

Pironovski skeptici o vrijednostima

FILIP GRGIĆ

1.

Jedno od važnijih obilježja pironovskog skepticizma jest činjenica da je on po svojoj prirodi globalan. To znači da, prema pironovcima, ne postoji domena ili sustav vjerovanja koji bi bili izuzeti od skeptičke dvojbe. Pironovci tvrde da se moramo suzdržati od zastupanja vjerovanja o tome kakve su stvari po svojoj prirodi, i taj prijedlog odnosi se na bilo koje područje u kojemu se takva vjerovanja mogu pojaviti, jednako na fiziku kao i na etiku. Nasuprot tome, za moderni moralni skepticizam ponekad se kaže da je po svojoj prirodi lokalni. To znači da se zamisao modernih moralnih skeptika po kojoj moralne vrijednosti nisu objektivne zasniva na kontrastu prema drugim sustavima vjerovanja, u kojima se objektivnost ne dovodi u pitanje. Drugim riječima, prema modernim moralnim skepticima, tvrditi da moralne vrijednosti nemaju objektivnu egzistenciju i da nisu dio opisa svijeta kakav on jest u apsolutnom smislu riječi ima smisla samo ako se pretpostavlja da takav opis svijeta jest moguć i da empirijske znanosti, koje bi nam trebale pružiti takav opis, nisu podložne onim vrstama prigovora kojima je podložno područje morala.¹

Globalni karakter pironovskog skepticizma sugerira da je riječ o stavu koji predlaže da sa svim vjerovanjima o tome kakve su stvari po svojoj prirodi postupamo na isti način. Budući da nijedna skupina vjerovanja o tome kakve su stvari po svojoj prirodi nije privilegirana i neupitna, i budući da su argumenti kojima se to može dokazati sasvim općeniti i neovisni o predmetnome području, čini se da pironovski skeptici problematici moralnih vrijednosti mogu pristupiti na isti način na koji pristupaju i bilo kojemu drugom području. Dakle, vjerovanja o tome da li

¹ O globalnom i lokalnom moralnom skepticizmu usp. Annas (1998: 205–207), koja tvrdi da je moderni moralni skepticizam nužno lokalni. Za kritiku usp. Bett (1988), a za kritiku Betta usp. Machuca (2006).

stvarima po prirodi pripadaju vrijednosti ne samo da nisu kontrastirana s drugim vjerovanjima u pogledu svoje pouzdanosti (sva su vjerovanja o tome kakve su stvari po svojoj prirodi jednako nepouzdana); čini se da ona nisu kontrastirana s drugim vjerovanjima ni u pogledu načina na koji će se demonstrirati njihova nepouzdanost (sva su nepouzdana vjerovanja nepouzdana zbog istog razloga i to se može dokazati jednakom vrstom argumentacije). Drugim riječima, čini se da je insistiranje na tome da se moramo suzdržati od suda u pogledu toga jesu li stvari po svojoj prirodi dobre, loše ili ni jedno ni drugo, tj. indiferentne – to je oblik u kojemu pironovci formuliraju spor oko objektivne egzistencije vrijednosti – samo poseban slučaj insistiranja na tome da se moramo suzdržati od suda u pogledu toga jesu li stvari po svojoj prirodi bilo što, i to takav koji nema nikakvih obilježja koja bi bila svojstvena dotičnome predmetnom području. I kao što pironovci, barem u onom obliku pironizma što ga predstavlja Sekst Empirik, ne tvrde da stvari po svojoj prirodi *nisu* takve i takve, oni – što je druga važna razlika u odnosu na njihove moderne kolege – ne tvrde ni to da one *nisu* objektivno dobre, loše ili indiferentne. Negativni vrijednosni dogmatizam – kako bi se u pironovskom duhu moglo nazvati ovo posljednje stajalište – samo je poseban, ni po čemu inače specifičan, slučaj općega negativnog dogmatizma, koji je pironovcima jednako neprihvatljiv i neskeptičan kao i pozitivni dogmatizam, koji tvrdi da stvari po svojoj prirodi jesu takve i takve, pa tako i dobre, loše ili indiferentne.

Čini se, dakle, da pironovski skeptik ne samo da je skeptičan u pogledu baš svega, nego je u pogledu baš svega skeptičan na isti način. U najmanju ruku, to je slika koju nam snažno sugeriraju tekstovi Seksta Empirika, naročito prva knjiga *Obrisâ pironizma*, jedini sačuvani Sekstov opći prikaz pironovskog skepticizma. S druge strane, međutim, postoje neki važni razlozi na temelju kojih bi se moglo tvrditi da vjerovanjima o vrijednostima pironovac može, ali i mora, pristupati na drukčiji način. Ili, točnije govoreći, razmatranje pironovskog stava prema vrijednostima može nam pokazati da je pironovski pristup ipak malo složeniji nego što se na prvi pogled čini.

Naime, pironovski stavovi o vrijednostima u jednom su ključnom pogledu ambivalentni. Iako Sekst tvrdi da se pironovci samo suzdržavaju od suda u pogledu prirode stvari i da ne iznose negativne iskaze o tome da stvari *nisu* po prirodi takve i takve ili da se ne može *znati* jesu li po prirodi takve i takve, zaključci Sekstovih argumenata o vrijednostima češće glase da ne postoji ništa što je po prirodi dobro, loše ili indiferentno, nego da se moramo suzdržati od suda u pogledu toga postoji li nešto

što je po prirodi dobro, loše ili indiferentno. Takvu anomaliju nalazimo doduše i u drugim područjima pironovskog istraživanja, ali ona nije nigdje tako izražena kao u etičkim spisima. Dva su načina na koja se ona obično pokušava riješiti. S jedne strane, često se tvrdi da dok pravi pironovski stav koji Sekst u načelu zagovara jest stav suzdržavanja, negativni zaključci koje ponekad nalazimo zapravo potječu iz onog razdoblja u kojem on odstupa od toga načelnog stava. Takvo objašnjenje posljednjih desetak godina snažno zagovara Richard Bett.² On pokazuje da je središnja zamisao ranijeg pironizma, prije svega Enezidemova u 1. st. pr. n. e., bila zamisao da oni entiteti koje postuliraju doktrinarni filozofi, uključujući i dobro, jednostavno ne postoje. Kada kod Seksta nađemo na takve zamisli, primjerice na tvrdnju da ne postoji ništa što je po prirodi dobro, loše ili indiferentno, tada to treba tumačiti kao svojevrsni relikv tog ranijeg pironizma, koji je Sekst u *Obrisima pironizma* zamijenio pravim pironovskim skepticizmom, koji odlikuje suzdržavalački, a ne negativni stav. Spisi u kojima prevladavaju negativni zaključci mogu se općenito smatrati po vremenu nastanka ranijima. S druge strane, negativne zaključke mogli bismo objasniti i na sljedeći način. Pironovci tvrde da nas na suzdržavanje od suda navodi uvid u to da argumenti za i protiv određene tvrdnje imaju jednaku težinu. Drugim riječima, ako raspravljamo npr. o tome je li x po prirodi dobro, onda ćemo na jednu stranu staviti argumente koji tvrde da x jest po prirodi dobro, a na drugu stranu tome protivne negativne argumente, te ćemo, suočeni s nemogućnošću odluke među njima, biti prisiljeni suzdržati se od suda. Ako ponekad kod Seksta nađemo na negativne zaključke, onda trebamo imati na umu da oni predstavljaju samo jednu polovicu priče, i da im zapravo trebamo suprotstaviti pozitivne zaključke. A ako te pozitivne zaključke ponekad i ne nađemo, to je zato što su oni pretpostavljeni, naime oni su ionako dio stavova filozofa protiv kojih Sekst argumentira.

Čini mi se da Sekstov pristup problematici vrijednosti otvara mogućnost i za treće objašnjenje prividne anomalije, i to objašnjenje koje bi moglo baciti svjetlo i na neke važne vidove pironovskog stava u cjelini. No ovdje neću izvlačiti nikakve opće zaključke, nego ću se ograničiti samo na nešto od onoga što pironovci tvrde o problemu vrijednosti, prije svega u prvome dijelu spisa *Protiv etičarâ* (*Adversus mathematicos* [M] XI.1–167) te u paralelnim odlomcima *Obrisâ pironizma* (PH) (III.169–197). Isto tako, neću kazati ništa o osnovnoj pironovskoj vrijednosti – neuznemirenom životu – i njezinoj poželjnosti i ostvarivosti. Ograničit ću se na pitanje

² Usp. prije svega Bett (1997: Introduction, naročito xii–xxx).

postoji li neki smisao u kojem se za pironovca može konsistentno kazati da se sudržava od suda i istodobno odbacuje objektivnost vrijednosti.

2.

Započnimo s nekoliko općenitijih napomena o pironovskom sudržavanju. Tekstovi Seksta Empirika ponekad snažno sugeriraju da stav koji možemo opisati kao sudržavanje od suda ima dva ključna obilježja.

Kao prvo, kada se pironovac sudržava od suda u pogledu p , to znači da on nije u stanju iznijeti apsolutno nikakvo određenje u pogledu p , nego samo da objavljuje da ne može tvrditi ni p ni $ne-p$ (gdje je p propozicija o tome kakvo je nešto po svojoj prirodi), pri čemu se, što je najvažnije, njegov stav ni na koji način ne može protumačiti kao neznanje u pogledu p ili kao nijekanje p . Suzdržavati se u pogledu p ne znači nijekati p ili tvrditi neznanje u pogledu p , nego to znači ne biti u stanju niti nijekati niti potvrđivati p , to jest ne biti u stanju išta tvrditi o tome može li se znati da p .³

Kao drugo, pironovci se čine spremnim priznati situaciju u kojoj sudržavanje nije najbolji stav koji možemo zauzeti, bilo prema pojedinom pitanju bilo u cijelosti. Naime, oni ne tvrde da je sudržavanje u pogledu p trajno stanje; ono je samo privremeno, trenutno obilježje pironovskoga mentalnog stanja, i ta se privremenost formulira ili tako da se kaže "Čini mi se (pojavljuje mi se) da se moram sudržati" ili "Za sada se sudržavam". Nakon što se sudržao, pironovac je otvoren za daljnje istraživanje p i, u krajnjoj liniji, za mogućnost da se na koncu ipak pojave argumenti koji pretežu u smjeru p ili $ne-p$. Ako se to dogodi, pironovac se čini spremnim odustati od sudržavanja.⁴

Ta dva obilježja pironovskog sudržavanja iznimno su važna, jer nam sugeriraju prilično jasnu sliku o tome što je pironovski skepticizam. Ispada, dakle, da je on nespojiv s negativnim dogmatizmom, jer ne dopušta baš nikakve tvrdnje o tome kakve su stvari po svojoj prirodi. Uz to, ispada da je nespojiv i s relativizmom, jer relativizam uključuje barem jednu tvrdnju o tome kakve su stvari po svojoj prirodi, naime tvrdnju da su stvari po svojoj prirodi relativne. Nadalje, drugo obilježje sudržavanja sugerira da se pironovcima zapravo mogu pripisati hvaljevrijedne epistemičke kvalitete. Oni su skromni – priznaju da stanje u kojem su se našli nakon temeljitog istraživanja p nije konačno i trajno – i

³ Usp. npr. *PH* I.10, 196.

⁴ Za kvalifikacije skeptičkog sudržavanja usp. *PH* I.200, III.70; *M* VIII.177, 257, 401, 428.

uvijek su otvoreni za daljnje istraživanje. Uostalom, oni tvrde da samo oni zaslužuju naziv *skeptikoi* ili “istraživači”, i na prvi pogled, čini se da im to možemo priznati.

S druge strane, međutim, može se tvrditi da je takvo tumačenje pironovskog stava prilično dobrohotno, i da ovisi o određenom shvaćanju toga što to znači suzdržati se, koje nije jedino moguće. Uzmimo prvo obilježje suzdržavanja, tvrdnju da suzdržati se u pogledu p ne znači nijekati p ili manifestirati svoje neznanje u pogledu p , nego radije nesposobnost da se p bilo potvrdi bilo zaniječe. Takav opis toga što to znači suzdržati se od suda u pogledu p , kako mi se čini, pretpostavlja da je istraživač p prije istraživanja u potpunosti nepristran prema p , da nema apsolutno nikakvu ideju o tome da li p ili $ne-p$ i da su argumenti za i protiv takoreći prva sustavna razmišljanja o problemu koja su mu uopće pala na pamet. Mnoge apstraktne filozofske teme upravo su takve. U tom slučaju suzdržavanje uistinu možemo shvatiti kao stav koji je u cijelosti neutralan u pogledu pristajanja na p ili na $ne-p$. No ponekad možemo sasvim legitimno kazati da se suzdržavamo a da pritom zauzimamo posve drukčiji stav. Primjerice, ako imam snažno vjerovanje da $ne-p$ i ako, nakon što čujem argumente u prilog p , kažem da se sada suzdržavam, čini mi se da taj stav suzdržavanja nije sasvim isti kao i onaj koji smo gore pripisali pironovcima, naročito ako je riječ o vjerovanjima koja se tiču djelovanja. Primjerice, ako imam snažno vjerovanje da se nipošto ne smije lagati i ako, nakon što čujem argumente u prilog tome da je laganje ipak dopušteno, kažem da se sada suzdržavam u pogledu toga smije li se lagati, to ne znači da moje buduće djelovanje neće biti ovisno o izvornom vjerovanju da se ne smije lagati, iako ću tvrditi da se načelno suzdržavam. Čak i ako sam u krivu u pogledu ove intuicije, mislim da postoji sasvim načelna razlika između suzdržavanja do kojeg dolazi takoreći prije nego što je formirano vjerovanje i suzdržavanja do kojeg dolazi nakon što se zastupalo čvrsto vjerovanje. U ovom drugom slučaju suzdržavanje je znak napuštanja vjerovanja, dok u prvom slučaju suzdržavanje na neki način prethodi vjerovanju.

Kao što ćemo vidjeti, za razumijevanje pironovske pozicije relevantan je ovaj drugi slučaj. Naime, nije tako da pironovci najprije zastupaju vjerovanja za koja potom pokazuju da su takva da se u pogledu njih treba suzdržati. Naprotiv, njihova početna pozicija (pri čemu “početna” ne znači i “neargumentirana”) jest pozicija suzdržavanja u pogledu vjerovanja o prirodi stvarâ na kojima insistiraju njihovi protivnici, doktrinarni filozofi (tzv. dogmatici), i pitanje je može li se pod pretpostavkom takve početne

pozicije konsistentno k tome *nijekati* da postoji nešto takvo kao što je priroda stvari. U pogl. 3 i 4 vidjet ćemo u kojem bi smislu to moglo biti moguće.

No prije nego što prijedemo na to, pogledajmo neke probleme s drugim spomenutim obilježjem suzdržavanja. Ako je pironovsko suzdržavanje privremeno i ako su pironovci otvoreni za mogućnost da moraju odustati od suzdržavanja, onda to znači da oni moraju ostaviti otvorenom mogućnost da će jednom pristati na to da npr. p a ne $\neg p$. Drugim riječima, oni ne mogu isključiti mogućnost da će jednom pronaći istinu. No mogu li oni uistinu tu mogućnost ostaviti otvorenom? Možemo li konsistentno opisati situaciju u kojoj pironovac uviđa da jedan skup argumenata preteže nad drugim, tako da mora odustati od suzdržavanja i pristati na nešto kao istinito te pritom ostati pironovac? Stvari nisu sasvim jasne, iako mi se čini da odgovor na to pitanje mora biti niječan. Jedan od važnijih razloga zašto smatram da odgovor mora biti niječan leži u sljedećem. Pironovci smatraju da je stanje suzdržavanja usko povezano sa stanjem neuznemirenosti ili duševnog mira: oni tvrde da je neuznemirenost prirodni pratitelj suzdržavanja od suda (slijedi ga, kako kažu, onako kao što sjena slijedi tijelo), i da samo onaj tko se suzdržava od suda može postići neuznemirenost.⁵ Mislim da je jasno da je ta tvrdnja jednostavno netočna *ako* se shvati na sljedeći način: ako sam uznemiren u pogledu p , onda suzdržavanje u pogledu toga da li p tu uznemirenost uklanja. (Da uzmem prikladan primjer Jonathana Barnes, ako sam uznemiren u pogledu pitanja imam li neku ozbiljnu bolest i ako konsultiram medicinske priručnike kako bih ustvrdio je li tome doista tako, onda me činjenica da se možda na kraju moram suzdržati sigurno neće osloboditi uznemirenosti.)⁶ Stoga ćemo i to trebati kasnije modificirati, želimo li spasiti pironovce od očite brzopletosti. Druga važna stvar koju pironovci tvrde o neuznemirenosti jest to da je neuznemirenost, kako kažu, cilj njihova pothvata, to jest da sve što oni čine, čine radi ostvarenja neuznemirenosti.⁷ Očiti problem smislenosti takva stajališta ovdje možemo zanemariti. Ono što me zanima jest sljedeće: pod pretpostavkom da je cilj pironovaca neuznemirenost i da je ona pratitelj suzdržavanja, mogu li pironovci uistinu ostaviti otvorenom mogućnost da će jednom

⁵ O tome da neuznemirenost kao sjena slijedi tijelo usp. *PH* I.29; Diogen Laertije IX.107. O tome da samo skeptici mogu postići neuznemirenost usp. *PH* I.27–28, 30; III.235; *M* XI.141–167.

⁶ Barnes (2007: 328).

⁷ Usp. *PH* I.12, 25, 212, 235.

pronaći istinu? Drugim riječima, pod spomenutim pretpostavkama, može li pironovsko suzdržavanje uistinu biti otvoreno, kao što smo gore pretpostavili?

Čini se da odgovor na to pitanje mora biti niječan. Naime, ako suzdržavanje protumačimo kao nešto privremeno i otvoreno, onda je ono u sukobu s neuznemirenošću kao krajnjim ciljem. Jer pretpostavimo da se pironovac privremeno suzdržao i tako navodno postigao neuznemirenost; pretpostavimo potom da je nastavio s istraživanjem, recimo zato što mu je netko podastro novi skup argumenata u prilog tvrdnji u pogledu koje se bio suzdržao, te da se našao u situaciji u kojoj mora priznati da je taj novi skup argumenata takav da preteže nad suprotstavljenim skupom; stoga mora priznati da je pronašao istinu. On sada mora birati između istine i neuznemirenosti, što bi za njega trebao biti prilično nezgodan izbor. Stoga se čini da pironovsko suzdržavanje ne može biti otvoreno.

Stvari za pironovce postaju složenije ako razmotrimo što je, prema njima, glavni izvor uznemirenosti. Oni tvrde da je glavni izvor uznemirenosti vjerovanje u objektivno postojanje moralnih vrijednosti, to jest vjerovanje da su neke stvari po svojoj prirodi, objektivno, dobre, loše ili indiferentne.⁸ Ako je to glavni izvor uznemirenosti, onda postoje dva načina na koja tu uznemirenost možemo ukloniti. S jedne strane, možemo, kao i dosad, insistirati na suzdržavanju, to jest jednostavno se suzdržati da stvarima objektivno pripadaju moralna svojstva. No ako suzdržavanje protumačimo kao gore, to je, kao što smo maločas vidjeli, opasno, jer može dovesti do sukoba između istine i uznemirenosti. S druge strane, uznemirenost možemo ukloniti tako da pokažemo da stvarima objektivno i po svojoj prirodi ne pripadaju moralna svojstva (nego da, recimo, moralna svojstva pripadaju samo u relativnom smislu). To je, jasno, sigurnije rješenje; ali u tom slučaju ostaje nejasno koja je uopće vrijednost suzdržavanja, a pironovski skepticizam postaje blizak onome što bi, prema Sekstovim kriterijima, bio negativni dogmatizam. Naravno, možemo tvrditi da suzdržavanje ne trebamo tumačiti kao otvoreni, nego kao definitivan stav, koji ne iziskuje daljnje istraživanje. No to bi značilo da se moramo definitivno i čvrsto suzdržati od suda o tome da stvarima pripadaju vrijednosti, a nije neposredno jasno u čemu se takav stav razlikuje od negativnog dogmatizma.

⁸ Usp. *PH* I.27–28, 30; III.237; *M* XI.112–113.

3.

Pitanje je, dakle, može li se pružiti konsistentan opis pironovskog stava prema vrijednostima, to jest takav prikaz koji bi na konsistentan način obuhvatio sljedeće tvrdnje:

- (a) Ništa nije po prirodi dobro, loše ili indiferentno.
- (b) Skeptici se suzdržavaju od suda u pogledu pitanja je li nešto po prirodi dobro, loše ili indiferentno.
- (c) Izvor uznemirenosti je zastupanje vjerovanja da je nešto po prirodi dobro, loše ili indiferentno.

Pironovci, kao što smo vidjeli, ne mogu *prima facie* zastupati (a), budući da se čini da je (a) dogmatska pozicija. S druge strane, međutim, iz (c) slijedi da jedini način ostvarenja neuznemirenosti jest zastupanje (a). Jer ako kao način ostvarenja neuznemirenosti uzmemo (b), onda je to, kao što smo vidjeli, ili lošija opcija od (a) ili se na neki način svodi na (a).

Pogledajmo najprije (a). Sekstov argument u prilog (a) sasvim je jednostavan:

- (i) Da bi nešto bilo po prirodi dobro, ono bi sve moralo aficirati na isti način.
- (ii) No ni za jedno navodno dobro ne može se tvrditi da sve aficira na isti način.
- (iii) Dakle, ništa nije po prirodi dobro.⁹

(Isti argument vrijedi i za loše i indiferentno.) (i) se zasniva na određenom shvaćanju toga što to znači biti po prirodi *F*. Sekst govori o tome da je neka stvar po prirodi *F* ako ona sve aficira na *F*-način. Vatra je tako po prirodi topla zato što sve aficira na isti način. No koji je relevantan način bivanja aficiranim od strane vatre, naime takav način na temelju kojega se iz činjenice da su svi aficirani na isti način od strane vatre može zaključiti da je vatra po prirodi topla? “Biti aficiran od strane vatre” može značiti različite stvari (“steći osjet topline”, “biti podvrgnut povećanju temperature” itd.), no način aficiranosti koji je ovdje relevantan očito je “steći vjerovanje da je vatra topla”. Drugim riječima, ako kažemo da vatra sve aficira na isti način, onda u prvom redu mislimo na to da izloženost vatri kod svih stvara vjerovanje da je vatra topla. No ne postoji stvar takva da izloženost njoj kod *svih* stvara vjerovanje da je ta stvar dobra; dakle, ne

⁹ Usp. *PH* III.179; *M* XI.69–71; usp. i Diogen Laertije IX.101.

postoji stvar takva da sve aficira na isti način, tj. *kao dobra*, pa ništa nije po prirodi dobro.¹⁰

Koji je status premise (i)? Konkretnije govoreći, da li premisa (i) izražava skeptički uvjet za *biti po prirodi dobar* ili je to uvjet na kojem insistiraju Sekstovi protivnici? Kod Seksta možemo naći argumente u prilog tvrdnji da vatra nije po prirodi topla jer nije tako da aficira sve na isti način: mogu se naći primjeri ljudi koji nemaju osjet topline i stoga vjerojatno u dodiru s vatrom ne formiraju vjerovanje da je vatra topla, iz čega onda slijedi i da vatra nije po prirodi topla.¹¹ No Sekst može misliti samo na to da iako uvjet (i) ne zadovoljavaju ni toplina ni dobro ni bilo koje drugo svojstvo, sam taj uvjet je besprijekoran i kao takav može služiti kao premisa u argumentu da ništa nije po prirodi *F*. S druge strane, međutim, kada iznosi argument (a), Sekst očito dopušta da vatra, za razliku od dobra, zadovoljava uvjet (i). Stoga je plauzibilnije pretpostaviti da je uvjet (i) zapravo dogmatski uvjet: dogmatici su ti koji zahtijevaju da *x* je po prirodi *F* povlači *svi zastupaju vjerovanje da x jest F* te smatraju da taj uvjet zadovoljavaju i toplina i dobro. Iako toplina zapravo ne zadovoljava taj uvjet, Sekst može, argumenta radi, pretpostaviti da ga zadovoljava, kako bi mogao jasnije demonstrirati da ga dobro ne zadovoljava.

Prema tome, (a) bismo zapravo trebali shvatiti na sljedeći način:

(a*) S obzirom na ono što tvrde dogmatici, tj. u skladu s njihovim kriterijima, ništa nije po prirodi dobro, loše ili indiferentno.

Bez obzira na tu kvalifikaciju, (a*) se čini nespojivim s pironovskim skepticizmom, jer i dalje zvuči poput negativnog dogmatizma. Stoga bi se moglo tvrditi da su (a*) i (a) samo polovica priče čiju drugu polovicu čini tvrdnja da postoji nešto što je po svojoj prirodi dobro, loše ili indiferentno, zajedno s argumentima njoj u prilog, te da istojakost tih dviju tvrdnji vodi u (b), što bi bila prava skeptička pozicija. No čini se da tu pretpostavku moramo odbaciti. (b) nije formulirano kao konkluzija nekoga izričitog argumenta; zapravo, ono nije formulirano ni kao konkluzija nekoga impliciranog argumenta, jednostavno zato što Sekst ne navodi pozitivni (dogmatski) argument u prilog tvrdnji da postoji nešto što je dobro, loše ili indiferentno. Štoviše, njegova rasprava pokazuje da takav argument i nije moguće iznijeti.

Sekst smatra da nijedan od dogmatskih kandidata za *biti po prirodi dobro* ne zadovoljava onaj uvjet koji za *biti po prirodi topao* zadovoljava

¹⁰ Za prilično detaljnu interpretaciju zahtjeva da ono što je po prirodi *F* sve aficira na *F*-način usp. Svavarsson (2004: 252–269).

¹¹ Usp. npr. *PH* I.82; *M* VIII.197–199.

vatra, naime da kod svih izaziva vjerovanje da je on dobro. Potvrda za to jest očito nesuglasje koje vlada među dogmaticima oko toga koji kandidat pobjeđuje: jedni kažu da je po prirodi dobra uгода, drugi da je to vrlina, treći da je to zdravlje itd. Naravno, činjenica da nesuglasje postoji i da nema pobjednika ne znači da ga i ne može biti, tj. da je spor nerješiv. No Sekst smatra upravo to, naime da se nesuglasje oko toga što je ono što je po prirodi dobro ne može riješiti ako se držimo dogmatskih kriterija. Upravo u činjenici da je taj spor nemoguće riješiti leži razlog zbog kojeg se unaprijed može proglasiti nevaljanim svaki dogmatski argument da je nešto po prirodi dobro.

Argument iz nesuglasja standardan je pironovski argument kojim se dokazuje nužnost suzdržavanja od suda u pogledu onoga oko čega postoji nesuglasje. U ovom slučaju, nesuglasje je ishod pogrešne metodologije kojom se koriste dogmatici. Naime, oni u svojem istraživanju toga što je po prirodi dobro polaze od različitih definicija dobra, npr. “Dobro je ono što se izabire”, “Dobro je ono što koristi”, “Dobro je ono što vodi sreći” itd. E sad, mogli bismo očekivati da je problem upravo u tome, tj. u tome što će različite definicije dobra voditi različitim određenjima onoga što je po prirodi dobro. No problem nije u tome; kad bi i bio, nije jasno zašto bi odatle slijedilo da je spor oko pravog nositelja svojstva *biti dobar po prirodi* nerješiv. Naprotiv, Sekst smatra da čak i ako pretpostavimo da su sve definicije na neki način valjane i da čak i ako se svi usuglase oko jedne definicije koja bi uključivala sve predložene – “Dobro je ono što se izabire, koristi i što vodi sreći” npr. – opet bi došlo do nesuglasja. Objašnjenje nalazimo u sljedećem odlomku:

Ako netko kaže da je dobro ono što koristi ili ono što se izabire zbog sebe samog ili ono što pridonosi sreći, time ne pokazuje što je dobro, nego navodi neko od njegovih svojstava. A to je uzaludno. Naime, spomenute stvari su ili svojstva samo dobra ili su svojstva i drugih stvari. No ako su svojstva i drugih stvari, onda nisu karakteristike koje su zajedničke dobru. Ako su pak svojstva samo dobra, onda ne možemo na osnovi njih pomišljati dobro. Jer kao što onaj tko nema pojam konja ne zna ni što je rzanje, a niti pomoću njega može dospjeti do pojma konja ako prije nije susreo konja kako rže, tako ni onaj tko istražuje što je dobro zato što ne zna dobro ne može prepoznati ono što je dobru svojstveno i što pripada samo njemu kako bi na osnovi toga mogao pomišljati samo dobro. Naime, najprije treba naučiti prirodu samog dobra a potom shvatiti da je ono korisno, da se izabire zbog sebe samog i da polučuje sreću. (*PH* III.173–174)

Definicija dobra (ili artikulacija pojma *dobro*) trebala bi navesti ona svojstva koja, pojedinačno ili skupno, pripadaju samo dobru. Da bi takva definicija bila upotrebljiva, to jest da bismo na temelju nje mogli dospjeti

do identifikacije stvari koja je po prirodi dobra, znanje o dobru mora prethoditi znanju o navedenim svojstvima. Jer inače bi bilo moguće da znamo što to znači posjedovati određeno svojstvo a da ne poznajemo jedinstvenoga nositelja toga svojstva, primjerice znali bismo što to znači rzati (pretpostavimo da je rzanje ili sposobnost za rzanje dio definicije konja) a da ne znamo što je konj. Dakle, da bih formirao pojam konja, najprije moram biti upoznat sa zbiljskim konjima te potom, na temelju promatranja njihovih svojstava, artikulirati neku definiciju (skeptici bi, zajedno s epikurovcima, tvrdili da je postupak artikuliranja definicije u ovom slučaju nepotreban; no to sada možemo ostaviti po strani). Obrnuti postupak, u kojem bih pošao od skupa svojstava za koja pretpostavljam da su jedinstvena svojstva konja, očito bi bio neupotrebljiv i besmislen: doveo bi do nesuglasja u pogledu identifikacije onoga čija su to svojstva. Prema tome, da bih formirao pojam dobra, najprije moram biti upoznat s onim što je zbiljski dobro – s entitetom za koji se svi slažu da mu pristaje naziv “dobro”, kao što se svi slažu da zbiljskom konju pristaje naziv “konj” – te potom artikulirati definiciju, koja može glasiti i “Dobro je ono što se izabire, koristi i što vodi sreći”. Problem nije samo u tome što dogmatici idu obrnutim putem i zapadaju u nesuglasje. Problem je u tome što takav entitet nije moguće pronaći, tako da čak i kad bismo slijedili valjanu metodologiju, ne bismo mogli pronaći onu stvar oko koje se svi slažu da je dobra i na temelju koje bismo mogli pokušati formulirati definiciju dobra.

Dakle, kako bismo mogli tvrditi da postoji nešto što je po prirodi dobro, ne smijemo postupati tako da najprije izdvojimo svojstva koja takav entitet mora zadovoljiti i potom tražiti entitet koji ih zadovoljava. Najprije moramo izdvojiti entitet koji je takav da *kod svih* izaziva vjerovanje “Ovo je dobro”, a potom, ako želimo, navoditi relevantna svojstva. Tako, uostalom, postupamo i kad želimo tvrditi da je nešto po prirodi toplo: najprije identificiramo entitet, vatru, koja kod svih izaziva vjerovanje “Ovo je toplo”, a potom navodimo daljnja svojstva, ako smo zainteresirani za definiciju.

4.

Prema tome, (a) ne trebamo tumačiti kao tvrdnju o prirodi stvari. (a) tvrdi samo to da ako se prihvate dogmatski kriteriji toga što to znači biti po prirodi, onda ništa nije po prirodi dobro, loše ili indiferentno. Time se, jasno, ostavlja otvorenom mogućnost da prema nekim drugim kriterijima, *postoji* nešto što je po prirodi dobro itd., iako se takvi kriteriji još nisu pojavili. Ova posljednja tvrdnja može se shvatiti kao u potpunosti spojiva

sa stavom suzdržavanja: ako skeptik niječe da postoji nešto što je, prema dogmatskim kriterijima, po prirodi dobro, ali je svjestan činjenice da su mogući i drukčiji kriteriji, onda se on suzdržava od suda o tome postoji li nešto što je po prirodi dobro *u apsolutnom smislu*. Drugim riječima, dok je tvrdnja (a) kvalificirana, tvrdnja (b) je nekvalificirana pa stoga prigovor o njihovoj nespojivosti otpada. Pokušajmo to malo razraditi.

Sekstov postupak u spisu *Protiv etičarâ* sastoji se u sljedećem. On najprije postavlja pitanje što su dobro, loše i indiferentno (21–41), potom postoje li dobro i loše po prirodi (42–109) i nakon toga je li moguće živjeti sretno ako se postuliraju stvari koje su po prirodi dobre i loše te zašto su samo skeptici sretni (110–167). Takav poredak tema odražava uvjete koje pred svako istraživanje postavljaju dogmatici: najprije treba utvrditi što je to o čemu se govori, to jest fiksirati njegov pojam, a potom pogledati da li ono što odgovara tome pojmu zaista postoji te koje su posljedice toga. Stoga, da bi Sekst uopće mogao raspravljati o tome postoji li nešto dobro po prirodi, on bi morao znati o čemu raspravlja, to jest imati pojam dobra. No prvi stupanj istraživanja, kao što smo vidjeli, pokazao je da mu dogmatici ne mogu pružiti takav pojam. Stoga iz dogmatskih teorija proizlazi da je dobro nepojmljivo, iz čega bi se odmah moglo zaključiti da, *s obzirom na ono što oni tvrde*, ono ne postoji.¹² No skeptik ne može tvrditi da oni ne postoje u apsolutnom smislu riječi, jer sve što je rekao o pojmu dobra ticalo se načina na koji su pojedini doktrinarni filozofi pokušali artikulirati taj pojam. Stoga, u apsolutnom smislu riječi, rezultat prvog stupnja može biti suzdržavanje, dok s obzirom na dogmatske kriterije, rezultat prvog stupnja mora biti negativan.

U spisu *Protiv etičarâ* Sekst nije onoliko jasan koliko u raspravama o drugim dijelovima filozofije. U tim raspravama, nakon što ustvrdi da je određeni predmet dogmatskih teorija zapravo, prema kriterijima samih dogmatika, nepojmljiv, zaključuje da taj predmet i ne postoji, ali da se ipak može učiniti ustupak dogmaticima i pretpostaviti da postoji. U etičkim je raspravama malo oprezniji, vjerojatno zbog složenosti predmeta. Tako prijelaz s prvog na drugi stupanj u etičkome dijelu *Obrisâ pironizma* najavljuje riječima “Na taj je način dakle bjelodano da nas nisu navukli na pojam ikoje od spomenutih stvari, što nije neobičan ishod, budući da teturaju među stvarima koje možda ne opstoje. Naime, da ništa nije po prirodi dobro, loše ili indiferentno neki zaključuju na temelju sljedećeg” (III.178), dok u *Protiv etičarâ* tvrdi da “dogmatici nisu skicirali pojam

¹² O skeptičkom prigovoru da su predmeti dogmatskog istraživanja zapravo nepojmljivi usp. Grgić (2008).

dobrog i lošeg na uvjerljiv način” (M XI.42). U svakom slučaju, rasprava o objektivnoj egzistenciji vrijednosti treba se shvatiti kao ustupak, u kojem se ponovno dolazi do kvalificirane negativne tvrdnje.

Sada možemo vidjeti i kako riješiti problem s uklanjanjem uznemirenosti. Problem se, podsjetimo se, sastojao u tome što ako se pretpostavi da je izvor uznemirenosti u vjerovanju u objektivno postojanje vrijednosti, onda se čini da je pouzdaniji način uklanjanja uznemirenosti nijekanje objektivnog postojanja nego suzdržavanje u pogledu njega. Vidimo da skeptici rade i jedno i drugo, ali u različitim kontekstima. Oni niječu da objektivno postoji ono što dogmatici nazivaju dobrim i stoga izravno uklanjaju izvore one vrste uznemirenosti koja nužno zapada dogmatike. No gledano izvan protudogmatskog konteksta, skeptici su suzdržani u pogledu pitanja postoji li nešto što je po prirodi dobro i stoga su, zahvaljujući tome što zauzimaju takav općeniti stav prema svijetu, ujedno neuznemireni. “Suzdržavanje od suda” dio je opisa skeptičkog stava prema svijetu i načina na koji skeptik vodi svoj život. On ne zastupa relevantna opasna vjerovanja koja bi mogla tu neuznemirenost pomutiti; ta je vjerovanja uklonio protudogmatskim argumentima. Ono što njegov opći stav razlikuje od stava negativnog dogmatika – ili modernih skeptika – jest njegova otvorenost prema mogućnosti da se pojave argumenti koji se koriste kriterijima koji su drukčiji od trenutno poznatih i zamislivih. Kada se oni pojave, on neće inducirati suzdržavanje, nego će ih ukloniti, kako bi mogao ostati u suzdržavalačkom stavu.

To bismo mogli formulirati i na sljedeći način. Pironovski skeptici smatraju da teret dokaza uvijek leži na dogmaticima. Polazišna pozicija jest ona u kojoj jednostavno ne postoje filozofska vjerovanja o tome što je po prirodi dobro ili o uzrocima, vremenu, demonstraciji, atomima itd. Kada se takva vjerovanja pojave, njihovu su opravdanost dužni dokazati oni koji su ih uveli, tim više što neka od tih vjerovanja predstavljaju izvore nesreće u ljudskom životu. Budući da su pironovci zainteresirani samo za uklanjanje doktrinarnih vjerovanja, a ne za istraživanje istine ili prirode stvari, oni se mogu držati kriterija i načina argumentacije koje su uveli doktrinarni filozofi i pokazivati da koliko je do tih kriterija i načina argumentacije, doktrinarna vjerovanja nisu opravdana. No njihov početni stav je suzdržavalački, to jest oni ništa niti tvrde niti niječu o predmetima koje postuliraju doktrinarni filozofi jednostavno zato što takva vjerovanja nisu dio njihova života.

Literatura

- Annas, J. (1998). "Doing without objective values: ancient and modern strategies", u S. Everson (ur.), *Companions to Ancient Thought IV: Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press), 193–220.
- Barnes, J. (2007). "Sextan Scepticism", u D. Scott (ur.), *Maieusis: Essays on Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat* (Oxford: Oxford University Press), 322–334.
- Bett, R. (1988). "Is modern moral scepticism essentially local?", *Analysis*, 68, 102–107.
- Bett, R. (ur.) (1997). *Sextus Empiricus: Against the Ethicists (Adversus Mathematicos XI)* (Oxford: Clarendon Press).
- Grgić, F. (2008). "Sextus Empiricus on the possibility of inquiry", *Pacific Philosophical Quarterly*, 89, 436–459.
- Machuca, D. E. (2006). "The local nature of modern moral scepticism", *Pacific Philosophical Quarterly*, 87, 315–324.
- Svavarsson, S. H. (2004). "Pyrrho's undecidable nature", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, sv. XXVII, 249–295.