog toga što je i svako biće, pre svega ostalog, samome sebi najpreče, odnosno najdraže (upor. Diog. Laert. 7.85; Epict. *Diss.* 1.19.11). Takođe, stoici su smatrali da je čovek, u izvesnom smislu, prirodno obdaren svojevrsnim urođenim „osećajem za moral“. Određene stvari, kao što je „mišljenje“ o tome šta je dobro a šta je loše, lepo i ružno, prikladno i neprikladno, šta treba a šta ne treba da činimo, i tako dalje, postoje u čoveku još od njegovog rođenja (upor. Epict. *Diss.* 2.11.3). Ako imamo u vidu da se racionalnost postepeno razvija, može se, samim tim, pretpostaviti da se i mišljenje o tome šta je dobro a šta nije, vremenom razvija i menja, u čemu kod stoika veliku ulogu igra i obrazovanje. Spinoza, takođe, veruje da se razum može postepeno usavršavati, kao što se i emocije i strasti mogu postepeno savladavati i preoblikovati.

Normativni ideal mudraca, međutim, i za stoike i za Spinozu gotovo da ostaje nedostižan, zbog čega Spinoza podseća „da je povremena slabost“ sasvim „prirodna“ (upor. Samaržija 2018: 198). Uostalom, i emocije koje čovek oseća, kao i racionalne sposobnosti koje ima, u celosti su uslovljene prirodnim zakonima (*ibid.*). Štaviše, Spinoza će smatrati da ništa ne može da bude rđavo, odnosno poročno, ukoliko je zajedničko sa našom prirodom, budući da je svaka stvar koja je dobra, dobra ukoliko se „slaže sa našom prirodom“ i to je „ona, nužnim načinom, dobra“ (Spinoza, *Etika* IV, postavka XXXI). Iz toga izvodi da je neka stvar korisnija ili bolja za nas, utoliko što se više „slaže sa našom prirodom“ (*ibid.*, izvedeni stav).

Poput stoika, Spinoza smatra da je bračna zajednica u skladu sa racionalnom prirodom čoveka, budući da se „slaže sa razumom“, ukoliko je ona izazvana ne samo spoljašnjim stvarima, već i „ljubavlju da se rode deca, i da se mudro vaspitaju“ (Spinoza, *Etika* IV, dodatak, glava XX). Osim toga, ni Spinoza ne smatra da se „istinska“ sreća pronalazi u društvenom ugledu ili priznanjima koja neko može da dobije, ni u finansijskom blagostanju u kome može da uživa (up. Sellars 2016: 198), što je u svojoj osnovi, takođe, stoički stav. Sve navedeno, naime, može da se podvede pod moralno indiferentne stvari, koje imaju određenu vrednost ali koje, same za sebe i bez moralne vrline, nisu dovoljne za postizanje (potpune) sreće.

Već smo uzgredno pomenuli da, prema Epiktetovom mišljenju čovek može u celosti da utiče samo na ono što je do njega, odnosno na ono što je u njegovoj moći, a to su prosuđivanje, želje, htenje i slično, dok na stvari koje su u odnosu na njega samog spoljašnje, on ne može da utiče na neki presudan način (upor. Epict. *Ench.* 1). Ta distinkcija je, po svemu sudeći, uticala i na Spinozu (Kristeller 1984: 6; Miller 2015: 149-150). Naime, prema Spinozinoj podeli emocionalnih reakcija, postoje radnje koje su motivisane naših razumom, a isto tako i radnje koje činimo samo zato što smo motivisani nekim stvarima koje su u odnosu na nas spoljašnje (upor. Samaržija 2018). Ipak, svaki put kada želimo nešto što nije u domenu onoga na šta zapravo možemo da utičemo, rizikujemo da budemo nezadovoljni, jer nam želje ne moraju biti ispunjene. U tim slučajevima smo skloniji da podnosimo ono što nam se dešava, kao i da krivimo druge, što ne doprinosi neuznemirenosti, odnosno srećnom životu. Epiktet zbog toga i kaže da sreća ne treba da se traži u spoljašnjim stvarima poput tela, bogatstva ili carske vlasti, jer nje tamo nema, već pre u nama samima (Epict. *Diss.* 3.22.26-29).

Miler (Jon Miller), analizirajući Spinozinu, odnosno stoičku aksiologiju, navodi da su za Spinozu moralna dobra korisna zato što doprinose savršenosti našeg karaktera (upor. Miller 2015: 155), što je uklopivo i sa stoičkim perfekcionizmom. Stoici, takođe, smatraju da je dobro samo ono što može istovremeno da bude korisno, to jest za stoike je „svako dobro korisno“ (Diog. Laert. 7.98-99). Ciceron (Marcus Tullius Cicero), primera radi, navodi da je saglasan sa stoikom Diogenom iz Vavilona (Διογένης Βαβυλωνίος) koji je definisao dobro kao „ono što je od prirode savršeno“, određujući ono što je korisno (ὠφέλημα) kao „pokret ili stanje koje proizilazi iz savršenog od prirode“, to jest moralne vrline (upor. Cic. *Fin.* 3.33). Iz dobra proističe „neka korist“ (Epict. *Diss.* 2.8.1), a može se tvrditi i da je dobro „ili identično sa korisnošću ili [da] se od nje ne razlikuje“ (Diog. Laert. 7.94). Zbog toga je i sama vrлина „dobro iz kojeg proizilazi korist“, ali se i dela iz kojih proističe korist, nazivaju dobrim delima ili delima koja su u skladu sa vrlinom, a dobrim može da se naziva i čovek koji „učestvuje u vrlini“ (Diog. Laert. 7.94). Štaviše, čini se da je opravdano tvrditi da stoici ovim određenjima slede mišljenje koje se pronalazi u Platonovom dijalogu *Lysid* (upor. Plećaš 2019), gde se kaže da je mudar onaj ko je istovremeno i „koristan i dobar“ i sebi i svojim ukućanima i prijateljima (Pl. *Lysid* 210d). Mudrost je, kao jedna od vrлина, istovremeno i ono što je dobro, ali i ono što je korisno.

Miler, osim toga, smatra da Spinoza priznaje, za razliku od stoika, postojanje dve vrste dobra: moralno i „van-moralno“ dobro (upor. Miller 2015: 146), što je ispravno određenje, budući da stoici, u striktnom smislu, dobro pripisuju samo moralnoj vrlini. Zbog toga, dobra koja su inače, u jednom širem i uobičajenom smislu, uzimana kao dobro, poput zdravlja ili počasti, za stoike predstavljaju *samo* poželjne stvari. U slučajevima kada se neopravdano pristaje na određeno verovanje, poput verovanja da je, recimo, senatorska pozicija dobra po nas, ujedno se pristaje i na to da se spoljašnje stvari vrednuju *kao* da imaju intrinzično dobru ili lošu vrednost, što one zapravo, iz

stoičke perspektive, nemaju. Ako je cilj „život u saglasnosti sa prirodom“, i ukoliko je za taj cilj nužna i dovoljna moralna vrlina, onda nam moralno indiferentne stvari nisu neophodne. To je verovatno i doprinelo tome da neki od stoika, poput Aristona sa Hiosa (Ἀρίστων ὁ Χῖος), negiraju da su neke moralno indiferentne stvari poželjnije od nekih drugih (upor. Diog. Laert. 7.160; LS 58 F).

Određena svedočanstva, međutim, idu u prilog tezi da bi i stoici, u jednom specifičnom smislu, pristali na postojanje određenih „van-moralnih“ dobara. Naime, među moralno indiferentnim stvarima, postoje i one stvari koje su „u skladu sa prirodom“ što ih istovremeno čini poželjnima, poput zdravlja ili snage, jer poseduju „vrednost“ (LS 58 C-D). Kako Sekst navodi (Σέξτος Ἐμπειρικός), nazivati moralno indiferentne stvari poželjnima „ekvivalentno je“ smatrati ih dobrima, jer je razlika samo nominalna (upor. LS 58 F). Zbog toga deluje da bi čak i stoici, ili makar neki među njima, mogli da tvrde da postoje svojevrsna „van-moralna“ dobra, to jest „dobra“ koja poseduju vrednost koja nije moralna. Moralno indiferentne stvari mogu da se upotrebe i na dobar i na loš način, te one zbog toga nisu „intrinzično“ dobre, odnosno loše. Ukoliko bismo pristali na ovakvo određenje, onda bi i demarkaciona linija između učenja stoika i Spinoze, barem kada je reč o ovom pitanju, bila još manje vidljiva.

Zaključna zapažanja

Pokazali smo da u slučaju stoika i Spinoze postoje preklapanja, kako u shvatanju života koji je u „saglasnosti sa prirodom“, tako i u shvatanju moralnog dobra kome se stremi i koje se „slaže sa prirodom“, što nas vodi zaključku da je Spinoza morao biti pod određenim uticajem stoičke misli. Spinoza, poput stoika, smatra da je cilj kome se stremi srećan život, za koji je potrebna moralna vrlina, koja se određuje i kao (racionalna) priroda čoveka. Istinski smo srećni, drugim rečima, samo onda kada posedujemo vrlinu. Spinoza, takođe, ne preporučuje ni da se spoljašnjim ili moralno indiferentnim stvarima teži zbog njih samih, već jedino u slučajevima kada te stvari, na određeni način, mogu da doprinesu sreći (upor. Miller 2015: 199).

Tamara Plećaš
Institut za filozofiju
Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu

Literatura

- Ado, Pjer (2016). *Unutrašnja tvrđava: uvod u delo Samom sebi Marka Aurelija* (Beograd: Fedon).
- Aurelije, Marko Antonin (1998) *Samome sebi* (Beograd: Plato).
- Bobzien, Susanne (2021). „Frege plagiarized the Stoics” in Fiona Leigh (ed.), *Themes in Plato, Aristotle, and Hellenistic Philosophy, Keeling Lectures 2011-2018* (University of Chicago Press): 149-206.
- Brunschwig i Sedley (2005). „Helenistička filozofija“ u Pavel Gregorić, Filip Grgić, Maja Hudoletnjak Grgić (prir.), *Helenistička filozofija: epikurovci, stoici, skeptici* (Zagreb: Kruzak).
- Ciceron, Marko Tulijski (1974). *Rasprave u Tuskulu* (Beograd: Srpska književna zadruka).
- Ciceron, Marko Tulijski (1975). *O krajnostima dobra i zla* (Sarajevo: Veselin Masleša).
- DeBrabander, Firmin (2004). „Psychotherapy and Moral Perfection: Spinoza and the Stoics on the Prospect of Happiness“, in: Steven K. Strange and Jack Zupko (eds.) *Stoicism: Traditions and Transformations* (Cambridge University Press): 198-213.
- DeBrabander, Firmin (2007). *Spinoza and the Stoics: Power, Politics and the Passions* (London: Continuum International Publishing Group).
- Dobrijević, Aleksandar (2021). „Izlazak iz stanja stultitia“: Senekina pedagoško-terapeutska strategija“, *Theoria* 64 (1): 83-90.
- Epiktet (2006). *Priručnik*, Zagreb: KruZak.
- Epiktet (2017). *Razgovori* (Loznica: Karpos).
- Epictetus (2014). *Discourses, Fragments, Handbook* (Oxford: Oxford University Press).
- Gourinat, Jean-Baptiste (2014). *Stoicizam* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk).
- Graver, Margaret R. (2007). *Stoicism and Emotion* (Chicago and London: University of Chicago Press).
- Grigoropoulou, Vasiliki (2018). „The Stoic Aspect of Spinoza: *Oikeiosis* in the Stoics and *conatus* in Spinoza”, in Konstantinos Boudouris (ed.) *Proceedings of the XXIII World Congress of Philosophy*, Vol. 14: 55:76.
- Laertije, Diogen (1979). *Životi i mišljenja istaknutih filozofa* (Beograd: BIGZ).
- Long, Anthony A. & Sedley, David (1987). *The Hellenistic Philosophers*, Vol. 1 & Vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press).
- Long, Anthony A. (2003). „Stoicism in the Philosophical Tradition: Spinoza, Lipsius, Butler” in: Jon Miller and Brad Inwood (eds.) *Hellenistic and Early Modern Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press): 7-29.
- Kristeller, Paul Oskar (1984). „Stoic and Neoplatonic sources of Spinoza’s ethics”, *History of European Ideas*, Vol. 5, No. 1: 1-15.
- Miller, Jon (2015). *Spinoza and the Stoics* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Platon (1987). *Lisid u Platon, Dijalozi* (Beograd: Grafos).
- Plečaš, Tamara (2014). „Svojevoljno umiranje kao afirmacija dostojanstvenog života: smrt i samoubistvo u rimskoj poznoj stoi“, *Theoria* 57 (2): 107-119.
- Plečaš, Tamara (2019). „Stoičko shvatanje prijateljstva”, *Theoria* 62 (4): 73-83.
- Radenović, Ljiljana (2020). *Sreća: filozofija i psihologija dobrog života* (Novi Sad: Akademski knjiga).

- Rutherford, Donald (2003). „Patience sans Espérance: Leibniz’s Critique of Stoicism” in: Jon Miller and Brad Inwood (eds.) *Hellenistic and Early Modern Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press): 62-89.
- Samaržija, Hana (2018). „Spinozina filozofija politike: pluralizam, institucijske vrline i javni moral”, *Prolegomena* 17 (2): 191–214.
- Schofield, Malcolm (2003). „Stoic Ethics” in Inwood, B. (ed.) *The Cambridge Companion to the Stoics* (New York: Cambridge University Press): 233-256.
- Sellars, John (ed.) (2016). *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition* (London and New York: Routledge).
- Seneka, Lucije Anej (1981). *Rasprava o blaženom životu i Odabrana pisma Luciliju* (Beograd: Grafos).
- Seneka, Lucije Anej (2009). *Pisma prijatelju* (Beograd: Dereta).
- Spinoza (1959). *Etika: geometrijskim redom izložena i u pet delova podeljena* (Beograd: Kultura).
- Šijaković, Radmila (1959). „Filozofija Baruha de Spinoze“ u: Spinoza, *Etika: geometrijskim redom izložena i u pet delova podeljena* (Beograd: Kultura): V-LXXV.

Tamara Plećaš

**Spinoza and the Stoics: Moral Good and
„Living in Agreement with Nature”
(Summary)**

The author draws a parallel between the Stoics’ and Spinoza’s understanding of moral good and values in general, and their understanding of „living in agreement with nature”. It is indicated that the difference between the Stoics and Spinoza is slight when it comes to issues discussed in this paper. Spinoza, like the Stoics, held that moral good could be merely useful and that it is found in „living in agreement with nature”.

KEYWORDS: happiness, moral virtue, morally indifferent things, rationality