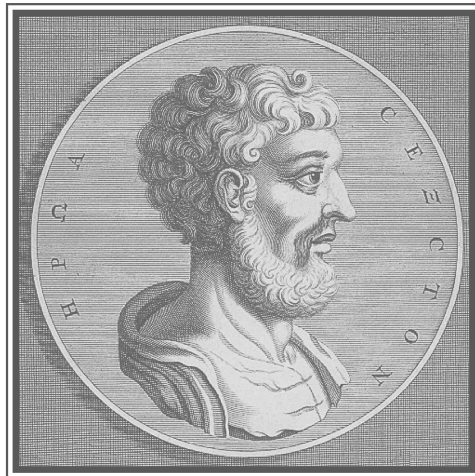


O SCEPTYCZNEJ KRYTYCE
ETYCZNEJ CZĘŚCI FILOZOFII
W ŚWIETLE PISM
SEXTUSA EMPIRYKA

PIOTR ŚWIERCZ

O SCEPTYCZNEJ KRYTYCE
ETYCZNEJ CZĘŚCI FILOZOFII
W ŚWIETLE PISM
SEXTUSA EMPIRYKA



Akademia Ignatianum
Wydawnictwo WAM
Kraków 2013

Recenzenci
prof. dr hab. Janina Gajda-Krynicka
dr hab. Dariusz Kubok, prof. UŚ

© Akademia Ignatianum, 2013
31-501 Kraków, ul. Kopernika 26

Publikacja dofinansowana ze środków przeznaczonych na działalność
statutową Wydziału Pedagogicznego Akademii Ignatianum w Krakowie

Redakcja: Magdalena Jankosz
Projekt okładki: PHOTO DESIGN – Lesław Sławiński
Opracowanie techniczne: Jacek Zaryczny

ISBN 978-83-7614-137-4 (Ignatianum)
ISBN 978-83-7767-929-6 (WAM)

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 KRAKÓW
tel.: 12 62 93 200 • faks: 12 42 95 003
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl
www.wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel.: 12 62 93 254-255 • faks: 12 62 93 496
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA
tel.: 12 62 93 260, 12 62 93 446-447
faks: 12 62 93 261
e.wydawnictwowam.pl

Drukarnia K&K • Kraków

Spis treści

Wstęp	7
Rozdział 1	
Σκεπτικοὶ τρόποι i ich użycie w przeciwetycznej argumentacji	
Sextusa Empiryka	13
1.1. Status i znaczenie σκεπτικοὶ τρόποι	13
1.2. O użyciu σκεπτικοὶ τρόποι w argumentacji przeciwetycznej	29
Rozdział 2	
Sextus Empiryk wobec klasyfikacji: to, co dobre – złe – obojętne	37
2.1. O tym, czym jest to, co dobre, złe i obojętne	37
2.2. O tym, czy jest z natury to, co dobre, złe i obojętne	60
Rozdział 3	
Sextus Empiryk wobec problemu τέχνη περὶ βίου	73
3.1. Czym jest sztuka życia	74
3.2. Czy jest sztuka życia	77
3.3. Czy sztuki życia można nauczać	101
3.3.1. Czy jest przedmiot nauczania	103
3.3.2. Czy jest nauczyciel, uczeń i sposób nauczania	126

Rozdział 4	
Sceptyczna koncepcja życia	131
4.1. Cel i istota sceptycyzmu	133
4.2. Dogmatyczna koncepcja życia <i>versus</i> sceptyczna koncepcja życia	151
4.3. Sceptyczna koncepcja życia w kontekście polityczno-prawnym	
Zakończenie	199
Bibliografia	207
Summary	
<i>Sceptical Criticism of the Ethical Aspect of Philosophy in Light of the Works of Sextus Empiricus</i>	211
Indeks imion i nazwisk	213
Słowniczek pojęć greckich wraz z przybliżonymi polskimi odpowiednikami i indeks najczęściej występujących w pracy terminów filozoficznych (z pominięciem sceptycyzmu)	217

Wstęp

Informacje źródłowe dotyczące sceptycyzmu greckiego są dość ubogie (zwłaszcza gdy weźmiemy pod uwagę pierwotny pyrronizm), aczkolwiek w zestawieniu z materiałami dotyczącymi przykładowo epikureizmu czy kynizmu można uznać je za względnie znaczne. Najważniejsze pod tym względem są bez wątpienia prace Sextusa Empiryka. W kontekście interesujących nas zagadnień krytyki etycznej części filozofii szczególne znaczenie mają dwa dzieła: traktat *Przeciw etykom* (Πρὸς ἠθικούς), stanowiący XI księgę dzieła *Przeciw matematykom* (Πρὸς μαθηματικούς, *Adversus mathematicos*)¹, oraz III księga *Zarysów pyrronskich* (Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις, *Pyrrhoniae hypotyposes*)², zatytułowana *O etycznej części filozofii* (Περὶ τοῦ ἠθικοῦ μέρους τῆς φιλοσοφίας).

Światowa literatura przedmiotu dotycząca sceptycyzmu jest bardzo bogata. Jak stwierdza Zbigniew Nerczuk:

nie wydaje się przesadą twierdzenie o renesansie sceptycyzmu jako przedmiotu badań. W ciągu ostatnich dekad ukazały się tysiące opracowań poświęconych różnym aspektom sceptycyzmu. Również

¹ *Sexti Empirici Opera*, rec. H. Mutschmann, vol. I, *Pyrrhoneion hypotyposeon libros tres continens*, cur. J. Mau, Leipzig 1958. Dalsze przywołania jako: *PH*.

² *Sexti Empirici Opera*, rec. H. Mutschmann, vol. II, *Adversus Dogmaticos libros quinque (Adv. mathem. VII-XI) continens*, Lipsiae 1914. Dalsze przywołania *Przeciw etykom* jako: *PE*.

w zakresie badań nad Sekstusem Empirykiem ostatnie dekady przyniosły wiele nowych pozycji³.

Wśród różnorodnych wątków podejmowanych przez badaczy refleksji sceptycznej w ogóle i Sextusa Empiryka w szczególności znajdują się również opracowania dotyczące sceptycznej krytyki etyki, krytyki dogmatycznych propozycji sztuki życia czy wreszcie sceptycznej koncepcji szczęścia. Zdecydowanie dominuje tu literatura anglojęzyczna. Wskazać w tym miejscu należy przede wszystkim na translację i komentarz R. Betta do *Przeciw etykom* Sextusa Empiryka⁴, prace R.J. Hankinsona⁵, M.F. Burnyeata⁶, J. Annas⁷ czy M.C. Nussbaum⁸. Autorzy dokonują zarówno skrupulatnej analizy sceptycznej krytyki koncepcji dogmatycznych w kontekście historycznym, jak i podnoszą problem rekonstrukcji sceptycznej sztuki życia i rozumienia szczęścia oraz sceptycznych koncepcji etycznych.

Odrębny wątek w światowej literaturze przedmiotu, dotyczący sceptycznego ujęcia zagadnień związanych ze sztuką życia, stanowią prace wskazujące na zależność między koncepcjami sceptyków greckich (głównie w nawiązaniu do stanowiska zaprezentowanego przez Sextusa) a refleksją wschodnią⁹. Badania te analizują zatem,

³ Z. Nerczuk, *Wprowadzenie*, w: Sekstus Empiryk, *Przeciw uczonym*, przełożył, wstępem i przypisami opatrzył Z. Nerczuk, Kęty 2007, s. 17.

⁴ Sextus Empiricus, *Against the Ethicists: (Adversus Mathematicos XI)*, Translation, Commentary and Introduction R. Bett, Oxford 1997.

⁵ R.J. Hankinson, *The Sceptics*, London-New York 1998, Book 2, Chapters: XVI *Sceptical Ethics* (p. 262-272), XVII *Sceptical Attitude* (p. 273-292), XVIII *Sceptical Way of Life* (p. 293-308); idem, *Values, objectivity, and dialectic: The Sceptical Attack on Ethics: its Methods, Aims, and Success*, „Phronesis” 1994, vol. XXXIX/1, p. 45-68.

⁶ Zob. szczególnie: M.F. Burnyeat, *Can the Skeptic Live His Skepticism?*, in: *The Skeptical Tradition*, ed. M. Burnyeat, Berkeley-Los Angeles-London 1983, p.117-148.

⁷ Zob. szczególnie: J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford 1993, II. *Justification and the Appeal to Nature*, 8. *The Sceptics: Accepting What Is Natural* (p. 201-213); III. *The Good Life and the Good Lives of Others*, 11. *Finding Room for Other-Concern*, 3. *The Sceptics* (p. 244-248); IV. *Revising Your Priorities*, 17. *The Sceptics: Untroubledness without Belief* (p. 351-363).

⁸ M.C. Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton 1994, p. 280-315; idem, *Skeptic Purgatives: Therapeutic Arguments in Ancient Skepticism*, „Journal of the History of Philosophy”, 29/4, October 1991, p. 521-557.

⁹ Zob. m.in. J. Trowbridge, *Skepticism as a Way of Living: Sextus Empiricus and Zhuangzi*, „Journal of Chinese Philosophy” 2006, p. 251; P. Kjellberg, *Skepticism*,

wskazywaną już w starożytności¹⁰, analogię między pyrronizmem a dalekowschodnim paradygmatem epistemiczno-egzystencjalnym.

Stan badań nad sceptycyzmem w Polsce określić można jako niezadowolający¹¹. Jak pisze Zbigniew Nerczuk

polskich prac o sceptycyzmie jest [...] niewiele, a ostatnie większe opracowanie ukazało się przed ponad trzydziestu laty (Joachimowicz, 1972). Brak nowszych badań na temat sceptycyzmu stanowi lukę w polskim piśmiennictwie poświęconym filozofii greckiej. To mniejsze zainteresowanie można próbować wytłumaczyć przekonaniem, że sceptycyzm jako przedmiot badań jest mniej atrakcyjny i inspirujący od dwu pozostałych szkół hellenistycznych, a sam styl pisarstwa sceptycznego oparty na powtarzającym się schemacie argumentacyjnym – dość nużący. Należy jednak pamiętać, że bez względu na ocenę sceptycyzmu znaczenie tego nurtu dla rozwoju filozofii i kultury Europy jest ogromne. Chociażby z tego względu domaga się on dalszych badań¹².

W zakresie interesującej nas problematyki krytyki etycznej części filozofii i sceptycznej sztuki życia polskojęzyczna literatura przedmiotu jest jeszcze uboższa. Brak w zasadzie odrębnego opracowania tematu. Oprócz prac Zbigniewa Nerczuka dotyczących przekładu *Przeciw etykom*, opatrzonego wstępami i przypisami¹³, zagadnienie sceptycznej sztuki życia jako odrębnego problemu podejmuje Janina Gajda-Krynicka¹⁴, a odnoszą się do niej przy okazji swych analiz

Truth, and Good Life: A Comparison of Zhuangzi and Sextus Empiricus, „Philosophy East & West”, January 1994, vol. 44, Issue 1.

¹⁰ Cf. Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum*, IX, 11, 63. Zob. także: L. Joachimowicz, *Sceptycyzm grecki*, Warszawa 1972, s. 36-38.

¹¹ Sceptycyzmowi poświęcone są tylko dwie monografie w języku polskim: A. Krokiewicz, *Sceptycyzm grecki*, t. I (Warszawa 1964), t. II (Warszawa 1966); L. Joachimowicz, *Sceptycyzm grecki*, op. cit.; o stanie badań nad Sextusem Empirykiem w Polsce patrz Z. Nerczuk, *Wprowadzenie*, w: *Sekstus Empiryk, Przeciw uczonej*, op. cit., s. 19-20.

¹² Z. Nerczuk, *Wprowadzenie*, w: *Sekstus Empiryk, Przeciw uczonej*, op. cit., s. 20.

¹³ Z. Nerczuk, *Przeciw etykom Sekstusa Empiryka*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” nr 1 (36) 2003, s. 5-39; *Sekstus Empiryk, Przeciw fizykom. Przeciw etykom*, przełożył, wstępem i przypisami opatrzył Z. Nerczuk, Kety 2010, *Wstęp* Nerczuka do tłumaczenia *Przeciw etykom*: s. 167-183, tłumaczenie: s. 185-235.

¹⁴ J. Gajda, *„Gdy rozpadły się ściany świata”. Teorie wartości w filozofii hellenistycznej*, Wrocław 1995, s. 53-57.

A. Krokiewicz¹⁵ (nie wyróżniając jednak tego zagadnienia spośród zasadniczej dyskusji) i L. Joachimowicz¹⁶. Wydaje się, że przy tym stanie badań w literaturze polskiej istnieje duża potrzeba podjęcia zagadnienia sceptycyzmu w ogóle, a w szczególności problematyki sceptycznej krytyki etycznej części filozofii i sceptycznej koncepcji życia.

Parę słów na temat celu i charakteru pracy oraz jej struktury. Celem jest analiza sceptycznej krytyki etycznej części filozofii w świetle dwóch dzieł Sextusa Empiryka (*Przeciw etykom* i III księgi *Zarysów pyrrońskich*), a także rekonstrukcja sceptycznej koncepcji życia. To drugie zadanie zawiera nie tylko próbę odtworzenia sceptycznego modelu życia jednostki, ale również wysiłek sformułowania hipotez dotyczących jej polityczno-prawnych konsekwencji. Rezultatem tak sprecyzowanego celu jest specyficzny charakter pracy: jest to przede wszystkim krytyczna analiza tekstu pism Sextusa wraz z odwołaniem do odpowiednich koncepcji krytykowanych przez niego filozofów i szkół filozoficznych (cel pierwszy), z której to analizy będę próbował wydobywać wątki tworzące podstawę pod rekonstrukcję sceptycznej sztuki życia (cel drugi). Ze względu na charakter dzieł Sextusa, a także wiele niejasności dotyczących również krytykowanych przez niego szkół, sporo podjętych wątków, postawionych pytań i sugerowanych odpowiedzi będzie miało charakter hipotetyczny. Bardzo często analizowane zagadnienia pozostaną otwarte. W punkcie wyjścia nie stawiam żadnej tezy, którą miałbym następnie w toku pracy udowadniać. Jeśli pewne tezy się pojawiają, są to z reguły hipotezy robocze, które, w intencji autora, nie są pomyślane jako konkluzywne odpowiedzi na podejmowane zagadnienia i stawiane pytania, lecz jako instrumenty służące wskazaniu kierunku i wyznaczeniu perspektywy ewentualnych dalszych badań. Po prostu: zakres zagadnień, które w kontekście swej krytyki etycznej części filozofii i w kontekście prezentacji sceptycznej drogi

¹⁵ Odnośnie do Sextusa krytyki etycznej części filozofii zob. zwłaszcza: A. Krokiewicz, *Sceptycyzm grecki*, t. II, op. cit., rozdział IV *Sekstus*, s. 275-278.

¹⁶ L. Joachimowicz, *Sceptycyzm grecki*, op. cit., zwłaszcza część zatytułowana: *Przeciwko etykom*, s. 232-234.

życia podejmuje Sextus, jest tak ogromny, że próba syntetycznej, konkluzywnej ich interpretacji wydaje się niemożliwa, a z pewnością nie jest możliwa dla piszącego te słowa.

Struktura pracy jest stosunkowo prosta i stanowi, w dużej mierze, odbicie struktury pism Sextusa. Pierwszy rozdział jest poświęcony analizie formalnej struktury antyetycznej argumentacji prowadzonej przez Sextusa, analizie dokonanej z perspektywy fundamentalnego instrumentu sceptycznej krytyki, jakimi są *σκεπτικοὶ τρόποι*. Drugi i trzeci rozdział dotyczy sceptycznej krytyki dwóch fundamentalnych zagadnień dogmatycznych koncepcji etycznych, czyli odpowiednio: podziału na to, co dobre, złe i obojętne, oraz problematyki sztuki życia. I wreszcie ostatni, czwarty rozdział, jest w całości poświęcony rekonstrukcji sceptycznej sztuki życia wraz z jej (ewentualnymi) konsekwencjami polityczno-prawnymi.

Rozdział 1. Σκεπτικοὶ τρόποι i ich użycie w przeciwetycznej argumentacji Sextusa Empiryka

Celem pierwszego rozdziału jest analiza formalnej struktury argumentacji przeciwetycznej Sextusa Empiryka, stosowanej przez niego w dwóch dziełach: *Przeciwko etykom* i *Zarysy pyrrońskie*, a także próba klasyfikacji σκεπτικοὶ τρόποι. Nie będę rozpatrywał w tym miejscu merytorycznie poszczególnych argumentów, przyjrę się im wyłącznie od strony formalnej, przez pryzmat tytułowych τρόποι, odnotowując częstotliwość i ważkość użycia każdego z nich. Co więcej, w trakcie analizy zrodzą się problemy dotyczące klasyfikacji części argumentacji używanej przez Sextusa, które to problemy w niektórych przypadkach będą jedynie sygnalizowane, w innych zaś wskazane zostaną możliwe interpretacje.

1.1. Status i znaczenie σκεπτικοὶ τρόποι

Nim przejdziemy do analizy przeciwetycznych tekstów Sextusa, konieczne wydaje się omówienie problematyki σκεπτικοὶ τρόποι¹.

¹ Szczegółowe analizy tropów: zob. m.in. J. Annas, J. Barnes, *The Modes of Scepticism; Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge 1985; P. Woodruff, *Aporetic Pyrrhonism*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy” vol. VI, 1988, ed. J. Annas, p. 139-168; R.J. Hankinson, *The Sceptics*, New York 1998, Book II, chapters: IX. *The Ten Modes of Scepticism* (p. 155-181); X. *The Modes of Agrippa* (p. 182-192).

Najdokładniejszą ich prezentację znajdujemy przede wszystkim w *Zarysach pyrrońskich* oraz u Diogenesa Laertiosa. W dziele Sextusa wyróżnione są trzy grupy „tropów”: dziesięć, pięć i dwa²; Diogenes z kolei omawia dwie grupy: dziesięć i pięć³. Przyjrzyjmy się zatem tym klasyfikacjom i odnieśmy je do siebie. Dla jasności dalszych wywodów i analiz pozwolę sobie obszernie przytoczyć w tym miejscu świadectwa obu autorów.

Σκεπτικοὶ τρόποι w przekazie *Diogenesa Laertiosa i Sextusa Empiryka*

Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 2004, tłum. I. Krońska, IX, 79, 3-8; 80, 8-9; 81, 4 – 82, 5; 83, 1-7; 84, 5-8; 85, 4-9; 86, 7 – 87, 3; 87, 6 – 88, 1; 88, 3-4; 88, 5-7; s. 563-567.

Zarzuty, jakie sceptycy wysuwali przeciwko zgodności rzeczy poznawanych zmysłami lub umysłem, były podzielone na dziesięć tzw. tropów, według których rzeczy, o których mowa, wydają się zmieniać. Ainesidemos wymienia dziesięć następujących tropów.

Pierwszy odnosi się do różnic zachodzących między istotami żywymi w ocenie tego, co sprawia przyjemność, lub ból, szkodę lub pożytek. [...]

Drugi trop odnosi się do zachodzących między ludźmi różnic ustrojowych i charakterologicznych. [...] To, co jednemu szkodzi, jest użyteczne dla innych. Z tego wynika, że należy się wstrzymać z wydawaniem sądu.

Trzeci trop powołuje się na odmienność kanalików poszczególnych zmysłów. Jabłko jest dla wzroku żółte, dla smaku słodkie, dla węchu przyjemnie pachnące. Ta sama postać różnie wygląda w różnych lustrach. Z tego wynika, że to, co ukazuje się zmysłom, nie bardziej jest takie niż inne.

Czwarty trop dotyczy różnicy stanu i – mówiąc ogólnie – powszechnie występujących zmian, takich jak zdrowie-choroba, sen-jawa, radość-smutek, młodość-starość, odwaga-strach, brak-nadmiar, nienawiść-miłość, gorąco-zimno, powolny oddech-poczucie duszności. Różne przeto są nasze wrażenia w zależności od różnych stanów. [...]

² Sextus Empiricus, *Pyrrhoniae hypotyposes*, ed. H. Mutschmann, *Sexti Empirici opera*, vol. 1, Leipzig 1912. Omówienie dziesięciu tropów: ibidem, I, 36, 1 – 163, 11. Omówienie pięciu tropów: ibidem, I, 164, 1 – 177, 11. Omówienie dwóch tropów: ibidem, I, 178, 1 – 179, 12.

³ Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, ed. H.S. Long, Oxford 1964. Omówienie dziesięciu tropów: ibidem, IX, 79, 3 – 88, 4. Omówienie pięciu tropów: ibidem, IX, 88, 5 – 89, 9.

Piąty trop odnosi się do wychowania, praw, wiary w mity, umów między narodami i dogmatycznych założeń. Należą tu wyobrażenia o tym, co piękne i brzydkie, prawdziwe i fałszywe, dobre i złe, o bogach, o powstawaniu i ginięciu wszystkich rzeczy postrzeganych. Otóż to samo jest dla jednych sprawiedliwe, dla innych niesprawiedliwe; dla jednych dobra, dla innych złe. [...]

Szósty trop dotyczy domieszek i połączeń. Powołuje się na to, że żadna rzecz nie występuje w czystej postaci, ale zawsze z domieszką powietrza, światła, wilgoci, masywności, ciepła, zimna, ruchu, wyziewów lub innych czynników. [...] Nie poznajemy więc rzeczy w ich właściwościach swoistych i odrębnych, tak jak nie wyodrębniamy oliwy w maści.

Siódmy trop odnosi się do odległości i rozmaitego położenia, do przedmiotów znajdujących się w różnych miejscach. Według tego tropu to, co uważa się za wielkie, kiedy indziej okazuje się małe; rzeczy czworoboczne wydają się okrągłe, gładkie wydają się chropowate, proste wydają się łamane, a bezbarwne – kolorowe. [...]

Ósmy trop odnosi się do ilościowych i jakościowych własności rzeczy, np. ich ciepła lub zimna, szybkości lub powolności, bezbarwności lub barwności. Tak np. wino wypite w umiarkowanej ilości wzmacnia, wypite w nadmiarze osłabia. Podobnie ma się rzecz z pokarmem i podobnymi rzeczami.

Dziewiąty trop dotyczy stałości występowania zjawisk lub ich niezwykłości lub rzadkości. Np. trzęsienia ziemi tam, gdzie zdarzają się często, nie wywołują zdziwienia i nikt nie dziwi się słońcu, ponieważ się je ogląda codziennie. [...]

Dziesiąty trop odnosi się do wzajemnego stosunku, np. między lekkością a ciężarem, siłą a słabością, tym, co większe, a tym, co mniejsze, tym, co jest wyżej, a tym, co niżej. To, co się znajduje po prawej stronie, nie jest z natury po prawej stronie, tylko ze względu na położenie w stosunku do czegoś innego i jeżeli się je przestawi, przestanie być po prawej stronie. [...] Tak więc pojęcia relatywne (τὰ πρὸς τι) są niepoznawalne same dla siebie (καθ' ἑαυτὸ). [...]

Szkoła Agryppy dodała do tych dziesięciu jeszcze pięć innych tropów; pierwszy dotyczy niezgodności poglądów, drugi – regresu w nieskończoność; trzeci – względności spostrzeżeń; czwarty – nieudowodnionych założeń; piąty – błędnego koła w dowodzeniu.

Sextus Empiryk, *Zarysy pyrronские*, I, 36, 1 – 41, 1; 79, 1-6; 91, 1 – 92, 5; 100, 1 – 101, 1; 118, 1-3; 124, 1-6; 129, 1-8; 135, 1-3; 141, 1-7; 145, 1-3; 164, 1 – 169, 5; 178, 1-8; 179, 1-4.

Podają zatem zazwyczaj starsi sceptycy tropy, które, zdaje się, prowadzą do *epoche* (ἐποχή), w liczbie dziesięciu, które nazywają synonimicznie rozumowaniami (λόγους) i wzorcami (τύπους). Są zaś one takie: pierwszy odnośnie do różnorodności, wśród tego, co ożywione; drugi odnośnie do różnic wśród ludzi; trzeci odnośnie do różnic wśród

narządów zmysłów; czwarty odnośnie do okoliczności; piąty odnośnie do położenia, odstępów i miejsc; szósty odnośnie do domieszek; siódmy odnośnie do ilości i urządzenia podłoży; ósmy odnośnie do względności; dziewiąty odnośnie do ciągłych lub rzadkich występowań; dziesiąty odnośnie do modeli wychowania, obyczajów, praw, wierzeń w mity i dogmatycznych opinii. Używamy tego porządku w sposób hipotetyczny (θετικῶς). Nadrzędne (ἐπαναβεβηκότεζ) zaś w stosunku do tych są trzy tropy: z oceniającego (z podmiotu oceny); z tego, co oceniane (z przedmiotu oceny); z obydwu. Tropowi z oceniającego podlegają pierwsze cztery (oceniający bowiem jest albo tym, co ożywione, albo człowiekiem, albo zmysłem, czy jest w jakimś uwarunkowaniu). Do tropu z tego, co oceniane sprowadzają się siódmy i dziesiąty, zaś do tropu złożonego z obydwu piąty, szósty, ósmy i dziewiąty. Znowu te trzy sprowadzają się do względności (πρός τι), tak iż jest jako najbardziej ogólny (γενικώτατος) [trop] względność (πρός τι), trzy gatunkowe, podrzędnych (ὑποβεβηκόταζ) zaś dziesięć. To mówimy o ich liczbie, zgodnie z tym, co wiarygodne. Teraz zaś o ich sile.

Pierwszym, powiedzieliśmy, jest rozumowanie zgodnie z którym z powodu różnaitości wśród tego, co ożywione nie są takimi samymi zjawiska (φαντασίαι) wynikające (ukazujące się – ὑποπίπτουσι) z tych samych rzeczy. [...]

I takim jest pierwszy trop *epoche*. Drugim zaś, jak powiedzieliśmy, jest ten, który wynika z różnic wśród ludzi. Gdy bowiem na podstawie hipotezy zgodzi się ktoś, iż ludzie są bardziej wiarygodni od nierozumnych stworzeń, odkryjemy jak dalece nasze zróżnicowanie prowadzi do *epoche*. [...]

Jednakże, aby dojść do *epoche*, zachowując rozumowanie w stosunku do jednego człowieka, takiego jak ich wymarzony w śnie mędrzec, sięgamy po trzeci z kolei trop. Ten zaś, powiedzieliśmy, wynika z różnic wśród narządów zmysłu. To, że narządy zmysłów różnią się między sobą jest oczywiste. Na przykład wzrokowi wydaje się, że obrazy mają wklęsłości i wypukłości, lecz dotykowi tak się nie wydaje. A językowi miód jawi się przyjemny (niektórym ludziom), oczom zaś wstrętny. Nie jest więc możliwe powiedzieć, czy jest czymś czysto (ἐλικρινῶς) przyjemnym czy czymś wstrętnym. [...]

Abyśmy zaś zachowując rozumowanie i do pojedynczego zmysłu, albo i odrzucając zmysły, skierowali się w końcu do *epoche*, przyjmujemy czwarty trop do niej (*scil.* do *epoche*) prowadzący. Jest zaś nim trop, który zwiemy odnośnie do okoliczności, przez okoliczności (περιστάσεις) rozumiemy natomiast stany (διαθέσεις). Można go zaobserwować, mówimy, i w tym, co zgodne z naturą, i w tym, co wbrew naturze; i w czuwaniu i w spaniu; w zależności od wieku; w zależności od ruchu i spoczynku; w zależności od nienawiści i miłości; w zależności od braku i nasycenia; w zależności od pijaństwa i trzeźwości; w zależności od skłonności; w zależności od odwagi i strachu; w zależności od smutku i radości. [...]

Piątym jest rozumowanie odnośnie do położzeń, odstępów i miejsc. Wszak w zależności od każdej z nich te same rzeczy ukazują się inaczej. [...]

Szóstym jest trop odnośnie do domieszek, zgodnie z którym wnioskujemy, że skoro żadne podłoże (żadna z rzeczy, substancji – τῶν ὑποκειμένων) nie ukazuje się (ὑποπίπτει) nam samo w sobie lecz razem z czymś, to być może dałoby się powiedzieć, jaka jest mieszanka tej zewnętrznej rzeczy i tego, z czym się ukazuje (συνθεωρεῖται), lecz jakim jest to czyste zewnętrzne podłoże powiedzieć nie sposób. [...]

Siódmym, jak powiedzieliśmy, jest trop odnośnie do ilości i urządzenia podłoży, poprzez urządzenia rozumiemy ogólnie połączenia (συνθέσεις). Jasne jest, że i w oparciu o ten trop musimy z konieczności zastosować epoche w stosunku do natury rzeczy. Jak przecież opłki koziego rogu ukazują się białe, gdy postrzega się je pojedynczo i bez połączenia, połączone zaś w konkretny róg ukazują się czarne. [...]

Ósmym jest trop odnośnie do względności, zgodnie z którym wnioskujemy, że skoro wszystko jest względne (jest w relacji do czegoś), wstrzymujemy się od sądu o tym, czym to jest niezależnie (ἀπολύτως) i jak jest wedle natury. [...]

Z kolei trop odnośnie do ciągłych lub rzadkich występowań, o którym mówiliśmy jako o dziewiątym w kolejności, tak możemy tłumaczyć. Słońce jest z pewnością bardziej zdumiewającą gwiazdą niż kometą, ale skoro słońce ciągle widzimy, kometę zaś rzadko, przeto to ta gwiazda nas zdumiewa tak, iż i za znak boży jest uważana, słońce zaś wcale. [...]

Dziesiąty trop, najczęściej występujący w etyce, odnosi się do modeli wychowania, obyczajów, praw, wierzeń w mity i dogmatycznych opinii. [...]

O pięciu tropach

Młodszy sceptycy (*scil.* bliżsi czasowo Sextusowi) przedstawiają takie pięć tropów prowadzących do *epoche*: pierwszy z niezgody; drugi z regresu w nieskończoność; trzeci z względności; czwarty z hipotezy (*scil.* z nieudowodnionych założeń); piąty z „błędnego koła”. Trop z niezgody polega na tym, że w przedłożonej kwestii odnajdujemy nierozstrzygalny spór i w życiu i między filozofami, w wyniku którego, nie mogąc niczego wybrać ani odrzucić, dochodzimy do *epoche*. Trop z regresu w nieskończoność polega na tym, że to, co przedstawione dla uzasadnienia (uwiarygodnienia) przedłożonej kwestii, wymaga, jak mówimy, odmiennego uzasadnienia (uwiarygodnienia), tamto innego, i tak dalej w nieskończoność, i gdy nie mamy od czego rozpocząć udowodniania (τῆς κατασκευῆς) następuje *epoche*. Trop względności, jak powiedzieliśmy wyżej, polega na tym, że podłoże (ὑποκείμενον) jawi się takim a takim w relacji do tego, co ocenia (do podmiotu) i do tego, co wspólnie z nim obserwowane (συνθεωρούμενα), wobec tego zaś, jakim jest z natury stosujemy *epoche*. Trop z hipotezy polega na tym,

że gdy dogmatycy zapędzają się w nieskończoność nie rozpoczynają się od czegoś, co udowodnione lecz po prostu i bez dowodu kierują się tym, co uznane za słuszne na mocy porozumienia. Trop „błędnego koła” polega na tym, że to, co winno potwierdzać rzecz poszukiwaną, wymaga uwiarygodnienia z rzeczy poszukiwanej. W takiej sytuacji, nie mogąc użyć żadnej z nich dla udowodnienia tej drugiej, wobec obu stosujemy *epoche*. [...]

Jakimi są dwa tropy

Inni z kolei przedstawiają dwa tropy prowadzące do *epoche*. Skoro bowiem, jak się zdaje, wszystko to, co można zrozumieć, rozumie się albo samo z siebie, albo dzięki czemuś innemu, przypominając, że nic nie można zrozumieć ani z siebie samego, ani dzięki czemuś innemu, uważają, żeby wprowadzić do wszystkiego wątpliwości. To, że niczego nie rozumie się samego z siebie, mówią, jest jasne z niezgody powstałej między badaczami natury (τοῖς φυσικοῖς) dotyczącej wszystkiego spośród rzeczy zmysłowych i umysłowych. [...] Dlatego też nie zgadzają się, żeby można rozumieć coś dzięki czemuś innemu. Jeśli bowiem to, dzięki czemu się rozumie, musi być rozumiane zawsze dzięki czemuś innemu, wpada się w tropy „błędnego koła” lub regresu w nieskończoność.

Odnosnie do dziesięciu tropów, klasyfikację Sextusa i Diogenesa różni się numeracją czterech argumentów: piąty trop Sextusa (SE, X, 5) jest siódmym u Diogenesa (DL, X, 7), siódmy (SE, X, 7) – ósmym (DL, X, 8), ósmy (SE, X, 8) – dziewiątym (DL, X, 9) i wreszcie dziesiąty (SE, X, 10) – piątym (DL, X, 5)⁴. Pozostałe argumenty (pierwszy, dru-

⁴ Odnotujmy w tym miejscu, że w polskim tłumaczeniu dzieła Diogenesa (Diogenes Laertios, *Zywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski przy współpracy B. Kupisa, Warszawa 2004, s. 563. Tłumaczką przywoływanego fragmentu jest Irena Krońska) jako autor przekazywanej przez niego wersji dziesięciu tropów odnotowany jest Ainesidemos. Nie koresponduje to jednak z uwagami Diogenesa dotyczącymi tropu dziewiątego: τὸν ἐνατὸν Φαβωρίνος ὀγδοὺν, Σέξτος δὲ καὶ Αἰνεσίδημος δέκατον (Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, IX, 87, 3-4; informacja odnośnie do Sextusa błędna). Możliwe zatem, że kolejność tropów pochodzi od samego Diogenesa, a sama ich treść jest wspólna trzem wymienionym autorom (prawdopodobnie zatem, że dziesięć tropów pochodzi od samego Pyrrona. Dodajmy, że przywołanie Ainesidemos w polskim tłumaczeniu wynika z odwołania do poprzedniego akapitu, w którym Diogenes powołuje się na *Zarysy pyrronskie* tego filozofa. W interesującym nas akapicie żadne imię nie jest przytoczone. Jeśli jednak nie odniesie się orzeczeń do Ainesidemos, pojawia się problem z identyfikacją podmiotu zdań owego akapitu).

Jeśli chodzi o używany w dalszej części artykułu zapis tropów, stosowane są skróty według następującego schematu: Sextus Empiryk – SE, Diogenes Laertios – DL; liczba rzymska – grupa tropów (X – dziesięć tropów, V – pięć, III – trzy, II – dwa, I – jeden); liczba arabska – numer tropu danej grupy według wskazanego autora.

gi, trzeci, czwarty, szósty i dziewiąty) mają tę samą numerację. Rodzi się pytanie, czy kolejność argumentów jest kwestią drugorzędną, czy też uznać ją za znaczącą. Można zaryzykować tezę, że argumenty układają się od najbardziej do najmniej ogólnych. Niewątpliwie jednak trudność w niektórych przypadkach może stanowić właśnie możliwość dokonania owej klasyfikacji. Wydaje się, że najmniej problemów nastroczają pierwsze cztery argumenty, stąd też zgodność co do ich kolejności u obydwu autorów. Co do pozostałych, to najprawdopodobniej ich układ jest kwestią całkowicie dowolną⁵. Wydaje się jedynie, że dziesiąty argument Sextusa charakterem swym może faktycznie bardziej pasuje do miejsca, w którym umieszcza je Diogenes. Do kwestii tej wrócimy nieco niżej.

Sextus wskazuje na możliwość uporządkowania owych dziesięciu argumentów poprzez odwołanie się do klasyfikacji ogólniejszej. Stwierdza więc, że ponad tymi dziesięcioma są trzy tropy, odnoszące się zarówno do tego, kto ocenia (ὁ ὑπὸ τοῦ κρίνοντος), do tego, co oceniane (ὁ ὑπὸ τοῦ κρινομένου), jak i do obydwu zarazem (ὁ ἐξ ἁμφοῖν)⁶. Do pierwszej grupy zalicza Sextus pierwsze cztery argumenty, do drugiej – siódmy i dziesiąty, a do trzeciej – piąty, szósty, ósmy i dziewiąty⁷. Stwierdza wreszcie, że wszystkie one podlegają jednemu – wynikającemu z relacji⁸. Klasyfikacja ta rodzi dodatkowe trudności. Podstawowa trudność dotyczy nadrzędności πρὸς τι

⁵ Sam Sextus w odniesieniu do kolejności wszystkich argumentów stwierdza: χρώμεθα δὲ τῇ τάξει ταύτη θετικῶς, *PH*, I, 38, 1-2.

⁶ Pojawia się wątpliwość, czy zastosowany w tym miejscu przez Sextusa podział spełnia, stawiane przez niego samego, kryteria logiczne. Otóż w innym miejscu formułuje Sextus taki oto warunek: „inni natomiast przedstawiają takie zarzuty. Wszelki poprawny podział jest, jak powiadają, rozcięciem rodzaju na najbliższe gatunki”, Sextus Empiryk, *Przeciw etykom*, 15, 1-2, w: Sextus Empiryk, *Przeciw fizykom. Przeciw etykom*, tłum. Z. Nerczuk, Kęty 2010, s. 188; a w konsekwencji wyprowadza następujący wniosek dotyczący właściwego podziału: „podobnie jest w przypadku podziału bytów. Skoro te, które są dobre i złe, są dla nas istotne (διαφέροντα), te natomiast, które są pomiędzy dobrymi i złymi, są dla nas obojętne, nie powinno się w ten sposób dokonywać podziału jak się to robi, ale raczej tak: «wśród bytów jedne są obojętne, a inne istotne, z istotnych natomiast jedne dobre, a inne złe»”, ibidem, 16, 1-6, s. 188. Można zatem zasugerować, że i w przypadku podziału zastosowanego przez Sextusa w odniesieniu do trzech tropów występuje ten sam błąd. Więcej na temat wskazanego powyżej problemu podziału rzeczy na dobre, złe i obojętne w kolejnej publikacji poświęconej sceptycznej krytyce etycznego aspektu filozofii.

⁷ *PH*, I, 38, 2 – 39, 1.

⁸ *PH*, I, 39, 1-3.

w stosunku do wszystkich tropów przy równoczesnym umieszczeniu jej wśród dziesięciu tropów. Należałoby zatem dokonać dystynkcji między tym dwojakim użyciem πρὸς τι. Druga trudność wynika z przyporządkowania poszczególnych argumentów z dziesięciu tropów pod trzy tropy. Nim jednak przeanalizujemy owe trudności bliżej, konieczne zdaje się przyjrzenie się pięciu i dwóm tropom, gdyż wspomniane trudności pojawią się i w tych przypadkach.

Jeśli chodzi o pięć tropów, to relacje Sextusa i Diogenesa są identyczne: kolejność omawiania poszczególnych tropów jest ta sama. Co więcej, w podobny sposób oceniają obaj autorzy znaczenie owych pięciu tropów: nie są one pomyślane jako zamienne wobec dziesięciu, lecz jako ich dopełnienie. Teza ta rodzi jednak uzasadnione wątpliwości⁹. Jeśli bowiem przyjrzeć się uważniej pięciu tropom, to trop trzeci (SE, V, 3; DL, V, 3) jest identyczny z argumentem ósmym Sextusa (SE, X, 8; DL, X, 10), trop pierwszy zaś (SE, V, 1; DL, V, 1) zdaje się obejmować sobą tropy pierwszy, drugi, trzeci, czwarty i dziesiąty Sextusa (SE, X, 1, 2, 3, 4, 10; DL, X, 1, 2, 3, 4, 5). Trop drugi i piąty (SE, V, 2, 5; DL, V, 2, 5) natomiast – wynikają bezpośrednio z tropu trzeciego, czyli z πρὸς τι. Jedynie odnośnie do tropu czwartego trudno jest wskazać na analogię wśród dziesięciu tropów. Takie wstępne rozeznanie prowadziłoby zatem do wniosku, że pięć tropów jest w większej części jedynie nieco innym ujęciem dziesięciu, w niewielkiej zaś ich dopełnieniem.

Z kolei dwa tropy, przedstawione tylko przez Sextusa, dają się również sprowadzić do dziesięciu i pięciu: pierwszy z nich (SE, II, 1) odpowiadałby pierwszemu z pięciu (SE, V, 1; DL, V, 1), a zatem pierwszym czterem i dziesiątemu z dziesięciu (SE, X, 1, 2, 3, 4, 10; DL, X, 1, 2, 3, 4, 5). Drugi natomiast jest połączeniem drugiego i piątego z pięciu (SE, V, 2, 5; DL, V, 2, 5), które, jak wskazano powyżej, bazują na trzecim (SE, V, 3; DL, V, 3; czyli SE, X, 8; DL, X, 10). Spróbujmy zatem uporządkować teraz wszystkie tropy, wkomponowując je w strukturę podległości wskazaną przez Sextusa. Dopiero gdy to uczynimy, przyjrzymy się wątpliwościom dotyczącym owej struktury.

⁹ PH, I, 177, 8-11. Οἱ δὲ περὶ Ἀγρίππαι τούτοις ἄλλους πέντε προσεισὼ γουσι, Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, IX, 88, 5. W polskim tłumaczeniu Diogenesa zdanie jest opatrzone następującym przypisem: „Nie tyle dodała, co raczej dziesięć tropów sławnych sceptyków chciała zastąpić swoimi pięcioma”, Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy*, op. cit., s. 567, przypis 1.

Niewątpliwie pierwsza wątpliwość dotyczy umieszczenia dwóch tropów niżej w klasyfikacji od trzech tropów (bowiem logika konstrukcji wskazywałaby, że liczba tropów danej grupy świadczy o ich szczególności, zatem im więcej tropów, tym niżej ich grupa w klasyfikacji). Uzasadnienie takiego umiejscowienia tropów wymaga uważnego przyjrzenia się jednemu, trzem i dwóm tropom.

Pozycja jednego tropu, jako γενικώτατος τρόπος, nie budzi zastrzeżeń. Najogólniej można go scharakteryzować następująco: wszystko, cokolwiek poznamy, poznajemy jako będące „wobec czegoś” (πρός τι), czegoś innego niż to, co poznamy. Niemożliwe jest zatem ściśle oddzielenie tego, co poznamy, od tego, „wobec czegoś” to coś pozostaje. Mówiąc inaczej: skoro to, czym coś się jawi, wynika z wielu „wobec czegoś”, niemożliwe jest oddzielenie, odróżnienie „z siebie samego” (ἐξ ἑαυτοῦ) od „z innego” (ἐξ ἑτέρου – dwa tropy). Rodzi się jednak w tym momencie pytanie następujące: czy owo „wobec czegoś” wynika ze struktury tego, co się jawi, czy ze struktury naszego odbioru tego, co się jawi, czy też z ich obu zarazem (trzy tropy)? Używając więc nieco anachronicznych określeń: czy „wobec czegoś” ma status ontyczny, epistemiczny, czy obydwie zarazem? Z klasyfikacji Sextusa wynika, że ma on na myśli względność ontyczną (SE, III, 2), epistemiczną (SE, III, 1) i obydwie zarazem (SE, III, 3). Z całą pewnością wątpliwości budzi ontyczne rozumienie „wobec czegoś”. Można by bowiem rozumieć je dogmatycznie, jako stwierdzenie, że to, co się jawi, jawi się takim ze swej istoty. Co więcej: trudno owo „wobec czegoś” w znaczeniu ontycznym rozumieć inaczej. Rozumienie epistemiczne natomiast nie nasręcza tego typu trudności: to, co się jawi jako „wobec czegoś”, tak się jawi zawsze i nie jawi się nigdy „z siebie samego”, czy też mówiąc precyzyjniej: nawet jeśli wśród wielu zjawień zjawi się jako „z siebie samego”, to ze względu na strukturę poznania, która zawsze jest „wobec czegoś”, zawsze poznamy to coś jako „wobec czegoś”. W ostateczności ontyczne rozumienie „wobec czegoś” zdaje się zawsze sprowadzalne do epistemicznego. Przyjrzyjmy się zresztą argumentacji Sextusa.

Do grupy „z tego, co oceniane” (ὁ ἄπὸ τοῦ κρινομένου) (SE, III, 2), czyli tej, której charakter można określić jako ontologiczny, zaliczył tropy siódmy (SE, X, 7; DL X, 8) i dziesiąty (SE, X, 10; DL, X, 5). Przeanalizujmy ich strukturę i zastanówmy się nad statusem z perspektywy trzech tropów.

Tab. 1. Klasyfikacja tropów sceptycznych według przekazów Sextusa Empiryka i Diogenesa Laertiosa

	(SE, I) πρὸς τι τι „ze względu na coś (z względności)”		
εἷς πρότος jeden trop	(SE, III, 1) ὁ ἀπὸ τοῦ κρινόντος „z ocenianego”	(SE, III, 2) ὁ ἀπὸ τοῦ κρινομένου „z tego, co oceniane”	(SE, III, 3) ὁ ἐξ ἀμφῶν „z obydwu” (scil. z ocenianego i z tego, co oceniane)
τρεῖς τρόποι trzy tropy	(SE, II, 1) οὐτε ἐξ ἑαυτοῦ „ani z siebie samego”		(SE, II, 2) οὐτε ἐξ ἑτέρου „ani z czegoś innego”
δύο πρότοι dwa tropy	(SE, V, 1) πρῶτων τῶν ἀπὸ τῆς διαφώνιας „z niezgody” (DL, V, 1) τῶν τ' ἀπὸ τῆς διαφώνιας „z niezgody”	(SE, V, 4) τέταρτον τῶν ὑποθετικῶν „z hipotezy (z nieudowodnionych założeń)” (DL, V, 4) τῶν ἐξ ὑποθέ- σεως „z hipotezy (z nieudowodnionych założeń)”	(SE, V, 2) δεύτερον τῶν εἰ- ς ἀπειρον ἐκβάλλοντα „z regresu w nieskończoność” (DL, V, 2) τῶν εἰς ἀπειρον ἐκβάλλοντα „z regresu w nieskończoność”
πέντε τρόποι pięć tropów			(SE, V, 3) τρίτον τῶν ἀπὸ τοῦ πρὸς τι „z względności” (DL, V, 3) τῶν πρὸς τι „z względności” (SE, V, 5) πέμπτον τῶν διόλητων „z błędnego koła” (DL, V, 5) Τὸν δι' ἄλληλων „z błędnego koła”

<p>δέκα πρόποι dziesięć tropów</p>	<p>(SE, X, 1) πρώτος ο παρά την των ζώων εξαλλαγήν „odnośnie do rozmaiłości wśród tego, co ożywione” (DL, X, 1) πρώτος ο παρά τες διαφορές των ζώων „odnośnie do różnic wśród tego, co ożywione” (SE, X, 2) δεύτερος ο παρά την των ανθρώπων διαφορών „odnośnie do różnic wśród ludzi” (DL, X, 2) δεύτερος ο παρά τες των α ανθρώπων φύσεις και τες ι ισοσυγκρίσεις „odnośnie do ludzkich natur i osobliwych własności” (SE, X, 3) τρίτος ο παρά τες διαφορούς των αίσθητηρίων κατασκευούς „odnośnie do różnic wśród narządów zmysłów” (DL, X, 3) τρίτος [β] παρά τες των αίσθητικόν πόρων διαφορές „odnośnie do różnic wśród porów zmysłowych” (SE, X, 4) τέταρτος ο παρά τες περιστάσεις „odnośnie do okoliczności” (DL, X, 4) τέταρτος ο παρά τες διαθέσεις και κοινώς παραλλαγώς „odnośnie do ustrojów i wspólnych zmian”</p>	<p>(SE, X, 7) έβδομος ο παρά τες ποσότητας και σκευαστάς των ύποκειμένων „odnośnie do ilości i urządzenia podłoży (substancji)” (DL, X, 8) όγδοος ο παρά τες ποσότητας αυτών „odnośnie do ich ilości” (SE, X, 10) Δέκατος ο παρά τες όγωγός και τες έθη και τούς νόμους και τες μηθικός πίστεις και τες δογματικός ύπολήψεις „odnośnie do modeli wychowania, obyczajów, praw, wierzeń w mity i dogmatycznych opinii” (DL, X, 5) πέμπτος [β] παρά τες α γωγός και τούς νόμους και τες μηθικός πίστεις και τες έθικός συθήκας και δογματικός ύπολήψεις „odnośnie do modeli wychowania, praw, wierzeń w mity, ustów między ludami i dogmatycznych opinii”</p>	<p>(SE, X, 8) όγδοος ο όπιό του πρός τι „odnośnie do względnosci” (DL, X, 10) δέκατος ο κατά την προς άλλα σύμβλητην „według odniesienia do innych”</p>	<p>(SE, X, 5) πέμπτος ο παρά τες θέσεις και τες διαστήματα και τούς τόπους „odnośnie do polożeń, odstępów i miejsc” (DL, X, 7) έβδομος ο παρά τες άποστάσεις και ποις θέσεις και τούς τόπους και τες έν τος τόποις „odnośnie do odległości i wielości polożeń miejsc i rzeczy w miejscach” (SE, X, 6) έκτος ο παρά τες έπιμήεις „odnośnie do domieszek” (DL X, 6) έκτος ο παρά τες μήεις και κοινώς ας „odnośnie do mieszanek i polączzeń” (SE, X, 9) έννατος ο παρά τες συνεχείς ή σπανιους έγκυρήςεις „odnośnie do ciągłych lub rzadkich występowani” (DL, X, 9) έννατος ο παρά τος ένδελείγες ή ξένον ή σπάνιον „odnośnie do ustawicznosci, osobliwości i rzadkości”</p>
--	---	--	---	---

Trop siódmy dotyczy różnic wynikających z ilości (ή ποσότης) i „urządzenia” (ή σκευασία, którą Sextus dookreśla: σκευασίας λέγοντες κοινῶς τὸς συνθέσεις) tego, co się jawi („podłoża” – τὸ ὑποκείμενον, Sextus używa tu formy *pluralis*). Przyjrzyjmy się uważniej jednemu z przykładów: „tak jak przecież ostróżyny (opiłki) koziego rogu, postrzegane prosto (pojedynczo), bez powiązania (poza związkami) jawią się (φαίνεται) białe, powiązane w stan rogu (*scil.* w związku tworzącym róg), postrzegane są jako czarne”¹⁰. Przykład ten ilustruje różnice dotyczące „przrzędzenia”. I na pierwszy rzut oka zdaje się mocno ontologiczny. Wskazuje wszak na różnicę „przrzędzenia podłoża” będącego przedmiotem poznania. Problem polega jednak na tym, że kluczowy jest w tym przykładzie φαίνεται. Mówiąc inaczej: różnice w „przrzędzeniu podłoża” nie oznaczają, że samo „podłoża” zmienia swą barwę. Oznacza jedynie, że inaczej jawi się podmiotowi. Trudno byłoby zatem uznać ten trop za odnoszący się wyłącznie do tego, co oceniane. Zasadne zdaje się uznanie go za trop odnoszący się zarazem do tego, co oceniające, jak i do tego, co oceniane (ὁ ἐξ ἀμφῶν). Porównajmy zresztą wskazany przykład z opisem tropu szóstego (SE, X, 6; DL, X, 6), zaliczonego przez Sextusa do trzeciej grupy trzech tropów (SE, III, 3 – ὁ ἐξ ἀμφῶν). Stwierdza Sextus:

szóstym jest trop według zmieszania, wedle którego wnioskujemy, że skoro żadne z podłoży wedle siebie samego nam nie podpada (*scil.* nie zdarza się – καθ’ ἑαυτὸ ἡμῖν ὑποπίπτει), lecz wspólnie z czymś [innym] (ἀλλὰ σὺν τι), jaką jest mieszanina z tego, co zewnętrzne i z tego, co współpostrzegane możliwym jest, być może, powiedzieć, lecz jakim jest zewnętrzne podłoża bez domieszki (τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον εἰλικρινῶς) nie moglibyśmy rzec. A że zaś nic z tego, co zewnętrzne wedle siebie samego nie podpada, lecz wszystko wspólnie z czymś [innym], i że wedle tego inaczej jest postrzegane, zdaje mi się oczywistym¹¹.

Następnie ilustruje powyższe rozumowanie kilkoma przykładami. Pierwszy z nich prezentuje się następująco: „przecież nasza cera inaczej wygląda w gorącym powietrzu, inaczej zaś w zimnym, i nie moglibyśmy powiedzieć jaką jest natura naszej cery (τῆ φύσει τὸ χρώμα ἡμῶν), lecz jaką wspólnie z każdą z tych [cech]

¹⁰ PH, I, 129, 5-8.

¹¹ PH, I, 124, 1 – 125, 1.

jest postrzegana (σὺν ἑκόστῳ τούτων θεωρεῖται)¹². Porównując trop siódmy (SE, X, 7; DL, X, 8) z tropem szóstym (SE, X, 6; DL, X, 6), trudno doprawdy wskazać na różnicę, która uzasadniałaby odmienną klasyfikację obu tropów. Oba wszak łączą w sobie zarówno aspekt ontologiczny, jak i epistemologiczny. Co więcej, w obu tropach aspekt epistemologiczny zdaje się bardziej znaczący. Do problemu tego wrócimy nieco później.

Przyjrzyjmy się z kolei tropowi dziesiątemu (SE, X, 10; DL, X, 5). Jak już sugerowano powyżej, umieszczenie tego tropu zaraz po pierwszych czterech przez Diogenesa Laertiosa wydaje się logicznie uzasadnione. Jeśli bowiem porównamy ów trop przykładowo z tropem drugim (SE, X, 2; DL, X, 2), to nie sposób nie zauważyć, że o ile trop drugi wynika z różnic między jednostkami ludzkimi, o tyle trop dziesiąty – z różnic między społecznościami, kulturami, państwami. Nieco upraszczając, można stwierdzić, że u podstaw tropu drugiego leży zasada *homo mensura*, u podstaw zaś tropu dziesiątego – zasada *polis mensura*. W konsekwencji tych uwag, przynajmniej w mojej opinii, zasadne jest klasyfikowanie tropu dziesiątego wspólnie z tropami pierwszym, drugim, trzecim i czwartym, zaliczając go do tropu pierwszego z trzech (SE, III, 1) oraz do tropu pierwszego z dwóch (SE, II, 1).

Skutkiem powyższych analiz dotyczących tropów siódmego i dziesiątego jest zmiana ich statusu, w rezultacie czego grupa tropów SE, III, 2 („z tego, co oceniane”) stała się pusta. O ile więc podział, który zastosował Sextus w ramach trzech tropów jest spójny logicznie, o tyle z perspektywy najogólniejszej zasady sceptycznej πρὸς τι niemożliwe zdaje się uznanie jakiegokolwiek tropu za „czysto” „z tego, co oceniane” – w każdym bowiem tropie jest konieczny element „z oceniającego”. W konsekwencji grupa SE, III przekształca się realnie w grupę dwóch tropów. Trop „z tego, co oceniane”, ze względu na jego logiczną wartość, można co najwyżej zarezerwować dla ewentualnego „odnalezienia” jakiegoś elementu do niego pasującego (choć pojawia się trudność następująca: czy w sytuacji, gdyby można było odnaleźć trop dający się zaklasyfikować bez wątpliwości jako „z tego, co oceniane”, nie stanowiłoby to argumentu przeciw sceptycznego?).

¹² PH, I, 125, 1-5.

Uzyskaliśmy w konsekwencji sytuację, w której dwa tropy (SE, II) nie są już mniej liczne od trzech tropów (SE, III), gdyż drugi spośród trzech jest pusty. Mamy zatem dwa „aktywne” tropy spośród trzech i odpowiadające im dwa tropy spośród dwóch. Pytanie brzmi zatem: dlaczego przyporządkowujemy SE, II dwóm tropom z SE, III, a nie odwrotnie? Uzasadnić można to chyba większą ogólnością SE, III. Analizując bowiem tropy SE, II nie sposób nie dostrzec, że zawierają się one w tropach SE, III, odpowiednio SE, II, 1 w tropie SE, III, 1, trop zaś SE, II, 2 w tropie SE, III, 3. Co więcej, Sextus akcentuje odnośnie do tropu SE, II, 1¹³ wymiar niemal identyczny z SE, X, 2 (DL X, 2), w przypadku natomiast SE, II, 2¹⁴ – z SE, V, 2 i 5, których podległość wobec SE, III nie ulega wątpliwości.

Z poczynionych do tej pory analiz wynika pewien istotny wniosek. Otóż wszystkie tropy sceptyczne przytaczane zarówno przez Sextusa, jak i Diogenesa, zdają się bazować rzeczywiście na owym fundamentalnym *πρός τι*, jednakże jego rozumienie ma zdecydowanie charakter wynikający z aspektu „epistemologicznego”. W każdym z podanych przez obu autorów tropów podstawowym odniesieniem *πρός τι* jest to, jak przedmiot oglądu (zarówno zmysłowego, jak i umysłowego) jawi się temu, który ocenia¹⁵. Wprowadzane w niektórych wątkach elementy ontologiczne są *de facto* podporządkowane epistemologicznemu. Najogólniej ujmując, schemat rozumowania jest następujący: odmienna struktura, ilość, położenie *etc.* tego, co stanowi podłoże postrzeżenia, są jednym ze źródeł odmiennego jawienia się tego, co postrzegane, to znaczy ten, który ocenia, odmiennie postrzega podłoże postrzegania ze względu na odmienną strukturę *etc.* tego podłoża. Uzasadniona zatem wydaje się propozycja nieco zmodyfikowanej w stosunku do propozycji Sextusa klasyfikacji tropów.

¹³ PH, I, 178, 5 – 179, 1.

¹⁴ PH, I, 179, 1-4.

¹⁵ Niewątpliwie rodzi się w tym miejscu następująca aporia: jak rozumieć sformułowanie: *ὁ ὅπερ τοῦ κρίνοντος*. Wszak wypowiadając jakikolwiek sąd, o jakimkolwiek statusie, dotyczącym *τὸ κρίνον*, sytuuje się *τὸ κρίνον* jako *ὁ κρίνόμενος*. Można zatem postawić zarzut, że sceptyczne rozróżnienie tropu *ὁ ἄ πὸ τοῦ κρίνοντος* od *ὁ ὅπερ τοῦ κρίνομένου*, a w konsekwencji również *ὁ ἐξ ἀμφότεν*, jest obciążone błędami *τὸν εἰς ἄπειρον ἐκβάλλοντα* i *τὸν διόλληλον* (SE, V, 2 i 5).

Tab. 2. Zmodyfikowana klasyfikacja tropów sceptycznych według przekazów Sextusa Empiryka i Diogenesa Laertiosa

jeden trop	(SE, I)				
trzy tropy	(SE, III, 1)		(SE, III, 2)	(SE, III, 3)	
dwa tropy	(SE, II, 1)			(SE, II, 2)	
pięć tropów	(SE, V, 1) (DL, V, 1)	(SE, V, 4) (DL, V, 4)		(SE, V, 2) (DL, V, 2)	
				(SE, V, 3) (DL, V, 3)	
				(SE, V, 5) (DL, V, 5)	
dziesięć tropów	(SE, X, 1) (DL, X, 1)			(SE, X, 8) (DL, X, 10)	(SE, X, 5) (DL, X, 7)
	(SE, X, 2) (DL, X, 2)				(SE, X, 6) (DL, X, 6)
	(SE, X, 3) (DL, X, 3)				(SE, X, 7) (DL, X, 8)
	(SE, X, 4) (DL, X, 4)				(SE, X, 9) (DL, X, 9)
	(SE, X, 10) (DL, X, 5)				

Pozostał jeszcze jeden problem dotyczący klasyfikacji tropów. Chodzi mianowicie o status πρὸς τι i próbę odróżnienia πρὸς τι jako γενικώτατος τρόπος (SE, I) od ὁ ὅτι τοῦ πρὸς τι (SE, X, 8) i ὁ κατὰ τὴν πρὸς ἄλλα σύμβλησιν (DL, X, 10). Jeśli zestawić przedstawione powyżej uzasadnienie πρὸς τι jako γενικώτατος τρόπος z Sextusowym opisem ὁ ὅτι τοῦ πρὸς τι¹⁶, doprawdy trudno o uchwycenie różnicy. Podobnie rzecz ma się z relacją Diogenesa Laertiosa¹⁷ (różnica ich przekazu polega na tym, że Sextus akcentuje epistemologiczno-ontologiczny charakter tego tropu, podczas gdy Diogenes używa argumentacji, którą Sextus uznaje za ontologiczną). Można ewentualnie zaryzykować tezę, że πρὸς τι jako γενικώτατος τρόπος jest po prostu najogólniejszym sformułowaniem uwarunkowania wszelkiego poznania, natomiast ὁ ὅτι τοῦ πρὸς τι dotyczy szczególnych przypadków, które dobrze charakteryzuje określenie Diogenesa: „odniesienie” (ἢ σύμβλησις).

¹⁶ PH, I, 135, 1 – 136, 1.

¹⁷ Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, IX, 87, 6 – 88, 4.

Najlepszym przykładem tych przypadków są wszelkie przeciwieństwa. Ich poznanie wynika z wzajemnego odniesienia, które to odniesienie z kolei wynika, rzecz można, z samej ich „istoty”, przy czym, co niezwykle ważne, „istota” przeciwieństw nie może być niejako z definicji od siebie rozdzielona, lecz ujawnia się dopiero dzięki owemu „odniesieniu” (określa je zatem Sextus jako „łącznie postrzegane” – τὰ συνθεωρούμενα). Można by więc mówić o πρὸς τι w znaczeniu ogólnym (jako γενικώτατος τρόπος) oraz szczegółowym (jako τὰ συνθεωρούμενα). Takie rozróżnienie zdaje się niekontrowersyjne z perspektywy Diogenesowego ὁ κατὰ τὴν πρὸς ἄλλα σύμβλησιν, podczas gdy odnośny wywód Sextusa nieco te poziomy ogólności z sobą miesza.

Zreasumujmy dotychczas poczynione uwagi. Struktura wszystkich tropów zawartych w przekazach Sextusa Empiryka i Diogenesa Laertiosa, a więc jednego tropu (SE, I), trzech tropów (SE, III), dwóch tropów (SE, II), pięciu tropów (SE, V; DL, V) i dziesięciu tropów (SE, X; DL, X), zdaje się zasadniczo spójna i co więcej, przychyliłbym się do opinii prezentowanej zarówno przez Sextusa, jak i przez Diogenesa, że owa różnorodność tropów nie jest przez sceptyków rozumiana alternatywnie, lecz dopełniająco. Nawet w tych przypadkach, gdy na przykład trop drugi dwóch tropów da się sprowadzić do tropów drugiego i piątego z pięciu tropów, nie musi to oznaczać zastąpienia tych ostatnich pierwszym. Jest on po prostu tylko ogólniejszym ich ujęciem, które to ujęcie prowadzi do wzajemnej precyzacji owych tropów. Odnaleźć można jednak, na przykład w pięciu tropach, wątki niemieszczące się w dziesięciu, jak i na odwrót (zob. powyższe tabele). Moim zdaniem świadczy to dobitnie o spójności i uzupełnieniu się wszystkich tropów i przeczy tezie o chęci zastąpienia dziesięciu tropów pięcioma (bądź dwoma).

Konieczne jest również podkreślenie przede wszystkim epistemologicznego charakteru tropów, który, wbrew sugestiom czynionym przez Sextusa, jest zauważalny we wszystkich sposobach argumentacji wskazanych zarówno przez niego, jak i przez Diogenesa. Można zatem, w przekonaniu autora, uznać za uzasadnione tezę, że fundament πρὸς τι jako γενικώτατος τρόπος jest argument „z oceniającego”.

1.2. O użyciu σκεπτικοὶ τρόποι w argumentacji przeciwwetycznej

Następnym etapem niniejszych rozważań będzie analiza wykorzystania omówionych powyżej tropów w przeciwwetycznej argumentacji Sextusa Empiryka. Niezbędna jest zatem krótka charakterystyka struktury tych dzieł, w których Sextus podejmuje tę krytykę.

Jak wspomniano już na początku niniejszego rozdziału, problem krytyki etycznej części filozofii został przez Sextusa podjęty w dwóch jego dziełach: w przywoływanych już obficie *Zarysach pyrrońskich* oraz w *Przeciw etykom*. Struktura obu dzieł, jak i argumentacja w nich używana, są bardzo zbliżone, niemniej pojawiają się pewne różnice, które zdają się nie wywoływać sprzeczności między owymi dziełami (choć o ostateczne w tej sprawie stanowisko będzie się można pokusić po dokonaniu pełnej analizy).

Przyjrzyjmy się zatem najpierw strukturom obu dzieł. I tak *Przeciwko etykom* składa się z siedmiu części:

1. „Czym jest ogólna (całkowita, pełna – ὀλοσχερής) różnica wśród rzeczy dotyczących życia («czym jest ogólne kryterium pozwalające odróżnić rzeczy dotyczące życia»).
2. Czym jest dobro, zło i to, co obojętne (ἀδιάφορον).
3. Czy jest z natury dobro i zło.
4. Czy założywszy (ὑποτεθέντων) dobre i złe z natury jest możliwe żyć szczęśliwie.
5. Czy zawiesiwszy sądy (ἐπέχων) dotyczące dobrych i złych z natury jest się szczęśliwym we wszystkim (κατὰ πάντα).
6. Czy jest jakaś sztuka dotycząca życia (περὶ τὸν βίον τέχνη).
7. Czy można nauczać (dosł: «czy jest nauczalna» – διδακτὴ) sztuki dotyczącej życia”¹⁸.

Z kolei struktura części *O etycznej części filozofii* (περὶ τοῦ ἠθικοῦ μέρους τῆς φιλοσοφίας) z *Zarysów pyrrońskich* jest utworzona z części dziesięciu:

1. „O tym, co dobre, zło i obojętne.
2. Czy jest coś z natury dobre i obojętne.
3. Czym jest tak zwana sztuka dotycząca życia.

¹⁸ PE, p, 1-9.

4. Czy jest sztuka dotycząca życia.
5. Czy rodzi się w ludziach (γίνεται ἐν ἀνθρώποις) sztuka dotycząca życia.
6. Czy można nauczać sztuki dotyczącej życia.
7. Czy jest coś czego można nauczać.
8. Czy jest nauczający i uczący się.
9. Czy jest jakiś sposób uczenia się.
10. Czy sztuka dotycząca życia pomaga (ὠφελεῖ) posiadającemu ją¹⁹.

Najogólniej rzecz ujmując, struktura obydwu analiz dokonanych przez Sextusa jest ta sama (domyślać się zatem można, że odzwierciedla ogólną metodę wśród sceptyków). Wyróżnić można dwie zasadnicze części: pierwsza jest poświęcona krytyce fundamentalnych pojęć etycznych – tego, co dobre, złe i obojętne (części 1-5 *Przeciwko etykom, Adversus mathematicos*, XI, 3t-167, 8; 1-2 *Zarysów pyrrońskich, Pyrrhoniae hypotyposes*, III, 169t-187, 7); druga – krytyce tego, co określane jest jako „sztuka dotycząca życia” (ἡ περὶ τῶν βίων τέχνη – części 6-7 *Przeciwko etykom, Adversus mathematicos*, XI, 168t-256, 6; 3-10 *Zarysów pyrrońskich, Pyrrhoniae hypotyposes*, III, 188t-279, 4). Jak widać, różnica w strukturze dotyczy proporcji między wskazanymi powyżej zasadniczymi częściami: w *Przeciwko etykom* dominują rozważania skierowane przeciwko fundamentalnym pojęciom etycznym, w *Zarysach pyrrońskich* natomiast – dominuje krytyka „sztuki dotyczącej życia” (w obydwu przypadkach wyraża się to nie tylko liczbą poświęconych owym problemom części, lecz także po prostu objętością tekstu). Proporcje te można wprowadzić nieco skorygować, wskazując, że analogiczne wobec części 4 i 5 *Przeciw etykom* znajdujemy w *Zarysach pyrrońskich* w innym miejscu²⁰, niemniej owa różnica w proporcjach wciąż pozostaje znacząca.

¹⁹ PH, III, 169t, 179t, 188t, 239t, 250t, 252t, 253t, 259t, 265t, 273t.

²⁰ Dotyczy to przede wszystkim części z początkowych rozważań *Zarysów pyrrońskich*, takich jak: δ τί ἐστι σκέψις, PH, I, 8, 1 – 10, 8; oraz ἵβ τί τὸ τέλος τῆς σκεπτικῆς, ibidem, I, 25, 1 – 30, 10. Zestawienie wspomnianych proporcji wygląda następująco: *Przeciw etykom* – przeciw fundamentom etycznym – 165 sekcji, 1044 wersy, przeciw sztuce dotyczącej życia – 89 sekcji, 572 wersy; w *Zarysach pyrrońskich* – przeciw fundamentom etycznym – 19 sekcji, 173 wersy (a po uwzględnieniu wspomnianych wyżej dwóch części z pierwszej księgi – 28 sekcji, 244 wersy), przeciw sztuce dotyczącej życia – 92 sekcje, 714 wersów. Gdy połączyć owe dwie analizy, liczby są niemal równe: przeciw fundamentom

Podkreślmy jednak, że różnica ta wskazuje jedynie na odmiennosc uszczegółowienia analiz (np. część analiz dotyczących nauczania, wyodrębnionych w *Zarysach*, wchodzi w skład siódmego wątku z *Przeciw etykom*). Co więcej, gdy przyjrzeć się z bliska owym analizom, okazuje się, że owa różnica wynika także z nieco innej perspektywy spojrzenia na pewne problemy. Ma to miejsce w stosunku do punktu 10 *Zarysów pyrrońskich*, który jest zbliżony do punktu 4 *Przeciw etykom*. Z kolei najbardziej widoczna różnica dotyczy punktu 1 *Przeciw etykom*, niemającego odpowiednika w punktach analizy z *Zarysów pyrrońskich*. Zestawmy zatem z sobą części obydwu dzieł.

Tab. 3. Struktura przeciwetycznej argumentacji sceptycznej według przekazów Sextusa Empiryka²¹

	Pros Ethikous	Pyrrhoniae hypotyposes
	(PE, 1)	
I O tym, co dobre, złe i obojętne	1 (PE 2) 2 (PE 3) 3 (PE 4) 4 (PE 5)	(PH III, 1) (PH III, 2) {(PH III, 10)} {(PH I, 1) (PH I, 2)}
II O sztuce życia	1 2 (PE 6) 3 (PE 7) 4 5 6 7 8	(PH III, 3) (PH III, 4) (PH III, 6) (PH III, 7) (PH III, 8) (PH III, 9) (PH III, 10) (PH III, 5)

Powyższa tabela wymaga kilku słów komentarza. Przede wszystkim podkreślić należy, że zasadniczy podział zagadnień na *O tym, co dobre, złe i obojętne* i *O sztuce życia* nie oznacza oddzielenia tych dwóch wątków. Wprost przeciwnie: wątek drugi pojawia się po części jako wniosek z analiz poświęconych wątkowi pierwszemu. Można ująć tę zależność następująco: konieczną podstawą sztuki dotyczącej życia jest sformułowanie kryterium wyboru wartości

etycznym – 184 sekcje, 1217 wersów (uwzględniając dwie części z *Zarysów* – 193 sekcje, 1288 wersów); przeciw sztuce dotyczącej życia – 181 sekcji, 1286 wersów.

²¹ Wobec użytych w tabeli, jak i w dalszej części analizy, zapisów skrótowych elementów przeciwetycznej argumentacji sceptycznej jest stosowany następujący schemat zapisu: tytuł dzieła Sextusa (*PE* – *Pros Ethikous*, *PH* – *Pyrrhoniae hypotyposes*), liczba rzymska – numer księgi, liczba arabska – numer części wedle przedstawionego w niniejszym artykule porządku (jeśli chodzi o księgę I *Zarysów*, numeracja wedle kolejności przedstawionej w przypisie 19).

i działań, czego bezpośrednim skutkiem jest wyróżnienie rzeczy dobrych, złych i obojętnych. To one stanowiąc będą ἡ ὀλοσχερῆς τῶν κατὰ τὸν βίον πραγμάτων διαφορὰ. W konsekwencji ten właśnie wątek (PE 1), w przekonaniu autora, stanowi początek refleksji zarówno dla *O tym, co dobre, złe i obojętne*, jak i dla *O sztuce życia*²². Wątpliwości może z kolei budzić fakt umieszczenia wątku PH III, 10 w obu fundamentalnych częściach. Zdaje się to jednak zasadne ze względu na to, że z jednej strony tytuł, perspektywa analizy i miejsce, w którym Sextus umieścił ten wątek w *Zarysach*, zmusza do umiejscowienia w *O sztuce życia*, z drugiej wszak strony analogiczność tego wątku wobec PE, 4 nie podlega wątpliwości. Przy okazji niejako stanowi to kolejny argument za nierozzerwalnym związkiem dwóch zasadniczych części. Można ująć ten związek następująco: każdy wątek z *O sztuce życia* jest wyrażalny za pomocą podstawowych terminów z *O tym, co dobre, złe i obojętne*.

Przejdźmy zatem do ostatniego wątku niniejszego rozdziału. Przyjrzyjmy się użyciu poszczególnych tropów w przeciwytycznej argumentacji i wkomponowaniu ich w strukturę owej argumentacji.

Jako naczelnym wyróżniony został wątek (ἡ ὀλοσχερῆς τῶν κατὰ τὸν βίον πραγμάτων διαφορὰ) (PE 1). Zasadniczo jest on logiczną analizą klasyfikacji i podziału rzeczy na dobre, złe i obojętne. Czy możliwe jest wprowadzenie jej do klasyfikacji tropów? Nie podejmę się w tym miejscu próby odpowiedzi na to pytanie. Spośród omawianych tropów pojawia się, i to jedynie marginalnie, trop SE, V, 4 (DL, V, 4 – καὶ τῶν λοιπῶν φιλοσόφων χωρὶς ἀποδείξεως τῆν τοιαύτην διάκρισιν προσιεμένων, Sextus Empiricus, PE 5, 1-3).

Przejdźmy do czterech wątków pierwszej części. Na początek I, 1 (AM XI, 2; PH III, 1). Sextus zwraca uwagę, że wszelkie definicje dobra nie tłumaczą, czym ono jest, lecz wskazują na pewne jego cechy. Jeśli jednak cechy te nie są wyłącznie cechami dobra, to nie przybliżą do jego rozumienia. Jeśli zaś są cechami wyłącznie dobra, to nie sposób ich poznać bez uprzedniego poznania dobra²³. Argument ten zdaje się bazować na „błędym kole” (SE, V, 5; DL, V, 5). Można też uznać pierwszą część argumentu za wynikającą z SE, X, 8 (DL, X, 10). Zastosowanie znajduje również rozumowanie z perspektywy dwóch tropów: SE II, 1 polega na odrzuceniu możliwości

²² Cf. np. PH, III, 239, 1-5.

²³ PH III, 173, 1 – 175, 1; PE 35, 2-7.

poznania dobra z niego samego, SE, II, 2 wiąże się z „błędnym kołem”. Dodajmy wreszcie, że Sextus używa także argumentów z grupy SE, V, 1 (DL, V, 1), a w zasadzie SE, X, 2 (DL, X, 2)²⁴.

Jeśli chodzi o I, 2, punktem wyjścia i argumentem najważniejszym zdaje się SE, X, 2 (DL, X, 2): Sextus wskazuje na różnice w opiniach wśród ludzi na temat dobra, kładąc akcent na różnice między szkołami filozoficznymi (w *Przeciw etykom* użyty jest również argument SE, X, 1; DL, X, 1²⁵). Ukazuje również argumentację przeciwko tezom, że dobrem jest dążenie, lub to, do czego się dąży²⁶. Trudno o jednoznaczną klasyfikację tej argumentacji. Skłaniałbym się do uznania jej za połączenie SE, V, 5 (DL, V, 5) i SE, V, 4 (DL, V, 4), choć zasadne byłoby widzieć w niej również dwa tropy (SE, II).

Odnosnie do I, 3, można stwierdzić, że cała jego struktura jest wsparta na „błędnym kole” (SE, V, 5; DL, V, 5), które dodatkowo zostaje uwypuklone poprzez argumenty przedstawione w I, 4: „błędne koło”, które jest koniecznym wynikiem „dogmatyzowania”, staje się przyczyną największych zaburzeń. Jedyne ἐποχή może z „błędnego koła”, i w konsekwencji z zaburzeń, wyzwolić.

Przyjrzyjmy się teraz wątkom drugiej części. Początkowy jest wątek II, 1, w którym Sextus próbuje uchwycić istotę „sztuki dotyczącej życia”. Rozpoczyna się od argumentu skierowanego przeciwko stoikom, który zaliczyć można do tropu SE, V, 4 (DL, V, 4)²⁷. Następnie pojawia się grupa tropów SE, V, 1 (DL, V, 1 – zwłaszcza SE, X, 2; DL, X, 2, choć także wątek SE, X, 1; DL, X, 1²⁸). Największa część rozważań wspiera się na tropie SE, X, 10 (DL, X, 5), co potwierdzałoby jego przynależność do SE, III, 3 (zamiast do SE, III, 2).

Następnie część II, 2. Jak wspomniano już wyżej, zasadnicza przesłanka dotycząca tego wątku wynika z pierwszych rozważań dotyczących tego, co dobre, złe i obojętne. Dalej odwołuje się Sextus do tropu SE, X, 2 (DL, X, 2) i do tropu SE, V, 5 (DL, V, 5). Wreszcie przytacza Sextus argument, który trudno zaklasyfikować do któregośkolwiek z tropów. Skierowany jest on przeciwko stoikom i można scharakteryzować go najkrócej następująco: sztukę można

²⁴ PH, III, 175, 1 – 175, 12; PE, 35, 7 – 37, 3.

²⁵ PE, 99, 1 – 100, 1.

²⁶ PH, III, 183, 1 – 187, 7; PE, 79, 1 – 89, 6.

²⁷ PH, III, 188, 1 – 189, 1.

²⁸ PH, III, 193, 5-10.

poznać po dziełach, a skoro w czynach swych stoicy nie stosują wielu tez wynikających z ich rozważań z dziedziny „sztuki dotyczącej życia”, nie sposób w sposób pewny twierdzić, że ktokolwiek faktycznie posiada „sztukę dotyczącą życia”²⁹.

Dochodzimy do czterech wątków dotyczących aspektu dydaktycznego. Sextus we wszystkich tych wątkach (II, 3, 4, 5, 6) odwołuje się do jednego tropu: do „błędnego koła” (SE, V, 5; DL, V, 5).

I wreszcie wątek II, 8 (gdyż do II, 7 sformułowano uwagi przy okazji omawiania I, 4). Wątek ten jest poruszony w zasadzie po to tylko, by przejść do krytyki aspektu dydaktycznego. Aby jednak to uczynić, Sextus musi wykazać, że odrzucenia wymaga ewentualne przyjęcie, iż „sztuka dotycząca życia” jest wynikiem nie uczenia się, lecz natury. Można uznać, że najważniejszym tropem jest tu SE, X, 2 (DL, X, 2), lecz co znamienne, Sextus odrzuca możliwość „z natury” poprzez odwołanie się do koncepcji stoickich³⁰.

Przedstawmy wyniki analiz dotyczących tropów i argumentacji przeciwetycznej Sextusa:

Tab. 4. Użycie tropów sceptycznych w przeciwetycznej argumentacji Sextusa Empiryka

	<i>Adversus mathematicos</i>	<i>Pyrrhoniae hypotyposes</i>	Używane tropy
	(AM XI, 1)		analiza logiczna; SE, V, 4 (DL, V, 4)
I O tym, co dobre, złe i obojętne	1 (AM XI, 2)	1 (PH III, 1)	SE, V, 5 (DL, V, 5); SE, X, 8 (DL, X, 10); SE, II; SE, X, 2 (DL, X, 2)
	2 (AM XI, 3)	2 (PH III, 2)	SE, X, 2 (DL, X, 2); SE, X, 1 (DL, X, 1); SE, V, 5 (DL, V, 5); SE, V, 4 (DL, V, 4)
	3 (AM XI, 4)	3 {(PH I, 1) (PH I, 2)}	SE, V, 5 (DL, V, 5)
	4 (AM XI, 5)	4 {(PH III, 10)}	SE, V, 5 (DL, V, 5)
II O sztuce życia	1	1 (PH III, 3)	SE, V, 4 (DL, V, 4); SE, X, 2 (DL, X, 2); SE, X, 1 (DL, X, 1); SE, X, 10 (DL, X, 5)
	2 (AM XI, 6)	2 (PH III, 4)	SE, X, 2 (DL, X, 2); SE, V, 5 (DL, V, 5); εκ τῶν τῆς περὶ βίον τέχνης ἔργων „”
	3 (AM XI, 7)	3 (PH III, 6)	SE, V, 5 (DL, V, 5)
	4	4 (PH III, 7)	SE, V, 5 (DL, V, 5)
	5	5 (PH III, 8)	SE, V, 5 (DL, V, 5)
	6	6 (PH III, 9)	SE, V, 5 (DL, V, 5)
	7	7 (PH III, 10)	SE, V, 5 (DL, V, 5)
	8	8 (PH III, 5)	SE, X, 2 (DL, X, 2)

²⁹ PH, III, 243, 1 – 6; 249, 4-11.

³⁰ PH, III, 250, 1 – 251, 7.

Nie ulega wątpliwości, że tropem najczęściej przez Sextusa używanym w argumentacji przeciwegwytycznej (i prawdopodobnie nie tylko w tej) jest „błędne koło” – SE, V, 5 (DL, V, 5). Również tropy z grupy „z oceniającego” (SE, X, 1, 2, 10; DL, X, 1, 2, 5; SE, V, 4; DL, V, 4) są bardzo często przywoływane. Z kolei grupa „z obydwu”, pomijając wspomniane „błędne koło”, jest reprezentowana tylko przez SE, X, 8 (DL, X, 10). Nie dziwi również fakt, że Sextus nie odwołuje się do tropów SE, X, 3, 4, 5, 6, 7, 9 (DL, X, 3, 4, 7, 6, 8, 9). Ich przydatność w problematyce etycznej jest niewielka, choć niewykluczone, że jest to kwestia szerszego problemu dotyczącego używania tropów przez Sextusa³¹. Wszystko to nadaje argumentacji przeciwegwytycznej Sextusa Empiryka charakter niemal wyłącznie metodologiczno-epistemologiczny. Tak jest przynajmniej z perspektywy formalnej. Wątpliwości bowiem rodzą się w związku z uwagami na temat istoty i celu samego sceptycyzmu. Tym zagadnieniem przyjrzymy się jednak w dalszych rozdziałach.

³¹ Jak stwierdza P. Woodruff „That there is a difference is evident in Sextus’ reluctance to use arguments from Aenesidemus or Agrippa directly for his own ends. The Ten Modes of Aenesidemus he scrupulously avoided; the later modes of Agrippa were more to his taste, as we shall see; but even with these he showed signs of discontent”, P. Woodruff, *Aporetic Pyrrhonism*, op. cit., p. 139. Być może ma to związek ze statusem ἐποχή, zgodnie z tym, co sugeruje R.J. Hankinson „These later Modes are explicitly directed towards the induction of epochē, as the Ten Modes were not, at least originally”, R.J. Hankinson, *The Sceptics*, op. cit., p. 192.

Rozdział 2. Sextus Empiryk wobec klasyfikacji: to, co dobre – złe – obojętne

W niniejszej części chciałbym się przyjrzeć fundamentalnemu zagadnieniu sceptycznej krytyki etycznego aspektu filozofii, mianowicie krytyce dystynkcji rzeczy na dobre, złe i obojętne. Zagadnienie to, w moim przekonaniu, można podzielić na dwa zasadnicze wątki: pierwszy z nich dotyczy ustalenia podstawowych pojęć, uchwycenia istoty tego, co dobre, złe i obojętne, przeanalizowania tezy łączącej owe pojęcia z φύσις; drugi natomiast wątek jest poświęcony relacji między życiem szczęśliwym a stanowiskiem poznawczym wobec podziału na to, co dobre, złe i obojętne. W tym miejscu zostaną podjęte analizy związane z pierwszym wątkiem.

Podstawę analizy stanowią dwa teksty Sextusa: pierwsze trzy części traktatu *Przeciw etykom* oraz pierwsze dwie części z *O etycznej części filozofii z Zarysów pyrrońskich*. Punktem wyjścia trzeba uczynić pierwszą część z *Przeciw etykom*: „czym jest ogólne kryterium pozwalające odróżnić rzeczy dotyczące życia” (τίς ἔστιν ἡ ὁλοσχερῆς τῶν κατὰ τὸν βίον πραγμάτων διαφορά).

2.1. O tym, czym jest to, co dobre, złe i obojętne

W punkcie wyjścia rozważań Sextus przyjmuje tezę, że fundament wszelkich rozważań etycznych jest podział na to, co dobre i złe. Wskazuje na Sokratesa jako na tego, który pierwszy dokonał

owego podziału¹. Stwierdza następnie, że podział ten został przyjęty i rozwinięty przez najsłynniejsze ze szkół filozoficznych: Starą Akademię, perypatetyków i stoików. Wszystkie te szkoły przyjmują podział, zgodnie z którym „wśród bytów jedne są dobre, inne złe, a jeszcze inne, którym przydają miano «obojętnych» (ἀδιάφορα), są pomiędzy nimi”². Nieco odmienne stanowisko zajmuje, wedle Sextusa, Ksenokrates. Po pierwsze więc, Ksenokrates używa w miejsce liczby mnogiej liczby pojedynczej: „wszelki byt jest albo dobry, albo zły, albo ani nie jest dobry, ani nie jest zły”³. Po drugie natomiast, w przeciwieństwie do reszty filozofów, przyjmujących ów podział bez dowodu, uzasadnia swoje stanowisko. Dowód ów, wedle relacji Sextusa, wygląda następująco:

Jeśli bowiem coś jest różną rzeczą od dobrych i złych i od ani dobrych ani złych, takie zaiste jest dobrym albo nie jest dobrym. I jeśli dobrym jest, jednym z trzech się staje. Jeśli zaś nie jest dobrym, przecież złym jest albo jest ani złym ani dobrym. Jeśli zaś złym jest, jednym z trzech będzie, jeśli zaś jest ani dobrym ani złym, znów jednym z trzech zostanie. Wszelki więc byt doprawdy jest dobry, albo jest zły, albo jest ani dobry ani zły⁴.

Uzasadnienie to jest jednakże, wedle Sextusa, błędne, gdyż dowód (ἢ ἀπόδειξις) nie różni się od zastosowanego podziału (ἢ διαίρεσις): oba zawierają bowiem w sobie to samo uwiarygodnienie (ἢ πίστις). W konsekwencji oznacza to, że podział na to, co dobre, złe i obojętne, jest pozbawiony jakiegokolwiek dowodu i u Ksenokratesa⁵.

¹ ὅτι τοι ἐν μεγόφοισι κακόν τ' ἄγαθόν τε τέτυκται, Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, ed. H. Mutschmann and J. Mau, Leipzig 1914-1954, XI, 2, 5 (dalej PE). Przytoczony cytat, za pomocą którego miał charakteryzować swoją filozofię Sokrates, pochodzi z *Odysei*, IV, 392 („co złego lub dobrego zaszło w twoim gnieździe”, tłum. L. Siemieński). Przywołuje go Sextus również w *Adversus mathematicos* (dalej AM): I, 21, 4 a także Diogenes Laertios w *Żywotach*, II, 21, 4.

² Sextus Empiricus, *Przeciw etykom*, XI, 3, 1 – 4, 1, w: idem, *Przeciw fizykom. Przeciw etykom*, op. cit., s. 186.

³ Ibidem, XI, 4, 3 – 5, 1, s. 186.

⁴ Ibidem, XI, 5, 4 – 6, 1, s. 186.

⁵ Ibidem, XI, 6, 1-6, s. 186. Richard Bett w swoim komentarzu do *Przeciw etykom* stwierdza: „The Stoics' use of the division is widely attested elsewhere (see e.g. the texts in LS26). Xenocrates is not elsewhere recorded as proposing it, but Sextus' report is generally accepted, as conforming to the systematic character of

W dalszej części rozważań przytacza Sextus dwa rodzaje zastrzeżeń wobec powyższego podziału. Pierwszy z nich pochodzi od *technografów* (οἱ τεχνογράφοι), czyli pisarzy zajmujących się sztuką retoryczną⁶. Składa się z dwóch części. Pierwsza część argumentu dotyczy różnicy między definicją (ὁ ὅρος) a tym, co powszechne (τὸ καθολικόν)⁷. Wynika ona tylko z różnic w składni (ἡ σύνταξις). Druga część argumentu dotyczy z kolei możliwości weryfikacji: jeśli znajdziemy choć jeden fałszywy przykład podporządkowany formule tego, co powszechne, to i definicja, i to, co powszechne, stają się nieużyteczne (ἐνός τε ὑποταχθέντος ψεύδος ἐκάπερον γίνεται μοχθηρόν, τὸ τε καθολικὸν καὶ ὁ ὅρος). W przypadku podziału na to, co dobre, złe i obojętne, fałszywy przykład ma następującą konstrukcję: definicja w brzmieniu „wśród bytów jedne są dobre, inne złe, jeszcze inne pomiędzy nimi” (τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἀγαθὰ, τὰ δὲ κακὰ, τὰ δὲ τούτων μεταξὺ) ma to samo znaczenie co formuła powszechności – „jeśli któreś są bytami, to albo są dobre, albo złe, albo obojętne” – (εἴ τινα ἐστὶν ὄντα, ἐκεῖνα ἢ τοὶ ἀγαθὰ ἐστὶν ἢ κακὰ ἐστὶν ἢ ἀδιάφορα). Taka formuła zawiera jednak fałszywy przykład: jeśli bowiem są dwie rzeczy, jedna jest dobra, druga zła, bądź jedna dobra, druga obojętne, bądź wreszcie jedna zła, druga obojętne, to sformułowanie „to jest spośród bytów dobre” jest prawdziwe, ale sformułowanie: „te zaś spośród bytów są dobre” jest fałszywe, nie ma bowiem „dobrych”, jest tylko „dobre”. Tak samo przebiega argumentacja w pozostałych przypadkach. Jak podkreśla Sextus, to krytyczne rozumowanie nie dotyczy jednak Ksenokratesa ze względu na używane przez niego formy *singularis*: „Jednak zarzut ten, w jakiejś takiej postaci, wydaje się nie dosięgać twierdzenia Ksenokratesa, ponieważ nie posługiwał się on liczbą mnogą; [uniknął on w ten sposób zarzutu], że podział jest fałszywy w przypadku, gdy ktoś wskaże rzeczy różnego rodzaju”⁸.

Xenocrates' works (see e.g. Heinze 1892: 1, Dörrie 1967: 1519, Dillon 1977: 23, LS I. 160)”. Sextus Empiricus, *Against the Ethicists: (Adversus Mathematicos XI)*, Translation, Commentary and Introduction R. Bett, Oxford 1997, p. 46.

⁶ Ibidem, XI, 8, 1 – 14, 1.

⁷ Pojawia się w tym momencie problem, jak należy rozumieć owe pojęcia, tzn. „definicja” i „to, co powszechne” w kontekście przywołanym przez Sextusa. Postawmy hipotezę, że pojęciu „definicja” odpowiada intensja, zaś pojęciu „to, co powszechne” – ekstensja. Jednakże przedstawione przez Sextusa przykłady stwarzają szereg trudności. Przyjrzyjmy się im jednak nieco później.

⁸ Sextus Empiricus, *Przeciw etykom*, XI, 14, 1-4, op. cit., s. 187.

Drugie zastrzeżenie, pochodzące od bliżej nieokreślonych οἱ ἄλλοι, dotyczy samej formalnej struktury owego podziału. Jak stwierdzają krytycy, „wszelki poprawny podział jest, jak powiadają, rozcięciem rodzaju na najbliższe gatunki (εἰς τὰ προσεχῆ εἶδη)”⁹. Podział na to, co dobre, złe i obojętne nie spełnia tego warunku. Właściwa jego struktura winna być następująca: „wśród bytów jedne są obojętne, a inne istotne [«nieobojętne» διαφέροντα – P.Ś.], z istotnych natomiast jedne dobre, a inne złe”¹⁰.

Konkludując dotychczasowe rozważania, stwierdza wreszcie Sextus, że słowo „jest” (ἔστι) ma dwa znaczenia (δύο σημαίνει): synonimem jednego jest ὑπόρχει, drugiego zaś – φαίνεται. Pierwsze oznacza, że coś jest takim, jak się o nim mówi, że ma cechę, którą się mu przypisuje – „jest takie rzeczywiście”, jest czymś konkretnym, czymś, co jest tu i teraz. Drugie z kolei wskazuje na to, jakim coś się jawi, bez rozstrzygania, że „jest takie rzeczywiście”. I w tym zdaje się leżeć fundamentalna, zdaniem Sextusa, różnica między sceptykami a dogmatykami: sceptycy korzystają z podziału na dobre, złe i obojętne, z tym wszak zastrzeżeniem, że ἔστι używają w znaczeniu φαίνεται, dogmatycy zaś – w znaczeniu ὑπόρχει¹¹.

Przyjrzyjmy się teraz uważnie wszystkim wskazanym powyżej argumentom używanym przez Sextusa.

Rozpocznijmy analizę od różnicy między standardowym wyrażeniem podziału a formułą zastosowaną przez Ksenokratesa. Musimy zatem skonfrontować dwie wersje definicji i odpowiadających im formuł powszechności: „wśród bytów jedne są dobre, inne złe, jeszcze inne pomiędzy nimi” (τῶν ὄντων τὰ μὲν εἶναι ἀγαθὰ, τὰ δὲ κακὰ, τὰ δὲ μεταξὺ τούτων; formuła powszechności: „jeśli któreś są bytami, to albo są dobre, albo złe, albo obojętne” – εἴ τινα ἔστιν ὄντα, ἐκεῖνα ἢτοι ἀγαθὰ ἔστιν ἢ κακὰ ἔστιν ἢ ἀδιάφορα) i „wszelki byt jest albo dobry, albo zły, albo ani dobry, ani zły” (πᾶν τὸ ὄν ἢ ἀγαθόν ἔστιν ἢ κακόν ἔστιν ἢ οὔτε ἀγαθόν ἔστιν οὔτε κακόν ἔστιν; formuła powszechności: „jeśli coś jest bytem, to albo jest dobre, albo złe, albo ani dobre, ani złe” – εἴ τίς ἔστιν ὄν, ἐκεῖνο ἢτοι ἀγαθόν ἔστιν ἢ κακόν ἔστιν ἢ οὔτε ἀγαθόν ἔστιν οὔτε κακόν ἔστιν). Odnotujmy na początek synonimiczne

⁹ Ibidem, XI, 15, 1-2, s. 188.

¹⁰ Ibidem, XI, 16, 5 – 17, 1, s. 188.

¹¹ Ibidem, XI, 17, 7 – 20, 2, s. 188-189.

traktowanie przez Sextusa pojęć τὰ μεταξὺ τούτων, τὰ ἁδιόφορα, οὔτε ἀγαθόν ἐστὶν οὔτε κακόν ἐστὶν (pomijam w tym miejscu kwestię liczby, choć precyzyjniej mówiąc, synonimiczna wobec dwóch poprzednich byłaby formuła odpowiadająca im liczbą: οὔτε ἀγαθὰ ἐστὶν οὔτε κακὰ ἐστὶν). Do analizy tych synonimów wrócimy w dalszej części. Najistotniejsze zdaje się teraz następujące zestawienie: *genetivus partitivus pluralis* τῶν ὄντων i *nominativus singularis* πᾶν τὸ ὄν. Jaka zachodzi między nimi relacja? Czy są one równoważne? Przede wszystkim ów *genetivus* rozumieć należy jako τῶν πάντων ὄντων, a nie τῶν ὁπόσων ὄντων. Oddać to można zatem następująco: „spośród wszystkich bytów”. W formie *nominativus pluralis* będzie to τὰ πάντα ὄντα. Jeśli przyjmiemy więc, jak chce tego Sextus, że τὰ πάντα ὄντα to *definiendum*, zaś τὰ μὲν εἶναι ἀγαθὰ, τὰ δὲ κακὰ, τὰ δὲ μεταξὺ τούτων to *definiens*, to rodzi się z tego następujący problem: co to znaczy, że wszystkie byty są takimi? Wszystkie byty jako całość? Byłoby to sformułowaniem absurdalnym: wszystkie byty jako całość byłyby zarazem „dobrymi, złymi i pomiędzy nimi”. Chyba że Sextus rozumie ów *genetivus partitivus pluralis* jednak w znaczeniu τῶν ὁπόσων ὄντων. To wszak prowadzi do równie absurdalnej formuły: funkcję *definiendum* pełniłyby jakiegokolwiek byty w liczbie co najmniej dwóch. Przyjrzyjmy się zagadnieniu z perspektywy teorii mnogości. Jeśli przez O rozumiemy zbiór wszystkich bytów, przez A – podzbiór „dobrych”, przez K – podzbiór „złych”, a przez AD – podzbiór „obojętnych”, to co stanowi element zbioru O, czyli co stanowi element „zbioru wszystkich bytów” (przyjmujemy na razie tę wersję *genetivus partitivus pluralis*)? Oczywiście zdaje się odpowiedź, że „byt” (odpowiednio zaś „dobry byt” jest elementem podzbioru A, „zły byt” jest elementem podzbioru K, zaś „ani dobry, ani zły byt” – elementem podzbioru AD). Sextus, a precyzyjniej mówiąc przywoływani przez niego οἱ τεχνουργοί, za element przyjmują jednak nieuporządkowany zbiór co najmniej dwóch bytów (jak widać to z owego „fałszywego przykładu” – τὸ ψεῦδος ὑποτασσομένον, mającego obalić definicję i formułę powszechności). Czynią to ze względu na formę *pluralis* użytą w rzekomej definicji. Może jednak traktowanie owej formuły jako definicji nie jest właściwe? Może to raczej „formuła powszechności”? Definicją zaś jest wersja Ksenokratesa. Bez wątplenia poprawniejsza formuła definicji pominęłaby owo „wszelki” (πᾶν) i brzmiałaby następująco: „byt jest albo dobry, albo zły,

albo ani dobry, ani zły” (τὸ ὄν ἢ ἀγαθόν ἐστὶν ἢ κακόν ἐστὶν ἢ οὔτε ἀγαθόν ἐστὶν οὔτε κακόν ἐστὶν). Niemniej wydaje się, że właśnie określenie użyte przez Ksenokratesa ma wymiar intensywny. Czy jednak formuła rozpoczynająca się od *genetivus partitivus pluralis* jest poprawnie wywiedziona z intensji ekstensją? Nie budzi wątpliwości poprawność formuły powszechności przedstawionej przez Sextusa („jeśli coś jest bytem, to albo jest dobre, albo złe, albo ani dobre, ani złe”). Czy można uznać ją za tożsamą z formułą „wśród bytów jedne są dobre, inne złe, jeszcze inne pomiędzy nimi” (dodajmy od razu, że zdania „jeśli któreś są bytami, to albo są dobre, albo złe, albo obojętne” nie sposób uznać za właściwą formułę powszechności. Wynika to z owego uznania za element zbioru O nieuporządkowanego zbioru co najmniej dwóch bytów)? Aby odpowiedzieć na to pytanie, konieczna będzie bliższa analiza drogi poznawczej prowadzącej do zbudowania tej formuły. Sextus wskazuje na Starą Akademię, perypatetyków i stoików jako na tych, którzy owemu podziałowi hołdują. Nie ma miejsca w niniejszym artykule na uważne przyjrzenie się stanowisku wszystkich tych szkół. Przyjrzymy się zatem szkole stoickiej (a autor chciałby zarazem postawić tezę, że zbliżone rozumowanie odnaleźć możemy zarówno w refleksji Platońskiej, Arystotelesowskiej, jak i Starej Akademii)¹². Odniesiemy się w ten sposób również do bodajże najistotniejszego zarzutu postawionego w tym miejscu przez Sextusa, iż zwolennicy owego podziału przyjmują go bez dowodu. Dowód Ksenokratesa z kolei sklasyfikować można jako „błędne koło”, co w konsekwencji prowadzi również do braku dowodu.

¹² „The further question might be raised as to whether Polemo did not also to some extent refigure the Stoic doctrine of ‚self-conciliation’ (*oikeiōsis*). Antiochus, at *Fin.* II 33-4 and V 24ff., is quite firm about ascribing to ‚the ancients’ (*veteres*) — his normal term for the Old Academy — the doctrine that ‚every living creature loves itself, and from the moment of birth strives to secure its own preservation’. This basic principle is then pursued, in the latter passage, in all its ramifications, up to the rational purpose of human life, ‚concordance with nature’ (*Fin.* V 27). The Stoics are described as simply ‚taking over’ this theory. This, together with Antiochus’ defiant claim that ‚Stoic theory should be considered a correction of the Old Academy rather than actually a new system’ (*Cic. Acad. Post.* I 43), may be taken, I think, as *prima facie* evidence that Polemo had uttered sentiments that could be construed as equivalent to Zeno’s later formulation of the *oikeiōsis* doctrine”. J. Dillon, *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy, 347-274 B.C.*, Oxford 2005, p. 164-165.

Zasadnicze pytanie dotyczy tego, czy podział na to, co dobre, złe i obojętne, stanowi faktycznie punkt wyjścia etycznych rozważań w filozofii stoickiej¹³. W ten sposób, to jest rozpoczynając od owego

¹³ Problematykę struktury stoickiej koncepcji etyki podejmuje m.in. Malcolm Schofield. Uwzględnia on trzy świadectwa doksograficzne: Stobajosa (czyli *Epitome* Arejosa Didymosa), Cyserona i Diogenesa Laertiosa. Pisze na ten temat następująco: „They divide the ethical part of philosophy’, reports Diogenes Laertius (VII 84), into [A] the topic of impulse, [B] the topic of goods and bads, [C] the topic of passions, [D] of virtue, [E] of the goal, [F] of primary value and actions, [G] of appropriate functions, [H] of persuasions and dissuasions.’ This statement promises to offer a helpful way into the Stoic system of ethics. It is actually problematical. The list does cover in one fashion or another most of the main areas we find treated in the expositions of Cicero, Stobaeus, and Diogenes Laertius himself. But if construed as an order of topics (which is what seems to be intended), it looks more like an uneasy attempt to accommodate two rival sequences of topics rather than the presentation of a single agreed-upon sequence. What emerges from a brief comparison with our three main systematic accounts of Stoic ethics is that the order of Stobaeus’ exposition is much closer to the list at DL VII 84 than are the sequences in Diogenes Laertius’ and Cicero’s versions, except that [A] impulse is their starting point, not his (he starts with [B] goods and bads). It is tempting to conjecture that (1) in its original form the list followed precisely the same order as in Stobaeus, but (2) Diogenes Laertius himself promoted the topic of impulse to first place on the list – so as to achieve a degree of harmonisation between its ordering and his decision to begin his own exposition of Stoic ethics with an account of the natural impulse which leads a rational being to the goal of living in accordance with virtue. If the conjecture is correct, it is likely that Chrysippus – as the principal authority cited at the end both of Stobaeus’ exposition and of Diogenes Laertius’ list – advocated the order of exposition: (1) [B] goods and bads, taken as including inter alia [D] virtue, [E] the goal, [F] indifferents, primary value, [G] appropriate functions; (2) [A] impulse, including [C] passions; and (3) [H] persuasions and dissuasions.

The suggestion of two rival sequences of topics needs some nuancing. The situation is perhaps rather that Diogenes Laertius’ list, like his own exposition of Stoic ethics, reflects two distinct projects. One (Type 1) is the project of working through the key concepts of Stoic ethics in logical order, and making definitions, divisions, and subdivisions which capture appropriately the use of the concepts in discursive ethical discourse. What Stobaeus offers us is a more or less undiluted exercise of this kind, and I take it that the original list of topics Diogenes Laertius decided to rearrange was designed as a contents list for just such a project. The other kind of project (Type 2) is rather different: it consists principally in an attempt to explain and argue discursively for the distinctive Stoic view on some key subject in ethics – whether the goal, or the good, or appropriate function. This is mostly the sort of enterprise undertaken in Book III of *De finibus*. In a highly condensed form, it is what Diogenes Laertius engages in in the first paragraphs of his account of Stoic ethics (VII 85-9), before he shifts for much of the rest of it into Stobaeian mode. It is also what we see Hierocles doing in the surviving papyrus columns of his *Elements of Ethics* (*Elementa Moralia*); and

podziału, referuje etykę stoicką Arejos Didymos¹⁴. Zauważmy jednakże, iż struktura owego *Epitome* ma charakter kolejnego, momentami dość chaotycznego, wyliczania różnych wątków koncepcji etycznych stoicyzmu, a nie systematycznego wykładu, ukazującego całą drogę dochodzenia do poszczególnych tez. To raczej prezentacja ostatecznych wniosków niż szczegółowa analiza przyczynowo-skutkowa systemu stoickiego. Całkowicie odmienny charakter, w kwestii punktu wyjścia stoickiej refleksji etycznej, mają natomiast przekazy Diogenesa Laertiosa i Cyserona. Znamienny jest podział dzieła etycznego, który wedle Diogenesa stosowali stoicy: „Dział etyczny filozofii stoicy dzielią na naukę o popędach, o tym, co dobre

no doubt Chrysippus' On goals (cited at DL VII 85 and 87) was a project of this second kind too. All four of the works mentioned under this head were either designed to introduce the reader to Stoic ethics in general or evidently could be read as dealing with its key concepts in an introductory way. No surprise, then, if projects of Type 2 drew on those of Type 1 as well as vice versa, or if hybrids of the two types were produced – or, if as suggested previously, the list of topics for a project of Type 1 used by Diogenes Laertius (VII 84) was adapted by him to reflect the Stoic practice of beginning their discursive treatments of ethics with considerations about natural impulses, a practice followed in all four works of Type 2 just cited, as also by Cicero in *De officiis*, echoing Panaetius's *On appropriate function* (*Peri kath êkontos*)”. M. Schofield, *Stoic Moral Psychology*, in: *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. B. Inwood, Cambridge University Press 2003, p. 237-239, zaś w przypisie 8 ze s. 237 dodaje: „Cicero and Diogenes Laertius begin with [A], very much en route to [E], which is followed in Diogenes Laertius by [D] and only then [B]. Cicero is much more discursive, and does not discuss [D] as a discrete topic at all; he does eventually reach [B] – quite where he does so might be disputed: it is not until *Fin.* III 55 that he very briefly takes up the kinds of distinctions which Diogenes Laertius explores at VII 94-9. In Diogenes Laertius [F] (or rather 'indifferents') and [G] follow [B], and subsequently – without any obvious rationale – [C]. Cicero treats [F] 'value' at III 41-50, 'indifferents' at III 50-4, [G] 'appropriate functions' at III 58-61. By contrast, Stobaeus' plan of campaign is a lot clearer. He begins with [B], construed as a general heading covering all of [D] to [G]: which he then discusses in that order. Only after that does he reach [A] and [C]. This positioning of [A] with its annex [C] immediately after [G] is well-motivated, since Stobaeus launches his treatment of impulse with the remark (*Ecl.* II 86.17-18): 'What activates impulse ... is precisely an impression capable of directly impelling an appropriate function'. All the expositions end with material relating to the good or wise person's activity as a social and political animal, which was doubtless a principal subject of [H], 'persuasions and dissuasions' – that is, discourse focused on the practical application of philosophy”. Do niektórych tez zawartych w przytoczonych fragmentach odniesienie się w dalszej części analizy.

¹⁴ Stobaeus Joannes, *Anthologium*, II, 7, 5, 1 – 5a, 9. Cf. Arejos Didymos, *Podręcznik etyki*, tłum. M. Wojciechowski, Kraków 2005.

i złe, o namiętności, o cnocie, o celu, o najwyższych wartościach, o postępowaniu, o powinnościach, o zachęcaniu i odradzaniu¹⁵. Punktem wyjścia nie jest więc podział na to, co dobre, złe i obojętne, lecz problematyka popędu. To z niej dopiero wynikają zagadnienia dotyczące owego podziału. Stwierdza dalej Diogenes, iż stoicy:

mówią zaś, że pierwszy popęd (ἡ πρώτη ὀρμή), który ponagla to, co żywe do czuwania nad sobą samym, jest jej właściwy od początku z natury, jak mówi Chryzyp w pierwszej części *O celach*, stwierdzając, iż jest pierwszą właściwością wszystkiego, co żywe, jej ustrój (uorganizowanie) i tegoż świadomość. Ani bowiem prawdopodobne, by to, co żywe było sobie samemu wrogie, ani nie działało dla siebie, ani wrogie, ani nieprzyjacielskie (nie przystosowane). Pozostaje zatem powiedzieć, że to, co uorganizowane samo przystosowywałoby się do siebie samego: w ten sposób bowiem odpycha szkodliwe i dopuszcza przyjazne¹⁶.

W przytoczonej w przypisie 13 opinii Malcolma Schofielda spór o kolejność ułożenia poszczególnych wątków da się sprowadzić do dwóch projektów: pierwszy projekt polega na przedstawieniu w logicznym porządku podstawowych elementów etyki stoickiej (to metoda, którą stosuje Stobajos/Arejos); drugi zaś jest próbą tłumaczenia i ukazywania argumentacji dotyczącej specyficznie stoickiego podejścia do owych elementów (ma to być metoda Cyncerona, i w początkowych częściach analizy również Diogenesa). O ile trudno polemizować z odpowiednim sklasyfikowaniem poszczególnych doksografów, o tyle wątpliwości budzić może uznanie pierwszego projektu za ten, który ukazuje doktrynę stoicką „w logicznym porządku” (*in logical order*). Wydaje się, że w większej mierze odnaleźć można ów „logiczny porządek” właśnie w drugim projekcie. Przecież na przykład tezę, że życie i śmierć są obojętne (jak przedstawia to Stobajos/Arejos, zob. przypis 13), trudno uznać

¹⁵ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, VII, 84, 1-5, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2004, s. 408. Należy zwrócić uwagę, że wątpliwości budzi oddzielanie powinności od zachęty i odradzania, które to oddzielanie pojawia się zarówno w polskim przekładzie *Żywotów*, jak i tekście Schofielda (patrz przypis 13). Diogenes wszak mówi wyraźnie: *περὶ τῶν καθήκόντων προτροπῶν τε καὶ ἀποτροπῶν*, a potwierdza to również odpowiedni fragment analizy, w którym wątki te nie tylko są omówione łącznie, ale całe rozumowanie wskazuje wręcz na niemożność rozdziału (zob. Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum*, VII, 107, 8 – 110, 2).

¹⁶ Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum*, VII, 85, 1-8.

za „logicznie pierwszą” w stosunku do tezy, że „wszystkie zaś dobra są pożyteczne” (πάντα δὲ τὰγαθὰ ὠφέλιμα εἶναι, Stobaeus Joannes: *Anthologium*, II, 7, 5d, 1). Moim zdaniem dobrze ukazał „logiczny porządek” Giovanni Reale¹⁷, podążając wszak tropem drugiego projektu. Nie rozwijając owego wątku w tym miejscu, podkreślić należy jednak, co następuje: zarzut Sextusa, iż podział na to, co dobre, złe i obojętne, jest przyjęty bez dowodu, uznać można za słuszny z perspektywy projektu pierwszego, czyli wersji Stobajosa/Arejosa; trudno jednak zgodzić się z nim, jeśli oprzemy się na projekcie drugim (wedle mnie bardziej przekonującym): należałoby wówczas podjąć polemikę z koncepcją ἡ πρώτη ὁρμή, a nie z podziałem na to, co dobre, złe i obojętne.

Spróbujmy pójść dalej tropem drugiego projektu. Zachowanie ustroju (ἡ σύστασις) danego bytu, czyli zachowanie jego właściwości (ἡ οἰκειωσις), można określić mianem jego dobra, zniszczenie zaś – jego złem¹⁸. Wszelki byt ożywiony (τὸ ζῶον), chroniąc swą właściwość (ἡ οἰκειωσις), reaguje na wszystko to, z czym się styka (pomijamy w tym momencie kwestię podziału na to, co wewnętrzne, i to, co zewnętrzne). Niektóre z owych bytów sprzyjają zachowaniu właściwości (ἡ οἰκειωσις) – są one przyjazne (τὰ οἰκεῖα), inne niszczą właściwość – to szkodliwe (τὰ βλάπτοντα), inne wreszcie ani nie sprzyjają, ani nie szkodzą – to obojętne (τὰ ἀδιάφορα). W konsekwencji te sprzyjające określone są mianem dobrych (τὰ ἀγαθὰ), te szkodzące – mianem złych (τὰ κακά), te zaś, które ani nie sprzyjają, ani nie szkodzą – mianem obojętnych (τὰ ἀδιάφορα). Możliwość wskazania, czym dla konkretnego τὸ ζῶον jest to, co dobre, złe i obojętne, rodzi się dopiero po uchwyceniu specyficznego dla owego τὸ ζῶον jego ἡ οἰκειωσις. W przypadku człowieka ową właściwością (ἡ οἰκειωσις) jest rozum (ὁ λόγος). I dopiero od tego momentu zaczyna się badanie, co jest przyjazne dla rozumu (miarą jest, oczywiście, rozum), co szkodliwe, a co obojętne. Spróbujmy

¹⁷ Cf. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, op. cit., t. III, s. 394-433, zwłaszcza s. 396-403, gdzie podział na dobre, złe i obojętne przekonująco wywiedziony jest z pierwszego popędu. Podobnie analizuje etykę stoicką Johnny Christensen, zob. J. Christensen, *Esej o jedności filozofii stoickiej*, tłum. M. Bardel, Warszawa 2004, s. 61-64.

¹⁸ Nie podejmuję w tym miejscu kwestii statusu Dobra w filozofii Stoi, zasygnalizuję jedynie problem, stwierdzając, że Dobro należałoby prawdopodobnie odnieść do właściwości całego kosmosu, czyli powiązać je z *Logosem*. Dobro poszczególnych bytów byłoby natomiast przejawem *Logosu* w owych bytach.

zatem z perspektywy dotychczasowych uwag powrócić do punktu ich wyjścia. Jak w świetle tych uwag zinterpretować definicję „byt jest albo dobry, albo zły, albo ani dobry, ani zły”? Człowiek, dążąc do zachowania swego „ustroju”, wspiera swą „właściwość”, którą jest *logos* – staje się on kryterium tego, co „przyjazne – dobre” i tego, co „szkodliwe – złe”, a także tego, co „obojętne”. Konkluduje zatem, że „jeśli coś jest bytem, to albo jest dobre, albo złe, albo ani dobre, ani złe”, a że bytów każdej klasy jest mnogość, tożsame z tym jest sformułowanie „wśród bytów jedne są dobre, inne złe, jeszcze inne pomiędzy nimi”, przy czym, oczywiście, elementem jest tu wciąż „byt” (a nie „byty”). Uzasadnione zatem wydaje się (wbrew Sextusowi) uznanie tych dwóch ostatnich konstrukcji za synonimiczne formuły powszechności, przy czym owa synonimiczność jest związana z konkretnym kontekstem, który tworzy definicja („wszelki byt jest albo dobry, albo zły, albo ani dobry, ani zły”) wypracowana i zinterpretowana z perspektywy „pierwszego popędu”. Powtórzmy jeszcze raz: jeśli przyjmujemy za punkt wyjścia przekaz Stobajosa/Arejosa, to zarzut, iż mamy do czynienia z błędem zbitym przez odpowiedni trop sceptyczny, znajduje uzasadnienie. Jeśli zaś wyjdziemy od „pierwszego popędu”, to zarzut ten zdaje się bezpodstawny, lub co najmniej niewłaściwie sformułowany (należałoby odnieść się bowiem do „pierwszego popędu”). W ten sposób dochodzimy do zarzutu sformułowanego wobec Ksenokratesa, iż jego dowód to „błędne koło”. I znów, jeśli przyjąć wersję Stobajosa/Arejosa, to zarzut jest zasadny. Z perspektywy „pierwszego popędu” pojawia się jednak inna możliwość: nie mamy w tym miejscu (u Ksenokratesa) do czynienia z uzasadnieniem samego podziału (gdyż tym uzasadnieniem jest „pierwszy popęd”, czy też, skoro mamy do czynienia ze Starą Akademią, jest nim ἀρχή w postaci ἐν- ἄγαθόν lub μόνος, przy czym sama struktura uzasadnienia zdaje się analogiczna), lecz z wykazaniem kompletności owego podziału. Dochodzimy zatem do kolejnego problemu: formalnej struktury podziału.

Zarzut Sextusa (powtórzony za οἱ ἄλλοι), iż podział na to, co dobre, złe i obojętne, nie spełnia wymogów formalnych, jak i wskazana przez niego alternatywa („wśród bytów jedne są obojętne, a inne nieobojętne, wśród nieobojętnych zaś jedne dobre, a inne złe”), wydają się trudne do odparcia. Zauważmy jednak, że możliwe są inne podziały, spełniające wymogi formalne: „wśród bytów jedne są złe, a inne nie-złe, wśród nie-złych zaś jedne są obojętne,

a inne dobre” lub „wśród bytów jedne są dobre, a inne nie-dobre, wśród nie-dobrych zaś jedne są obojętne, a inne złe”. Który podział zatem wybrać? Trudno zdaje się znaleźć niebudzący wątpliwości argument, który przechyliłby szalę na jedną z możliwości. Można wręcz stwierdzić, że wybór którejkolwiek opcji musiałby być arbitralny. Poprzez przyjęcie podziału na dobre, złe i obojętne unika się po prostu tej trudności, można zresztą rzec, iż w zgodzie z duchem „antydogmatycznym”.

Pozostaje wreszcie kwestia, że „być znaczy dwie rzeczy” (τὸ ἔστι δύο σημαίνει) – zdaje się ona zasadnicza i zarazem najważniejsza. Zostanie ona jednakże (jak i konsekwencje z niej wynikające) podjęta w kolejnej części niniejszej pracy, poświęconej celowi i istocie sceptycyzmu.

Przyjęty przez Sextusa punkt wyjścia krytyki etycznego aspektu filozofii w sposób ewidentny determinuje dalszą strukturę argumentacji i wyciągane z niej wnioski. Widać do znakomicie w następnych punktach analizy, czyli w częściach zatytułowanych „czym jest to, co dobre, złe i obojętne” (τί ἔστι τὸ ἀγαθὸν καὶ κακὸν καὶ ἀδιάφορον PE, XI, p, 1), „o tym, co dobre, złe i obojętne” (περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ ἀδιαφόρων PH, III, 169t) oraz „czy jest z natury to, co dobre i złe [i obojętne]” (εἰ ἔστι φύσει ἀγαθὸν καὶ κακόν PE, XI, p, 2), (εἰ ἔστι τι φύσει ἀγαθὸν καὶ κακὸν καὶ ἀδιάφορον PH, III, 179t).

Analizę rozpoczyna Sextus od krótkiego omówienia koncepcji „dogmatycznych”. Większość uwag poświęca w tym miejscu ujęciu stoickiemu. Stwierdza, iż „stoicy mówią zatem, że dobro jest pożytkiem, lub nie jest różne od pożytku”¹⁹. Taka definicja dobra prowadzi do jego trojkiego znaczenia: w pierwszym znaczeniu jest to *arete* – czyli, „to, przez które bądź z przyczyny którego doznaje się pożytku”²⁰. To dobro najbardziej pierwotne (najbardziej zasadnicze, najważniejsze – ἀρχικώτατον). W drugim znaczeniu dobro jest tym, „wedle czego zdarza się doznać pożytku”²¹ – jest to nie tylko *arete*, lecz również postępowanie wedle niego (κατ’ αὐτὰς

¹⁹ Φασιν οὖν οἱ Στωικοὶ ἀγαθὸν εἶναι ὠφέλειαν ἢ οὐχ ἕτερον ὠφελείας, PH, III, 169, 1-2. Podobnie w *Przeciwko etykce*: ὥστε πᾶν ἀγαθὸν τῷ ὄρω ἐμπεριελήφθαι, ἐὼν τε ἐξ εὐθείας ὠφέλεια τυγχάνη, ἐὼν τε μὴ ἢ ἕτερον ὠφελείας, PE, XI, 24, 10 – 25, 1.

²⁰ τὸ ὑφ’ οὗ ἢ ὠφ’ οὗ ἔστιν ὠφελεῖσθαι, ibidem, XI, 25, 4-5.

²¹ τὸ καθ’ ὃ συμβαίνει ὠφελεῖσθαι, ibidem, XI, 26, 1-2.

πρόξεις). Trzecie wreszcie znaczenie dotyczy tego, „co zdolne jest nieść pożytek”²² – takie rozumienie obejmuje i *arete*, i zgodne z nim postępowanie, i wreszcie „przyjaciół i szlachetnych mężów, bogów i szlachetnych daimonionów”. Wskazuje następnie Sextus na to, że owa „wieloznaczność dobra” (πολλαχῶς ὀνομάζεσθαι τὸγαθόν) w koncepcjach stoickich różni się od tej, którą spotykamy u Platona czy Ksenokratesa: u tych ostatnich bowiem, wedle Sextusa, „gdy bowiem głoszą, że w jeden sposób nazywa się dobrem idee, a w drugi to, co uczestniczy w idei, przedstawiają znaczenia bardzo od siebie odległe i wcale ze sobą nie związane”²³, podczas gdy stoicy „chcą, by w przypadku słowa «dobro» drugie znaczenie obejmowało pierwsze, a trzecie obejmowało oba”²⁴. Dodaje wreszcie Sextus, że „inni natomiast w ten sposób: «dobre jest to, co przyczynia się do szczęścia», podczas gdy jeszcze inni jako «to, co dopełnia szczęście». A szczęście jest, jak definiowali je Zenon, Kleantes i Chryzyp, pomyślnym biegiem życia (εὐροια βίου)”²⁵. W tym miejscu rozpoczyna Sextus krytykę koncepcji dogmatycznych i w tym też miejscu analizy w *Przeciw etykom* i w *Zarysach pyrrońskich* nieco się rozcho-
dzą, czy też mówiąc precyzyjniej, argumentacja z *Przeciw etykom* zostaje wzbogacona o analizę roli i rozumienia *arete*. Przyjrzyjmy się zatem wpieryw owej kwestii *arete*²⁶.

Istota krytyki Sextusa dotyczącej zagadnienia związku między *arete* a tym, co pożyteczne, daje się sprowadzić do rozróżnienia pomiędzy „*arete* ogólną” (ἡ γενικὴ ἀρετή) a „*arete* specyficzną” (ἡ εἰδικὴ ἀρετή). Stwierdza więc Sextus, że jeśli przyjąć następującą definicję: „dobro jest tym, wskutek czego albo od czego powstaje pożytek” (τὸ ἀγαθόν ἐστὶ τὸ ὑφ’ οὗ ἢ ὠφ’ οὗ ἐστὶν ὠφελεῖσθαι), to trzeba powiedzieć, że dobrem jest wyłącznie (μόνη) „*arete* ogólna”: „to bowiem wyłącznie z jej przyczyny zdarza się doznać pożytku”.

²² τὸ οἷόν τε ὠφελεῖν, ibidem, XI, 27, 2.

²³ Sekstus Empiryk, *Przeciw etykom*, XI, 28, 4-6, op. cit., s. 190.

²⁴ Ibidem, XI, 30, 2-5, s. 191. W *Zarysach* Sextus nie odnosi się do owej różnicy, PH, III, 170, 9 – 172, 1.

²⁵ Sekstus Empiryk, *Przeciw etykom*, XI, 28, 4-6, op. cit., s. 191. τινὲς δὲ φασὶν ἀγαθὸν εἶναι τὸ δι’ ἑαυτοῦ αἰρετόν, ἄλλοι δὲ τὸ συλλαμβάνων πρὸς εὐδαιμονίαν ἢ τὸ συμπληρωτικόν: εὐδαιμονία δὲ ἐστὶν, ὡς οἱ Στωικοὶ φασὶν, εὐροια βίου, PH, III, 172, 1-5.

²⁶ Cf. Sekstus Empiryk, *Przeciw etykom*, XI, 31, 1 – 34, 7, op. cit., s. 191. Ibidem, XI, 31, 1 – 34, 7, s. 191-192.

Skoro tak mają się sprawy, znaczy to, że żadna z „specyficznych *aretai*” nie prowadzi do pożytku. Stwierdza następnie Sextus, że broniący owej definicji zrównują ją z inną: „dobrem jest to, z czego wynika coś z rzeczy przynoszących pożytek w życiu” (ἀγαθόν ἐστιν ὃφ' οὗ συμβαίνει τι τῶν ἐν τῷ βίῳ ὠφελεῖσθαι). W ten sposób uzyskują swoim rozumowaniem to, że każda „specyficzna *arete*” prowadzi do pożytku, lecz uniknąwszy owego zarzutu, podpadają pod inny: przy takim bowiem rozumieniu definicji dobra, nie sposób zaliczyć do niej „*arete* ogólnej”, gdyż nie prowadzi ona do żadnego szczegółowego pożytku, „lecz do prostego pożytku” (ἀλλ' ἁπλῶς τὸ ὠφελεῖσθαι). Spróbujmy uchwycić istotę tego rozumowania Sextusa. Przede wszystkim odnotujmy, że w świetle źródła „to, co niosące pożytek” (τὸ ὠφελεῖσθαι), „to, co godne wyboru dla siebie samego” (τὸ δι' ἑαυτὸ αἰρετόν) i „szczęście” (ἡ εὐδαιμονία) w ujęciu stoickim można uznać za tożsame. W najogólniejszym więc znaczeniu, szczęśliwym jest ten, kto ma to, co godne wyboru dla siebie samego, kto ma to, co niesie pożytek. Tym czymś jest, znów w sensie najogólniejszym, właśnie *arete* (a skoro w sensie najogólniejszym, to „*arete* ogólna”), a zatem tylko „*arete* ogólna” prowadzi do posiadania „szczęścia-tego, co godne wyboru dla siebie samego-tego, co niesie pożytek”. Znaczy to jednak zarazem, że żadna ze „specyficznych *aretai*” do posiadania tegoż się nie przyczynia. Przyjrzyjmy się nieco bliżej owym „specyficznym *aretai*” i skoncentrujmy się na „pierwszych” (αἱ πρῶται ὀρεταί): φρόνησις, σωφροσύνη, ἀνδρεία, δικαιοσύνη. Każda z nich prowadzi do „specyficznych pożytków”, odpowiednich do zakresu działania każdej ze „specyficznych *aretai*”. I tak, wedle przekazu Stobajosa/Arejosa, „*phronesis* (rozumność-świadomość) zajmuje się powinnościami, *sophrosyne* (umiarkowanie-panowanie-nad-sobą) popędami człowieka, męstwo – wytrwałością, sprawiedliwość zaś – przydzielaniem (rozdzielaniem)”²⁷. Mamy zatem, z perspektywy argumentacji Sextusa, dwie możliwości: albo mamy „ogólne *arete*” i w konsekwencji „szczęście-to, co godne wyboru dla siebie samego-to, co niesie pożytek”, ale za to nie jesteśmy wyposażeni w „pierwsze *aretai*”; bądź też posiadamy te ostatnie i wynikające

²⁷ Καὶ τὴν μὲν φρόνησιν περὶ τὰ καθήκοντα γίνεσθαι: τὴν δὲ σωφροσύνην περὶ τὰς ὁρμας τοῦ ἀθρώπου: τὴν δὲ ἀνδρείαν περὶ τὰς ὑπομονάς: τὴν δὲ δικαιοσύνην περὶ τὰς ἀπονεμήσεις, Stobaeus Joannes, *Anthologium*, II, 7, 5b2, 4-7.

z nich „specyficzne pożytki”, lecz wówczas nie posiadamy „ogólnego pożytku”, czyli szczęścia. Czy możliwe jest, z perspektywy stoickiej, uniknięcie tego paradoksu? Wydaje się, że tak, i to nawet w stosunkowo prosty sposób. Przywołajmy świadectwa Diogenesa Laertiosa i Stobajosa/Arejosa. Rozpoczynając analizę stoickiej koncepcji *arete*, Diogenes stwierdza: „*Arete* zaś jest wspólną każdemu [bytowi – P.Ś.] doskonałością”²⁸, a z kolei w *Anthologium* czytamy: „*Aretai* zaś są liczne, powiadają [scil. stoicy – P.Ś.], i nierozdzielne wzajemnie”²⁹. Mówiąc najprościej: jest tylko „ogólna *arete*”, zaś „specyficzne *aretai*” (w tym szczególnym przypadku „pierwsze *aretai*”) są tylko wszechstronnym przejawem tej pierwszej. Stoicy są tu niezwykle konsekwentni. Nie można posiadać jakiejś „specyficznej *arete*”, nie posiadwszy „ogólnej *arete*” – można co najwyżej w sposób przypadkowy osiągnąć pewien „specyficzny pożytek” (możliwe jest, na przykład, przypadkowe dokonanie właściwego rozdziału), ale niemożliwe jest osiągnięcie szczęścia bez „ogólnej *arete*” – mówiąc inaczej, tylko mędrzec ma „ogólną *arete*” (co przejawia się posiadaniem wszystkich „specyficznych *aretai*”), tylko on może być szczęśliwy. Nie ma stopniowania posiadania *arete*, tak jak i nie ma stopniowania samego *arete* – „między *arete* zaś i wadą nie ma niczego pośredniego”³⁰. Można to ująć jeszcze w ten sposób: *arete* jest jedna – to „ogólna *arete*”, poznajemy zaś ją za pomocą jej sposobów przejawiania się – to „specyficzne *aretai*” (mamy więc do czynienia z perspektywą epistemologiczną, a nie ontologiczną). Patrząc zatem z tej perspektywy, nie spotykamy się tu z żadnym paradoksem: „to, wskutek czego, albo od czego powstaje pożytek”, czyli dobro to „ogólna *arete*”, które przejawia się wszystkimi (i koniecznie wszystkimi) „specyficznymi *aretai*”.

Fundamentalnym zarzutem, który formułuje Sextus wobec analizowanej powyżej definicji dobra, jest to, że „nie poucza o tym, czym jest dobro, lecz przedstawia jego przypadłość (τὸ συμβεβηκός). A ten, kto przedstawia przypadłość dobra, nie

²⁸ Ἀρετὴ δ' ἢ μὲν τις κοινῶς παντὶ τελείωσις, Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum*, VII, 90, 1.

²⁹ Ἀρετὸς δ' εἶναι πλείους φασὶ καὶ ἄχωρίστους ὅπ' ἀλλήλων, Stobaeus Joannes, *Anthologium*, II, 7, 5b7, 1-2.

³⁰ Ἀρετῆς δὲ καὶ κακίας οὐδὲν εἶναι μεταξὺ, ibidem, II, 7, 5b8, 1.

ukazuje samego dobra”³¹. W *Zarysach* uzasadnia tę tezę. Przypadłość może być wspólna dobru i czemuś różnemu od dobra. Jeśli tak, to nie sposób na podstawie poznania tejże przypadłości zidentyfikować same dobro (owa przypadłość nie będzie wszak cechą dystynktywną tegoż, a wspólną jemu i różnym od niego). Jeśli zaś przypadłość jest cechą dystynktywną (?), to nie sposób na jej podstawie zrozumieć, czym jest dobro³². Przyjrzyjmy się uważnie temu argumentowi.

Podkreślić należy przede wszystkim, że Sextus konsekwentnie podąża tu tropem swych ustaleń zawartych w części z *Przeciw etykom*: τίς ἔστιν ἡ ὁλοσχερῆς τῶν κατὰ τὸν βίον πραγμάτων διαφορά. Przyjmując jego punkt widzenia, trudno polemizować ze zdaniem, że podane definicje nie wskazują na istotę, a wyłącznie na przypadłości. Lecz jeśli przyjmiemy alternatywny wobec Sextusowego punkt wyjścia analiz (czyli „pierwszy popęd”), to zarzut jest bezpodstawny, gdyż wspomniane definicje nie mówią o tym, co jest Dobrem, tylko o tych, które są dobre. Jak widać na tym etapie analizy, struktura krytyki Sextusa jest całkowicie uzależniona od punktu wyjścia.

Przejdźmy teraz do analizy samego argumentu dotyczącego definicji (w tym miejscu i dalej mam na myśli definicję realną). W celu rozjaśnienia swego rozumowania posługuje się Sextus następującym przykładem:

na przykład ktoś, kto powie komuś, kto nie wie, co to jest koń: „koń jest zwierzęciem wydającym rzenie”, nie pouczy go, czym jest koń. Komuś bowiem, kto nie zna konia, nie jest znane również i rzenie, które jest przypadłością konia. I ktoś, kto powie komuś, kto nie pojmuje, czym jest byk: „byk jest zwierzęciem wydającym ryk”, nie przedstawia byka. Ktoś bowiem, kto tego nie wie, nie jest w stanie pojąć także ryczenia, będącego przypadłością byka³³.

Przyłóżmy teraz do podanych przykładów argumenty Sextusa. Mamy zatem dwie możliwości: albo rzenie jest przypadłością

³¹ Sekstus Empiryk, *Przeciw etykom*, XI, 35, 5-6, op. cit., s. 192. W *Zarysach* zaś stwierdza: οὐχί τι ἔστι τὸ ἀγαθὸν παρίστησιν, ἀλλὰ τι τῶν συββεβηκότων αὐτῶ λέγει, *PH*, III, 173, 2-4, i uroczo konkluduje: ὅπερ ἔστι μάταιον.

³² *PH*, III, 173, 4 – 174, 1.

³³ Sekstus Empiryk, *Przeciw etykom*, XI, 38, 2 – 39, 1, op. cit., s. 192-193. Por. Sextus Empiricus, *Pyrrhoniae hypotyposes*, III, 174, 1-4.

wspólną konia i na przykład osła (bądź ryczenie – wołu i np. lwa), bądź też jest przypadłością dystynktywną (?) konia (czyli ryczenie – przypadłością dystynktywną wołu). W pierwszym przypadku definiowanie konia poprzez rżenie (lub wołu poprzez ryczenie) jest błędne nie dlatego, że nieznający konia nie zna rżenia, ale dlatego, że jest to właśnie cecha wspólna konia i osła (wołu i lwa) i nawet jeśli zna się i konia, i osła, i rżenie, to definicja ta jest niewłaściwa (nie obejmuje bowiem cechy dystynktywnej – analogicznie rzecz ma się z wołu, lwem i ryczeniem). Co jednak, jeśli rżenie jest przypadłością dystynktywną (??) Nie ma wątpliwości, że w takim przypadku definicja jest poprawna – definiuje wszak konia poprzez to, co przysługuje tylko jemu. Cóż jednak z argumentem, że „kto nie zna konia, nie jest znane i rżenie, które jest przypadłością konia”? Przyjrzyjmy się temu uważniej. Trzeba zarazem podkreślić, że Sextus formułuje ogólniejszą wersję tego argumentu: „ten bowiem, kto nie zna któregoś z bytów, nie może znać jego przypadłości”³⁴. Zaczniemy zatem od wariantu ogólnego.

Pierwszym problemem jest znaczenie słowa γιγνώσκω, γιγνώσκειν w używanym przez Sextusa kontekście. Załóżmy w punkcie wyjścia, że mamy dwie możliwości: bądź przyjmujemy znaczenie potoczne, czyli używamy γιγνώσκω, γιγνώσκειν wówczas, gdy w jakikolwiek sposób jesteśmy świadomi, że jest jakieś τι (choć mogę nie potrafić go zdefiniować), bądź też przyjmujemy ściśle znaczenie γιγνώσκω, γιγνώσκειν, to znaczy takie, którego używamy jedynie wówczas, gdy potrafimy ująć istotę (naturę) owego τι (a więc, skoro znamy istotę/naturę, to już raczej τί). Sextus zdaje się podążać drugim tropem, stwierdza wszak: „Wpierw bowiem koniecznym poznać naturę samego dobra (τὴν αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν), jeśli tak, [można poznać], że dodatkowo jest przynoszącym korzyść, i że jest pożądanym dla siebie, i że tworzącym szczęście”³⁵. Widać, jak bardzo na analizie Sextusa ciąży pierwsze założenie, czyli rozpoczęcie analizy od tego, co dobre, złe i obojętne. Jeśli zaś przyjmniemy zachowanie struktury bytu jako definicję dobra, czyli jako „naturę samego dobra”, to oczywista staje się teza, że dobrymi są te, które przynoszą korzyść etc. Oznaczałoby to, że nie są to przypadłości dobrych, ale właśnie cechy istotne tychże, właśnie

³⁴ Sextus Empiryk, *Przeciw etykom*, XI, 38, 1-2, op. cit., s. 192.

³⁵ PH, III, 174, 7 – 175, 1.

jako dobrych. Posłużmy się takim przykładem: istotą *phronesis* jako *phronesis* jest wiedza o powinnościach, lecz tym, co pozwala ją zaklasyfikować jako „specyficzną *arete*”, jest to, że jest użyteczna z perspektywy zachowania struktury bytu. Czyli owa użyteczność *phronesis* jest jej cechą istotną jako „specyficznej *arete*”. Niezależnie jednak od tej kwestii przyjrzyjmy się uważnie samej relacji między istotą/naturą, przypadłością i poznaniem.

Podążajmy tropem rozumowania Sextusa. Pierwszą trudność, którą napotykaemy, to uchwycenie różnicy między przypadłością niedystynktywną (wspólną – τὸ κοινὸς συμβεβηκός, τὸ οὐ χαρακτηριστικὸν συμβεβηκός) a przypadłością dystynktywną (τὸ χαρακτηριστικὸν συμβεβηκός)³⁶. Postawmy następującą hipotezę: przez przypadłość niedystynktywną rozumie Sextus taką cechę, którą dany byt dzieli z innym bytem; przypadłością dystynktywną byłaby z kolei taka cecha, która przysługuje wprawdzie wyłącznie danemu bytowi, lecz zarazem nie stanowi jego istoty. Rozumowanie takie zdaje się prowadzić do dwojakiego znaczenia definicji: w pierwszym znaczeniu celem byłoby odgraniczenie definiowanego bytu od innych bytów (nazwijmy to znaczenie „definicją rozdzielczą”), w drugim natomiast wyczerpujące ujęcie w definicji tego, co powoduje, że mamy do czynienia z owym konkretnym τί (przyjmijmy określenie „definicja istotna”). Otóż do poprawności definicji w pierwszym znaczeniu wystarczy wskazanie przypadłości dystynktywnej; poprawność definicji w drugim znaczeniu domaga się uchwycenia owej φύσις. Rodzą się z tego kolejne kwestie: po pierwsze, czy możliwość wskazania cechy dystynktywnej wymaga wcześniejszego uchwycenia φύσις; po drugie zaś – czym jest φύσις i czy można utożsamić ją z istotą.

Odpowiadając na pierwszą kwestię, sięgnijmy po przykład podany przez Sextusa. Czy możliwe jest znać rzenie konia bez uchwycenia jego φύσις? Wydaje się, że tak. Wyobraźmy sobie, iż ktoś obdarzony znakomitym słuchem muzycznym (nazwijmy go A) słyszał wielokrotnie odgłosy różnych zwierząt (a nie widział żadnego

³⁶ Rozróżnienie to jest odmienne od rozróżnienia Porfiriusza, który w *Isagogie* używa pojęć τὸ χωριστὸν συμβεβηκός i τὸ ἀχώριστον συμβεβηκός. τὸ χωριστὸν συμβεβηκός stanowi bowiem szczególny przypadek τὸ ἀχώριστον συμβεβηκός, zaś τὸ κοινὸς συμβεβηκός, τὸ οὐ χαρακτηριστικὸν συμβεβηκός obejmuje zarówno τὸ χωριστὸν συμβεβηκός, jak i taki przypadek τὸ ἀχώριστον συμβεβηκός, który nie jest τὸ χαρακτηριστικὸν.

z nich). Nauczył się odróżniać poszczególne odgłosy i nadał każdemu z nich nazwę (choć nie wie, że różne odgłosy wydają różne zwierzęta. Nie ma też pewności, czy jedno zwierzę wydaje jeden rodzaj odgłosów, czy może wiele. Jedyne, co mógłby zrobić, to skatalogować odgłosy). Spotkał następnie kogoś (nazwijmy go B), kto widział wszystkie owe zwierzęta. Ten ktoś próbuje mu więc wytłumaczyć, co to jest koń i czy różni się na przykład od osła. Jedynym skutecznym sposobem byłoby zdefiniowanie za pomocą cech znanych A, czyli odgłosów. W ten sposób podana przez Sextusa definicja „koń jest zwierzęciem, które rży” z pewnością wniosłaby coś do wiedzy A o zwierzęciu takim, jakim jest koń, choć bez wątpienia nie wyjaśniłaby mu φύσις konia. Czy jednak jest konieczne, aby B, widząc wielokrotnie konia i kojarząc go z rzeniem (czyli „odgłosem paszczowym” konia) oraz potrafiąc właściwie zastosować definicję dejktyczną, posiadał wiedzę o owej koniowej φύσις? Wydaje się, że nie. Poprawne stosowanie definicji w pierwszym znaczeniu (czyli właściwe rozdzielenie) wymaga zatem wskazania jakiejkolwiek cechy dystynktywnej, nawet przypadłościowej, i do realizacji tego celu nie jest konieczne uchwycenie φύσις definiowanego bytu. Jak jednak Sextus rozumie pojęcie φύσις?

Z perspektywy dotychczas przytoczonych fragmentów (patrz zwłaszcza przypis 34 i rozumienie w nim „natury dobra”) wydaje się, że pojęcie φύσις w znaczeniu używanym przez Sextusa odpowiada Arystotelesowskiemu pojęciu ή οὐσία (τὸ τί ἦν εἶναι) bądź też szerszemu pojęciu καθ' αὐτό. Oczywiście, zagadnienie to niezwykle złożone³⁷, jednakże najważniejszą przesłanką wspierającą powyższą tezę jest to, jak Sextus postrzega relację między φύσις a συμβεβηκός (a także fakt, że pisząc o definicji zła, analogicznie do ή τοῦ ἀγαθοῦ φύσις używa sformułowania ή τοῦ κακοῦ οὐσία). Jeśli zestawić z sobą dwa fragmenty, przytaczane w przypisach 33 i 34, to rozumowanie Sextusa jest następujące: aby wskazać jakieś συμβεβηκός przysługujące konkretnemu τὸ ὄν, trzeba najpierw poznać τὸ ὄν, to znaczy poznać jego φύσις. W wielu miejscach swych dzieł Sextus wykazuje niemożność uchwycenia i poznania φύσις. Posługuje się licznymi argumentami, spośród których odnieśliśmy się w tym miejscu do dwóch. Jeden z nich jest przytoczony

³⁷ Zob. np. uwagi na temat znaczenia pojęcia φύσις w: F.E. Peters, *Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon*, New York-London 1967, p. 158-160.

przez Sextusa w *Zarysach*, podczas omawiania dziesięciu tropów, konkretnie przy tropie trzecim. Można go streścić następująco: nie sposób rozstrzygnąć, czy dany byt jest jednojakościowy, czy wielojakościowy, a jeśli wielojakościowy, to ile jakości rzeczywiście danemu bytowi przysługuje. Wynika to stąd, że możliwość uchwycenia danej jakości wynika z odpowiedniego zmysłu, który daną jakość odbiera. Nie ma jednakże pewności, czy, po pierwsze, owo zróżnicowanie odbioru jakości wynika tylko ze zmysłów, czy też odpowiada czemuś w bycie, a po drugie, skoro człowiek posiada jedynie pięć zmysłów, to nie może wszak na tej podstawie wykluczyć, że danemu bytowi przysługują jakieś inne jakości, których uchwycenie przez człowieka jest niemożliwe ze względu na brak odpowiedniego zmysłu. Nie sposób wyrokować, jakim byt jest – możemy jedynie powiedzieć, jakim byt jawi się (φαίνεται) nam, ludziom, a nie jakim jest naprawdę (ὑπάρχει)³⁸. Nie można uchwycić natury bytu, nigdy bowiem nie będzie pewności, czy nasz ogląd bytu jest wyczerpujący. Na jakiej więc podstawie zbudować twierdzenie, że dana cecha to φύσις, a inna cecha to συμβεβηκός? Ten sposób rozumowania stwarza nowe okoliczności również dla ważności formułowania definicji rozdzielczej w odniesieniu do przypadłości dystynktywnej. Nie podważa wprawdzie samej poprawności owej definicji (czyli faktu, że na jej podstawie możemy odróżnić dany byt od innych), lecz stawia pod znakiem zapytania jej status – nie jesteśmy w stanie stwierdzić jednoznacznie, czy dana cecha jest przypadłością dystynktywną, czy istotą/naturą. Pojawia się w tym momencie taka możliwość, że φύσις nie będziemy pojmować jako jednej, istotnej cechy, lecz jako zespół cech dystynktywnych, wstrzymując się niejako od wyrokowania, która/które z nich jest/są istotna/istotne, która/które zaś – przypadłościowo dystynktywne. Mówiąc inaczej – chodziłoby o uchwycenie wszelakiej dystynkcji, dopuszczając (choć nie rozstrzygając owej kwestii), iż jedynie uchwycenie wszystkich tych cech, znajdujących się we wzajemnym powiązaniu, tworzy podstawę do właściwego rozróżnienia. Tak rozumiana definicja byłaby w zasadzie próbą połączenia definicji rozdzielczej i istotnej, przy założeniu, że istotą jest struktura wszystkich dystynkcji

³⁸ PH, I, 94, 1 – 99, 9.

(czy, co najmniej, przy dopuszczeniu takiej możliwości)³⁹. Dodajmy od razu, że rozumowanie to prowadzi (a przynajmniej może prowadzić) do względnego rozumienia przypadłości i istoty. Czynnikiem relatywizującym jest przyjęty poziom ogólności (czyli owa OJT/OTU z fenetyki – patrz przypis 36). Można też zaryzykować tezę, że im większy poziom ogólności, tym większa ilość cech mogących zostać określonych mianem „przypadłościowych”, ale konieczne jest podkreślenie, że trudno byłoby określić cokolwiek mianem „przypadłości bezwzględnej”. Przypadłością byłyby zatem określone te cechy, które różnicują konkretny poziom ogólności na szczeblu większej szczegółowości. Dlatego na najwyższym poziomie szczegółowości – na poziomie jednostki – trudno już mówić o istocie, przypadłościach, a zatem trudno o definicję konkretnej jednostki⁴⁰. Oczywiście pozostaje trudność następująca: co stanowi

³⁹ Zaryzykujemy w tym momencie tezę, że ilustracją wskazanych powyżej problemów dotyczących definiowania rozdzielczego i istotnego oraz wynikających z nich kwestii klasyfikowania poszczególnych bytów są dyskusje w gronie biologów systematyków. Cała ta problematyka znajduje znakomite odzwierciedlenie we wszystkich głównych typach klasyfikacji: kladystycznej, fenetycznej i ewolucyjnej. Nie ma tu miejsca na analizę tego zagadnienia, zatem przytoczmy tylko jeden przykład, dotyczący klasyfikacji fenetycznej: „Podstawową jednostką wykorzystywaną w fenetyce numerycznej jest operacyjna jednostka techniczna – OJT (dla niektórych OTU – od *Operational Technical Unit*), przez którą rozumie się przyjmowaną w danej klasyfikacji nie dzielącą się dalej jednostkę. Jednostką tą może być zarówno osobnik, jak i dowolnej rangi takson [...], traktowane jako OJT fenony. [...] Cała procedura klasyfikacji numerycznej składa się z następujących kroków. 1. Wybór cech. Fenetyka numeryczna, przynajmniej w pierwszym okresie swego istnienia, za nieodzowne uważała używanie możliwie największej liczby cech (aby w ten sposób – jak już wspomniano – usunąć subiektywizm wyboru). Postępowanie takie jest racjonalne, ponieważ celowy wybór cech w istotny sposób może wpłynąć na kształt klasyfikacji. Do obiektywizmu miał też prowadzić przypadkowy wybór cech, całkowita randomizacja – w skrajnych przypadkach wprowadzona przez wybór cech z pomocą maski o losowo rozmieszczonych otworach albo z wykorzystaniem «inteligentnych ignorantów», tj. fachowców, ale nie specjalistów. Z klasyfikacji wyłączało się *a priori* cechy występujące w tej samej wersji we wszystkich OJT. Wkrótce zrezygnowano z maksymalizacji liczby cech, stwierdzono bowiem, że wiele z nich jest wzajemnie skorelowanych i nie niosą żadnej nowej informacji”. S.M. Klimaszewski, W. Wojciechowski, L. Jedlička, *Podstawy systematyki zoologicznej*, Katowice 1995, s. 75.

⁴⁰ O ile bowiem w odniesieniu do gatunku można zgodzić się z tezą, że „różnice należące istotnie do przedmiotu występują w definicji substancji i czynią przedmiot innym, podczas gdy różnice akcydentalne nie występują w definicji substancji i nie zmieniają przedmiotu, lecz tylko jego jakość (ὄυτε ποιούσιν ἄλλο ἄλλὰ ἄλλοιον – P. Ś.)” – Porfiriusz, *Wstęp do Kategorii Arystotelesa (Isagoga)*,

kryterium uznania jakiejś cechy za istotniejszą od innej i zakwalifikowanie według niej do konkretnego poziomu ogólności (posłużmy się banalnym przykładem biologicznym: stekowce są jajorodne – cecha wspólna z ptakami czy gadami, a zarazem karmią młode mlekiem – cecha wspólna z ssakami, które jednakże wszystkie, bez wyjątku, są żyworodne. Jak zaklasyfikować stekowce? Oczywiście, możemy argumentować i w ten sposób, że więcej cech wspólnych mają stekowce z ssakami niż z np. gadami, niemniej nie sposób mówić tu o pozbawionej arbitralności jednoznaczności)⁴¹. Można spróbować rozjaśnić problem jeszcze od takiej strony: pojęcia istoty, przypadłości i przypadłości dystynktywnej stają się jednoznaczne z perspektywy definicji syntetycznej, czyli jeśli na przykład zdefiniujemy „Drogę do nieba” jako drogę między A i B, to fakt, czy przebiega ona szczytem górskim, czy też tunelem wewnątrz góry, nie wnosi nic do ujętej definicją istoty drogi. Jeśli na przykład wiele innych dróg przebiega tym szczytem, to cecha ta jest przypadłością niedystynktywną „Drogi do nieba”. Jeśli natomiast szczytem tym przebiega tylko ona – mamy do czynienia z przypadłością dystynktywną. Zdecydowanie bardziej zawiły staje się ten problem z perspektywy definicji analitycznej. W tym bowiem przypadku, jeśli będziemy chcieli zdefiniować drogę między A i B, uchwycić jej

3a37, w: Arystoteles, *Kategorie i Hermeneutyka z dodaniem Isagogi Porfiriusza*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1975, s. 98 – o tyle dokonanie takiego odróżnienia w odniesieniu do jednostki zdaje się niemal niemożliwe, gdyż jak stwierdza sam Porfiriusz „byty tego rodzaju nazywa się indywiduami (ἄτομα), ponieważ każdy z nich składa się z cech odrębnych (ἐξ ἰδιοτήτων), których układ (τὸ ὄρθοισμα – P. Ś.) nie może być taki sam u nikogo innego”, ibidem, 2b1-3a, s. 96. Zdefiniowanie jednostki musiałooby objąć całe τὸ ὄρθοισμα.

⁴¹ I znowu odzwierciedlenie tych problemów znajdziemy w taksonomii biologicznej. Widać to znakomicie w sporze dotyczącym rzeczywistości taksonomicznych. W sporze tym możemy wyróżnić nominalistów, odrzucających realność wszystkich kategorii taksonomicznych; zwolenników tezy o realności wszystkich taksonów; tych, którzy przyjmują, że realne są tylko główne jednostki; i wreszcie zdecydowanie dominującą grupę badaczy, przyjmujących, iż spośród wszystkich taksonów realne są tylko gatunki (ibidem, s. 10-15). Jak określić zatem, z perspektywy tych ostatnich, status taksonów wyższego rzędu (pomijam tu problem kategorii subgatunkowych)? Byłby to przede wszystkim instrument poznania i opisu (podkreślić zatem należy jego status epistemologiczny, a nie ontologiczny), obciążony jednak niemałą dozą konwencjonalizmu: „zarówno pojęcie typów morfologicznych, jak i taksonów wyższej rangi mają zawsze wiele elementów konwencjonalnych” (S.M. Klimaszewski, W. Wojciechowski, L. Jedlička, *Podstawy systematyki...*, op. cit., s. 14).

cechy dystynktywne, to fakt, czy przebiega ona szczytem góry, czy też wewnątrz góry, zdaje się istotny⁴². Wydaje się jednak, że i wobec takiego podejścia do zagadnienia Sextus zgłosiłby zastrzeżenie, co ilustruje jego krytyka definicji i rozumienia człowieka⁴³.

Reasumując kwestie związane z definicją, istotą/naturą i przypadłościami, trzeba stwierdzić, że zarzut Sextusa, iż wszystkie te określenia, które podając cechy rzeczy dobrych bez uprzedniego ich zdefiniowania, nie przyczyniają się do zrozumienia rzeczy dobrych, nie musi być słuszny. Pomijając już nawet kwestię „pierwszego popędu” i rozumienie *arete*, trudno byłoby rozstrzygnąć, jak

⁴² Spróbujmy odnieść uwagi o definicji syntetycznej i analitycznej do zagadnienia realności gatunku. Postawmy następującą hipotezę: przy określaniu taksónów wyższego rzędu stosuje się zarówno definicje analityczne, jak i syntetyczne; przy określaniu zaś gatunków dąży się do wykluczenia tych ostatnich. Zestawmy takie postępowanie na przykład z drogą, którą podąża Arystoteles w pierwszym rozdziale pierwszej księgi *Polityki*, drogą, która prowadzi do definicji człowieka jako ζῷον πολιτικόν. Podkreślmy przede wszystkim pewną zbieżność między dwuterminologicznym nazewnictwem biologicznym (np. *homo sapiens*) a formułą ζῷον πολιτικόν. Jednakże zbieżność ta kryje pewną ważką różnicę metodologiczną: otóż *homo sapiens* jest skonstruowane na podstawie co najmniej częściowo konwencjonalnego rodzaju (opartego na definicji syntetycznej) *homo* i niekonwencjonalnego gatunku (zbudowanego na definicji analitycznej) *sapiens*, podczas gdy najwyższy, najbardziej fundamentalny stopień ogólności pojęcia ζῷον zdaje się analityczny, podobnie jak „nazwa gatunkowa” – πολιτικόν. Zauważmy następnie, że biologiczne definicje gatunku jako takiego zdają się definicjami rozdzielczymi, dopiero definiowanie konkretnego gatunku przyjmuje charakter definiowania istotnego (przy czym istotę rozumie się jako zespół cech). Pierwsze jest jednak rozdzielenie, drugim dopiero ujęcie istoty. W postępowaniu Arystotelesa te dwie metody są nierozdzielnie z sobą związane, wydaje się jednak, że wynika to z narzucającej się „samoświadomości gatunkowej” człowieka (czyli po prostu: człowiek, badając siebie, pomija jako osobny etap samo wyodrębnienie, rozdzielenie siebie od innych gatunków; badając natomiast inne gatunki, w sposób konieczny musi zacząć od owego rozdzielenia). Czy jednak definicja gatunkowa πολιτικόν ujmuje jedną cechę, czy zespół cech? Na pierwszy rzut oka zdawałoby się, że jedną, jednak analiza całej drogi epistemologicznej prowadzącej do sformułowania owej definicji wskazuje, że mamy do czynienia z zespołem cech, z których najważniejszą jest ściśle powiązanie πολιτικόν i λογιστικόν. Pełne zrozumienie owej Arystotelesowej definicji wymaga zatem analizy całego postępowania epistemologicznego Stagiryty. Jeśli natomiast, a tak zdaje się często czynić Sextus, odniesiemy się do samego, wyrwanego z epistemologicznego kontekstu zwięźczenia, jakim jest np. formuła ζῷον πολιτικόν, to faktycznie zdaje się ono całkowicie arbitralne. Mówiąc inaczej: formuła ζῷον πολιτικόν to jedynie skrót myślowy, definicją zaś jest cała droga do owego skrótu prowadząca.

⁴³ *PH*, II, 22, 1 – 47, 8, część zatytułowana περί τοῦ ὑφ’ οὗ.

zaklasyfikować cechy dobra, takie jak: tworzenie szczęście, bycie pożądanym dla siebie samego, przynoszenie pożytku. Sextus zakłada bowiem, że są to przypadłości, lecz jeśli potraktować każdą z nich jako cechę istotną, to ich struktura byłaby właśnie istotą/naturą.

Dość marginalnie traktuje Sextus argumenty wobec tego, co złe i obojętne. Nie przeprowadza żadnych dodatkowych analiz, odsyła jedynie *per analogiam* do argumentów, których użył wobec tego, co dobre⁴⁴.

2.2. O tym, czy jest z natury to, co dobre, złe i obojętne

Na początku rozważań dotyczących tej części argumentacji Sextusa zwróćmy uwagę na dwie kwestie: po pierwsze, tropami stanowiącymi osnowę są SE, X, 1 (DL, X, 1) i jego odmiana, czyli trop SE, X, 2 (DL, X, 2) – to one dostarczają głównych dowodów krytyce Sextusa; po drugie zaś, argumentację tę można podzielić na dwa zasadnicze wątki – poświęcone samemu φύσει (pierwszy wątek) i αἴρεσις (drugi wątek). Rozpocznijmy analizę od drugiego wątku, pozostawimy ów pierwszy – zasadniczy – na zakończenie.

⁴⁴ Δι᾽ ὧν οὐχὶ τὴν οὐσίαν τοῦ κακοῦ, ἀλλὰ τινα τῶν συμβεβηκότων ἴσως αὐτῶ φάσκοντες εἰς τὴν προειρημένην ἐμπίπτουσιν ἀπορίαν. [...] τίνα μέντοι καὶ περὶ ταύτης τῆς ἐννοίας δεῖ φρονεῖν, δῆλον ἐκ τῶν εἰρημένων ἡμῖν περὶ τε ἀγαθῶν καὶ κακῶν, PH, III, 176, 6-8; 178, 1-2. „Na tej podstawie stają się, jak sądzę, również jasne technicznie wywody (τεχνολογούμενα), które przedstawiają ludzie różniący się w poglądach na temat zła. Złe jest bowiem to, co przeciwne dobru; a jest tym szkoda (βλάβη) albo coś nie różnego od szkody; szkoda jest na przykład występki (κακία) albo zły czyn (φάυλη πράξις), a czymś nie różnym od szkody – zły człowiek czy wróg. Pomiedzy nimi (mam na myśli to, co pomiędzy dobrem i złem, co nazywane jest obojętnym), jest to, co nie ma się ani tak, ani tak. Jaka zaś jest wartość tych definicji i co należy powiedzieć przeciwko tym definicjom, można rozpoznać na podstawie tego, co powiedzieliśmy na temat dobra”, Sextus Empiryk, *Przeciw etyce*, XI, 40, 2 – 41, 5, op. cit., s. 193. Podkreślimy, że z argumentacji tej wynika, iż Sextus akceptuje tezę o kompletności logicznej owego podziału, która to teza, wedle piszącego te słowa, jest przedmiotem rzekomej definicji podanej przez Ksenokratesa.

Rozumowanie Sextusa odnośnie do ἀίρεσις⁴⁵ przebiega według następującego schematu: jeśli coś jest dobre, jest zarazem godne wyboru (αίρετόν), a zatem jeśli nic nie jest godne wyboru, nic także nie jest dobre⁴⁶. Analizuje następnie pojęcie „godne wyboru”: albo jest nim samo „wybieranie” (τὸ ἀίρεῖσθαι), albo coś od niego inne. „Wybieranie” nie może być jednak „godne wyboru”, gdyż znaczyłoby to, że nie winno się działać dla osiągnięcia tego, co wybrane, aby nie pozbawić się w przyszłości „wybierania”⁴⁷. Wynika z tego, że tym, co godne wyboru, winno być coś innego niż samo wybieranie. To coś jednak musi być albo zewnętrzne wobec nas, albo w nas. Jeśli jednak jest zewnętrzne, to albo wywołuje coś w jakiś sposób w nas, albo nie wywołuje. Jeśli jednak nie wywołuje, to nie może być godne wyboru. Nie może wszak być godne wyboru coś, co nie usposabia nas do ruchu ku temu czemuś. Jeśli natomiast to, co wewnętrzne coś w nas wywołuje, to godne wyboru jest to, co wywołane, a nie tamto, które to coś wywołało. Nie może więc być godne wyboru coś zewnętrznego⁴⁸. Musi zatem być w nas. Ale i to niemożliwe. Musiałoby być albo w ciele, albo w duszy. Jeśli jest wyłącznie w ciele, nie będzie doświadczeniem duszy, a zatem umknie naszej wiedzy, gdyż ta w całości przynależy do duszy. Tak więc to, co godne wyboru, przynależy do duszy⁴⁹. W tym miejscu powraca problem ὁ παρὰ τῆν τῶν ἀνθρώπων διαφορῶν – czyli argument z wielości stanowisk, który obala tezę o tym, że coś jest z natury (φύσει). Przyjrzyjmy się zatem bliżej wywodowi poświęconemu ἀίρεσις.

Wedle mnie na plan pierwszy wysuwają się dwie kwestie: relacja między ἀίρεσις a jej przedmiotem oraz problematyka antropologiczna (relacja między ciałem a duszą, szczególnie w kontekście poznawczym). Rozpocznijmy analizy od pierwszej kwestii.

Sextus rozważa wszelkie „wybieranie” (τὸ ἀίρεῖσθαι) jako przeciwstawione „godnemu wyborowi” (αίρετόν). Podpiera się licznymi przykładami: piciem, jedzeniem, pożądaniem seksualnym,

⁴⁵ ἢ ἀίρεσις to zarazem „wybór”, ale również „zdobycie”, a także „upodobanie”, „skłonność”. To bogactwo znaczeniowe ukazuje złożoność problemu: „wybór” czegoś jest równocześnie „zdobywaniem” tegoż, stanowi także świadectwo pewnych „skłonności”.

⁴⁶ PE, XI, 79, 1 – 80, 1.

⁴⁷ PE, XI, 80, 1-3; 81, 1-4; PH, III, 183, 1-5.

⁴⁸ PE, XI, 83, 1-4; 84, 1-85, 4; 86, 1-6; PH, III, 184, 1 – 185, 2.

⁴⁹ PE, XI, 87, 1 – 89, 1; PH, III, 185, 2 – 186, 2.

dążeniem do bogactwa czy też zabieganiem o zdrowie. Stwierdza więc: „i tak jak [odkładamy] picie albo jedzenie, abyśmy po zjedzeniu czy wypiciu nie stracili chęci do jedzenia i picia, w ten sam sposób jeśli pragnienie (τὸ ἀίρεισθαι – P.Ś.) bogactwa albo zdrowia jest godne pragnienia (ἀίρετόν – P.Ś.), nie powinniśmy dążyć do bogactwa albo zdrowia, abyśmy po ich osiągnięciu nie przestali ich pragnąć”⁵⁰. W konsekwencji konkluduje Sextus, że „nie jest więc wybieranie dla siebie samego godnym wyboru, o ile nawet nie przykre. Bowiem zarówno głodny stara się usilnie mieć udział w jedzeniu, by w ten sposób uwolnić się od przykrości wynikającej z głodu, i podobnie pożądający seksualnie i spragniony”⁵¹. Rozumowanie to jest przez Sextusa rozszerzone na wszystko to, co jest przedmiotem wybierania. Rodzi się pytanie – czy jest to zasadne? Po pierwsze zatem zdaje się, że o ile nawet wskazane przeciwstawienie (τὸ ἀίρεισθαι i τὸ ἀίρετόν) można by uznać za mniej więcej zasadne w odniesieniu do na przykład głodu, pragnienia, zdrowia czy majątku⁵², o tyle trudno już zgodzić się w odniesieniu do na przykład mądrości czy sprawiedliwości. Wydaje się, że przyczyna owego stanu rzeczy jest dwojaka. Po pierwsze więc, jak stwierdza Arystoteles, „zewnątrzne bowiem [*scil.* dobra – P.Ś.] mają granicę, jako pewne narzędzie, [...] zaś wszystkie dobra duchowe, o ile by nadmiernymi [może lepiej: „w wielkiej mierze” – P.Ś.] były, o tyle bardziej pożyteczne są”⁵³. Po drugie natomiast (choć związane jest to z pierwszą przyczyną) owe dobra duchowe nie mogą

⁵⁰ Sekstus Empiryk, *Przeciw etykom*, XI, 81, 2-8, op. cit., s. 202. Por. *PH*, III, 183, 5-9.

⁵¹ Οὐκ ἄρα τὸ ἀίρεισθαι δι' αὐτὸ αἰρετόν ἐστιν, εἰ μὴ γε καὶ ὀχληρόν: καὶ γὰρ ὁ πεινῶν σπεύδει μετασχεῖν τροφῆς, ὅπως ἀπαλλαγῆ τῆς ἐκ τοῦ πεινῆν ὀχλήσεως, καὶ ὁ ἔρῶν ὁμοίως καὶ ὁ διψῶν, *PH*, III, 183, 9 – 184, 1.

⁵² Choć zasadne częściowo, tzn. wówczas, gdy potraktujemy jednorazowo każde np. uczucie głodu. Jeśli jednak uwzględnimy, iż uczucie to w sposób konieczny pojawia się co jakiś czas, to zdajemy sobie sprawę z niemożności ostatecznego uwolnienia się od przykrości wynikających z owego uczucia. Uwalnianie się od przykrości jest więc regularnie powracającym procesem. Można ewentualnie zastanawiać się nad ostatecznym uwolnieniem od biedy – w takiej sytuacji uzyskanie odpowiednio wielkiego majątku mogłoby być uznane za ostateczne uwolnienie się od przykrości wynikających z ubóstwa.

⁵³ τὰ μὲν γὰρ ἐκτὸς ἔχει πέρας, ὡς περ ὄργανόν τι, [...], τῶν δὲ περὶ ψυχὴν ἕκαστον ἀγαθῶν, ὅσω περ ἂν ὑπερβάλλῃ, τοσοῦτω μᾶλλον χρήσιμον εἶναι, Arystoteles, *Politica*, 1323b 7-8, 10-11. *Aristotelis Opera. Graece-Latinae cum Scholiis*, rec. I. Bekker et H. Bonitz, Berlin 1831-1870.

być w pełni, w sposób ostateczny uchwycone, co najwyżej można uchwycić zasadę sprawiedliwości. Nie można na przykład zostać sprawiedliwym w sposób dokonany. Coś takiego może jedynie zostać przypisane pewnemu konkretnemu działaniu, ale nie człowiekowi, który ową sprawiedliwość musi ukazywać w każdym działaniu, mowie, piśmie etc. Sprawiedliwość sama zatem (i tak samo np. mądrość i pozostałe dobra duchowe) zdaje się pewnego rodzaju procesem, zdaje się właśnie permanentnym „wybieraniem” i właśnie jako taka – „godna wyboru”.

Zwróćmy się teraz na krótko w stronę problematyki antropologicznej, w stronę problemu duszy i ciała. Stwierdzenie Sextusa, że „to, co w nas” (περὶ ἡμῶς), jako „godne wyboru” jest albo tylko związane z ciałem (σωματικὸν μόνον), albo z duszą (ψυχικόν), sugeruje, że Sextus traktuje ciało i duszę jako elementy całkowicie separowalne. Dodaje nawet, iż „wszystko to, co godne pragnienia, jest bowiem oceniane przez postrzeżenie [κατὰ αἴσθησιν – P.Ś.] lub myśl [νόησιν – P.Ś.], a nie przez nierozumne ciało [ἄλογον σῶμα – P.Ś.]. Ale zmysł czy rozum (διόωσια), które ujmują to, co godne pragnienia, są czymś związanym z duszą”⁵⁴. Co zatem rozumie Sextus, mówiąc „ciało”? Zaryzykujemy hipotezę, że chodzi o całkowicie bierną w kontekście poznawczym „podstawę”, „podłoże” wszelkich doznań i rozumowania. Nie rozwinę tego wątku, uczynię jednak pewną sugestię (co do której sam mam wiele wątpliwości). Gdyby owe założenie potraktować poważnie, to znaczy jako coś więcej niż tylko instrument krytyki dogmatyków, czyli gdyby uznać, że Sextus rzeczywiście przyjmuje tezę, iż wszelkie postrzeganie zmysłowe i rozumowanie przynależy wyłącznie do duszy, a nie jest czymś wspólnym duszy i ciała, to faktycznie trudno o jakiegokolwiek przesłanki dla sądów obiektywnych. Dlaczego? Otóż wydaje się, że przykładowo stoicka koncepcja „pierwszego popędu”, czyli οἰκείωσις, zakłada jednak ścisły związek ciała i duszy, w tym sensie, że dusza odnajduje w ciele, w jego potrzebach koniecznych, pewne obiektywne informacje o jego strukturze. Tym, co „pośredniczy” między rozumem a ciałem, są zmysły. Jeśli zaś zmysły czynimy wyłącznie „własnością” duszy, to jak dusza „kontaktuje się”

⁵⁴ Sextus Empiryk, *Przeciw etykom*, 88, 3-6, op. cit., s. 203. To rozdzielenie jest nieco osłabione w *Zarysach*, gdzie Sextus stwierdza: ἤτοι γὰρ περὶ σώμα εἶναι λέγεται μόνον ἢ περὶ ψυχὴν μόνον ἢ ἀμφότερα, *PH*, III, 185, 2-3. Zarazem jednak sprowadza to ostatnie do drugiego. Podobnie w *Przeciw etykom*, 88, 1-3.

z ciałem? Dane zmysłowe byłyby wówczas nie danymi płynącymi z zewnątrz zmysłów, ale... no właśnie, czym właściwie? „Produktami” samych zmysłów?

Przejdźmy zatem do problematyki φύσει, kończącej niniejszy rozdział. Punktem wyjścia dla Sextusa jest wskazanie na występującą wśród szkół filozoficznych wielość poglądów na to, co dobre, złe i obojętne. Swoje spostrzeżenie ilustruje przykładem, dotyczącym zdrowia⁵⁵. Przywołuje opinie poetów Simonidesa i Likymniossa, a także lekarza Hierofila. Dokonuje następnie, ze względu na problematykę zdrowia cielesnego, krótkiego przeglądu stanowisk szkół filozoficznych. Przywołuje koncepcje Akademików i Perypatetyków (omawia je łącznie, opierając się na poglądach Akademika Krantora z Soloi – uznają oni zdrowie za dobro, ale nie pierwsze), ilustrując je cytatami z Homera i Eurypidesa. Omawia następnie stanowisko w tej sprawie, które wypracował nurt stoicki (w ich ujęciu zdrowie jest obojętne⁵⁶). Wskazując w ten sposób

⁵⁵ Wybór uzasadnia stwierdzeniem „ponieważ problem ten jest nam lepiej znany” (Sextus Empiryk, *Przeciw etykom...*, XI, 47, 7-8, tłum. Z. Nerczuk, s. 195). Jak stwierdza R. Bett „Sextus presents the decision in 47 to focus on a single example as motivated by a concern to keep the discussion within reasonable bounds; and he says that he has chosen health because of his own familiarity with the subject. (This is probably one of the very few autobiographical hints in Sextus; for other indications that he was a doctor, see *PH II*. 238, *MI*. 260. It is not certain that ‘we’ refers to Sextus himself, rather than to Pyrrhonians in general; however, it is not clear why the Pyrrhonist movement as a whole would be ‘rather well accustomed’ to discussion of health in particular)”, *Sextus Empiricus, Against the Ethicists: (Adversus Mathematicos XI)*, op. cit., p. 86.

⁵⁶ Sextus stwierdza (*PE*, 59-60, tłum. Z. Nerczuk, s. 197-198), że stoicy używają pojęcia „obojętne” w trzech znaczeniach: 1) obojętne „nie jest ani przedmiotem pragnienia (ὀρετή), ani odrazy (ἀφορητή)”; 2) „wywołuje pragnienie albo odrazę, ale w nie większym stopniu do jednej rzeczy niż do innej”; 3) „to, co nie przyczynia się ani do szczęścia, ani do nieszczęścia”. Jak stwierdza R. Bett „No other author besides Sextus distinguishes three uses of the term ‘indifferent’. Both Stobaeus (*II*. 79, 4-17) and *DL* (*VII*. 104-5) distinguish two uses, corresponding to Sextus’ first and third uses; both mention Sextus’ third use first, then his first use, and then return for further details on Sextus’ third use, several times employing similar terminology (which is, however, distinct from that of Sextus). It therefore looks as if Diogenes and Stobaeus are drawing on one source and Sextus on another one. The two accounts need not, however, be regarded as seriously at odds with one another. Sextus’ second use, to which nothing in Diogenes or Stobaeus corresponds, covers a relatively unusual type of case; it was no doubt added to an original account including just the two uses which occur in the other authors, probably in response to imaginative counter-examples from Academics or other

na niezgodność pomiędzy dogmatycznymi mniemaniami na temat zdrowia, konkluduje:

w ogóle bowiem rzeczy obojętne, które są gdzieś pomiędzy cnotą a występkiem, nie różnią się od siebie i ani pewne z nich nie są z natury godne wyboru, ani inne nie są niegodne wyboru, ale zależnie od różnych okoliczności ani te, o których mówi się, że są godne wyboru, nie są konieczne godne wyboru, ani te, o których mówi się, że winny być odrzucone, nie muszą z konieczności być niegodne wyboru (ἀποπροηγμένον). Gdyby bowiem ludzie, którzy cieszą się doskonałym zdrowiem, musieli służyć tyranowi i wskutek tego zginąć, podczas gdy chorzy byłiby zwolnieni z tej służby i dzięki temu uniknęliby także zguby, w takich okolicznościach człowiek mądry wybrałby raczej chorobę niż zdrowie. Z tego względu ani zdrowie nie jest konieczne godne wyboru, ani choroba niegodna wyboru⁵⁷.

Z pewnością musi dziwić, że Sextus rozpatruje problem, czy jest to, co dobre, złe i obojętne z natury, opierając się na przykładzie, który, w kontekście nurtów filozoficznych, nie wydaje się pierwszorzędnym. Nawet u perypatetyków, którzy określają zdrowie jako przynależne do dóbr cielesnych, nie jest to jednak dobro pierwsze. Zdrowie jako dobro jest takie samo przez się, lecz zarazem, jak relacjonuje w odniesieniu do perypatetyckiej koncepcji etyki Arejos Didymos,

dobra co do ciała i zewnętrzne nazywane są „sprawczymi względem szczęścia”, gdyż będąc obecne przyczyniają się doń. Sądzący, że „składają się one na szczęście”, nie rozumieją, że szczęście jest sposobem życia, a życie składa się z czynności. Tymczasem żadne z dóbr cielesnych ani zewnętrznych nie jest samo w sobie czynnością, ani w ogóle działaniem⁵⁸.

Zauważmy zatem w tym miejscu, a kwestia ta pojawi się jeszcze w dalszych rozdziałach, że Sextus niezwykle rzadko i na dodatek bardzo pobieżnie odnosi się do mądrości, wiedzy samej w sobie etc.

opponents”, Sextus Empiricus, *Against the Ethicists: (Adversus Mathematicos XI)*, op. cit., p. 92-93.

⁵⁷ Sekstus Empiryk, *Przeciw etykom*, XI, 65, 1 – 66, 6, op. cit., s. 199.

⁵⁸ Arejos Didymos, *Podręcznik etyki*, 14, 49-55 (=Stobaeus Joannes, *Anthologium*, II, 7, 14, 49-55), przekład, wstęp i komentarz M. Wojciechowski, Kraków 2005, s. 153-155.

Zdecydowanie preferuje odniesienia do przykładów „pospolitych”: zdrowie, bogactwo, przyjemność etc.

Przede wszystkim konieczne jest, analizując problem φύσει, do określenia znaczenia samego pojęcia. Zasadna zdaje się teza, że za synonim pojęcia φύσει uznać można formułę κατὰ φύσιν. Czym jest jednak owa φύσις stanowiąca kryterium klasyfikacji na dobre, złe i obojętne? Powróćmy na chwilę do rozważań dotyczących istoty/natury. Jeśli przyjmiemy, że φύσις to οὐσία, to wyłania się nam następująca konstatacja: zachowanie φύσις/οὐσία („pierwszy popęd”) staje się kryterium owego podziału, przy czym kryterium to potrzebuje narzędzi, które wynikają z owej φύσις/οὐσία, które nie mogą być od niej różne, czy wręcz można powiedzieć, iż „pierwszy popęd” prowadzi każde τὸ ζῶον do permanentnej aktualizacji φύσις/οὐσία, opierając się na narzędziach dostarczonych przez φύσις/οὐσία – wszystko to, co temu sprzyja, jest dobre etc. Wszystkie krytykowane przez Sextusa nurty za φύσις/οὐσία człowieka uznają rozum (jak wspomniałem wyżej, do wszystkich zarzutów Sextusa dotyczących definicji i rozumienia człowieka odniosę się w rozdziale poświęconym celowi sceptycyzmu). Można zatem powiedzieć, że „pierwszy popęd” wiedzie człowieka do zachowania rozumności poprzez jej rozumną aktualizację. Z pewnością zdanie to robi wrażenie tautologii. Przyjrzyjmy się więc mu nieco uważniej.

Właściwością człowieka są rozumne dociekania dotyczące tego, co dobre i złe. Tezę tę Sextus zdaje się w pełni podzielać. Stwierdza wszak:

wszyscy ludzie, jak twierdził Ainezydemos, aczkolwiek uważają za dobro coś, co wzbudza ich pragnienie (τὸ ἀίροῦν) – czymkolwiek by ono nie było, mają na jego temat sprzeczne w swej szczegółowej postaci poglądy⁵⁹.

I ten argument staje się dla niego zasadniczy: skoro ludzie tak dalece różnią się w tym, co im się wydaje dobrem, stanowi to najlepszy dowód, że dobro nie jest z natury. Rozumowanie to wymaga jeszcze jednej przesłanki, którą Sextus dostarcza nieco później:

⁵⁹ Sextus Empiryk, *Przeciw etykom*, XI, 42, 5 – 43, 1, op. cit., s. 193-194. Brzmi to niewątpliwie podobnie do opinii Arystotelesa z *Polityki*: τοῦ γὰρ εἶναι δοκοῦντος ἀγαθοῦ χάριν πάντα πράττουσι πάντες, Arystoteles, *Politica*, 1252a 2-3.

jeśli więc istnieje coś dobrego z natury i coś złego z natury, rzecz ta winna być wspólna wszystkim ludziom – być [„być rzeczywiście” ὑπάρχειν – P.S.] dobra albo zła dla wszystkich⁶⁰

i konkluduje

tak więc jeśli istnieje coś dobrego z natury, to jest dobre dla wszystkich, i jeśli istnieje coś złego z natury, to jest ono złe dla wszystkich. Jednak nie ma niczego dobrego ani złego, co byłoby wspólne wszystkim, jak wykażemy. Przeto nie istnieje nic dobrego ani złego z natury⁶¹.

Ilustruje Sextus to rozumowanie następującym przykładem: gdyby dobre etc. miały być φύσει, to musiałyby być nimi tak samo, jak na przykład to, że ogień parzy czy że śnieg ziębi – jawi się (φαίνεται) wszystkim tak samo – πάντα τὰ φύσει κινούντα ὁμοίως πάντα κινεῖ τοὺς κατὰ φύσιν, [...], ἔχοντας. Rozumowanie to brzmi samo w sobie nieco dziwnie w ustach sceptyka. Przede wszystkim dokonuje Sextus stopniowania poznania: to, co jawi się nam poprzez zmysły, „bardziej” jawi się niż to, co się poprzez zmysły nie jawi (choć można by, z perspektywy „pierwszego popędu”, rozpocząć rozumowanie prowadzące do „dobrych” i od parzenia, i od chłodzenia). Co więcej, jeśli to, co poprzez zmysły jawi się jako wspólne dla wszystkich, jest φύσει, znaczy to, że „coś” zostało już znalezione, że odkryliśmy jakąś prawidłowość (można, oczywiście, potraktować ten argument wyłącznie w kategoriach zabiegu retorycznego, ale to kwestionowałoby czysto poznawcze intencje Sextusa – problematyka ta pojawi się obszerniej przy analizie celu sceptycyzmu). Z drugiej wszak strony sam Sextus wielokrotnie odwołuje się do różnic w odbiorze zmysłowym bodźców – ukazuje to na przykład trop SE, X, 1. Nie sposób nie odnotować tej niekonsekwencji. Co więcej, trzymając się rozumowania Sextusa ukazanego w powyżej wspomnianym tropie, można kwestię tę naświetlić inaczej. Posłużmy się następującym przykładem: wszyscy ludzie z natury są wyposażeni w słuch (pomijamy przypadki upośledzeń – wszak Sextus też tak postępuje w odniesieniu do czucia gorąca lub zimna), jednak wrażliwość słuchu jest u różnych ludzi różna (ogólnie rzecz biorąc – argument Protagorasa) – stąd niektórzy posiadają

⁶⁰ Sextus Empiryk, *Przeciw etykom*, XI, 69, 1-3, op. cit., s. 199.

⁶¹ Ibidem, XI, 71, 1-4, s. 200.

możliwość odróżniania bezwzględnej wysokości dźwięków – słuch absolutny, inni nie, jeszcze inni mogą ten stan osiągnąć po niezwykle żmudnych ćwiczeniach (być może nawet dotyczy do wszystkich, empirycznie jednak potwierdzić tego stanu rzeczy się nie da). Pojawia się zatem pytanie: czy bezwzględna wysokość dźwięków i możliwość ich odróżniania przez człowieka jest z natury? Czy może być udzielona inna odpowiedź niż twierdząca? Czy zarazem słuch absolutny wspólny jest wszystkim? Z pewnością nie, przynajmniej w sensie zaktualizowanym. Analogicznie spójrzmy teraz na dobre, złe i obojętne. Mówimy o poziomie ludzkiej φύσις – dla wszystkich nurtów krytykowanych przez Sextusa jest ona charakteryzowana przez rozumność. A z rozumnością jest niewątpliwie podobnie jak ze słuchem – wymaga treningu. Jeśli ktoś jej nie ćwiczy, to nie rozróżni tego, co ktoś posługujący się rozumnością wyćwiczona. Nie sposób postawić znaku równości między φύσει zmysłów i φύσει rozumności. Zdaje się nawet, iż Sextus dopuszcza owo zróżnicowanie, koncentruje się bowiem przede wszystkim na różnicach między poszczególnymi szkołami filozoficznymi, „pomijając ludzi prostych, niewykształconych”⁶². Jeśli nawet przyjąć argument wyprowadzony ze zróżnicowania rozumności, to co odpowiedzieć na zróżnicowanie wśród wyćwiczonych, i to takie zróżnicowanie, które uniemożliwia uzgodnienie wspólnego stanowiska? Trudno polemizować z Sextusem, gdy stwierdza:

i bowiem ani wszystkim poprzednio ustalonym stanowiskom wierzyć nie jest możliwe z powodu walki [między nimi – P.Ś.], ani jakiemuś [spośród nich – P.Ś.]. Kto bowiem mówi, że temu stanowisku należy wierzyć, tamtemu zaś w żaden sposób, w sprzeczności będąc wobec twierdzeń tych, którzy mniemają przeciwnie, staje się częścią sporu, i dlatego sam będzie potrzebował, wraz z innymi, rozsądzającego, lecz nie będzie rozsądzał drugich⁶³.

⁶² Stwierdza Sextus (*PH*, III, 180, 1-6): ἵνα γὰρ τοὺς ἰδιώτας παρῶμεν, ὧν οἱ μὲν εὐεξίαν σώματος ἀγαθὸν εἶναι νομίζουσιν, οἱ δὲ τὸ λαγνεύειν, οἱ δὲ τὸ βδηφαγεῖν, οἱ δὲ οἰνοφλυγίαν, οἱ δὲ τὸ χρῆσθαι κύβοις, οἱ δὲ πλεονεξίαν, οἱ δὲ καὶ χεῖρω τινὰ τούτων, αὐτῶν τῶν φιλοσόφων τινὲς μὲν τρία γένη φασὶν εἶναι ἀγαθῶν etc., wskazując następnie na różnice dotyczące rozumienia dobra między nurtami filozoficznymi.

⁶³ καὶ γὰρ οὔτε πάσαις ταῖς προεκκειμέναις στάσεσι πιστεύειν ἐνδέχεται διὰ τὴν μάχην οὔτε τινί. ὁ γὰρ λέγων, ὅτι τῆδε μὲν πιστευτέον τῆ στάσει, τῆδε δὲ οὐδαμῶς, ἐναντιουμένους τοὺς παρὰ τῶν ἀντιδοξούντων λόγους αὐτῷ ἔχων, μέρος γίνεται [τῆς] διαφωνίας, καὶ τοῦ κρινούντος

Dochodzimy zatem do problemu fundamentalnego z perspektywy nie tylko sceptycznej krytyki φύσις – zdaje się, iż u podstaw wszelkiej krytyki poszukiwania φύσις leży ten sam argument: ὁ παρὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων διαφορῶν⁶⁴. Nie miejsce w niniejszej publikacji na gruntowne przyjrzenie się temu problemowi, niemniej niech wolno będzie mi sformułować pewną sugestię.

Zarówno u podstaw stanowiska sceptycznego, protagorejskiej koncepcji *homo mensura*, ale również, w świetle świadectwa Ksenofonta⁶⁵, u podstaw sokratejskiej krytyki filozofii φύσις leży ta sama refleksja: zróżnicowanie poglądów samych filozofów jest najbardziej przekonującym dowodem, że osiągnięcie wiedzy pewnej na temat φύσις wydaje się niemożliwe. Czy jednak owo zróżnicowanie, które przy pierwszym, z natury rzeczy, pobieżnym oglądzie, zdaje się faktycznie nie do pogodzenia, jest takim rzeczywiście? Jak powiedziałem, nie miejsce tu na szczegółowe analizy, zwróćmy jednak uwagę na dwa przypadki ukazujące rzekomo koncepcje antytetyczne: Heraklit i pitagoreizm oraz Platon i Arystoteles. Nie ulega wątpliwości, w koncepcjach Heraklita i pitagorejczyków dostrzec można różnice, ale również bez wątpienia, odnaleźć możemy także wiele aspektów wspólnych. Podobnie z systemami Platona i Arystotelesa. Sextus zdaje się w ogóle nie zwracać uwagi na ten fakt,

αὐτὸς δεῖσεται διὰ τοῦτο μετὰ τῶν ἄλλων, ἀλλ' οὐχ ἑτέρουσ κρινει, PH, III, 182, 3-9.

⁶⁴ Stwierdza R. Bett: „This argument is one of the most important in the book. It is here that the first portion of *M XI*'s distinctive position is most clearly laid out; the next two arguments both make use to varying degrees of the same general scheme of reasoning, and the conclusion arrived at here is the basis for the discussion in the next two chapters of the superiority of the sceptic's life over the dogmatist's. The argument is based on the prevalence of disagreement about questions of good and bad, which it has been the purpose of the chapter so far to establish. (68 adds 'and indifferent things besides', even though the chapter's announced subject-matter is only the good and the bad; this is presumably due to the incidental focus on the indifferent just above (59-67). On Sextus' vacillation concerning whether to include the indifferent, cf. on 1-2, 21, 40-1, 90-5.) But rather than concluding, as one might expect, that we are forced to suspend judgement about whether anything is in reality good or bad, Sextus here concludes that *nothing* is by nature good", Sextus Empiricus, *Against the Ethicists: (Adversus Mathematicos XI)*, op. cit., p. 97. Do kwestii, dlaczego Sextus stwierdza, że „nic nie jest z natury ani dobre, ani złe” (a więc tezy o charakterze, jak się zdaje, dogmatycznym, a nie sceptycznym), wrócimy w ostatnim rozdziale niniejszej pracy.

⁶⁵ Xenophon, *Memorabilia*, I, 1, 13, 1 – 16, 1. Ed. E.C. Marchant, *Xenophontis Opera Omnia*, t. 2, Oxonii 1901.

co więcej, uważne czytanie jego analiz rodzi wrażenie, jakby nie próbował nawet za odmiennymi sformułowaniami dostrzec czegoś wspólnego. Znakomicie widać to w analizie etycznego aspektu filozofii. W odniesieniu na przykład do epikurejczyków czy stoików zadowala się po prostu stwierdzeniem, że dla pierwszych dobrem jest przyjemność, dla drugich zaś cnota. Nie przygląda się jednak owej epikurejskiej ἡδονή, nie próbuje zestawzić na przykład praktycznych konsekwencji przyjęcia przez epikurejczyków tej koncepcji „pierwszego popędu” z praktycznymi konsekwencjami koncepcji stoickiej, nie dokonuje analiz podobieństw i różnic. Po prostu zadowala się stwierdzeniem: skoro ci mówią – ἡδονή, tamci zaś – ἀρετή, to znaczy, że się różnią. Można jednak podjąć wysiłek stworzenia katalogu elementów wspólnych wszystkim (bądź większości) nurtów i zapoczątkować refleksję dotyczącą owego zasobu wspólnego (na przykład: w aspekcie etycznym zdaje się łączyć wszystkie nurty teza o konieczności ograniczenia potrzeb – wszak, wedle Platona, Diogenes jest wprawdzie „szalonym” μαινώμενος, lecz jednak Sokratesem – Σωκράτης). Dla ilustracji powyższych uwag przyjrzyjmy się jeszcze jednemu przykładowi podanemu przez Sextusa. Chodzi o przyjemność. Wskazuje Sextus, że ogromna jest różnica zdań w tej kwestii między epikurejczykami, kynikami i stoikami – ukazuje w ten sposób uznanie przyjemności za to, co, odpowiednio: dobre, złe i obojętne. Czy Sextus wnika w niuanse dotyczące tego, co poszczególne nurty rozumieją pod pojęciem „przyjemność”? Oczywiście nie. Jednak taka analiza mogłaby przynieść raczej nieoczekiwaną przez Sextusa konkluzję, że wszystkie te nurty, choć rzecz jasna, różniąc się co do szczegółów, postulują ograniczenie potrzeb jako warunek konieczny życia szczęśliwego. Okazałoby się przykładowo, że epikurejska koncepcja ἡ κατασθηματικῆ ἡδονῆ ma niewiele wspólnego z potocznym rozumieniem przyjemności. Czy Sextus dokonuje zatem manipulacji, czy też w dobrej wierze posługuje się często dalekimi od rzeczywistości stereotypami? Trudno odpowiedzieć jednoznacznie, ale prawdopodobnie i jedno, i drugie.

Reasumując w kilku słowach powyższe uwagi, trzeba jeszcze raz podkreślić niezwykle kontrowersyjne pominięcie przez Sextusa całej problematyki związanej z „pierwszym popędem”. W konsekwencji dalsza argumentacja zdaje się niejako „ustawiona” pod kątem bezzasadności tez nurtów dogmatycznych (tych, oczywiście,

które swoje tezy etyczne wyprowadzają z „pierwszego popędu” – czyli stoików i epikurejczyków, stanowiących, jak się zdaje, główny cel krytyki Sextusa, szczególnie zaś stoicy). Nie sposób również nie wspomnieć o bardzo momentami wielkiej powierzchowności (a także niekonsekwencji) analiz Sextusa dotyczących tego, co dobre, złe i obojętne, powierzchowności widocznej zarówno w *Zarysach*, jak i w *Przeciw etykom*. Trudno rozstrzygnąć, czego w tej powierzchowności jest więcej: niezajomości niuansów koncepcji poszczególnych nurtów czy też świadomego zmanipulowania, ustawienia sobie krytykowanych koncepcji w taki sposób, aby można było je trafniej pognębić. Wydaje się, że jeden i drugi czynnik mają znaczący udział. Najważniejsze argumenty używane przez Sextusa w obu dziełach w polemice z możliwością uchwycenia, poznania dobrych, złych i obojętnych z natury, to ὁ παρὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων διαφορῶν oraz kwestia ἔστι – φαίνεται, ἔστι – ὑπάρχει. Oba argumenty mają jednak charakter ogólniepistemologiczny, nie dotyczą specyficznym aspektem etycznym, choć właśnie na polu etycznym zbierają przebogate żniwo. Dzieje się tak prawdopodobnie dlatego, iż bez wątpienia, problematyka etyczna, jak chyba żadna inna, tak często odwołuje się do tego, co niejawne.

Rozdział 3. Sextus Empiryk wobec problemu τέχνη περὶ βίον

Analiza prowadzona w dwóch dziełach przez Sextusa rozdziela się w tym miejscu. Kolejnym zagadnieniem poruszonym przez niego w *Zarysach* jest problematyka filozofii jako τέχνη περὶ βίον. Z kolei w *Przeciwko etykom* rozważania na ten temat poprzedzone są dwoma częściami: *Czy można żyć szczęśliwie, gdy przyjmie się rzeczy dobre, złe i obojętne* oraz *Czy ten, kto wstrzymuje się od sądu na temat tego, co dobre i złe z natury, jest szczęśliwy pod każdym względem*. Dopiero po tym następuje część poświęcona τέχνη περὶ βίον.

Pojawia się zatem pytanie: jak zaklasyfikować owe dwie części z traktatu *Przeciwko etykom*? Czy ich omówienie powinno nastąpić w części poświęconej podziałowi na to, co dobre, złe i obojętne; w odrębnej części czy też w połączeniu z problematyką τέχνη περὶ βίον? To, oczywiście, w znacznej mierze kwestia umowna. Autor chciałby zaproponować jeszcze inne rozwiązanie. Obydwie wspomniane części z traktatu *Przeciw etykom* zostaną poddane analizie w rozdziale kończącym pracę. Z pewnością decyzja taka rodzi kontrowersje. Wydaje się wszak, że dzięki wspomnianym dwóm częściom rozważania z traktatu *Przeciwko etykom* zdają się bardziej spójne i kompletne: każdy kolejny problem wynika z poprzedniego. Z pewnością tak jest. Zarazem jednak, o czym wspomniano powyżej, owe części wskazują praktyczne konsekwencje rozważań o tym, co dobre, złe i obojętne: pierwsza czyni to analogicznie do rozważań o τέχνη περὶ βίον, druga zaś w taki sposób, aby prowadzić wprost do sceptycyzmu. Uznałem zatem za korzystniejsze przeniesienie

ich analizy do ostatniego rozdziału (bez zamiaru „poprawiania” Sextusa, mając zaś na celu ułatwienie zadania sobie samemu).

3.1. Czym jest sztuka życia

Punktem wyjścia rozważań Sextusa w *Zarysach pyrrońskich* jest analiza problemu *Czym jest tak zwana sztuka życia* (188-238, τί ἐστὶν ἢ λεγομένη τέχνη περὶ βίον). Takie sformułowanie tytułu zdaje się sugerować, że spotkamy się w tej części z analizami różnych znaczeń pojęcia τέχνη περὶ βίον, ewentualnie z próbą sformułowania, na podstawie tych analiz, ich syntezy, jakiejś definicji. Tak jednak nie jest. Część ta jest w zasadzie przedłużeniem rozważań na temat tego, co dobre, złe i obojętne. Wydaje się zatem, że owo tytułowe τί ἐστὶν należy rozumieć w sposób całkowicie niesformalizowany, jako krytyczny przegląd konkretnych propozycji i postulatów etycznych, które według Sextusa odnajdziemy w refleksji poszczególnych szkół filozoficznych. Jedynie w początkowych fragmentach (188, 2-4) odnajdujemy sformułowanie, które można uznać za stoicką definicję sztuki jako takiej: „sztuka jest systemem, złożonym z ujęć rzeczywistych, które zostały razem przeciwiczone” (τέχνην δὲ εἶναί φασι σύστημα ἐκ καταλήψεων συγγεγυμνασμένων). Przyjrzyjmy się zatem nieco bliżej wspomnianym analizom.

Całość oparta jest na dobrze już nam znanej metodzie zestawiania przeciwstawnych poglądów dotyczących konkretnych zagadnień. Autor rozpoczyna od względności wartości majątku. Przechodzi następnie do odwagi, po czym zatrzymuje się nieco dłużej nad przyjemnością w ujęciu epikurejskim. Nie ulega wątpliwości, że Sextus odwołuje się do epikurejskiej koncepcji *hedone* jedynie powierzchownie, w zasadzie posługując się potocznym rozumieniem tego słowa¹.

¹ Dla obalenia tezy o przyjemności jako dobru z natury Sextus przywołuje przykłady nadużywania wina, jedzenia, rozkoszy seksualnych, wskazując na ich konsekwencje (*Zarysy pyrrońskie*, 195, 5-8). Trudno to jednak uznać za polemikę z Epikurem, chociażby w świetle jednoznacznych pod tym względem sformułowań z *Listu do Menoikeusa*, zob. Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum*, X, 131, 8 – 132, 6.

Sextus uznaje następnie za wskazane ukazanie nieco bardziej szczegółowo mniemań dotyczących tego, co haniebne (αἰσχρός), niedozwolone (bezprawne, zakazane – ὄθεσμος), mniemań dotyczących prawa (ὁ νόμος), obyczajów (τὸ ἔθος), czci wobec bogów (ἢ εἰς θεοὺς εὐσέβεια), powinności wobec zmarłych (ἢ περὶ τοὺς κοιτοχομένους ὀσιότης). We wszystkich omówionych przypadkach zestawia mniemania przeciwstawne.

Odnosnie do tego, co haniebne (199, 1 – 205, 1), porusza kwestie homoseksualizmu, publicznego obcowania z kobietą, nierządu kobiet, noszenia przez mężczyzn kolczyków oraz jaskrawo ubarwionych i powłóczystych szat.

Kwestia względności zakazów jest ukazana przez pryzmat kazirodztwa, masturbacji, kanibalizmu, krwawych (chodzi o krew ludzką) ofiar dla bogów.

Z kolei relatywizm ustaleń prawnych jest zobrazowany przeciwstawnymi regulacjami dotyczącymi cudzołóstwa, opieki dzieci nad rodzicami oraz statusem prawnym dzieci wobec rodziców, regulacjami prawnymi wobec zabójców, monogamii i poligamii, rozboju (korsarstwa).

Na pograniczu prawa i obyczajów zdają się usytuowane zastrzeżenia dotyczące kradzieży i tchórzostwa na polu walki². Wśród przykładów dotyczących względności obyczajów umieszcza Sextus wojenne rzemiosło Amazonek (wbrew powszechnemu przypisaniu sztuki wojennej mężczyznom) oraz fakt, że kapłanami Matki Bogów (Wielkiej Boginii, Kybele) są kastraci (co oznacza, że zgodnie z tym obyczajem, brak „męskości” nie jest złem z natury).

Uwagi dotyczące pobożności można podzielić na trzy grupy. Pierwsza z nich (218, 4-220, 1) dotyczy koncepcji sfery tego, co boskie. Po pierwsze zatem, różnice dotyczą już samego stwierdzenia, czy bogowie są, czy też ich nie ma (θεοὺς γὰρ οἱ μὲν πολλοὶ φασι εἶναι, τινὲς δὲ οὐκ εἶναι – 218, 5-6). Po drugie, uznawania bądź bogów religii tradycyjnych, bądź też tego, co jest boskie w świetle koncepcji poszczególnych szkół filozoficznych. Po trzecie, ogromne

² Stawiam taką tezę ze względu na to, iż w przeciwieństwie do poprzednich przypadków względności regulacji prawnych, argumenty przeciwko niewłaściwości kradzieży i tchórzostwa na polu bitwy (którą to niewłaściwość określają właśnie regulacje prawne) nie wynikają z odmiennych uregulowań, tylko z obyczajów (w przypadku korsarstwa natomiast argument jest podwójny: zarówno prawny, jak i z obyczaju).

różnice uwidaczniają się ze względu na monoteizm i politeizm oraz wyobrażenia dotyczące bogów.

Druga grupa zagadnień (220, 1 – 222, 4) jest poświęcona formom kultu i oddawaniu czci bogom. Przytacza w tym miejscu Sextus wiele przykładów ilustrujących główną tezę, iż gdyby było coś z natury pobożne, coś zaś bezbożne, nie mogłoby być takich różnic w świętych obrzędach, że to, co w jednych jest pobożne, w innych jest bezbożne³.

Trzecia grupa (222, 5 – 226, 2) dotyczy różnic w kultach, które uwidaczniają się w zróżnicowaniu diety (ἡ διαίτα)⁴. Przytacza w tym miejscu Sextus szereg przykładów ilustrujących uwarunkowane religijnie różnice w odżywianiu się różnych ludów.

Na zakończenie kwestia powinności wobec zmarłych. I w tym miejscu można wyróżnić dwie grupy zagadnień. Pierwsza z nich (226, 3 – 229, 1) jest poświęcona zróżnicowanym formom pochówku. Druga grupa (229, 1 – 232, 5) dotyczy z kolei samej śmierci i oceny jej znaczenia w ludzkim życiu. Powszechnemu uznaniu śmierci za zdarzenie budzące lęk i godne uniknięcia (δεινός καὶ φευκτός) przeciwstawia opinie odrzucające to stanowisko (Eurypides, Epikur, Heraklit, czy, powołując się na znane świadectwo Herodota, obyczaje Traków, a konkretnie Trausów).

Wszystkie omówione przykłady spięte są uogólnieniem (233, 1 – 234, 8), że odnośnie do każdego stanowiska dotyczącego praw, obyczajów etc. zawsze można sformułować sąd przeciwny. Co więcej, w licznych przypadkach możemy powołać się na konkretny przykład z różnych kręgów kulturowych, szkół filozoficznych etc. Jeśli jednak w jakimś konkretnym przypadku nie jesteśmy w stanie przytoczyć przykładu, nie osłabia to bynajmniej siły argumentacji. Wystarczy bowiem sama możliwość sformułowania tezy przeciwstawnej i brak możliwości jednoznacznego, obiektywnego rozstrzygnięcia, które stanowisko jest „zgodne z naturą”.

³ ἀ γὰρ ἐν τισιν ἱεροῖς [νομίζεται] ὄσια, ταῦτα ἐν ἑτέροις ἀνόσια. καίτοι εἰ φύσει τὸ ὄσιον καὶ τὸ ἀνόσιον ἦν, οὐκ ἂν τοῦτο ἐνομίσθη. Sextus Empiricus, *ZP*, 220, 3-5.

⁴ Adam Krokiewicz oddaje rzeczownik ἡ διαίτα za pomocą „sposób ludzkiego życia” (zob. Sextus Empiricus, *Zarysy pirrońskie*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1998, s. 224). Jest to najpowszechniej używane znaczenie. W kontekście użycia tego słowa przez Sextusa wydaje się jednak, że właściwsze byłoby oddanie go właśnie za pomocą terminu „dieta”.

Rozważanie te podsumowane są jeszcze stanowiskiem sceptycyzmu, któremu szczegółowo, w związku z przyjętą koncepcją analizy, przyjrzymy się w ostatnim rozdziale. W tym miejscu wystarczy jedynie odnotować, że mając na względzie zaobserwowany relatywizm dotyczący praw, obyczajów etc., sceptyk powstrzymuje się (ἐπέχει) od wyrokowania w tych kwestiach.

W tym miejscu rozważania z *Zarysów* i z traktatu *Przeciw etykom* ponownie się schodzą. Z omówionych powyżej analiz, dotyczących tego, co dobre, złe i obojętne, a także tego, czym jest sztuka życia, wyprowadza Sextus fundamentalne pytanie: czy jest [jakaś] sztuka życia?

3.2. Czy jest sztuka życia

Nie ulega wątpliwości, że w świetle dotychczasowych rozważań odpowiedź na to pytanie zdaje się oczywista: „jeśli bowiem jest taka sztuka, polega na rozważaniu tego, co dobre, złe i obojętne. Skoro te są bytami nierzeczywistymi, nierzeczywista jest i sztuka życia”⁵. Co więcej, w zgodzie z całą sceptyczną strategią krytyki, ważnym argumentem przeciwko przyjęciu tezy o realności sztuki życia jest przeciwstawność różnych ujęć dogmatycznych. Sextus nie poprzestaje jednak na wyprowadzeniu tego wniosku. Uznaje za wskazane przeprowadzenie dokładnej analizy problemu sztuki życia w świetle koncepcji szkół dogmatycznych.

W traktacie *Przeciw etykom* szczegółowemu badaniu poddane są konsekwencje związane z wielością przeciwstawnych koncepcji (173, 1 – 180, 3; w *Zarysach* ten fakt jest jedynie odnotowany – 239, 5 – 240, 1). Rozpoczyna Sextus od stwierdzenia, że:

to, co jest uważane za sztukę życia i dzięki czemu, jak sądzę, jest się szczęśliwym, nie jest wcale jedną sztuką, ale jest ich wiele, i to ze sobą niezgodnych (οὐ μία τις ἐστίν, ἀλλὰ πολλὰ καὶ διάφωνοι) – na przykład jest ona inna według Epikura, inna według stoików, a jeszcze

⁵ Εἰ γὰρ ἐστὶ τοιαύτη τέχνη, περὶ τὴν θεωρίαν τῶν τε ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν καὶ τῶν ἀδιαφόρων ἔχει. διὰ τούτων ἀνυπόρκτων ὄντων ἀνυπαρκτός ἐστὶ καὶ ἡ περὶ τὸν βίον τέχνη. Sextus Empiryk, *ZP*, 239, 2-5.

inna według filozofów z Perypatu. Albo więc winno się postępować za wszystkimi w równej mierze, albo tylko za jedną, albo też za żadną⁶.

Podążanie za wszystkimi sztukami jest niemożliwe ze względu na istniejące między nimi sprzeczności – „nie jest możliwe, by do tego samego [równocześnie] dążyć i tegoż unikać”⁷.

Nie jest również możliwe, według Sextusa, podążanie za jedną ze sztuk (175, 1 – 178, 1). Należy bowiem dokonać spośród nich wyboru. Można wprawdzie przyjąć jakąkolwiek z nich (ὁποιαδήποτε), ale, i trudno z tym argumentem sceptyka polemizować, dlaczego tę właśnie, a nie inną? Absurdalna byłaby wszak przypadkowa selekcja. Wybór musi zatem być uzasadniony. Gdzie będziemy jednak szukać uzasadnienia? Jeśli w sztukach samych, to wybór nie będzie wiarygodny – jest poniekąd oczywiste, że każda sztuka zawiera uzasadnienie siebie samej i w ramach jej systemu to ona właśnie jest tą najbardziej godną wyboru. Nawet gdyby jedna ze sztuk uzasadniała inną, nie byłby to argument rozstrzygający problem – wszak byłyby nadal inne sztuki, które uzasadniałyby stanowiska wobec tej pierwszej odmienne. Brak obiektywnego kryterium ponownie daje o sobie znać – nie sposób w sposób niepodważalny uzasadnić żadnej ze sztuk. Rodzi się w tym miejscu pytanie – czym zatem kierują się ci, którzy jednak takiego wyboru dokonują? Odpowiedź Sextusa (178, 1 – 180, 3) jest niezwykle interesująca.

W punkcie wyjścia przyjmuje Sextus (dodajmy: zdecydowanie w duchu dogmatycznym!), iż każdy człowiek posiada jakąś namiętność (ἕκαστος γὰρ τῶν ἀνθρώπων ἔχειται πόθει τινί). I to właśnie owa namiętność, jako czynnik przedwstępny wszelkiego wyboru, nakierowuje konkretną jednostkę ku takiej czy innej szkole filozoficznej. Nie ulega jednostka sile argumentu, lecz poszukując tego, co wynika z właściwej jej namiętności, podąża ku tym propozycjom, które owe namiętności zaspokajają. Owo zaspokojenie nie oznacza jednak uśmierzenia – wprost przeciwnie. Pod wpływem koncepcji szkół dogmatycznych, twierdzi Sextus, pierwotne namiętności zostaną jeszcze bardziej rozbudzone. W konsekwencji, konkluduje on,

⁶ Sextus Empiryk, *Przeciw etykom*, 173, 2 – 174, 1, w: idem, *Przeciw fizykom. Przeciw etykom*, tłum. Z. Nerczuk, Kęty 2010, s. 218-219.

⁷ οὐκ ἐνδέχεται δὲ τὸ αὐτὸ ἅμα καὶ διώκειν καὶ φεύγειν. Ibidem, 174, 3 – 175, 1, s. 219.

zatem wszystko to, co nazywane jest przez filozofów dogmatycznych umiejętnością życia (περὶ τὸν βίον ἐπιστήμη), jest raczej przyczółkiem (ἐπιτείχισμός) ludzkich nieszczęść anizeli pomocą⁸.

Kilka punktów tego argumentu budzi spore wątpliwości. Przede wszystkim, pierwotne założenie dotyczące namiętności zdaje się wielce naciągane, zwłaszcza gdy weźmiemy pod uwagę, że Sextus ma na myśli konkretne namiętności: do bogactw, przyjemności lub sławy. O ile jeszcze namiętność ku przyjemności można rozpatrywać w kategoriach namiętności naturalnych (ale w tym znaczeniu można przypisać ją każdemu człowiekowi), o tyle namiętność ku bogactwu czy sławie zdaje się nie czymś naturalnym, lecz właśnie konsekwencją takiej czy innej koncepcji życia.

Po drugie, Sextus wiąże wspomniane namiętności ze szkołami filozoficznymi, odpowiednio: z perypatetykami, epikurejczykami i stoikami. Takie ustawienie problemu budzi ogromne zastrzeżenia. O ile jeszcze przypisanie epikurejskiej filozofii życia możliwości realizacji namiętności hedonistycznej można uznać, po części przynajmniej i w specyficzny sposób, za zasadne (a precyzyjniej mówiąc: za bliskie epikureizmowi terminologicznie), o tyle pozostałe dwa przypadki zdają się całkowicie chybione. Przyjrzyjmy się nieco bardziej szczegółowo tej kwestii.

Zacznijmy od przyjemności. Oczywiście jest, że Epikurejskie καταστηματική ἡδονή różni się zasadniczo od potocznego znaczenia pojęcia „rozkosz” czy też „przyjemność”, do którego bez wątpienia w analizowanym fragmencie odwołuje się Sextus. Doskonale ilustruje to cytat z *Listu do Menoikeusa*, w którym czytamy:

gdy przeto twierdzimy, że przyjemność jest naszym celem najwyższym, to bynajmniej nie mamy na myśli przyjemności płynącej z roz-pusty ani przyjemności zmysłowych, jak twierdzą ci, którzy nie znają naszej nauki albo się z nią nie zgadzają, czy wreszcie źle ją interpretują. [...] Nie pijatyki i hulanki, nie obcowanie z pięknymi chłopcami i kobietami; nie ryby inne smakołyki, jakich dostarcza zbytłowny stół, czynią życie przyjemnym, ale trzeźwy rozum (νήφων λογισμός), dociekający przyczyn wszelkiego wyboru i unikania, odrzucający czcze domysły, owo źródło największych utrapień duszy⁹.

⁸ Ibidem, 180, 1-3, s. 220.

⁹ Epikur, *List do Menoikeusa*, w: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, X, 131, 8 – 132, 6, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2004, s. 648.

Nie sposób polemizować z Bettem, iż Sextus „rozmyślnie błędnie interpretuje” Epikurejską koncepcję¹⁰. W konsekwencji możemy skonstatować, iż rzeczywiście, ktoś, kto słyszał tyle tylko, że epikurejska koncepcja życia wspiera się na ἡδονη, a sam przejawia wyraźną skłonność ku życiu zdominowanym przez rozkosz zmysłową, może się refleksją Ogrodu zainteresować. Trudno jednak przypuszczać, by pozostał epikurejczykiem, a w każdym razie nie znajdzie z pewnością filozoficznego uzasadnienia dla naczelnej wartości przyjemności zmysłowej w myśli mędrca z Samos.

Jeszcze bardziej bezzasadne zdają się tezy Sextusa w odniesieniu do perypatetyków i stoików. Bogactwo, majątek (ὁ πλοῦτος, ἢ κτήσις) jest uznane przez Arystotelesa i perypatetyków za przynależne do dóbr zewnętrznych (τὰ ἔκτος ἀγαθά). Sam fakt uznania bogactw za jedno z dóbr odróżnia rzeczywiście perypatetyków od stoików, dla których bogactwo (właściwe) jest czymś pożądanym, lecz obojętnym (nie jest więc dobrem)¹¹. Jednakże znaczenie dóbr zewnętrznych w całej strukturze dóbr w ujęciu Arystotelesa i perypatetyków jest ograniczone: są one zawsze odniesione do dóbr duchowych (τὰ περὶ ψυχῆν ἀγαθά), które stanowią miarę dla zewnętrznych. Doskonale ilustrują to słowa Arystotelesa z *Polityki*:

zewnętrzne dobra, będąc niejako narzędziem, mają bowiem swój kres, a wszystko, co służy jedynie do jakiegoś użytku, należy do rzeczy, których nadmiar z konieczności albo szkodzi posiadającym, albo żadnej nie przynosi korzyści. Natomiast wszelkie dobra duchowe, im więcej się wzmagają, tym więcej są pożyteczne, jeśli i tu mówić należy nie tylko o pięknie, ale i o użyteczności. [...] Ponadto te dobra zewnętrzne są z natury pożądane ze względu na duszę, toteż [mając duszę na

¹⁰ „Even the claim that ‚the lover of pleasure is further inflamed by Epicurus’ method’ (179) wilfully misconstrues the Epicurean conception of pleasure; again, pleasure of the ‚inflamed’ variety is precisely what the Epicurean will avoid (see e.g. *Letter to Menoecus* X. 131-2.)”. Sextus Empiricus, *Against the Ethicists: (Adversus Mathematicos XI)*, Translation, Commentary and Introduction R. Bett, Oxford 1997, p. 195. Niewielkim usprawiedliwieniem dla Sextusa może być akt, że nie tylko on dokonuje takiej manipulacji w odniesieniu do Epikurejskiej koncepcji przyjemności. Tak samo, tyle że w sposób bardziej zapalczywie niechętny, interpretuje wizję życia twórcy Ogrodu m.in. Epiktet.

¹¹ Ἐτι δὲ τῶν ἀδιαφόρων [...] τὰ μὲν προηγμένα [...]. Τῶν δὲ προηγμένων [...] τὰ δὲ ἔκτος. [...] τῶν δὲ ἔκτος [...] κτήσιν σύμμετρον [...]. Stobaeus Joannes, *Anthologium*, II, 7, 7b, 1-16. Cf. Arejos Didymos, *Podręcznik etyki*, tłum. M. Wojciechowski, Kraków 2005, s. 86-87.

względzie] powinni wszyscy ludzie rozumni o nie zabiegać, a nie przeciwnie, [zatracać] duszę dla nich¹².

Znaczenie sławy (ἡ δόξα)¹³ w stoickiej koncepcji etycznej jest zbliżone do znaczenia majątku: zaliczana jest ona do obojętnych i pożądaných¹⁴. Powtórzmy jeszcze raz: choć pożądana, sława nie jest uznana przez stoików za przynależną do dóbr. Nie jest więc w konsekwencji konieczna do osiągnięcia szczęścia¹⁵. Trudno doprawdy zrozumieć, dlaczego Sextus przypisał stoikom właśnie sławę, a nie na przykład bogactwo. Być może dlatego, że bogactwo zarezerwował dla perypatetyków.

Rodzi się w tym miejscu pytanie: czy Sextus dokonuje tych błędnych interpretacji w pełni świadomie? Mówiąc inaczej: czy mamy do czynienia z manipulacją? Zdaje się, że tak, trudno bowiem uwierzyć, aby tak dalece nie znał bądź nie rozumiał koncepcji Ogródu, Perypatu czy Portyku. Czy taka manipulacja wynika wyłącznie z chęci ukazania w złym świetle nurtów, z którymi polemizuje? Czy brak jakiegokolwiek przesłanki merytorycznej dla tez stawianych przez sceptyka? Pytania te, prawdopodobnie, nigdy nie doczekają się ostatecznej odpowiedzi. Jedyna okoliczność łagodząca, jaka się nasuwa, to ewentualne doświadczenia życiowe i obserwacje własne Sextusa. Być może recepcja epikurejskiej, arystotelesowskiej i stoickiej koncepcji życia wśród szerszych kręgów społecznych szła właśnie tropem wskazanym przez Sextusa. Być może taka obserwacja socjologiczna jest następnie przeniesiona przez sceptyka, dodajmy – całkowicie bezprawnie, na grunt analiz filozoficznych. Znamienne jest to, że trzy wskazane namiętności i koncepcje życia

¹² Arystoteles, *Polityka*, 1323b, 7-21, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2001, s. 184.

¹³ Gwoli ścisłości konieczne jest poczynienie pewnej uwagi. Greckie δόξα oznacza „dobrą sławę”, a nie tylko „sławę” w znaczeniu rozgłosu i powszechnej rozpoznawalności.

¹⁴ Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum*, VII, 106, 4. Por. Stobaeus Joannes, *Anthologium*, II, 7, 7b, 15-16: τῶν δ' ἐκτὸς [...] ἀποδοχὴν παρὰ ἀνθρώπων. Cf. Arejos Didymos, *Podręcznik etyki*, tłum. M. Wojciechowski, Kraków 2005, s. 87.

¹⁵ Διχῶς δὲ λέγεσθαι ἀδιόφορα: ἅπαξ μὲν τὰ μήτε πρὸς εὐδαιμονίαν μὴ τε πρὸς κακοδαιμονίαν συνεργούτα, ὡς ἔχει πλοῦτος, δόξα, ὑγίεια, ἰσχύς καὶ τὰ ὅμοια: ἐνδέχεται γὰρ καὶ χωρὶς τούτων εὐδαιμονεῖν, τῆς ποιᾶς αὐτῶν χρήσεως εὐδαιμονικῆς οὐσης ἢ κακοδαιμονικῆς. Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum*, VII, 104, 3-7, a także: ἀτυφόν τ' εἶναι τὸν σοφόν: ἴσως γὰρ ἔχειν πρὸς τε τὸ εὐδοξόν καὶ τὸ ἄδοξον, ibidem, VII, 117, 3-4.

skoncentrowane na ich zaspokojeniu zdają się w sposób zasadniczy stać w konflikcie z wszelką filozoficzną koncepcją życia. Nie-wykluczone zatem, że manipulacja Sextusa ma na celu wykazanie, iż w rzeczywistości wszelki filozoficzny sprzeciw wobec tych fundamentalnych namiętności jest pozorny, że, koniec końców, każda propozycja i tak nie tylko, że do owych namiętności się odwołuje, ale więcej nawet – czyni z nich swą istotę, jeśli nawet nie w uczonych traktatach, to w społecznym wydźwięku i zastosowaniu. Wrócimy jeszcze do tej kwestii w ostatniej części pracy.

Sextus nie porzestaje jednak na odrzuceniu sztuki życia na podstawie argumentu z wielości wykluczających się propozycji. Stawia zatem hipotezę, iż nawet jeśli byłaby tylko jedna sztuka życia, taka, co do której panowałaby powszechna zgoda, to i tak nie można byłoby jej przyjąć (PE, 180, 4; ZP, 240, 1). Nie ulega wątpliwości, że samo postawienie w ten sposób zagadnienia brzmi nieco niedorzecznie. Wszak wydaje się, że powszechna zgoda na jakąś koncepcję byłaby identyczna właśnie z jej przyjęciem. W innym przypadku, czego dotyczyłaby owa zgoda? Hipoteza ta nie jest jednak poddana analizie teoretycznej. Sextus wykazuje jej słuszność w odniesieniu do przywołanego przykładu – stoickiej sztuki życia. Przywołuje w tym celu kilka argumentów.

Pierwszy argument bazuje, w zgodzie z refleksją stoicką, na odróżnieniu „mędrca” i „stoika”. Mądrość, która jest sztuką życia, przysługuje tylko mędrcom. Stoik nie jest mędrcom. Zatem stoik nie posiada mądrości, czyli sztuki życia. Nie może zatem jej nauczać.

Drugi argument wykorzystuje stoickie rozumienie sztuki, która

jest [...] systemem opartym na ujęciach rzeczywistych (σύστημα ἐκ καταλήψεων), a ujęcie rzeczywiste jest zgodą na przedstawienie katalęptyczne (καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσις)¹⁶.

Skoro zaś nie ma przedstawienia katalęptycznego (nie jest nim bowiem każde przedstawienie, a z powodu braku kryterium nie można również dokonać właściwej selekcji), to nie ma ujęcia rzeczywistego i w konsekwencji nie ma systemu z nich zbudowanego, czyli sztuki.

¹⁶ Sextus Empiryk, *Przeciw etykom*, 182, 1-3, w: idem, *Przeciw fizykom. Przeciw etykom*, op. cit., s. 220.

Uzupełniony jest ten argument o krytykę przedstawienia kataleptycznego. Sextus wykazuje, że stoicka koncepcja przedstawienia kataleptycznego jest obciążona „błędnym kołem”. Za przedstawienie kataleptyczne jest wszak uznane to przedstawienie, które pochodzi od „istniejącego” (τὸ ὑπάρχον). Co jest z kolei „istniejącym”? To, co „wzbudza przedstawienie kataleptyczne”.

Trzeci argument dotyczy relacji między sztuką życia a dobrem: albo jest czymś różnym od dobra, albo dobrem samym. W pierwszym przypadku nie ma sztuki życia, gdyż dobra, zła i tego, co obojętne, nie ma. Nie może też być sztuka życia dobrem, gdyż sztuka jest różna i późniejsza od swego przedmiotu. Gdyby sztuka życia miała być dobrem, musiałaby być różna i późniejsza od siebie samej. A to jest niemożliwe.

Czwarty argument dowodzi, iż każda sztuka i wiedza „ujmowana jest na podstawie wytwarzanych przez nią dzieł będących wynikiem umiejętności i wiedzy”¹⁷. Sztuce życia jednak nie przysługuje żadne działanie, „co bowiem nazwałby ktoś jej dziełem, to wspólne okazuje się i laikom”¹⁸. W konsekwencji, twierdzi Sextus, sztuka życia ujawnia się na podstawie czynów przedstawionych przez stoików w księgach. Dla ilustracji przywołuje więc kilka przykładowych stoickich postulatów dotyczących wychowania dzieci, stosunku do rodziców i czci wobec zmarłych. Wybiera w tym celu tezy szczególnie: propagowanie całkowitej swobody seksualnej, kazi-rodztwa, kanibalizmu¹⁹. Wniosek narzuca się sam: to, co proponują filozofowie stoicy i co odróżnia ich sztukę życia od powszechnie przyjętych i akceptowanych społecznie norm, jest tak absurdalne i niezgodne z prawem, że sami stoicy nie próbują postulatów owych realizować. Poprzestają więc na tym, co wspólne jest tak mędrcom, jak i laikom.

Pewna kwestia wymaga w tym miejscu podkreślenia. Struktura tego czwartego argumentu różni się nieco w dwóch dziełach Sextusa. W *Zarysach* łączy w jeden wywód „dzieło” (τὸ ἔργον) i „działanie” (τὸ γινόμενον, τὸ ποιούμενον) sztuki życia (a w zasadzie ich brak), zaś w traktacie *Przeciw etykom* rozdziela je. Rozważania

¹⁷ Ibidem, 188, 1-3, s. 221-222.

¹⁸ ὁ γὰρ ἂν ἔργον εἶναι ταύτης λέγη τις, τοῦτο κοινὸν εὐρίσκεται καὶ τῶν ἰδιωτῶν. *PH*, 243, 3-5.

¹⁹ *PH*, 245, 4 – 249, 1; *Adv. Math*, XI, 190, 1 – 194, 14.

o „działaniach” (τὸ ἐνέργημα) zwieńczone są przykładami z dzieł stoików (które w *Zarysach* wieńczą cały wywód), natomiast kwestia o „dziele” jest podsumowana wspomnianą tezą, że jest ono wspólne tak mędrcom, jak i laikom. Rodzi się pytanie, czy wskazana różnica w strukturze jest istotna dla argumentu. Z perspektywy końcowego wniosku – zdecydowanie nie. Wydaje się jednak, że argumentacja z *Przeciw etykom* jest precyzyjniejsza. Spróbujemy odtworzyć schematy obydwu zastosowanych przez Sextusa metod argumentacji.

W *Zarysach*:

- brak działania i dzieła sztuki życia (243, 1 – 244, 12);
- to, co stanowi sztukę życia, jest wspólne mędrcom i laikom (243, 3 – 5; 244, 3);
- czyny opisane przez stoików w księgach, które odróżniają ich koncepcje od powszechnie przyjętych, są absurdalne i w konsekwencji sami nie wprowadzają ich w życie (245, 1 – 249, 3);
- to z kolei, co stoicy czynią, jest wspólne im i laikom, czyli sztuki życia nie ma, czy też, mówiąc precyzyjniej, nie można mówić, że jest (249, 4-11).

W *Przeciw etykom*:

- brak działania sztuki życia, gdyż czyny opisane przez stoików w księgach, które odróżniają ich koncepcje od powszechnie przyjętych, są absurdalne, niezgodne z prawem i w konsekwencji sami nie wprowadzają ich w życie (188, 1 – 196, 7),
- ponadto brak również dzieła sztuki życia, gdyż to, co stoicy czynią, jest wspólne im i laikom (197, 1 – 199, 8),
- brak dzieła właściwego dla danej sztuki oznacza, że nie ma danej sztuki – nie ma zatem sztuki życia (199, 8-10).

Wydaje się, że kolejność rozważań w *Przeciw etykom* jest spójna i konsekwentna. Z kolei rozważania w *Zarysach* są nadmiernie uproszczone i w konsekwencji nieco chaotyczne. Pierwsze założenie, dotyczące braku działania i dzieła, przyjęte jest tu bez wyraźnego uzasadnienia, które czytelnik musi wyprowadzić z dalszych argumentów. Co więcej, przywołane przykłady z dzieł stoików, ze względu na wcześniejsze przyjęcie braku działania i dzieła, nie spełniają tej ważnej funkcji, którą pełnią w *Przeciw etykom*.

W traktacie *Przeciw etykom* wprowadza Sextus jeszcze dwa argumenty. Piąty argument dotyczy stanowiska stoików sformułowanego w odpowiedzi na zarzut, iż wszelkie czyny mędrców przysługują również laikom. Otóż stoicy twierdzą, „że chociaż wszystkie dzieła

są wspólne wszystkim ludziom, różnią się jednak tym, że ich źródłem jest postawa oparta na umiejętności (ὑπὸ τεχνικῆς διαθέσεως) albo nie oparta na umiejętności (ὑπὸ ἀτέχνου)²⁰. Cechą mędrca jest postępowanie właściwe wynikające z umiejętności – laika zaś niewynikające z niej. Argument ten jest jednak całkowicie nieprzekonujący, stwierdza Sextus, nie sposób bowiem znaleźć sposobu, dzięki któremu rozpoznamy jedno postępowanie od drugiego. Skoro bowiem nie różnią się „od strony zjawiska (κατὰ τὸ φαινόμενον)”, niemożliwe będzie odróżnić od strony postawy, „skoro jest niejawna (οὐσαν ἀφανῆ)”²¹.

I wreszcie szósty argument. Twierdzą bowiem stoicy, że analogicznie do „sztuk średnich”²², w których biegły czyni coś w sposób uporządkowany i osiąga rezultaty, laik zaś sporadycznie i przypadkowo, tak i

dziełem człowieka mądrego jest dokonywać konsekwentnie czynów cnotliwych (ἐν τοῖς κατορθώμασι διομαλιζειν), a dziełem człowieka głupiego – wręcz przeciwnie²³.

W odpowiedzi na to wskazuje Sextus, iż przekonanie

że istnieje pewien porządek życia określony regułami opartymi na umiejętności, wydaje się raczej jakąś mrzonką. Żaden bowiem człowiek przygotowany na różnaitość i różnorodność zdarzających się wypadków nie jest w stanie przestrzegać tego samego porządku, a szczególnie dotyczy to człowieka mądrego, który jest świadomy niepewności losu²⁴.

Przyjrzyjmy się uważniej wszystkim sześciu argumentom. Waga pierwszego z nich zależy od pewnego wstępnego założenia. Jeśli przyjmujemy, iż możliwość nauczania jakiegokolwiek sztuki musi w sposób konieczny wiązać się z całkowitym, pełnym jej opanowaniem, to istotnie, napotkać musimy aporię wskazaną przez Sextusa.

²⁰ Sextus Empiryk, *Przeciw etykom*, 200, 1-3, w: idem, *Przeciw fizykom. Przeciw etykom*, op. cit., s. 224.

²¹ Ibidem, 205, 7 – 206, 4, s. 225.

²² „Sextus określa w ten sposób sztuki niskie (*artes serviles, sordidae*), czyli wchodzące w skład sztuk rzemieślniczych”, ibidem, s. 225, przypis 175.

²³ Ibidem, 207, 5 – 208, 1, s. 226.

²⁴ Ibidem, 208, 3 – 209, 1, s. 226.

Jeśli bowiem stoik nie jest mędrce, a jedynie tym, który do mądrości dąży, to znaczy, iż nie opanował sztuki życia w pełni. Nie opanowawszy zaś jej, nie może również nauczać. Dodajmy, że w konsekwencji nie może się też sam uczyć – przede wszystkim dlatego, że nie ma wszak żadnego nauczyciela, od którego mógłby zdobywać mądrość, czyli sztukę życia. Wydaje się, oczywiście, że aporia jest stosunkowo łatwa do przewyciężenia – wystarczy odrzucić owo założenie, iż nauczanie sztuki musi wynikać z pełnego jej opanowania. Problem jest jednak poważniejszy, wiąże się bowiem w sposób nierozdzielny ze stoicką koncepcją mądrości i mędrca. Jak wiemy, stoicyzm stał na stanowisku braku stanu pośredniego między mądrością a głupotą, cnotą a występkiem, w konsekwencji więc – bytu pośredniego między mędrce a głupcem. Teza ta wydaje się, i wydawała się już wielu starożytnym, tak absurdalna, iż w innym miejscu Sextusa stwierdza: „zgodnie z tym, co stoicy twierdzą, zaliczyć należy do głupców zarówno Zenona, jak i Kleantesa, i Chryzypa, i innych z tej szkoły”²⁵. Zgodzić należy się z Bettem, iż czynnikiem, który osłabiłby zarzut sceptyczny, byłoby wskazanie na możliwość postępu w mądrości i cnotie²⁶. Problem jednak w tym, że wedle świadectwa Diogenesa Laertiosa taka koncepcja postępu nie może być przypisana Portykowi:

stoicy twierdzą, że nie ma nic pośredniego między cnotą i występkiem, podczas gdy perypatetycy mówią, że jest między nimi coś pośredniego, a mianowicie stopniowy postęp. Zdaniem stoików bowiem, podobnie jak drzewo musi być albo proste, albo krzywe, tak samo coś jest albo sprawiedliwe, albo niesprawiedliwe, a nic nie jest ani bardziej sprawiedliwe, ani bardziej niesprawiedliwe i tak samo ma się rzecz z innymi cnotami²⁷.

²⁵ Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*, I, 433, 4-6, tłum. I. Dąbska, Warszawa 1970, s. 114, *Adv. Math.*, VII, 433, 4-6.

²⁶ „The Stoics’ exceptionally high standards for wisdom or virtue, coupled with their insistence that there is nothing between wisdom or virtue and folly or vice (DL VII. 127, Plut. Comm. not. 1063A-B), make them tempting targets for arguments like this one. In reply, they might stress the possibility of progress towards wisdom and virtue; ‘progress’ (prokopē) is mentioned in both the passages just cited (see also Stob. V. 906, 18-907, 5). But it is not clear how helpful this would be in responding to Sextus’ allegation”. Sextus Empiricus, *Against the Ethicists: (Adversus Mathematicos XI)*, op. cit., p. 198-199.

²⁷ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, VII, 127, 1-5, op. cit., s. 427.

Nie ulega wątpliwości, że literalne czytanie stoickiej koncepcji mędrca w sposób konieczny prowadzi do ukazanych aporii i absurdu. Rzecz zdaje się jednak nieco bardziej skomplikowana. Do kwestii tej wrócimy w ostatniej części niniejszej pracy. W tym miejscu odnotujmy jedynie interesującą propozycję interpretacji stoickiego mędrca autorstwa Johnny'ego Christensena, który w swej pracy *Esej o jedności filozofii stoickiej* pisze:

Ten człowiek to słynny Mędrzec stoicki, opisany na przykład w Cyce-rona *Paradoksie stoika*, który stał się obiektem wielu docinków w starożytności. Jest on szczytowo udoskonalonym umysłem ludzkim, który równie dobrze mógłby realnie nigdy nie zaistnieć. [...] Będąc wciele- niem idealnej wiedzy i idealnej cnoty, Mędrzec napomina człowieka, że ani w rozumowym dociekaniu, ani w pogoni za dobrocią nie ma żad- nej granicy doskonałości. Ponieważ ową jedyną rzeczą, która może być dobra, jest – w wymiarze ludzkim – stan doskonałości umysłu, zatem umysł, który nie jest dobry, jest zły. Ani cnota, ani występki nie podle- gają gradacji. [...] Dla człowieka cnotliwego działanie moralne i zamiar albo przedmiot tego działania zbiegają się ze sobą. Nie dotyczy to jed- nak tych, którzy jeszcze nie osiągnęli doskonałości. Aby zdać sprawę z działania moralnego w zwykłym ludzkim życiu stoicy wprowadzili ogólną teorię wartości²⁸.

Drugi argument dotyczy *de facto* przedstawienia kataleptycznego (przedstawienie poznawcze, wyobrażenie kataleptyczne – ἡ κα- ταληπτική φαντασία), fundamentalnego pojęcia stoickiej koncep- cji epistemologicznej²⁹. Argument ów jest jedynie niewielkim *resume* obszernego wywodu z *Przeciw matematykom* (*Adv. Math.* VII, 402, 1 – 435, 4). Kwestia to wprawdzie niezwykle ważna, nie dotyczy jednak ściśle problematyki etycznej. Dodatkowo, jej wyczerpujące omówie- nie wymagałoby bardzo obszernego potraktowania. Wskażmy za- tem w tym miejscu tylko na absolutnie najistotniejsze aspekty³⁰. Jak stwierdza, relacjonując doktrynę stoicką Diogenes Laertios,

²⁸ J. Christensen, *Esej o jedności filozofii stoickiej*, tłum. M. Bardel, Warszawa 2004, s. 65.

²⁹ Przywoływany powyżej Johnny Christensen sądzi jednak, iż „przedsta- wienie poznawcze [scil. przedstawienie kataleptyczne – P.Ś.] zajmuje tu miejsce bardziej dominujące niż – jak można sądzić – na to zasługuje, z powodu uwy- datnienia go w długo ciągnącej się dyskusji stoików z Akademikami (Arkezylaos i Karneades)”, *ibidem*, s. 56.

³⁰ Więcej na temat przedstawienia kataleptycznego zob. m.in. R.J. Han- kinson, *Stoic Epistemology*, in: *Cambridge Companion to the Stoics*, ed. B. Inwood,

wyobrażenie (φαντασία) jest to odcisk w duszy (τύπωσις ἐν ψυχῇ): nazwa ta została właściwie zapożyczona z odciskania pieczęci w wosku. Są dwa rodzaje wyobrażeń: wyobrażenie kataleptyczne (καταληπτική) i wyobrażenie akataleptyczne (ἀκατόληπτος). Wyobrażenia kataleptyczne, które – jak twierdzą stoicy – stanowią kryterium rzeczy, pochodzą od przedmiotu rzeczywiście istniejącego i jako całkowicie z nim zgodne [ἄπὸ ὑπάρχοντος κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον – P.Ś.] w nas się odbiły i odcisnęły, akataleptyczne natomiast nie pochodzą od przedmiotu rzeczywiście istniejącego albo, jeśli pochodzą od przedmiotu istniejącego, to w każdym razie nie samoistnego; nie są one ani jasne, ani wyraźne³¹.

Nie ulega wątpliwości, że fundamentalna trudność dotyczy zasadniczego sformułowania – ἄπὸ ὑπάρχοντος κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον. Jak widać, tym, co odróżnia przedstawienie kataleptyczne od niekataleptycznego, jest ich źródło: w pierwszym przypadku jest nim przedmiot „istniejący”, w drugim – „nieistniejący”³². Aby skutecznie przeprowadzić granicę między przedstawieniami, musielibyśmy zatem dysponować rozróżnionymi przedmiotami. Jakie zatem jest kryterium odróżniające przedmiot „istniejący” i „nieistniejący”? Pisz Sextus

a jakżesz nie popadną tutaj w błędne koło? [...] gdy zapytamy teraz, czym jest przedmiot realny, mówią, kręcąc się w koło, że realny jest taki przedmiot, który wywołuje przedstawienie kataleptyczne. Tak, iż aby poznać przedstawienie kataleptyczne, musimy najpierw odwołać się do przedmiotu realnego, a na to uciec się znów trzeba do przedstawienia kataleptycznego³³.

Co szczególnie ważne, jak wykazuje Sextus, przywołując między innymi argumenty akademików (Karneades i uczniowie), nie sposób odróżnić przedstawienia kataleptycznego i niekataleptycznego:

Cambridge 2003, p. 59-84; J. Annas, *Stoic epistemology*, in: *Cambridge Companion to Ancient Thought I*, ed. S. Everson, Cambridge 1990, p. 184-203; M. Frede, *Stoic epistemology*, in: *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, ed. K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield, Cambridge 2008, p. 300-311.

³¹ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, VII, 45, 9-46, 6, op. cit., s. 390-391.

³² Pomiędzy w tym miejscu problem, niewątpliwie niezwykle istotny, jak rozumieć τὸ ὑπάρχον. Cf. np. M. Frede, *Stoic epistemology...*, op. cit., p. 302-303.

³³ Sextus Empiryk, *Przeciw logikom*, I, 426, 1-11, tłum. I. Dąbska, Warszawa 1970, s. 111-112, *Adv. Math.*, VII, 426, 1-11.

przedstawienie bowiem powstaje zarówno na skutek przedmiotów nierzeczywistych, jak i rzeczywistych. Sprawdzianem zaś tej nieodróżnialności jest to, że się je znajduje jednakowo oczywistymi i przekonywającymi, to zaś, że jednakowo są one oczywiste i przekonywające, okazuje się na podstawie czynów, które są ich konsekwencjami. Tak samo bowiem, jak na jawie ten, kto jest spragniony, gdy czerpie napój, doznaje przyjemności, a ten, kto ucieka przed dziką bestią albo przed inną jakąś z rzeczy strasznych, pędzi i krzyczy, tak też i we śnie doznają przyjemności, gdy się im wydaje, że piją ze źródła; a podobnie lęk ogarnia strwożonych³⁴.

Nie sposób polemizować z Sextusem, iż tak skonstruowana metoda rzeczywiście zawiera w sobie *circulum vitiosum*. Rodzi się jednak pytanie, czy Sextus dokonał właściwej rekonstrukcji stoickiej epistemologii? Czy faktycznie znaczenie przedstawienia kataleptycznego jest tak fundamentalne? W interpretacji Sextusa sprawa wygląda, ujmując to skrótowo, następująco: wszelkie poznanie w refleksji stoickiej uzależnione jest od właściwego „pierwszego rozpoznania” – od przedstawienia kataleptycznego. Skoro nie ma sposobu, aby w sposób pewny rozróżnić przedstawienie kataleptyczne od niekataleptycznego, to z perspektywy stoickiej koncepcji nie jest możliwe poznanie. Zdaje się, że według Sextusa, to „pierwsze rozpoznanie” musi zostać jednoznacznie zakwalifikowane (jako przedstawienie kataleptyczne bądź niekataleptyczne), zanim przystąpi się do dalszych etapów badania (bądź ich zaprzestanie, jeśli przedstawienie jest niekataleptyczne)³⁵. Wydaje się jednak, że

³⁴ Ibidem, I, 402, 7-404, 1, s. 105. Na temat stoickiego podejścia do przywoływanych przez akademików i Sextusa przykładów zob. np. J. Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1994, p. 84-85, gdzie stwierdza m.in. „There is a difference between appearance (*phantasia*) and mere appearing (*phantasma*): the latter are «seemings in the mind such as happen in sleep»”, p. 85. Por. Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum*, VII, 50, 1-9 (m.in. διαφέρει δὲ φαντασία καὶ φαντασμα). Choć właśnie o kryterium tej różnicy toczy się spór.

³⁵ Taka interpretacja stoickiej epistemologii zdaje się obecna i wśród współczesnych badaczy refleksji antycznej. Np. Giovanni Reale tak pisze na ten temat: „dobrze widać, że stoicy są mocno przekonani, iż w rzeczywistości, kiedy faktycznie znajdujemy się wobec przedmiotu, powstają w nas odcisnięcia i przedstawienie mające tak wielką moc i oczywistość, że w naturalny sposób prowadzą do wywołania w nas przyzwolenia, a więc do przedstawienia kataleptycznego. I na odwrót, kiedy mamy przedstawienie kataleptyczne, to znaczy dajemy przyzwolenie przedstawieniu, wówczas na pewno znajdujemy się wobec realnego przedmiotu. Dlatego też w tej koncepcji kryterium prawdy w rzeczywistości dominuje założenie, że istnieje pełna zgodność między realną obecnością

taka interpretacja jest daleko idącym nadużyciem. Przykładowo przekonująco brzmi ujęcie tej kwestii przez przywoływanego już Johny'ego Christensena, który pisze:

Skąd jednak wiemy, że dane przedstawienie, P1, jest poznawcze? Widzę tylko jedną odpowiedź. Tak jak w przypadku zasad moralnych, które muszą być przyjęte lub odrzucone, tak też, w każdym przypadku, zbadać musimy przedstawienie pod kątem jego spójności z wcześniej zdobytą wiedzą. [...] To kryterium systematycznej koherencji jest owym „spójnym ustrukturyzowaniem” (ὀρθὸς λόγος), które jest, w sensie idealnym, tożsame ze strukturą uniwersum i do którego dąży ludzkie rozumowanie. Czy P1 jest poznawcze, dowiemy się dzięki tej metodzie³⁶.

przedmiotu a przedstawieniem prowadzącym do wyrażenia przyzwolenia. Z tej racji nie będzie trudno sceptykom odkryć w tym punkcie nauki stoickiej płątaniny sprzeczności i pokazać, że żadne przedstawienie jako takie nie ma takich cech, które by w sposób wykluczający nieporozumienie zasługiwały lub nie zasługiwały na nasze przyzwolenie”, G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 342. Podobnie zdaje się interpretować znaczenie przedstawienia kateleptycznego R.J. Hankinson, który stwierdza: „Only if we can be absolutely certain, for some set of impressions, that they reveal the truth, he thinks, are we entitled to claim knowledge. This latter, I take it, formed the non-negotiable core to the Stoic notion of the cataleptic impression – one which they were not, even under the most stringent sceptical attack, prepared to abandon”, R.J. Hankinson, *Stoic Epistemology...*, op. cit., p. 84.

³⁶ J. Christensen, *Esej o jedności filozofii stoickiej...*, op. cit., s. 57. W nawiązaniu do uwag zawartych w przypisie 34 zwróćmy uwagę na fakt, że we wszystkich naukach empirycznych problem różnicy między *phantasia* a *phantasma* jest niezwykle istotny. Trudno o wskazanie jakiegoś prostego kryterium, które w sposób ogólny pozwoliłoby te kwestię jednoznacznie rozstrzygnąć. Przykładów można podawać sporo – prostych i bardziej skomplikowanych. Wskażmy jeden – bardzo spektakularny. Dotyczy on tzw. soczewkowania grawitacyjnego (*gravitational lensing*) w astronomii. W teleskopie pojawia się np. obraz podwójny bądź poczwórny odległego obiektu (np. kwazar), który jednak jest skutkiem ugięcia promienia światła, spowodowanego polem grawitacyjnym masywnego obiektu (galaktyka, gromada galaktyk) leżącego między obserwatorem a odległym obiektem. Przedstawieniem kateleptycznym jest w tym przypadku przedstawienie, które informuje nas o jednym obserwowanym obiekcie; niekateleptycznym – to, które sugeruje, iż mamy do czynienia z dwoma bądź czterema. Co jest kryterium kateleptyczności? Właśnie owa koherentność, o której pisze Christensen. Zwróćmy bowiem uwagę, że koncepcja soczewek grawitacyjnych została pierwotnie opracowana teoretycznie, w ramach teorii względności (obiekt pośredni może czasem soczewkować światło w łuki lub pierścienie, zwane pierścieniami Einsteina – *Einstein rings*). Mamy więc ścisły związek między przedstawieniem i jego interpretacją a całą teorią.

Mamy zatem zdecydowanie odmienną perspektywę. Kataleptyczność bądź akataleptyczność przedstawienia ujawnia się w toku badania – nie musimy o tym rozstrzygać w sposób jednoznaczny w momencie samego przedstawienia. Co więcej, interpretacja Sextusa zdaje się więcej mówić o podejściu badawczym i fundamentalnym postrzeganiu epistemologii przez samego Sextusa niż przez stoików. Nie jest wykluczone, iż ową nieomylności przedstawienia kataleptycznego należy rozumieć po prostu jako stwierdzenie *post factum* (w zgodzie z interpretacją Christensena) – przedstawienie kataleptyczne to takie przedstawienie, które odebrane w normalnych okolicznościach (zarówno podmiotu jak i przedmiotu), zaowocowało wnioskami koherentnymi z całością usystematyzowanej wiedzy³⁷. Rzecz oczywista, takie ujęcie zagadnienia nie usuwa

³⁷ Kwestię dwóch różnych, hipotetycznych znaczeń nieomylności przedstawienia kataleptycznego pokazuje Richard Bett, pisząc: „But the general point is clear; an apprehensive impression is bound to be correct – the proposition to which it corresponds is bound to be true. The sense in which this last point is intended is, however, also open to debate, and this is more significant. One might suppose that (a) such impressions are ‚bound to be correct’ in the sense that there is some feature of them which is discernible to the person whose impressions they are, and which certifies to this person that they are correct. Alternatively, one might suppose that (b) their necessary correctness consists simply in their being caused by their objects in the right way – i.e. in such a way that there is no room for inaccuracy to be introduced. If (a) is right, it follows that the agent is aware of which of his or her impressions are apprehensive; if (b) is right, this does not follow, and will surely not always be the case. The evidence bearing on the question of which was the Stoics’ real view is not easy to interpret, and it is at least possible that they (or at any rate the earlier members of the school – for the view did not remain static) did not notice the distinction between the two. [...] In favour of the view that (a) must have been at least part of what the Stoics intended is the fact that the sceptics, both Academic and Pyrrhonian, argue against the Stoics in ways which clearly have force against (a) rather than against (b); they insist that there are no true impressions which are not such that there are false ones indistinguishable from them. [...] For their part, the Stoics did not accept these arguments as settling the matter; the debate between Stoics and sceptics on this topic persisted throughout most of the Hellenistic period. (As often, Sextus’ own involvement in the topic seems to be somewhat anachronistic.) And this suggests that (a) cannot have been all that the Stoics wanted to say (if it had been, the debate would have been over in the first round), but that (b) also captures some aspect of their view. If so, of course, the coherence of the view itself comes into question; for (a) and (b) are incompatible. On the other hand, both have strong attractions, and would understandably be hard to give up; (b) has the advantage of plausibility and of immunity to these sceptical arguments, while (a) presents us with a criterion of truth which we can actually use to settle what is true – as (b)

wszelkich trudności związanych ze stoicką epistemologią, niemniej stawia problem w innym świetle, z całą pewnością osłabiając argumenty akademicko-sceptyczne, zwłaszcza zarzut *circuli vitiosi*.

Trzeci argument składa się z dwóch części. Pierwsza z nich odwołuje się do wcześniejszych ustaleń dotyczących tego, co dobre, złe i obojętne i stanowi prosty wniosek: skoro nie ma tego, co dobre, złe i obojętne, to nie ma i sztuki rozumianej jako wiedza ich dotycząca. Zdaje się to wnioskiem oczywistym. Można wszak zauważyć, iż zawieszenie sądu dotyczącego tego, co dobre, złe i obojętne jest również pewną wiedzą. Co więcej, na tej wiedzy poniekąd będą budować sceptycy swoją koncepcję życia, ale to stanowić będzie przedmiot rozważań w ostatniej części pracy.

Druga część trzeciego argumentu jest znacznie bardziej skomplikowana, niż mogłoby się to na pozór wydawać. Rozumowanie Sextusa zdaje się odwoływać wyłącznie do aspektu logicznego: wszelka sztuka, odwołując się do tego, co jest, musi być od tego późniejsza. Sztuka życia odwołuje się do dobra, które musi być od niej wcześniejsze. Jeśli zatem sztuka życia sama miałaby być dobrem, musiałaby być wcześniejsza od siebie samej, a to jest absurdalne. Uzupełnia to rozumowanie przykładami ilustrującymi słuszność założenia o pierwotności przedmiotu względem sztuki: tak jest ze sztuką medyczną, muzyką czy dialektyką. Oczywisty wniosek nasuwa się sam – sztuka życia nie może być sama w sobie dobrem. Rodzi się jednak pytanie: dlaczego w ogóle Sextus rozpatruje tę kwestię? Czy tylko i wyłącznie z powodu kompletności logicznej, uwzględnienia wszelkich możliwości (sztuka życia dotyczy dobra, sztuka życia jest dobrem)? Z pewnością również. Ale prawdopodobnie chodzi także o perypatetycko-stoicką koncepcję życia, rozumianego jako βίος θεωρητικός. Przyjrzyjmy się zatem krótko temu zagadnieniu, a następnie rozważmy, jak ma się do niego ów trzeci argument Sextusa.

Emblematyczną ilustracją koncepcji βίος θεωρητικός są rozważania Arystotelesa z *Etyki nikomachejskiej*. Pisze Stagiryta:

jeśli szczęście jest działaniem zgodnym z dzielnością etyczną, to można przyjąć, że zgodnym z jej rodzajem najlepszym; tym zaś jest dzielność najlepszej części [w człowieku]. Czy jest nią rozum, czy coś innego, co

does not". Sextus Empiricus, *Against the Ethicists: (Adversus Mathematicos XI)*, op. cit., p. 199-201. Dla mnie zdecydowanie bliższa zdaje się propozycja (b).

zdaje się zgodnie z naturą rządzić i kierować nami i pojmować rzeczy piękne i boskie, czy jest ono też czymś boskim, czy też tylko najbardziej boskim naszym pierwiastkiem – [w każdym razie] czynność jego zgodna z właściwą mu swoistą dzielnością będzie doskonałym szczęściem. Że jest to czynność teoretycznej kontemplacji [ἡ θεωρητικὴ – P.Ś.] – powiedzieliśmy już³⁸.

Podobne rozumienie szczęścia odnajdziemy w refleksji stoickiej. Przede wszystkim więc, jak zaświadcza Arejos Didymos, celem jest być szczęśliwym. Szczęście zaś stoicy rozumieją jako życie wedle cnoty (κατ' ἀρετήν), życie zgodne (ὁμολογουμένως), życie wedle natury (κατὰ φύσιν)³⁹. Z kolei Diogenes Laertios stwierdza, iż to właśnie „życie wedle rozumu słusznie staje się zgodnym z naturą” (τὸ κατὰ λόγον ζῆν ὀρθῶς γίνεσθαι τοῦ τοις κατὰ φύσιν)⁴⁰. Wszelkie ἀρεταὶ są odpowiednią wiedzą (ἡ ἐπιστήμη)⁴¹. Rodzi się, oczywiście, pytanie, czy mądrość jest tożsama z szczęściem, czy też stanowi tylko jego *conditionem sine qua non*. Arystoteles formułuje to swoje stanowisko jednoznacznie – właśnie to mądrość sama stanowi szczęście. Mędrzec jako jedyny jest autarkiczny, upodobia go owa autarkia do bogów i jest świadectwem jego szczęśliwości. Stoicy wprost nie formułują tezy, że doskonałym szczęściem jest ἡ θεωρητικὴ. Wydaje się jednak, że cała struktura filozofii stoickiej, zwłaszcza zaś status mędrca, każą dostrzec i w przypadku Portyku wyraźną skłonność ku „życiu teoretycznemu”. Prawdopodobnie zresztą (bardziej szczegółowo przyjrzymy się tej kwestii w ostatniej części) uznanie „życia teoretycznego” za najdoskonalsze odnaleźć można w każdym niemal nurcie filozofii greckiej (z pewnością Heraklit, Empedokles, pitagorejczycy, Platon, Arystoteles, stoicy, epikurejczycy, neoplatonicy), nawet jeśli niewyrażone *expressis verbis* (jak uczynił to Arystoteles), to dające się w sposób dość prosty

³⁸ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1177a, 12-18, tłum. D. Gromska, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2002, s. 290.

³⁹ Τέλος δὲ φασιν εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν, οὐ ἕνεκα πάντα πράττεται, αὐτὸ δὲ πράττεται μὲν οὐδενὸς δὲ ἕνεκα: τοῦτο δὲ ὑπάρχειν ἐν τῷ κατ' ἀρετήν ζῆν, ἐν τῷ ὁμολογουμένως ζῆν, ἔτι, ταύτου ὄντος, ἐν τῷ κατὰ φύσιν ζῆν. Stobaeus Joannes: *Anthologium*, II, 7, 6e, 1-4. Cf. Arejos Didymos, *Podręcznik etyki*, tłum. M. Wojciechowski, Kraków 2005, s. 82-83.

⁴⁰ Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum*, VII, 86, 10-11.

⁴¹ Odnośnie do πρώται ἀρεταὶ jako wiedzy zob. Stobaeus Joannes, *Anthologium*, II, 7, 5b1, 1-8. Cf. Arejos Didymos, *Podręcznik etyki*, tłum. M. Wojciechowski, Kraków 2005, s. 56-59.

wyprowadzić logicznie z konkretnej refleksji. To swoisty „praktycyzm” filozofii greckiej jako takiej – mądrość jest wartością najwyższą, jest wartością samą przez się, nie zaś ze względu na coś innego. Zarazem jednak to ona **jest** szczęściem, nie zaś instrumentem do niego prowadzącym. I tu, prawdopodobnie, próbuje również skierować ostrze swej krytyki Sextus – nie może mądrość sama być dobrem, gdyż, skoro jest sztuką życia, której przedmiotem jest dobro, musi, jak każda sztuka, być różna od swego przedmiotu. Niewykluczone, iż posługując się tym argumentem, stara się Sextus z jednej strony zdyskredytować „życie teoretyczne”, z drugiej zaś uniknąć poważnej z nim dyskusji. Problem bowiem w tym, że odkrycie „życia teoretycznego” jako sztuki życia nadaje pojęciu „sztuka” specyficzne znaczenie. O ile bowiem w przypadku na przykład muzyki teza Sextusa o pierwotności przedmiotu względem sztuki daje się bronić⁴², o tyle w omawianym przypadku takie rozróżnienie rodzi ogromne wątpliwości. Mówiąc w skrócie i w ogromnym uproszczeniu: rozum, stanowiący cechę dystynktywną człowieka, dostrzega rozumność w świecie, która zdaje się ów świat porządkować, a więc porządkować również ludzkie życie. Podąża zatem za nią. I owo dążenie jest sztuką, przedmiotem zaś rozumność. Problem w tym, iż teza o pierwotności „kosmicznej rozumności” względem „ludzkiego rozumu” (w znaczeniu Herakliteskiego κοινὸς λόγος), choć niebudząca wątpliwości, to jednak w istocie jest mniej znacząca w kontekście krytyki Sextusa, niż można by przypuszczać. Dlaczego? Dlatego że jedynym dostępnym człowiekowi sposobem udziału w „kosmicznej rozumności” jest „ludzki rozum”. Jeśli zatem „sztuka życia” to „ludzki rozum”, jej przedmiotem „kosmiczna

⁴² Podkreślić należy w tym miejscu, że jednak w przypadku każdej sztuki rodzą się w tej kwestii pewne wątpliwości. Zilustrujmy to następującym przykładem: jest muzyka, jest sztuka muzyczne i jest muzyk. Muzykę i muzyka stonunkowo łatwo odróżnimy. Ale jaki jest status sztuki muzycznej? Z jednej wszak strony uprawia ją muzyk; z drugiej – jest ona zależna od muzyki, stanowi odkrywaną część tejże. Można zagadnienie sformułować następująco: sztuka muzyczna jest sposobem uczestnictwa muzyka w muzyce. Jako taka jest więc późniejsza od muzyki. Zarazem jednak, jako *de facto* jedyny sposób uczestnictwa muzyka w muzyce, jest z perspektywy muzyka tożsama z muzyką. Taka swoista dialektyka. W istocie swej bowiem sztuka muzyczna nie jest wytworem muzyka, lecz, podkreślmy jeszcze raz, jest odkryciem (i przewartowaniem) przez niego muzyki. Z tej perspektywy kusząco łatwy zabieg przeciwstawienia sztuki jej przedmiotowi zdaje się nie wyglądać już tak prosto i przekonująco.

rozumność”, to konsekwencją takiego stanu rzeczy musi być ἡ θεωρητική. W rezultacie argument Sextusa zdaje się tracić wiele swej mocy.

Czwarty argument opiera się na specyficznym założeniu Sextusa, iż nie istnieje różnica w czynach mędrców i laików. Przykładowo, pisze Sextus, wspólne im są dzieła takie jak „szacunek wobec rodziców, zwrot depozytów, i wszystkie inne”⁴³. Wskażmy na zasadnicze wątpliwości dotyczące stanowiska Sextusa.

Po pierwsze więc, wydaje się, iż owo założenie jest całkowicie bezpodstawne. Czyż rzeczywiście nie dostrzega Sextus różnicy w działaniu i dziełach mędrców i laików? Wskażmy choćby najprostszy i najbardziej oczywisty przykład – umiłowanie mądrości i w konsekwencji wynikający z niej system wartości. Czy rzeczywiście przypuszcza Sextus, że wszyscy ludzie w tym samym stopniu miłują mądrość? Czy wszyscy ludzie, odwołując się do terminologii i rozważań Arystotelesa, w ten sam sposób wartościują dobra duchowe, cielesne i zewnętrzne?

Po drugie zaś, całe rozumowanie Sextusa stwarza wrażenie dość naiwnego. Działanie i dzieła zdaje się on rozumieć wyłącznie z perspektywy treści poszczególnych, pojedynczych czynów. Co więcej, przytaczane przykłady zdają się dość banalne. Nie próbuje sięgnąć Sextus do kwestii bardziej skomplikowanych, takich, w których różnica między podejściem mędrca a laika mogłaby się ewentualnie ujawnić (na przykład: czy postępować w zgodzie z poczuciem sprawiedliwości, czy raczej kierując się korzyścią materialną). Zwróćmy również uwagę na przytaczanie poszczególnych przypadków działań w izolacji. Chodzi o to, że nawet jeśli zgodzimy z tezą, iż nie ma takiego czynu zalecanego przez mędrców, którego nie spotkamy również u laików, to rodzi się pytanie, czy spotkamy laika, który działałby we wszystkim zgodnie z zaleceniem mędrców.

I wreszcie po trzecie, cały zabieg Sextusa zdaje się naiwny z jeszcze jednego powodu. Sextus rozumie sztukę życia jako konkretne wytyczne, dotyczące konkretnych okoliczności i działań, mające konstrukcję „jeśli to a to, postępuj tak a tak”. Problem w tym, że chyba żadnej ze szkół filozoficznych nie chodziło o realizowanie tak

⁴³ ὁ γὰρ ἂν ἔργον εἶναι ταύτης λέγει τις, τοῦτο κοινὸν εὐρίσκεται καὶ τῶν ἰδιωτῶν, οἷον τὸ τιμᾶν γονεῖς, τὸ παραθήκας ἀποδιδόναι, τὰ ἄλλα πάντα. *PH*, III, 243, 3-6.

rozumianej sztuki życia. Rzec dotyczy raczej, jakbyśmy to współczesną terminologią wyrazili, formowania osobowości i odpowiedniego nastawienia do życia, których istotę stanowi „umiłowanie mądrości”. W konsekwencji też i ocena poszczególnych działań zawiera w sobie, jako element konieczny, ocenę przesłanek i motywacji działania⁴⁴. Tę ostatnią kwestię Sextus porusza w argumentie następnym, nie uwzględniając jednak różnego od przyjętego przez siebie rozumienia sztuki życia.

I wreszcie kwestia owych absurdalnych wskazań etycznych, które Sextus przytacza, wyrwawszy je, jak się zdaje, z szerszego kontekstu myśli stoickiej. Zwróćmy od razu uwagę na niezwykle istotną kwestię – przytaczane przykłady mają bowiem związek z kynickim obliczem stoicyzmu⁴⁵. Bardzo dużą wagę ma w tym miejscu

⁴⁴ „If actions are described without reference to the dispositions which give rise to them (and without reference to the particular way in which they are done – see below), it is indeed plausible that there will be no actions of which it can be said that only the wise will perform them; in this sense what the wise do will be ‘common to’ those who are not wise. (‘Honouring one’s parents’ might not seem a promising case of an action described in this type of way. But I assume that Sextus has in mind some set of performances which together could be said to constitute ‘honouring one’s parents’ – visiting them, or allowing them to visit oneself, on appropriate occasions, not being rude to them, remembering their anniversary, etc. – irrespective of the frame of mind in which they are done.) What is distinctive about Stoic wise persons is not any unique types of gross behaviour, but the spirit in which, or the motivations with which, they perform the actions which they do perform; so if this is what Sextus means by ‘action’, he appears to be right that no action is ‘peculiar to’ the wise person. However, the Stoics will answer that, if one expands one’s description of the actions so as to include reference to the dispositions which give rise to them – and it is not clear why one should not do this – the wise person’s actions are distinctive (‘returning money virtuously’, for example, as opposed to returning money for base motives, such as fear of antagonizing one’s business partners)”. Sextus Empiricus, *Against the Ethicists: (Adversus Mathematicos XI)*, op. cit., p. 213-214.

⁴⁵ „The early Stoics’ willingness to sanction incest and cannibalism and the apparent licentiousness of their sexual attitudes are widely attested. In addition to the present passages, Sextus himself alludes to these matters at PH I. 160, III. 201, 205-7; see also DL VII. 34 (which specifically confirms that ‘erotic matters’ were discussed in Zeno’s Discourses), 121, 188 (which confirms that incest was discussed in Chrysippus’ Republic and cannibalism in his On Justice), Plut. Sto. rep. 1044F–1045A, Philodemus’ On the Stoics (see the edition of Dorandi (1982)), and other texts collected in SVF I. 247-56, III pp. 185-7. This appears to be one aspect of the Cynic legacy of Stoicism (Zeno, the founder of the school, was a student of Crates of Thebes – DL VI. 105, VII. 1, Numenius in Eusebius, Praep. evang. XIV. 5. 11), which is discussed in Mansfeld 1986 – see esp. 343-51;

świadcstwo Diogenesa Laertiosa, który pisze: „mędrzec będzie cynikiem (κυνεῖν), cynizm jest bowiem najkrótszą drogą do cnoty, jak mówi Apollodor w *Etyce*. Mędrzec może spożyć nawet mięso ludzkie, jeśli się tak ułożą okoliczności [κατὰ περίστασιν – P.S.]”⁴⁶. Po pierwsze zatem, łączy Diogenes dopuszczalność kanibalizmu w koncepcjach stoickich z kynizmem. Po drugie zaś, obwarowuje je owymi κατὰ περίστασιν, które oddać można jako „pewne okoliczności”, „trudna sytuacja”, „kryzysowe położenie”. Jak słusznie zauważa Richard Bett, wskazuje nam to na kontekst rozważań stoickich. Wziąwszy pod uwagę, że ustęp dotyczący kanibalizmu przytacza Sextus za dziełem Chryzypa Περὶ τοῦ καθήκοντος (*O powinnościach*), wnioskuje, że kanibalizm jako taki przynależy do obojętnych. W pewnych okolicznościach można uznać go za dopuszczalny („obojętny pożądaný” – τὰ προηγμένα ὀδιόφορα), w innych natomiast przeciwnie (τὰ ἀποπροηγμένα ὀδιόφορα). Domyślać się możemy, że te pierwsze okoliczności są zdecydowanie mniej liczne, że są wyjątkowe. To samo dotyczyć będzie kazirodztwa⁴⁷.

Philodemus' On the Stoics seems to be designed to embarrass the Stoics of his own day by emphasizing the strong connections between early Stoicism and Cynicism. This work also indicates that later Stoics did indeed feel discomfort with this side of early Stoicism, and tried in various ways to deny it or downplay its significance (on this, see also DL VII. 34)”. Ibidem, p. 208.

⁴⁶ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, VII, 121, 8-11, op. cit., s. 425. Por. Ibidem, VI, 73, 2-3.

⁴⁷ „Two points should be emphasized. First, it follows from Stoic views about the good, the bad, and the indifferent that incest and cannibalism will be indifferent (see PH I. 160 for Chrysippus' admission of this in the case of incest). As we have seen (above on 22-30, 59-67), the Stoics hold that virtue and vice and ‚what share in’ them are the only things which are good and bad respectively, on the ground that these are the only things which are invariably beneficial and harmful respectively; everything else is indifferent. Though the Stoics also hold that some indifferents are ‚preferred’ and others ‚dispreferred’ (on this, see also on 68-78, references to earlier philosophers, point (c)), it none the less follows that, for all types of action which qualify as indifferent, there will be circumstances in which they are appropriate (oikeion), and in which it will be proper (kathēkon) to pursue them, and circumstances in which they are inappropriate. (On the terms oikeion and kathēkon, see on 130-40 above; and note that Sextus' longest quotation (194) derives from a work by Chrysippus entitled Peri tou Kathēkontos, ‚On What is Proper’.) This will be true, then, even of incest and cannibalism; they cannot be considered absolutely prohibited. This does not, of course, imply that they are appropriate other than in very exceptional circumstances”. Sextus Empiricus, *Against the Ethicists: (Adversus Mathematicos XI)*, op. cit., p. 208-209.

Zdaniem Betta, owe przykłady mogą mieć związek z koncepcjami politycznymi stoików i dotyczą dyskusji nad idealną *polis*. Przede wszystkim więc należy je odnieść wyłącznie do wspólnoty mędrców, nie czynić zaś z nich postulatów zalecanych zróżnicowanemu społeczeństwu, w którym większość stanowią wszak laicy⁴⁸. Poza tym, podobnie jak w przypadku idealnej *polis* Platona, proste, dosłowne odczytywanie zawartych w nich dyskusji, na dodatek, jak czyni to Sextus, wyrwanych z kontekstu, musi prowadzić do wypaczenia, a nawet całkowitego niezrozumienia analizowanych koncepcji.

Rzecz znamienita, iż Sextus przytacza wspomniane fragmenty z ewidentnym zgorszeniem bądź też z nadzieją na wzbudzenie zgorszenia czytelnika, w konsekwencji zaś niechęci do stoików. Podobnie rzecz miała się nieraz z oceną kynickiej koncepcji życia, zwłaszcza z jej stosunkiem do aspektu seksualnego. To, co stanowiło wyraz pogardy wobec „spraw z dziedziny Afrodyty” (τὰ Ἀφροδίτης), bywało odczytywane jako lubieżność i propagowanie rozwiązłego stylu życia! Wielce prawdopodobne, że z podobnym nieporozumieniem (bądź manipulacją) i ogromnym uproszczeniem mamy do czynienia w przypadku zarzutów, które formułuje Sextus⁴⁹.

⁴⁸ „The second point is that several of the works from which Sextus takes his quotations are works of political philosophy; Chrysippus' Republic and On Justice are named, and it is also likely that Zeno's sanctioning of incest occurred in his Republic. (As Philodemus' discussion, among others, attests, the Republic was the work of Zeno's which caused particular embarrassment to later members of the school.) In this case, many of the remarks quoted will probably have belonged to discussions of ideal societies composed solely of wise persons. (For differing accounts of the character of Stoic political philosophy – which none the less agree on this central point – see Schofield 1991, Vander Waerd 1994, LS 67.) To say that these practices may sometimes be permitted in an ideal society of wise persons – i.e. persons who have an unerring sense of what is appropriate on any given occasion – is very different from recommending them to ordinary people”. Ibidem, p. 209. Bett zwraca również uwagę (odwołując się m.in. do fundamentalnej pracy Kennetha J. Dovera, *Greek Homosexuality*, London 1978, polskie wydanie: K.J. Dover, *Homoseksualizm grecki*, Kraków 2004), że Sextus nie potrafi odczytać szerszego erotycznego kontekstu wychowania (*PE*, 190), znanego na przykład z dialogów Platona, ibidem, p. 209-210.

⁴⁹ „To sum up, these passages from Zeno and Chrysippus are quoted out of context, and it is probable that the impression conveyed by Sextus is misleading. In particular, it seems to be a drastic oversimplification to offer the Stoics just two options: either they want the young to put these precepts into practice or they do not (195); their true purpose in saying these things appears to have been far too complex to permit a simple choice between these options”. Ibidem, p. 210.

Zwróćmy ponadto uwagę na jeszcze jeden szczegół. Przytoczone przykłady postępowania opatruje Sextus złośliwym komentarzem, iż „Tych zaś nie odważyliby się dokonać, chyba że jako obywatele państw Kyklopów lub Lajstrygonów”⁵⁰. Intencja zdaje się oczywista: chodzi o ośmieszenie poprzez wskazanie na absurdalność. Rodzi się jednak pytanie: co, wedle Sextusa, stanowi kryterium owej absurdalności. Wskazuje na prawa. Wykazał jednak wcześniej, iż treść praw nie może stanowić kryterium. Po pierwsze dlatego, że mamy do czynienia z ogromną różnorodnością często wzajemnie się wykluczających praw. Po drugie, jeśli nawet nie jesteśmy w stanie w jakiejś sprawie wskazać przeciwstawnego rozwiązania prawnego, to niewykluczone, iż gdzieś było, jest lub będzie. Sam fakt możliwości sformułowania stanowiska przeciwnego jest wystarczający do odrzucenia jakiegoś rozwiązania prawnego jako kryterium. W tym natomiast przypadku sam Sextus odwołuje się do rozwiązań prawnych funkcjonujących w danym kontekście kulturowym. Trzeba przyznać, iż jest to zastanawiające postępowanie.

Przejdźmy do dwóch ostatnich argumentów – wydaje się bowiem, że są one silnie z sobą związane, co usprawiedliwia wspólne ich omówienie. Rozpocznijmy od piątego argumentu. Jego istota dotyczy odniesienia do tego, co jawne i co niejawne, które stanowić ma kryterium rozróżnienia. Odróżnić zatem, wedle Sextusa, można tylko te byty czy postępowania, które są do odróżnienia na podstawie tego, co jawne. Skoro zaś na podstawie tego, co jawne, nie ma możliwości rozróżnienia, tym bardziej nie jest to możliwe na podstawie tego, co niejawne. Czyli jeśli konkretne działanie, na przykład szacunek wobec rodziców, jest takie samo w przypadku mędrca i laika, i na podstawie tego działania nie jest możliwe rozróżnienie mędrca od laika, to tym bardziej nie jest możliwe ich rozróżnienie ze względu na ukryte motywy owego działania. Wydaje się, że kilka kwestii budzi wątpliwości.

Pierwsza wątpliwość dotyczy samej niemożliwości rozróżnienia działania mędrca i laika. Była już o tym mowa powyżej. Ale przyjrzyjmy się sytuacji, w której konkretny ich czyn jest tożsamy. Biorąc pod uwagę tylko ten pojedynczy, konkretny czyn, prawdopodobnie faktycznie nie będzie możliwości rozróżnienia. Posłużmy się

⁵⁰ ὡς περ οὐκ ἂν τολμήσειαν διαπράττεσθαι, εἴγε μὴ παρὰ Κύκλωσιν ἢ Λαιστρυγῶσι πολιτεύοιντο, *PH*, III, 249, 2-3. Por. *PE*, 195, 5-7.

pewnym przykładem. Wyobraźmy sobie, iż dokonujemy obserwacji dwóch ludzi grających w koszykówkę. Jeden z nich jest mistrzem tej gry, drugi zaś bardzo marnym, wręcz przypadkowym graczem. Jeśli jednak naszą obserwację ograniczymy do pojedynczego rzutu każdego z nich, wyniki mogą być zaskakujące. W skrajnej sytuacji to mistrz może nie trafić do kosza, outsider zaś przeciwnie. Jeśli jednak powtórzymy owo doświadczenie wielokrotnie, różnica między nimi będzie ewidentna. Jeszcze bardziej widoczna stanie się, gdy obydwu włączymy do drużyn i obserwować będziemy ich zachowanie podczas meczu. Wówczas rola przypadku, który podczas pojedynczego rzutu może mieć decydujące znaczenie, zostanie wydatnie zmniejszona. Analogiczna sytuacja zachodzi przy ocenie działania mędrca i laika. Czy rzeczywiście, prowadząc obserwację w różnorodnych okolicznościach na przestrzeni długiego okresu czasu, nie dostrzeżemy różnic w ich postępowaniu? Czy, przykładowo, dostrzeżemy w postępowaniu laika takie samo zamiłowanie do mądrości jak w przypadku mędrca? Czy dostrzeżemy równą wstrzeźliwość w mowie i czynach w kwestiach, na których się nie znają? I wreszcie, co wszak również istotne, czy umiejętność uzasadniania swych działań będzie także równa? Zwróćmy zresztą uwagę, iż w argumencie szóstym, w odniesieniu do tak zwanych „sztuk średnich”, Sextus jest świadomy różnicy między biegłym w danej sztuce a laikiem, gdy stwierdza: „również i laik może bowiem wykonać dzieło zasługujące na miano umiejętnego, ale rzadko i nie za każdym razem, i nie w odniesieniu do tego samego [οὐδὲ κατὰ τὸ αὐτὸ] oraz nie w taki sam sposób [ὡσαύτως]”⁵¹. Odrzuca jednak możliwość przeniesienia pewnych prawidłowości z innych sztuk na sztukę życia. Z pewnością zgodzić się z nim trzeba, gdy wskazuje, że przedmiot sztuki życia jest nieporównywalnie bardziej skomplikowany, wewnątrznie zróżnicowany niż przedmiot jakiegokolwiek innej sztuki. Ma również rację, gdy zwraca uwagę na niepewność losu (τὸ ἄστατον τῆς τύχης) i zmienność rzeczy (τὸ ἀβέβαιον τῶν πραγμάτων). Problem jednak zdaje się leżeć w tym, że nie o pomyślność w potocznym tego słowa znaczeniu chodzi w sztuce życia. Gdyby rzeczywiście filozofowie gwarantowali dzięki sztuce życia powodzenie materialne,

⁵¹ Sekstus Empiryk, *Przeciw etykom*, 207, 3-5, w: idem, *Przeciw fizykom. Przeciw etykom*, op. cit., s. 225-226.

sławę oraz sukcesy zawodowe i polityczne, to rzeczywiście należałoby zgodzić się z Sextusem, że to „mrzonka” (ἡ εὐχρή). Chodzi jednak raczej o to, aby kierować się w życiu tym właśnie, co w ogóle bądź jedynie w minimalnym stopniu jest zależne od losu. A tym jest mądrość. Zwróćmy również uwagę, że ostatnia uwaga krytyczna Sextusa w szóstym argumencie, iż: „gdyby człowiek mądry miał jeden i określony porządek życia, dzięki niemu łatwo można by go odróżnić od ludzi niemądrych”⁵², brzmi dość dziwnie. Żałować należy, iż wątek ten nie został rozwinięty. Przede wszystkim bowiem rodzi się pytanie: dlaczego łatwo można by go odróżnić od ludzi niemądrych? Kto miałby owego odróżnienia dokonać? Czy inny mądry, postępujący tak samo jak on? Prawdopodobnie łatwo odróżni. A może niemądry? Ale wszak bez mądrości jak mógłby dostrzec mądrość? I tu widać, jak sztuka życia różni się od innych sztuk, zwłaszcza owych „średnich”. Nie wytwarza wszak prostego przedmiotu, którego skuteczność potrafi ocenić nawet laik (choć nie potrafi sam wytworzyć). Zresztą nawet w wielu „sztukach średnich” rzeczywiste odróżnienie dobrego fachowca od gorszego jest niezwykle skomplikowane, wymagające od oceniającego laika równie pewnej, a czasem nawet sporej wiedzy na temat przedmiotu⁵³.

W traktacie *Przeciw etykom* wysuwa Sextus w tym miejscu jeszcze jeden argument (210, 1 – 215, 7). W *Zarysach pyrrońskich* natomiast wieńczy on całość krytyki etycznej części filozofii (273, 5 – 278, 7). Z perspektywy założeń niniejszej pracy bardziej adekwatne wydaje się uwzględnienie struktury z *Zarysów* i odwołanie się do wspomnianego argumentu w ostatniej części pracy.

3.3. Czy sztuki życia można nauczać

Przechodzi teraz Sextus do ostatniego zagadnienia – możliwości nauczania sztuki życia. W *Zarysach* poprzedza to króciutkim

⁵² Ibidem, 209, 1-3, s. 226.

⁵³ Weźmy na przykład lutnictwo. Bardzo wielu laików nie będzie w stanie odróżnić i ocenić instrumentów różniących się między sobą w sposób znaczący klasą, nie będą wszak nawet wiedzieć, na co zwracać uwagę. Dla niejednego z nich kryterium jedynym pozostanie cena! Cóż jednak, gdy ktoś umyślnie lub przez przypadek ceny zamieni?

fragmentem zatytułowanym εἰ γίνεται ἐν ἀνθρώποις ἡ περὶ τὸν βίον τέχνη (250, 1 – 251, 7). Stwierdza Sextus, że sztuka życia bądź powstaje w ludziach za sprawą natury, bądź wskutek uczenia się i nauczania (ἤτοι φύσει ἐγγίνεται αὐτοῖς ἢ διὰ μαθήσεως καὶ διδασκαλίας – 250, 2-3). Gdyby jednak była sprawą natury, wszyscy ludzie byłiby jednakowo roztropni, cnotliwi i mądrzy. Skoro jednak tak nie jest (w opinii filozofów dogmatycznych), znaczy to, że sztuka życia powstaje na drodze uczenia się i nauczania.

Rozpoczyna zatem krytyczne rozważania poświęcone możliwości uczenia się i nauczania sztuki życia. Struktura tych analiz jest zasadniczo identyczna w obydwu dziełach, z tą jedynie różnicą, że poszczególne części są tytułowo wyodrębnione w *Zarysach*. I tak w *Przeciw etykom* mamy do czynienia z jednym rozdziałem zatytułowanym εἰ διδακτὴ ἔστιν ἡ περὶ τὸν βίον τέχνη (216, 1 – 256, 6), któremu odpowiadają cztery rozdziały w *Zarysach*: εἰ διδακτὴ ἔστιν ἡ περὶ τὸν βίον τέχνη (252, 1-6; w *PE* – 216, 1 – 218, 5), εἰ ἔστι τι διδασκόμενον (253, 1 – 258, 8; w *PE* – 218, 5 – 234, 2), εἰ ἔστιν ὁ διδάσκων καὶ ὁ μαθητῶν (259, 1 – 265, 5; w *PE* – 234, 2 – 238, 8), εἰ ἔστι τις μαθήσεως τρόπος (265, 6 – 273, 4; w *PE* – 239, 1 – 256, 6). W tym ostatnim rozdziale wyróżnić można jeszcze część ogólną (poświęconą nauczaniu jako takiemu: *PH* – 265, 1 – 270, 2; *PE* – 239, 1 – 243, 3) i szczegółową (poświęconą nauczaniu sztuki życia: *PH* – 270, 2 – 273, 4; *PE* – 243, 4 – 256, 6). Analiza z *Przeciw etykom* jest, ogólnie rzecz ujmując, bardziej szczegółowa. Świadczą już o tym dane ilościowe. Pierwszy rozdział w *Zarysach* to 6 wersów, w *Przeciw etykom* – 17. Drugi rozdział odpowiednio: 41 i 95 wersów. Trzeci rozdział: 53 i 26. Czwarty rozdział: 65 i 107 (przy czym w *Zarysach* część ogólna ma 33, a szczegółowa 32 wersy; w *Przeciw etykom* odpowiednio 26 i 81 wersów). Zauważmy również, iż analiza z *Przeciw etykom* jest w ogromnej mierze powtórzona we wstępnych uwagach do traktatu Sextusa *Przeciw uczonym* (*Adversus mathematicos*, Pr, 9, 1 – 40, 11). Rozbudowany jest tam argument pierwszy przeciwko przedmiotowi nauczania (Pr, 15, 1 – 19, 5; odnośnie do argumentu pierwszego zobacz poniżej). Przy analizie tej części krytyki Sextusa będę więc również odwoływał się do rzeczonyego fragmentu *Przeciw uczonym*.

We wstępnych rozważaniach stwierdza Sextus, iż aby możliwe było nauczanie oraz uczenie się sztuki życia, konieczne są trzy czynniki: 1) przedmiot nauczania (τὸ διδασκόμενον πρῶγμα),

2) nauczyciel i uczeń (ὁ διδάσκων καὶ ὁ μαθητῶν) oraz 3) sposób nauczania (ὁ τῆς μαθήσεως τρόπος). Rozpoczyna więc od przedmiotu nauczania.

3.3.1. Czy jest przedmiot nauczania

W obydwu dziełach Sextus używa czterech argumentów przeciwko przedmiotowi nauczania, przytacza je jednak w odmiennej kolejności. Argumenty opierają się na czterech aspektach przedmiotu nauczania. I tak jest on:

1. albo bytem, albo niebytem (ἤτοι τὸ ὄν ἢ τὸ μὴ ὄν; *PE* – 219, 1 – 223, 8; *PH* – 256, 1 – 258, 8);
2. albo czymś cielesnym, albo niecielesnym (ἤτοι τὸ σῶμα ἢ τὸ ἄσῶματον; *PE* – 224, 1 – 231, 4; *PH* – 255, 1 – 256, 1);
3. albo czymś prawdziwym, albo fałszywym (ἤτοι ὀληθὲς ἢ ψεῦδος; *PE* – 232, 1 – 233, 1; *PH* – 253, 1 – 254, 1);
4. albo jawiącym się sam z siebie (jawnym), albo niejawnym (ἤτοι αὐτόθεν φαίνεται ἢ ἄδηλον, ἤτοι φαινόμενον ἢ ἄδηλον; *PE* – 233, 3-6; *PH* – 254, 1 – 255, 1).

Ten ostatni aspekt został w *Przeciw etykom* wyprowadzony z innego: albo jest oparty na regułach sztuki, albo nie (ἢ τεχνικὸν ἢ ἄτεχνον; 233, 1-3). W *Zarysach* brak tego wątku. Kolejność argumentów przytoczona została z traktatu *Przeciw etykom* (identycznie w traktacie *Przeciw uczonej*). W *Zarysach* jest następująca: 3, 4, 2, 1. Pozostaje, oczywiście, kwestią dyskusji, czy kolejność argumentów jest tu kwestią drugorzędą, czy przeciwnie. Zresztą argumenty 1 i 3 są, siłą rzeczy, mocno z sobą powiązane. Całość tej części ma wyłącznie charakter ontologiczno-epistemologiczny. Nie znajdujemy tu żadnych argumentów specyficznie etycznych. Szczególne znaczenie i rozbudowaną formę mają dwa pierwsze argumenty z *Przeciw etykom*. Przyjrzyjmy się im zatem pokrótce.

Argument pierwszy dotyczy przedmiotu nauczania jako bytu bądź niebytu. Sextus analizuje ów argument z czterech perspektyw.

1. Przedmiot nauczania jest albo bytem, albo niebytem. Nie może jednak, stwierdza Sextus, być niebytem. Niebyt nie posiada bowiem przypadłości, nie może zatem być przedmiotem nauczania. Dlaczego? Jak bowiem wyjaśnia w traktacie *Przeciw uczonej*,

„bycie przedmiotem nauczania jest bowiem jedną z przypadłości” (ἐν γὰρ τι ἦν τῶν συμβεβηκότων καὶ τὸ διδάσκεσθαι)⁵⁴.

2. Niebyt nie może być przedmiotem nauczania również dlatego, gdyż jako taki byłby czymś prawdziwym. Będąc zaś prawdziwym jest istniejącym (ὑπαρκτόν). „Absurdalnym zaś jest, by niebyt istniał” (ἄτοπον δὲ γε τὸ μὴ ὄν ὑπάρχειν)⁵⁵. To, co nauczane, wywołuje przedstawienie, niebyt zaś nie może wywołać przedstawienia, nie jest więc przedmiotem nauczania⁵⁶.

Gdyby można nauczać o niebycie, byłoby to nauczanie o czymś fałszywym (prawda przysługuje bowiem bytom i istniejącym). „Absurdalnym zaś jest aby wszystko nauczane było fałszem” (ἄτοπον δὲ γε πᾶν τὸ διδασκόμενον εἶναι ψεῦδος)⁵⁷.

3. Nauczanie o niebycie musi być albo nauczaniem o nim (καθὸ μὴ ὄν), albo ze względu na coś innego (κατ’ ἄλλο τι). Nauczanie o niebycie byłoby nauczaniem niczego (οὐδὲν ὄν διδαχθήσεται), co jest absurdalne. Niemożliwe jest również nauczanie ze względu na coś innego, „to coś innego bowiem jest, niebyt zaś nie jest” (τὸ γὰρ ἄλλο τι ἔστι, τὸ δὲ μὴ ὄν οὐκ ἔστιν)⁵⁸.

4. W konsekwencji przedmiot nauczania musi być bytem. Ale i to jest niemożliwe. Byt jest bowiem przedmiotem nauczania albo ze względu na siebie (καθὸ ὄν), albo na coś innego (κατ’ ἄλλο τι). Nauczanie o bycie ze względu na byt jest jednak niemożliwe. Oznaczałoby to bowiem, że wszystko jest nauczane. A to znaczy, że nic nie jest nienauczone. Ale jeśli tak, to i nic nie może być nauczane, „nauczanie bowiem z pewnych oczywistych i nienauczalnych powinno pochodzić” (τὰς γὰρ διδασκαλίας ἐκ τινῶν ὁμολογουμένων καὶ ὀδιδάκτων γίνεσθαι προσήκει)⁵⁹.

Nie może również przedmiot nauczania być bytem ze względu na coś innego (κατ’ ἄλλο τι). To coś innego nie może bowiem być niebytem, gdyż wszelka przypadłość (συμβεβηκός) bytu musi być bytem. Jeśli zatem naucza się o bycie ze względu na coś innego, to coś innego musi być bytem. A że wykazano, iż nauczanie o bycie

⁵⁴ Sekstus Empiryk, *Przeciw uczonym*, Pr, 11, 6, tłum. Z. Nerczuk, Kęty 2007, s. 27.

⁵⁵ PE, 220, 5-6.

⁵⁶ PE, 220, 6-8. Por. *Adv. Math. Pr*, 12, 1-4.

⁵⁷ PE, 221, 4-5. Por. *Adv. Math. Pr*, 13, 3-5.

⁵⁸ PE, 221, 10.

⁵⁹ PH, 257, 5-6. Por. PE, 222, 2-7; *Adv. Math. Pr*, 14, 1-6.

jako bycie jest niemożliwe, zatem i nauczanie o bycie ze względu na coś innego, co musi być bytem, jest również niemożliwe⁶⁰.

Postawmy fundamentalną hipotezę dotyczącą powyższych argumentów używanych przez Sextusa. Wziąć należy w tym miejscu pod uwagę zastrzeżenie, które czyni on w uwagach wstępnych, iż są to odniesienia najbardziej ogólne, dotyczące najważniejszych argumentów sformułowanych przez filozofów na temat nauczania⁶¹. I ze względu na to właśnie zastrzeżenie powstaje ogromny problem. Dotyczy on kwestii zupełnie fundamentalnej: rozumienia pojęć τὸ ὄν, τὸ μὴ ὄν (τὸ οὐκ ὄν), jak i znaczenie czasownika εἶναι. Można powiedzieć, parafrazując Sextusa, iż „nie jest to teraz odpowiedni moment, byśmy rozstrzygali o wielkiej i wieloaspektowej dyskusji toczącej się wśród filozofów na temat” bytu, niebytu oraz εἶναι⁶². Niemniej wskaźmy pewne podstawowe trudności. Sextus zdaje się używać pojęcie τὸ ὄν, a także εἶναι przede wszystkim

⁶⁰ PE, 223, 1-8. Por. PH, 258, 1-8.

⁶¹ PE, 217, 1-7. Por. Adv. Math. Pr, 9, 1-9.

⁶² Literatura przedmiotu dotycząca tych fundamentalnych zagadnień filozofii greckiej jest tak ogromna, iż niesposób w tym miejscu wskazać nawet te najważniejsze opracowania. Zwróćmy zatem uwagę czytelnika na kilka pozycji, głównie w języku polskim. Fundamentalną pracą poświęconą znaczeniu i funkcjom εἶναι jest praca Charlesa H. Kahn'a *The Verb „Be” in Ancient Greek*, Dordrecht 1973. Biorąc pod uwagę fakt, że narodziny problematyki bytu i niebytu wiąże się z Parmenidesem z Elei, wskazać trzeba przede wszystkim na pracę Dariusza Kuboka *Prawda i mniemanie. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Katowice 2004. Istotne kwestie porusza Alfred Gawroński w swym artykule *Byt, istota i prawda w świetle współczesnych badań lingwistycznych*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, red. M. Lubański i S. Ślaga, t. 11. Warszawa 1991, s. 167-222. Duże znaczenie dla rozumienia problematyki ontologii przedeleackiej (jako archeologii i protologii) mają prace Janiny Gajdy-Krynickiej (np.: *Filozofia pitagorejska w nurcie „fizyki” przedplatońskiej*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2001, nr 2 (38); *Pitagorejczycy*, Warszawa 1996; *Filozofia przedplatońska*, Warszawa 2007), a także Dariusza Kuboka *Problem „apeiron” i „peras” w filozofii przedsokratejskiej*, Katowice 1998. Sporo interesujących analiz znajdzie czytelnik w wydanej po polsku pracy Ernsta Tugendhata *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1999. Ontologia Platońska doczekała się stosunkowo wielu opracowań w literaturze polskojęzycznej, na przykład prace Janiny Gajdy-Krynickiej (*Platońska droga do idei. Aksjologiczny rodowód Platońskiej ontologii*, Wrocław 1993), Bogdana Dembińskiego (*Teoria idei. Ewolucja myśli Platońskiej*, Katowice 1997; *Późna nauka Platona. Związki ontologii i matematyki*, Katowice 2003) czy Seweryna Blandziego (*Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w „Parmenidesie”*, Warszawa 1992; *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002 – te dwie prace inspirowane paradygmatem Szkoły z Tybin-gii). Syntetyczny przegląd różnych stanowisk odnajdzie czytelnik w artykule

w znaczeniu egzystencjalnym⁶³. Upraszczając kwestię, dla Sextusa „być” oznacza to, co ISTNIEJE. W konsekwencji niebyć – to, co nie istnieje. Takie rozumienie fundamentalnych pojęć ontologicznych ustawia niejako całość jego krytycznej argumentacji. O ile jeszcze, jak wskazuje w cytowanym w przypisie 63 fragmencie Richard Bett, takie rozumienie w odniesieniu do epoki hellenistycznej może być potraktowane jako dopuszczalne (choć i tak nadmiernie upraszczające zagadnienie), to rozciągnięcie go na całość filozofii (wszak podkreślił Sextus, że odnosi się do najbardziej ogólnych

Dobrochny Dembińskiej-Siury, *Od Ksenofanesa do Plotyna. Historyczne kształtowanie się pojęcia bytu*, „Studia filozoficzne” 1976, nr 12, s. 79-91.

⁶³ Na trudności dotyczące translacji ἔστι, εἶναι wskazuje m.in. Bett, pisząc: „Some remarks on the terms ‘exist’, ‘existent’, etc. are in order. In this section I use these terms to translate esti, on, etc. – i.e. forms of the Greek verb which is most non-committally translated ‘is’, ‘being’, etc. ‘Is’ is obviously the right translation for the numerous predicative uses of esti; but use of these non-committal translations throughout would have made for an almost unreadable English version. Unfortunately, when esti is used non-predicatively, it can mean at least two different things; sometimes ‘exists’ is an appropriate translation (at least in the Hellenistic period and beyond – it is debatable how far this is true in earlier Greek philosophy), and sometimes ‘be so’, ‘be the case’, or ‘be true’ (the ‘veridical’ usage). In most of the arguments in this section, ‘exists’ seems to be the translation best suited to the reasoning employed. But in (Ib) and (Id) the veridical usage would have been more appropriate. (The shift between these two usages is made easier by the fact that the term ‘the subject being taught’ (to didaskomenon pragma) could refer either to the entities being taught about or to the set of propositions having to do with these entities which the teacher is attempting to get the learner to grasp; the former reading clearly fits the translation ‘exists’ for esti, and the latter the translation ‘is the case’.) However, it would be intolerable to switch translations several times in the course of a single section; I have therefore, with some misgivings, translated by ‘exists’, etc. throughout”. Sextus Empiricus: *Against the Ethicists: (Adversus Mathematicos XI)*, Translation, Commentary and Introduction: R. Bett, Oxford 1997, p. 229. Nie ulega wątpliwości, iż uznanie, że Sextus używa znaczenia egzystencjalnego jest sporne, gdyż w ogóle kwestią sporną jest to, czy w refleksji greckiej mamy do czynienia z takim znaczeniem. Przychyłam się ku tej możliwości m.in. ze względu na sformułowanie używane przez Galena, w Εἰσαγωγή διαλεκτική, gdy stwierdza: [τῶν δὲ πρωτόσεων] εἶναι μὲν ὑπὲρ ἀπλῆς ὑπόρξεως ἀποφαίνονται, καθάπερ ὁπότεν εἶπησ „πρόνοια ἔστιν: ἵπποκένταυρος οὐκ ἔστιν”, Galen, *Institutio logica*, ed. C. Kalbfleisch, Lipsiae 1896, II, 1, 1-3. Egzystencjalnie interpretuje to sformułowanie m.in. Jolanta Świderek, pisząc: „z d a n i a k a t e g o r y c z n e, z uwagi na wyrażaną treść, podzielił na jedenaście rodzajów. Rodzaj pierwszy to zdania egzystencjalne, stwierdzające wyłącznie istnienie”, Galen, *Wstęp do dialektyki*, przekład, wstęp, komentarz oraz indeks terminów J. Świderek, Lublin 1999, s. 15.

i najważniejszych aspektów zagadnienia, nie określił, że, na przykład, wyłącznie do refleksji stoickiej) wypacza czy wręcz fałszuje rozważany problem. Wyobraźmy sobie, na przykład, zastosowanie kategorii egzystencjalnych do filozofii Parmenidesa z Elei. W ich świetle niektóre z jego sformułowań będą brzmiały jak truizmy, inne z kolei jak absurdy. Jeśli jednak odczytamy τὸ ὄν, τὸ μὴ ὄν i εἶναι nie w znaczeniu egzystencjalnym, to nie ulega wątpliwości, że krytyka Sextusa nie tylko, że traci na sile, lecz w pewnych kwestiach wręcz staje się całkowicie chybiona. Jeśli Parmenidesowa „Droga prawdy” dotyczy poznania bytu, to niebyt nie jest związany z fałszem, lecz z mniemaniami. Jak stwierdza Dariusz Kubok,

wykład eleaty dotyczący bytu (prawdy) nie wyczerpuje jednak treści poematu. Zgodnie z sugestią zawartą już w prologu, Parmenides twierdzi, że oprócz prawdy o nim można także wyróżnić nieprawomocne mniemania, na które śmiertelni są niejako skazani, gdy kierują swe badania w stronę tego, co powstaje, zmienia się i ginie, bez wglądu w jego istotę. Fragment B 2, 5 ukazuje drogę mniemań, która sprowadza się do powiązanych z sobą tez: że prawda nie jest oraz jak ona nie jest. [...] Nie można zatem deprecjonować, czy też odrzucać świadectwa Parmenidesa dotyczącego mniemań, gdyż – jak sam to mówi – jest ono najlepszym opisem τὰ δοκοῦντα, przy świadomości, że ta droga badania nie prowadzi do ujęcia prawdy. Oryginalny wykład Parmenidesa w tej dziedzinie należy traktować jako najbardziej prawdopodobny (wszak brak mu prawdziwej pewności) opis rzeczy mniemanych, czyli takich, których wyjaśnienie musi się odwoływać zarazem do „jest” i do „nie jest”, a więc takich, które powstają, rozwijają się i giną (B 19)⁶⁴.

Rodzi się, oczywiście, wątpliwość, czy Sextus znał w należyтым stopniu refleksję Parmenidesa, czy w ogóle brał ją pod uwagę, pisząc, w analizowanych tu miejscach, na temat bytu i niebytu. Dotyczy to zresztą całej refleksji przedplatońskiej. Zapewne należy dopuścić odpowiedź przeczącą. Problem jednak w tym, że zbliżone rozumienie bytu znajdziemy u Platona (niewykluczone, że Parmenidejskie rozumienie bytu jest w ogóle charakterystyczne dla refleksji przedhellenistycznej, a być może i dla całej filozofii greckiej). Jego poglądy zaś, oczywiście, były Sextusowi znane. Może więc, choć nie czyni na ten temat żadnych uwag, to *de facto* odnosi się wyłącznie do refleksji doby hellenizmu? I w tym jednak przypadku rodzą

⁶⁴ D. Kubok, *Prawda i mniemania...*, op. cit., s. 445-446.

się poważne wątpliwości, wszak powszechnie podaje się Platońskiego *Menona* jako jedno z najważniejszych źródeł wskazywanych przez Sextusa trudności dotyczących przedmiotu nauczania⁶⁵. Nie sposób rozstrzygnąć, czy Sextus nie zna (nie rozumie) zawłości dotyczących takich pojęć jak τὸ ὄν, τὸ μὴ ὄν i εἶναι, czy też je ignoruje, aby łatwiej ustawić sobie przeciwników. Faktem jednak jest, iż niezależnie od powodów i intencji dokonane przez niego uproszczenie wskazanych pojęć do wymiaru egzystencjalnego z jednej strony ułatwia mu zadanie, z drugiej zaś w dużej mierze zakłamuje istotę problemu.

Wskażmy teraz pokrótce na pewne szczegółowe konsekwencje wynikające z powyższych uwag natury ogólnej.

Ad. 1. Gdy odrzucimy egzystencjalne rozumienie niebytu, argument ten traci na ważności. Jeśli niebyt zrozumiemy na przykład na sposób parmenidejski, to jak najbardziej przypisać możemy mu przypadłości, również bycie nauczonym.

Ad. 2. Sytuacja podobna. Z perspektywy parmenidejskiej badania i nauczanie dotyczą niebytu, choć nie jako prawdy, ale jako mniemań.

Ad. 3. Ponownie konsekwencja założenia egzystencjalnego. Jeśli je odrzucimy, teza Sextusa, iż nauczanie niebytu byłoby nauczaniem o niczym, jest całkowicie nieuzasadniona. W greckiej tradycji ontologicznej niebyt bowiem nie jest „niczym” („nicością” – ?), lecz tym, co permanentnie zmienne, rodzące się i ginące.

Ad. 4. Pierwsza część (byt ze względu na siebie) odnosi się najprawdopodobniej do koncepcji metody aksjomatycznej Arystotelesa. Zwróćmy jednak uwagę, iż ta część czwartego aspektu pierwszego argumentu jest odmiennie sformułowana w trzech

⁶⁵ Chodzi o stwierdzenie Menona i odpowiedź Sokratesa: καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις, ὦ Σώκρατες; τοῦτο δὲ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὅτι ἐστίν; ποῖον γὰρ ὦν οὐκ οἶσθα προθέμενος ζητήσεις; ἢ εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἐντύχους αὐτῶ πᾶς εἴση ὅτι τοῦτό ἐστιν ὃ σὺ οὐκ ἤδησθα; – μανθάνω οἷον βούλει λέγειν, ὦ Μένων. ὄρας τοῦτον ὡς ἐριστικὸν λόγον κατάγεις, ὡς οὐκ ἄρα ἐστὶν ζητεῖν ἄνθρωπον οὔτε δὲ οἶδε; γὰρ ἂν ὃ γε οἶδεν ζητοῖ – οἶδεν γὰρ, καὶ οὐδὲν δεῖ τῶ γε τοιοῦτῳ ζητήσεως – οὔτε δὲ μὴ οἶδεν – οὐδὲ γὰρ οἶδεν ὅτι ζητήσει. Platon, *Menon*, 80 d 5–e 5, *Platonis Opera*, rec. J. Burnet, Vol. 1-5, Oxford 1955-1957. Na związek argumentu Sextusa z tym fragmentem wskazują m.in. R. Bett (*Sextus Empiricus Against the Ethicists: (Adversus Mathematicos XI)*, op. cit., p. 226) i R.J. Hankinson (*Values, objectivity, and dialectic; The Sceptical Attack on Ethics: its Methods, Aims and Success*, „Phronesis” 1994, vol. 39/1, p. 59).

przywoływanych dziełach Sextusa, przy czym wersje z traktatów *Przeciw uczonym* i *Przeciw etykom* są sobie bliższe, zarazem jednak niejasne. Stwierdza bowiem Sextus, iż o tym, co jawi się na równi wszystkim, nie można nauczać. Nie można zatem nauczać o bycie. Zatem skoro wszelki byt jest nienauczony, nie pozostanie nic, co mogłoby być nauczone⁶⁶. Nie ulega wątpliwości, że jeśli przyjmujemy, iż analogiczna argumentacja z *Zarysów* dotyczy tej samej kwestii, to rozumowanie zyskuje na przejrzystości⁶⁷. Niewykluczone jednak, iż mamy do czynienia z dwoma argumentami: w *Zarysach* – odnośnie do metody aksjomatycznej, w *Przeciw etykom* i w *Przeciw uczonym* – odnośnie do ogólnego rozumienia bytu i możliwości jego poznania⁶⁸. Przyjrzyjmy się konfrontacji z metodą aksjomatyczną.

W *Analitikach wtórych* referuje Arystoteles koncepcję sylogizmu naukowego (ἡ ἐπιστημονικὴ συλλογισμὸς), czyli dowodu (ἡ ἀπόδειξις). Punktem wyjścia sylogizmu naukowego, jak i każdego sylogizmu, są przesłanki (τὰ πρῶτα). O ile jednak w przypadku sylogizmu, właściwości owych przesłanek są kwestią obojętną,

⁶⁶ καὶ μὴν οὐδὲ τὸ ὄν τῷ εἶναι διδασκτὸν ἐστίν, ἐπειδήπερ τῶν ὄντων πᾶσι φαινομένων ἐπ' ἴσης πάντα ἔσται διδασκτά ὡ ἀκολουθήσει τὸ μηδὲν εἶναι διδασκτὸν: δεῖ γὰρ ὑποκεῖσθαι τι ἀδιδασκτὸν, ἵνα ἐκ τοῦ γινωσκομένου γένηται ἡ τούτου μάθησις. τοῖνον οὐδὲ τὸ ὄν τῷ εἶναι διδάσκεται. Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, Pr 14, 1-6. καὶ εἰ μὲν καθὸ ὄν ἐστι διδάσκεται, οὐδὲν ἔσται ἀδιδασκτὸν [εἴγε τῶν ὄντων οὐδὲν ἐστι διδασκτὸν]: εἰ δὲ τῶν ὄντων οὐδὲν ἐστίν ἀδιδασκτὸν, οὐδὲ γε ἔσται τι διδασκόμενον: δεῖ γὰρ ἀδιδασκτὸν τι εἶναι, ἵνα ἐκ τούτου μάθησις γένηται. ὥστε καθὸ μὲν ὄν ἐστίν, οὐκ ἂν διδασκθεῖη τὸ ὄν. *PE*, 222, 4 – 223, 1.

⁶⁷ „The first horn of argument II is by no means immediately clear; what is the force of the crucial claim that ‘it is necessary that there be something untaught, in order that from this learning may come about’ (222)? One might think the point is that only things which have *not yet* been taught (to someone) can be taught (to that person). But Sextus can also be understood as making the Aristotelian point (cf. *Post. An. I*. 1) that teaching and learning have to proceed on the basis of knowledge which is already present prior to this teaching – and which is therefore, at least as regards this particular episode of teaching, ‘untaught’. It is quite clear in the parallel passage of *PH III* (257) that this is the operative assumption; it seems easiest (in the absence of any clearly preferable interpretation) to read *M XI*'s argument as invoking the same assumption”, Sextus Empiricus: *Against the Ethicists*: (*Adversus Mathematicos XI*), op. cit., p. 231.

⁶⁸ R. Bett stawia następującą hipotezę: „In either case, in order for the argument to be valid, ‘taught’ and ‘untaught’ must be understood as shorthand for ‘taught/untaught to person A at time t’; otherwise it could be objected that the same subject-matter could be both taught (to some people and/or at some times) and untaught (to other people and/or at other times)”, *ibidem*.

o tyle w przypadku sylogizmu naukowego muszą one spełniać sześć warunków. Warunkiem bezwzględny jest ich prawdziwość. Natomiast w relacji do wniosku muszą być pierwsze (pierwotne, podstawowe), bezpośrednie, lepiej znane, wcześniejsze i stanowić muszą jego przyczynę⁶⁹. Owe przesłanki sylogizmu naukowego określa Arystoteles mianem aksjomatów (τὰ ἀξιώματα)⁷⁰. Ich istotę, iż tak to określe, stanowi niedowodliwość (ἀναπόδεικτος)⁷¹. Niedowodliwość nie oznacza jednak, wedle Arystotelesa, że aksjomaty są czymś wrodzonym, nienauczonym. Są one dziełem umysłu (νοῦς, który jest „zasadą zasad” – ἡ ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς, czyli zasadą aksjomatów⁷²), który wytwarza je w nas na skutek indukcyjnego (ἐπαγωγῆ) opracowania danych zmysłowych⁷³.

Można w tym miejscu postawić dwie hipotezy. Po pierwsze, Sextus dokonuje w sposób milczący utożsamienia tego, co nauczane, z tym, co udowodniane. Nauczać to tyle, co udowodniać. Po drugie, co sugeruje bezpośrednio zdanie z traktatu *Przeciw uczonej*, był w równej mierze ujawnia się wszystkim, i to ujawnienie stanowi jedyną „wiedzę” o bycie, niepodlegającą nauczaniu. Na pierwszy

⁶⁹ Εἰ μὲν οὖν καὶ ἕτερος ἔστι τοῦ ἐπίστασθαι τρόπος, ὕστερον ἐροῦμεν, φαμὲν δὲ καὶ δι' ἀποδείξεως εἶδέναι. Απόδειξις δὲ λέγω συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν: ἐπιστημονικὸν δὲ λέγω καθ' ὃν τῷ ἔχειν αὐτὸν ἐπιστάμεθα. εἰ τοίνυν ἔστι τὸ ἐπίστασθαι οἷον ἔθεμεν, ἀνάγκη καὶ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ ἀληθῶν τ' εἶναι καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμωτέρων καὶ προτέρων καὶ αἰτίων τοῦ συμπερόσματος. Aristoteles, *Analytica posteriora*, 71 b 16-22. *Aristotelis Opera. Graece-Latinae cum Scholiis*, rec. I. Bekker et H. Bonitz, Berlin 1831-1870.

⁷⁰ Ἀμέσου δ' ἀρχῆς συλλογιστικῆς θέσει μὲν λέγω ἦν μὴ ἔστι δεῖξαι, μηδ' ἀνάγκη ἔχειν τὸν μαθησόμενον τι: ἦν δ' ἀνάγκη ἔχειν τὸν οἰοῦν μαθησόμενον, ἀξιώματα. Ibidem, 72 a 14-17.

⁷¹ Ἡμεῖς δὲ φαμεν οὔτε πᾶσαν ἐπιστήμην ἀποδεικτικὴν εἶναι, ἀλλὰ τὴν τῶν ἀμέσων ἀναπόδεικτον. Ibidem, 72 b 18-20.

⁷² εἰ οὖν μηδὲν ἄλλο παρ' ἐπιστήμην γένος ἔχομεν ἀληθές, νοῦς δ' αἶψα ἐπιστήμης ἀρχή. καὶ ἡ μὲν ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς εἶη αὐ, ἡ δὲ πᾶσα ὁμοίως ἔχει πρὸς τὸ πᾶν πράγμα. Ibidem, 100 b 14-17.

⁷³ δῆλον δὲ ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῆ γνωρίζειν ἀναγκαῖον. Ibidem, 100 b 3-4. Trudno nie zgodzić się z Giovannim Reale'em, gdy stwierdza: „Arystoteles uważa, że indukcja nie jest rozumowaniem, ale «byciem prowadzonym» od szczegółu do ogółu przez pewien rodzaj bezpośredniego oglądu lub intuicji, czy jakby nie nazwać to poznanie nie zapośredniczone, albo też – jeśli ktoś woli – przez takie postępowanie, w którym «środek» jest dostarczony w pewnym sensie przez doświadczenie jednostkowych wypadków (w istocie indukcja jest procesem abstrakcji)”, G. Reale, *Historia filozofii starożytnej...*, op. cit., t. 2, s. 545.

rzut oka obydwu poczynione przez Sextusa założenia zdają się wielce wątpliwe, rzec można całkowicie bezzasadne. Jeśli jednak odczytać je w kontekście metody aksjomatycznej, to przynajmniej w mojej opinii, zyskują na ważności. Spróbujmy dokonać pewnej hipotetycznej rekonstrukcji toku myślenia Sextusa. Aksjomaty są prawdziwe, są zatem bytem. Jako takie nie są wynikiem dowodu, lecz bezpośredniego ujawnienia, które musi być interpersonalne. Skoro te cechy aksjomatów stanowią o tym właśnie, że są one aksjomatami, muszą odróżniać je od nie-aksjomatów. Nie-aksjomaty zatem są nie-prawdą, nie-bytem, nie-ujawnieniem, nie-interpersonalne. A zatem wszelki byt musi być uchwytny ujawnieniowo (bezpośrednio) i w konsekwencji niedowodliwy, a jako taki nie może być przedmiotem nauczania. Jak rozumieć założenie, iż byt ujawnia się w równej mierze wszystkim, że jest interpersonalny? Postawmy kolejną hipotezę: ma to związek z rozumieniem przez Sextusa pojęcia „nauczanie”. Widzieliśmy powyżej, że jest wyraźna różnica między rozumieniem nauczania w ujęciu Arystotelesa (a także potocznym) a rozumieniem tego zagadnienia przez Sextusa. W opinii Arystotelesa aksjomaty są wynikiem nauczania, choć nie udowadniania. Sextus z kolei, utożsamiając nauczanie z udowadnianiem, odmawia aksjomatom statusu nauczonych. Sądzę, że te różnice staną się zrozumiałe, jeśli przyjmiemy, iż Sextus uznaje za nauczane tylko to, co nieujawnione bezpośrednio. Nie oznacza to jednakże, że bezpośrednio ujawnienie nie wymaga wielokrotnych obserwacji i analizy ich wyników. Jest poniekąd kwestią umowy, czy owe obserwacje i analizy nazwiemy „nauczaniem”, czy też na przykład „doświadczeniem”. Nie jest to jednak spór terminologiczny. Być może istota problemu sprowadza się do tego, iż wedle Sextusa brak podstaw dla nadania statusu bytu i prawdziwości temu, co z aksjomatów wyprowadzone, a co nieujawnione bezpośrednio (i to właśnie ten proces wyprowadzania z aksjomatów niejawnych zdaje się rozumieć jako „nauczanie”). Nie sposób nie zgodzić się z Sextusem, że z perspektywy metody aksjomatycznej Arystotelesa status ontyczno-epistemiczny aksjomatów jest wyższy niż wyprowadzonych z nich wniosków⁷⁴. Skoro aksjomaty są bytem i są prawdziwe,

⁷⁴ Zwróćmy uwagę, iż we współczesnej metodzie aksjomatycznej problem statusu aksjomatów jest rozwiązany odmiennie niż w przypadku koncepcji Arystotelesa. Jak stwierdza Jerzy Kmita „słowo «aksjomat», [...], posiada inne znaczenie od tego, jakie łączy się z nim potocznie; odnosi się ono tutaj do dowolnego

to wnioski muszą być „mniej” bytem i muszą być „mniej” prawdziwe – wszak o oczywistości aksjomatów decyduje bezpośrednio ujawnienie, które nie przysługuje wnioskowi.

Druga część czwartego aspektu pierwszego argumentu jest, z perspektywy wcześniejszych analiz Sextusa, wnioskiem oczywistym. Skoro niemożliwe jest nauczanie o byciu ze względu na niego, niemożliwe jest również nauczanie o byciu ze względu na coś innego, gdyż to coś innego musi być bytem. Gdy więc w formule $\kappa\alpha\tau^{\circ} \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron \tau\iota$ w miejsce $\tau\iota$ podstawimy $\delta\upsilon\nu$, otrzymujemy sformułowanie $\kappa\alpha\tau^{\circ} \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron \delta\upsilon\nu$, *de facto* identyczne z $\kappa\alpha\theta\delta \delta\upsilon\nu$ ⁷⁵.

zdania (języka J), które zostało przyjęte jako jeden z punktów wyjścia do odtworzenia (wyprowadzenia) za pomocą stosownych reguł inferencyjnych tych zdań danego systemu A, które nie są jego aksjomatami. Stosując słowo «aksjomat» do zdań danego języka nie wymagamy od nich własności, które polegałyby na ich niezbitości czy oczywistej prawdziwości, tak jak to się dzieje przy potocznym użyciu tego słowa. [...] Systemem aksjomatycznym może być na przykład zbiór twierdzeń, jaki stanowi określona dyscyplina empiryczna lub odpowiedni jej fragment; system taki nie jest językiem, bowiem należą do niego nie tylko tezy języka tej dyscypliny, ale również określone jego zdania syntetyczne. Tworząc ów system aksjomatyczny możemy odnośne zdania syntetyczne uważać za prawdziwe, ale jest to sprawa nieistotna; chodzi nam bowiem wówczas tylko o swojego rodzaju «uporządkowanie» całości kształtu wiedzy składającej się na daną dyscyplinę lub odpowiedni jej fragment”, J. Kmita, *Wykłady z logiki i metodologii nauk*, Warszawa 1977, s. 114-115. Mówiąc inaczej, aksjomaty we współczesnej nauce należy traktować raczej jako pewne hipotezy, a nie jako pewniki. Ich ewentualna weryfikacja, bądź też uprawdopodobnienie (choć z perspektywy koncepcji Th. Kuhna i P. Feyerabenda, a również I. Lakatosa, precyzyjniej byłoby mówić o ich użyteczności badawczej) jest wynikiem funkcjonalności i skuteczności eksplanacyjnej zbudowanego na nich systemu (podobnie jak w przypadku jednej z przedstawionych powyżej interpretacji przedstawienia kataleptycznego). Postawmy zatem pewną hipotezę. Współczesne systemy aksjomatyczne, w swej najogólniejszej strukturze, są zbudowane analogicznie do metody Arystotelesa. Podstawową różnicę stanowi status aksjomatów, przede wszystkim brak wymogów dotyczących ich prawdziwości. Można by konstatować, że jest to swoiste „zwycięstwo” myślenia sceptycznego. Tak może to wyglądać na pierwszy rzut oka. Sprawa jest jednak z pewnością bardziej złożona. Przede wszystkim więc, Sextus sam zdaje się uznawać uprzywilejowany status bezpośredniego ujawnienia (choć, oczywiście, będąc konsekwentnie krytycznym, nie rozstrzyga, w przeciwieństwie do Arystotelesa, ich statusu ontycznego). Po drugie, jak widzieliśmy, ucieka się w swej argumentacji do pojęć „byt-prawda” i „niebyt-fałsz”. Jak pokazaliśmy powyżej, tradycja eleacka wiąże „niebyt” z „mniemaniami”, nie z „fałszem”. Być może właśnie z tej perspektywy należałoby spojrzeć na współczesną naukę (szczególnie fizykę i przyrodoznawstwo).

⁷⁵ Wskażmy na pewną konsekwencję i spójność argumentacji Sextusa. Jeśli pod $\tau\delta \delta\upsilon\nu$ podstawimy bezpośrednio ujawnienie, to rzeczywiście rodzi się

Drugi argument dotyczy przedmiotu nauczania rozumianego jako ciało lub jako nie-ciało. W *Przeciw etykom* kwestia ta jest wprowadzona skromnym napomknięciem τῶν τινῶν τὰ μὲν ἔστι σώματα, τὰ δὲ ἀσώματα. Oddanie precyzyjne w języku polskim genetivu pluralis τῶν τινῶν jest niemożliwe⁷⁶. Tłumacząc dosłownie, należałoby ująć to następująco: „spośród »cosiów«”. W ten sposób nawiązuje Sextus do jednego z fundamentalnych pojęć ontologii stoickiej – τό τι. W traktacie *Przeciw etykom* nie rozwija tej kwestii (w *Zarysach* w ogóle jej nie wskazuje). Sporo miejsca poświęca jej natomiast w interesującym nas w tym miejscu fragmencie traktatu *Przeciw uczonym* (*Adv. Math. Pr 15, 1 – 18, 5*).

Wedle niektórych, pisze Sextus, przedmiotem nauczania może być „nie-coś” (οὐτι) bądź „coś” (τί). Argumentacja przeciwko uznaniu za przedmiot nauczania „nie-czegoś” jest analogiczna do argumentacji przeciwko niebytowi. Jeśli „nie-coś” byłoby przedmiotem nauczania, to jako „nie-coś” jest „nie-czymś”, lecz jako przedmiot nauczania byłoby „czymś”. Nie jest jednakże możliwe, aby „nie-coś” i „coś” były tym samym. Poza tym „nie-coś” nie ma żadnej przypadłości, nie może być zatem nauczane, gdyż bycie nauczonym jest również przypadłością.

Z kolei przeciwko możliwości nauczania „czegoś” formułuje następujące aporie. Po pierwsze więc, skoro można nauczać o „czymś” dlatego, że jest (bądź: jest „czymś”), to nie będzie niczego (οὐδέν), o czym nie można nauczać. A z tego wynika, że można nauczać o niczym (τὸ μηδέν)⁷⁷.

problem, w jaki sposób owo bezpośrednie ujawnienie może ujawnić coś innego niż ono samo. Równocześnie bezpośrednie ujawnienie nie może być przekazane w wyniku nauczania, rozumianego jako udowadnianie. Każdy podmiot musi go doświadczyć. Oczywiście, możemy przeprowadzić doświadczenie będące swoistym łańcuchem bezpośrednich ujawnień. Lecz w jego wyniku ujawnią się tylko owe ujawnienia. Czy może się ujawnić coś, co nie jest ujawnieniem? Odpowiedź Sextusa jest jednoznaczna: nie jest to możliwe.

⁷⁶ Zbigniew Nerczuk oddaje sformułowanie τῶν τινῶν τὰ μὲν jako „niektóre spośród »coś«”, zob. Sekstus Empiryk, *Przeciw etykom*, 207, 3-5, w: idem, *Przeciw filozofom. Przeciw etykom*, op. cit., s. 229.

⁷⁷ εἰ γὰρ διὰ τοῦτο διδακτὸν ἔσται ὅτι ἔστιν <τί>, οὐδὲν ἀδίδακτον ἔσται, ᾧ ἔπεται τὸ μηδὲν εἶναι διδακτόν. Sextus Empiricus, *Adv. Math. Pr 16, 3 – 17, 1*. Dodatek <τί> pochodzi od W. Heintza (np. Z. Nerczuk uwzględnił ów dodatek w tłumaczeniu, zob. Sekstus Empiryk, *Przeciw uczonym*, op. cit., s. 28, przyp. 14). Jest kwestią dyskusji, czy jest on niezbędny i w jakim stopniu zmienia znaczenie zdania. Przyjrzyjmy się krótko temu zagadnieniu. Dodatek Heintza

Po drugie, jeśli „coś” jest przedmiotem nauczania, to naucza się za pomocą albo „nie-czegoś”, albo „czegoś”. W pierwszym przypadku nauczanie jest niemożliwe, gdyż „nie-coś”, jak dodaje Sextus, „jest bowiem wedle stoików nierealne dla umysłu”⁷⁸. Niemożliwe jest również nauczanie za pomocą „czegoś”, gdyż znaczyłoby to, że za pomocą „czegoś” nauczamy „czegoś”, nauczamy o „czymś” (*idem per idem*).

Największą trudność przy ustosunkowaniu się do argumentu drugiego stanowi punkt odniesienia, ustalenie, z kim *de facto* polemizuje Sextus. Jeśli odniesiemy tę polemikę do całości filozofii greckiej, a za takim podejściem przemawia wspomniane już założenie Sextusa, to zadanie zdecydowanie przekracza możliwości niniejszego opracowania. Odniesienie argumentu Sextusa do statusu $\tau\iota$ w całej filozofii greckiej wymagałoby osobnego, niezwykle obszerne opracowania. Nawet wskazanie na najistotniejsze stanowiska byłoby tu niemożliwe. Uwaga, którą czyni Sextus w sekcji 17, wersy

wprowadza pewną różnicę w uzasadnieniu, dlaczego „coś” jest przedmiotem nauczania: bądź dlatego, że jest (bez dodatku); bądź też dlatego, iż jest „czymś” (z dodatkiem). Jeśli przyjmiemy, że odnosi się Sextus do refleksji stoickiej, to zarówno „czemuś”, jak i „nie-czemuś” przysługuje bytowanie. Z tej perspektywy wydaje się konieczne doprecyzowanie dodatkiem Heintza, gdyż „nie-coś” również „jest”, a zatem argument byłby nieprecyzyjny. Druga część zdania niezbyt jednak pasuje do tego rozumowania: $\tau\iota$ (nie z dodatku Heintza, lecz jako podmiot domyślny) jest tu przeciwstawione $\sigma\upsilon\delta\delta\epsilon\nu$, i to ostatnie w funkcji przeczenia, tak iż formułę $\sigma\upsilon\delta\delta\epsilon\nu \delta\delta\iota\delta\alpha\kappa\tau\omicron\nu \epsilon\sigma\tau\alpha\iota$ – „nic nienauczalne będzie”, „nic nie będzie nienauczalne” – można oddać formułą „wszystko będzie nauczalne”. Rozróżnienie $\tau\iota$ i $\sigma\upsilon\tau\iota$ ze względu na przysługujące obu „bycie” nie znajduje zatem uzasadnienia – po prostu nie widać w tym miejscu w argumentacji Sextusa śladu tej dystynkcji (zwłaszcza jeśli uwzględnimy argumentację przeciw „nie-czemuś” jako przedmiotowi nauczania – *de facto* identyczną z argumentacją przeciwko niebytowi). Czytałbym ten argument następująco: (a) jeśli przedmiotem nauczania będzie „coś”, dlatego że jest, (b) to wszystko będzie nauczalne (bo jest wszystko, niczego zaś nie ma), a zatem (c) można nauczać i o „niczym”, (d) nauczać zaś o „niczym”, to tyle co nie uczyć o „czymś”. Jeśli natomiast uwzględnimy dodatek Heintza, należałoby czytać: (a) jeśli przedmiotem nauczania będzie „coś”, dlatego że jest „czymś”, (b) to wszystko będzie nauczalne (ale dlaczego? Chyba że założymy, iż $\sigma\upsilon\delta\delta\epsilon\nu$ pełni tu funkcję $\sigma\upsilon\tau\iota$), a zatem (c) można nauczać i o „niczym”, (d) nauczać zaś o „niczym”, to tyle co nie uczyć o „czymś”. W obydwu przypadkach (c) wynika z (b), a (d) z (c). Ale w pierwszym (b) wynika z (a), w drugim zaś nie wynika. W konsekwencji skłaniałbym się zatem do uznania dodatku za niekonieczny.

⁷⁸ $\delta\upsilon\lambda\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\tau\alpha \gamma\alpha\rho \epsilon\sigma\tau\iota \tau\eta \delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha \tau\alpha\upsilon\tau\alpha \kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \tau\omicron\upsilon\varsigma \delta\alpha\pi\omicron \tau\eta\varsigma \sigma\tau\omicron\delta\varsigma$. Sextus Empiricus, *Adv. Math. Pr*, 17, 3-5.

od 3 do 5, stwarza jednak nieco odmienne okoliczności niż te, które towarzyszyły jego uwagom dotyczącym bytu. Wskazuje bowiem wyraźnie na koncepcje Portyku jako punkt odniesienia swoich uwag⁷⁹. Przyjrzyjmy się zatem argumentowi drugiemu z perspektywy polemiki ze stoicyzmem.

Rozpocznijmy od krótkiego przedstawienia problemu τὸ τι w ontologii stoickiej. Oddajmy głos wybitnemu badaczowi tej problematyki Jacques'owi Brunschwigowi:

W takiej ontologii jak ta, która dopuszcza nie tylko „istniejące byty” (scil. ciała) lecz również niecielesne, które ani nie są istniejącymi bytami, ani nie są w ogóle niczym, najwyższym rodzajem nie mógł dłużej pozostawać „byt”. Stąd stoicy jako najwyższy rodzaj w swojej „ontologii” proponują „coś” (to ti): bycie czymś jest jedyną wspólną cechą ciał i niecielesnych. Być czymś to być j a k ą s rzeczy; to jest, jakąś p a r t y k u l a r n ą rzeczą: zdaje się potwierdzać to fakt, iż wedle stoików (a przynajmniej wedle tradycyjnej interpretacji), jedynymi bądź najważniejszymi „przedmiotami” (items) pozostającymi poza najwyższym rodzajem są u n i w e r s a l i a, czy to niewłaściwie zrozumiane jako Platonskie Formy, czy też zasadnie opisane jako „pojęcia” (ennoēmata)⁸⁰.

Na znaczenie „coś” jako najwyższego rodzaju w koncepcjach stoickich wskazuje właśnie Sextus w traktacie *Przeciw fizykom*⁸¹. W tym

⁷⁹ Na stoicki charakter statusu τί w kontekście krytyki Sextusa wskazują m.in. R. Bett („the ‘something’ is the highest genus in Stoic ontology (on this, see LS 27, Brunschwig 1994b, and on 224 below)”, Sextus Empiricus, *Against the Ethicists: (Adversus Mathematicos XI)*, op. cit., p. 55) i Z. Nerczuk (Sextus Empiryk, *Przeciw uczonym*, op. cit., s. 28, przyp. 13).

⁸⁰ „In such ontology as this, which admits not only «existent beings» (i.e., bodies) but also incorporeals, which are neither existent beings nor nothing at all, the supreme genus can no longer be «being». Hence, the Stoics offered the «something» (to ti) as the supreme genus in their «ontology»: being something is the only common feature of bodies and incorporeals. To be something is to be *some* thing; that is, some *particular* thing: this seems to be confirmed by the fact that, according to the Stoics (at least in the traditional interpretation), the only or principal items left outside the supreme genus are universals, whether misconceived as Platonic Forms or legitimately described as «concepts» (ennoēmata)”, J. Brunschwig, *Stoic Metaphysics*, in: *Cambridge Companion to the Stoics*, ed. B. Inwood, Cambridge 2003, p. 220.

⁸¹ „Niech to wystarczy jako zwięzła krytyka tego stanowiska; krótki jest także argument przeciwko stoikom, którzy twierdzą, że niektóre spośród «coś» (τῶν τιῶν τὰ μὲν) są ciałami, inne są niecielesne, oraz sądzą, że czas jest jakimś rodzajem (εἶδος τι) rzeczy niecielesnych pojmowanych jako sam w sobie (καθ' αὐτὸ νοούμενον). Bowiem «coś» jako najwyższy rodzaj (τὸ γὰρ τι γενικώτατον)

samym dziele wyjaśnia, co należy rozumieć jako „coś” niecielesne: „niecielesnych wyliczają [stoicy – P.Ś.] cztery rodzaje (εἴδη), takie jak znaczenie (λεκτόν), próżnię, miejsce i czas”⁸².

Więcej trudności interpretacyjnych niesie z sobą rozumienie i status „nie-coś”. Jak zauważa Brunschwig w przytoczonym powyżej cytacie, dominującą w literaturze przedmiotu interpretacją jest uznanie „nie-coś” za klasę obejmującą uniwersalia. Za najważniejsze źródła tej interpretacji przyjmuje się relacje Stobajosa i Diogeneza Laertiosa⁸³. W obu przekazach dokonano rozróżnienia między „coś” i „jakiś” (τί, ποιόν) a „jak gdyby coś” i „jak gdyby jakiś” (ὡσανεὶ τι, ὡσανεὶ ποιόν), wskazując zarazem, iż są to pojęcia (τὰ ἐννοήματα), które, zgodnie z przekazem Stobajosa, odpowiadają ideom. Podane przykłady wskazują jednoznacznie, iż mamy do czynienia z uniwersaliami. Nie ulega jednak wątpliwości, że pojawia się tu pewna nieścisłość. Ani Stobajos, ani Diogenes Laertios nie używają wszak sformułowania „nie-coś” (οὐτι). Skąd zatem pewność, że ὡσανεὶ τι to tyle, co οὐτι? Brunschwig wskazuje na najważniejszy argument, jakim jest stosunkowo proste uzasadnienie, dlaczego pojęcia nie są „czymś”. Analizuje dwa sylogizmy, pierwszy z użyciem tego, co jednostkowe, drugi z użyciem uniwersalium. Wygląda to następująco: 1) jeśli ktoś (czyli „coś”) jest w Megarze, nie jest w Atenach; 2) Sokrates jest w Megarze, więc 3) Sokrates nie jest w Atenach. A teraz uniwersalium: 1) jeśli ktoś („coś”) jest w Megarze, nie jest w Atenach; 2) człowiek (jakikolwiek) jest w Megarze, więc 3) człowiek (jakikolwiek) nie jest w Atenach. Dlaczego drugi

nie będzie istniało z tego powodu, że nie może być ciałem ani czymś niecielesnym, ani zarówno ciałem, jak i niecielesnym”, Sekstus Empiryk, *Przeciw fizykom*, 234, 1 – 235, 1, w: idem, *Przeciw fizykom. Przeciw etykom*, op. cit., s. 142.

⁸² Ibidem, 218, 4-5, s. 140.

⁸³ Ζήνωνος [καὶ τῶν ἀπ’ αὐτοῦ]. Τὰ ἐννοήματα φασι μήτε τινα εἶναι μήτε ποιὰ, ὡσανεὶ δὲ τινα καὶ ὡσανεὶ ποιὰ φαντάσματα ψυχῆς: ταῦτα δὲ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων ἰδέας προσαγορεύεσθαι. Τῶν γὰρ κατὰ τὰ ἐννοήματα ὑποπιπτόντων εἶναι τὰς ἰδέας, οἷον ἀνθρώπων, ἵππων, κοινότερον εἶπεῖν πάντων τῶν ζῶων καὶ τῶν ἄλλων ὁπόσων λέγουσιν ἰδέας εἶναι. Ταύτας δὲ οἱ Στωικοὶ φιλόσοφοι φασιν ἀυπόρκτους εἶναι καὶ τῶν μὲν ἐννοημάτων μετέχειν ἡμᾶς, τῶν δὲ πτώσεων, ἃ δὴ προσηγορίας καλοῦσι, τυγχάνειν. Stobajos Joannes, *Anthologium*. I, 12, 3, 2-11, ed. C. Wachsmuth and O. Hense, Vol. I-V, Berlin 1884-1912. Ἐννόημα δὲ ἐστὶ φάντασμα διανοίας, οὔτε τι οὔτε ποιόν, ὡσανεὶ δὲ τι ὄν καὶ ὡσανεὶ ποιόν, οἷον γίνεται ἀνατύπωμα ἵππου καὶ μὴ παρόντος. Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum*, VII, 61, 1-3.

sylogizm jest fałszywy? Gdyż w sposób nieuprawniony przyjęto, że „człowiek” (uniwersalium) jest „czymś”⁸⁴.

Odmienną interpretację od powszechnie przyjętej przedstawił Victor Caston. Punktem wyjścia jest analiza porównawcza świadectwa Stobajosa i Diogenesa. Caston stwierdza, iż można odczytywać je jako tożsame, ale jest i inna możliwość. Kwestia dotyczy możliwości interpretacyjnych dotyczących dwóch konstrukcji: μήτε τινα εἶναι [...], ὡσαυεῖ δέ τινα (Stobajos) oraz οὔτε τι [...], ὡσαυεῖ δέ τι ὄν (Diogenes Laertios). Pierwsza używa εἶναι jako *copuli*; druga zaś używa ὄν w taki sposób, iż może być interpretowane zarówno jako *copula*, jak i w znaczeniu egzystencjalnym. Jeśli przyjąć znaczenie egzystencjalne, pozwala to związać ὡσαυεῖ nie z τι, lecz właśnie z egzystencjalnie odczytanym ὄν. O ile wersja Stobajosa zdaje się jednoznaczna – „nie jest czymś [...], lecz [jest] jak gdyby czymś”, o tyle wersję Diogenesa można zinterpretować alternatywnie – „ani czymś [...], lecz jak gdyby czymś istniejącym”⁸⁵. Rodzi się, oczywiście, pytanie, dlaczego czytać jednoznaczną wersję Stobajosa w świetle niezgodnej z nią interpretacji niejednoznacznej wersji Diogenesa. Decydujące znaczenie ma dla Castona świadectwo Sextusa: „nie-coś” jest bowiem nierealne dla umysłu (ὡυπόστατα γόρ ἐστι τῆ διανοία). Uniwersalia natomiast przynależą właśnie do umysłu. Ich status określa zatem Caston jako „coś nieistniejące” (*Something What does not Exist*), ale realne dla umysłu. Dodatkowym argumentem jest to, że gdyby uniwersalia były „nie-czymś”, to konieczne byłoby sformułowanie wyższego rodzaju niż „coś”, który obejmowałby „coś” i „nie-coś”⁸⁶.

Wydaje się, że aby należycie odnieść się do krytyki Sextusa, należy rozpatrzyć obydwie możliwości interpretacji „nie-czegoś”. Sądzę jednak, że w pierw konieczne jest rozważenie trzeciej opcji – czy Sextusa w ogóle interesują w tym miejscu wszelkie wskazane powyżej subtelności.

⁸⁴ J. Brunschwig, *Stoic Metaphysics...*, op. cit., s. 224. Przykład jest nawiązaniem do Chryzypowego argumentu (sofizmatu) „Nikt”, relacjonowanego m.in. przez Simplicjusza (*In Aristotelis categorias commentarium*, 105, 7-20) i Diogenesa Laertiosa (*Vitae philosophorum*, VII, 187, 1-3). Por. V. Caston, *Something and Nothing: the Stoics on Concepts and Universals*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy”, Vol. XVII, 1999, p. 200-204.

⁸⁵ V. Caston, *Something and Nothing...*, op. cit., p. 168-170.

⁸⁶ Ibidem, p. 162-165, 169. Odnośnie do dyskusji Brunschwiga z omówionymi argumentami, zob. J. Brunschwig, *Stoic Metaphysics...*, op. cit., s. 225-227.

Jak wspomniano powyżej, wiele wątków argumentacji przeciwko przedmiotowi nauczania rozumianego jako „coś” lub „nie-coś” jest formalnie tożsamy z argumentacją dotyczącą bytu i niebytu. Można odnieść nieodparte wrażenie, że podstawą są paradoksy logiczne wynikające ze świadomego użycia antytetycznych znaczeń, i że w istocie nie chodzi Sextusowi o faktyczną polemikę z konkretnymi postulatami na przykład ontologii stoickiej, lecz o odrzucenie ich za pomocą gry słów.

Jak wspomniano, argumentacja dotycząca „nie-coś” jest identyczna z argumentacją dotyczącą niebytu. To sugeruje, że „nie-coś” jest identyczne z niebytem, rozumianym egzystencjalnie. W konsekwencji nie można nawet powiedzieć, iż „nie-coś” jest nieistniejącym (a tym bardziej „czymś” nieistniejącym), a jedynie, iż „nie-coś” nie istnieje. I w takim przypadku zrozumiałym jest, iż „nie-coś” „nie jest realne dla umysłu”, gdyż cokolwiek pomyślimy, jest już „czymś”, nawet jeśli tylko pomyślanym. Zdaje się to wspierać stanowisko Castona, iż „nie-coś” to nie uniwersalia. Pojawiają się jednak trudności. Jeśli „nie-coś” nie istnieje, to czym różni się od uniwersaliów, które wszak są „czymś nieistniejącym”? Zdaje się, że różnica polega na tym, że „nie-coś” nie jest realne dla umysłu (nie może być pomyślane), uniwersalia zaś są realne (mogą być pomyślane). Wynika z tego, że *conditio sine quo non* bycia „czymś” jest możliwość bycia pomyślanym. Tyle tylko, że wniosek, jaki z tego wynika, zdaje się całkowicie tautologiczny: to, co może być pomyślane, może być pomyślane – to „coś”; co nie może być pomyślane, nie może być pomyślane – to „nie-coś”.

Czy więcej światła rzuca argumentacja dotycząca „czegoś”? Mam spore wątpliwości. Mamy tu dwie kwestie. Pierwsza, tak przynajmniej ją interpretuję, to *de facto* gra słów, w formie często zresztą stosowanej przez Sextusa. Jeśli „coś” jest wszystkim, a nauczać można o „czymś”, czyli o wszystkim, zatem nie ma niczego nienauczalnego („nic jest nienauczalne” – οὐδὲν ἀδιδακτον ἔσται, to kolejny argument za tezą Castona – „coś” jest wszystkim, zatem i pojęcie musi być „czymś”, „nie-coś” zaś jest jedynie zaprzeczeniem „czegoś”, a nie „czymś”, które jest „nie-czymś”⁸⁷), ale skoro

⁸⁷ Zauważmy jednak, że, jak wspomniano, najważniejszym dla stanowiska Castona jest świadectwo Sextusa, iż „nie-coś” „nie jest realne dla umysłu”. Czy jednak świadectwo tylko i wyłącznie Sextusa można uznać za rozstrzygające?

można nauczać o wszystkim, to można nauczać i o niczym (nic jest nauczalne – τὸ μηδὲν εἶναι διδακτόν). Pierwsze „nic” oznacza (w tym konkretnym kontekście) „żaden”, „ani jeden”; drugie – substancjalne „nic”. Ale niezależnie od tych różnic cała konstrukcja robi jednoznacznie absurdalne wrażenie (można domniemywać, iż całkowicie zamierzone): „skoro nic jest nienauczalne, to z tego wynika, że nic jest nauczalne”⁸⁸. Wskażmy dodatkową trudność, w tym miejscu jedynie zasygnalizowaną: jaka jest relacja między οὐτι a τὸ μηδὲν? Nie odważę się nawet na sformułowanie hipotezy...

Druga kwestia wieńczy cały wątek „czegoś” i „nie-czegoś”. Streszczając argument, zasugerowałem, iż chodzi Sextusowi o błąd *idem per idem* (a zarazem *ignotum per ignotum?*). Nie ukrywam jednak, że mam co do własnej sugestii wiele wątpliwości. Trudno wszak w ogóle dostrzec, jaka to aporia kryje się w tym, że „coś” jest nauczane za pomocą „czegoś”, co też może być nauczane. Jeśli chodzi o *idem per idem*, to odpowiedź byłaby stosunkowo prosta: o jednym spośród „coś” naucza się za pomocą innego spośród „coś”, które również może być nauczane (przykładowo: nauczanie mechaniki kwantowej wymaga użycia struktury matematycznej, takiej jak przestrzeń Hilberta, o której wszak również można nauczać). Być może należy odwołać się do innej lekcji tekstu Sextusa. Pokażmy zatem problem (*Przeciw uczonym*, Pr, 17, 5 – 18, 5; w pierwszej wersji przytaczam tłumaczenie Z. Nerczuka – nieco zmienione, w drugiej modyfikuję je analogicznie do wersji greckiej).

Podpisałbym się raczej pod stanowiskiem Brunschwiga – „I would not put so much weight on it”, J. Brunschwig, *Stoic Metaphysics...*, op. cit., s. 226-227.

⁸⁸ Oczywiście skojarzenie, które nasuwa się w tym miejscu (jak i przy analizie bytu i niebytu), to traktat Gorgiasza *O niebycie* (na to podobieństwo często zwraca się uwagę w literaturze przedmiotu). Czy jednak można z tekstu Sextusa „wydestylować” tezy sofisty z Leontinoj? To zadanie zdecydowanie trudniejsze niż mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka.

Wersja pierwsza	Wersja druga
λείπεται οὖν διὰ τῶν τινῶν γίνεσθαι τὴν μάθησιν. ὁ πᾶσιν ἄπορον ἐστίν: ὥσπερ γὰρ αὐτὸ τὸ διδασκόμενον κατὰ τοῦτο διδάσκεται καθὼ τί ἐστίν, οὕτως ἐπεὶ καὶ τὰ ἐξ ὧν ἡ μάθησις τινὰ ἐστίν, γενήσεται διδακτὰ καὶ ταῦτη μηδενὸς ὄντος διδακτοῦ ἀαιρεῖται ἡ μάθησις	λείπεται οὖν διὰ τῶν τινῶν γίνεσθαι τὴν μάθησιν. ὁ πᾶσιν ἄπορον ἐστίν: ὥσπερ γὰρ αὐτὸ τὸ διδασκόμενον κατὰ τοῦτο διδάσκεται καθὼ τί ἐστίν, οὕτως ἐπεὶ καὶ τὰ ἐξ ὧν ἡ μάθησις τινὰ ἐστίν, [πάντα] γενήσεται διδακτὰ καὶ ταῦτη μηδενὸς ὄντος [ἀ]διδακτοῦ ἀαιρεῖται ἡ μάθησις
Pozostaje więc, że nauczanie dokonuje się za pomocą „czegoś”. A to znowu prowadzi do aporii; jak bowiem to, co jest przedmiotem nauki, jest nauczone o tyle, o ile jest „czymś”, to skoro i to, za pomocą czego dokonuje się nauczanie, jest „czymś”, będzie nauczalne. Z tego powodu, skoro o niczym nie można nauczać, to nauczanie zostaje zniesione.	Pozostaje więc, że nauczanie dokonuje się za pomocą „czegoś”. A to znowu prowadzi do aporii; jak bowiem to, co jest przedmiotem nauki, jest nauczone o tyle, o ile jest „czymś”, to skoro i to, za pomocą czego dokonuje się nauczanie, jest „czymś”, [wszystko] będzie nauczalne. Z tego powodu, skoro o niczym nie można [nie]nauczać, to nauczanie zostaje zniesione.

Wersja druga jest, w moim przekonaniu, i bardziej spójna wewnętrznie, i zarazem spójna z wcześniejszymi uwagami Sextusa. O ile aporetyczność pierwszej wersji jest trudna do zidentyfikowania, o tyle w drugiej sprawa zdaje się dość oczywista. Mamy do czynienia z sytuacją analogiczną do fragmentu 16, 2 – 17, 1: „coś” to wszystko, skoro zatem można nauczać o „czymś”, czyli można nauczać o wszystkim. A to, w zgodzie z argumentacją Sextusa, jest podwójnie aporetyczne: po pierwsze, gdyż oznacza, że można nauczać o „niczym” (τὸ μηδὲν εἶναι διδακτόν), po drugie, gdyż musi być coś nienauczalnego, aby można było nauczać (ostatni aspekt argumentu przeciwko bytowi jako przedmiotowi nauczania).

Przyjrzyjmy się teraz argumentowi przeciwko przedmiotowi nauczania rozumianemu jako ciało bądź jako to, co niecielesne. Rozpocznijmy od ciała. Wyróżnić można tu w *Przeciw etykom* trzy aspekty (w *Zarysach* argument przeciw ciału ograniczony jest do wywiedzenia z argumentu przeciw jawnym i niejawnym). Pierwszy (PE, 224, 4 – 225, 1) nawiązuje wprost do stoickiej epistemologii: przedmiotem nauki, pisze Sextus, są według nich znaczenia (λεκτά)⁸⁹, a że znaczenia nie są ciałami, zatem ciało nie może być

⁸⁹ Odnośnie do τὰ λεκτά zob. m.in. Sextus Empiricus, *Adv. Math.* VII, 11-12, 70; PH II, 81; Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum*, VII, 57, 63, 65nn; M. Frede, *The Stoic Notion of a Lekton*, in: *Companions to Ancient Thought 3: Language*, ed. S. Everson, Cambridge 1994, p. 109-128; J. Brunschwig, *Stoic Metaphysics...*, op. cit., zwłaszcza p. 225-227; D. Blank, C. Atherton, *The Stoic Contribution to*

przedmiotem nauki. Zgodzić się należy z sugestią Betta, iż moc tego aspektu argumentacji przeciw ciału wynika z niejednoznaczności pojęcia „przedmiot nauczania”: czy są nim poszczególne „znaczenia” właśnie (zwłaszcza sądy, sylogizmy, pytania i dociekania, czyli przypadki znaczenia zupełnego – τὸ αὐτοτελὲς λεκτόν), czy też jest to, czego owe „znaczenia” dotyczą⁹⁰. Przykładowo: naukowiec badający anatomię owadów przekazuje wiedzę dotyczącą przetchlinki (*spiraculum*) i tchawki (*trachea*) za pomocą systemu „znaczeń”. Co jest zatem przedmiotem jego nauczania spisane w podręczniku? „Znaczenia” odpowiada Sextus, a nie przetchlinka i tchawka sama. Zdaje się to jednak, mówiąc eufemistyczne, nie do końca precyzyjne. Wszak przedmiotem nauczania astrofizyka jest również system „znaczeń”. Jeśli jednak rozumienie przedmiotu nauczania sprowadzimy wyłącznie do systemu „znaczeń”, to musimy skonstatować, iż anatomia owadów i astrofizyka są tym samym. Mówiąc inaczej, określając najogólniej przedmiot nauki (*sensu largo*), musimy uwzględnić (i odróżnić) zarówno system „znaczeń” (czyli to, za pomocą czego przekazujemy wiedzę o przedmiocie nauki), jak i to, czego on dotyczy (przedmiot nauki *sensu stricto*).

Drugi (*PE*, 225, 1 – 228, 6) i trzeci (*PE*, 229, 1 – 230, 1) aspekt są blisko z sobą związane. Chodzi o relację między ciałem a dwoma narzędziami poznawczymi – zmysłami i umysłem. Samo odróżnienie aspektów jest już zresztą dyskusyjne. Analogiczny fragment z traktatu *Przeciw uczonym* (*Adv. Math.*, *Pr* 26, 1 – 27, 9) został, przynajmniej w warstwie językowej, sprowadzony do jednego zagadnienia. Pokażmy problem nieco bliżej.

Aspekt drugi można sformułować następująco: czy ciało, jako przedmiot nauczania, jest poznawalne zmysłowo czy umysłowo? Chodzi zatem o ustalenie, „jak poznać” i w konsekwencji o pytanie: „czego nauczać, spośród zróżnicowanych ze względu na sposób

Traditional Grammar, in: *Cambridge Companion to the Stoics*, ed. B. Inwood. Cambridge 2003, zwłaszcza p. 323-326; J. Christensen, *Esej o jedności...*, op. cit., zwłaszcza s. 42-51; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, op. cit., t. III, s. 346-350; Sextus Empiryk, *Przeciw logikom*, Warszawa 1970, tłum. i opr. I. Dąbska, przypisy do księgi II 12 i 16, s. 271 i 276.

⁹⁰ „In saying that ‘sayables’ are what is taught, Sextus is clearly thinking of ‘the subject being taught’ as the content of teaching. But for the rest of this section, in considering whether body or the incorporeal are taught, he seems instead to have in mind the objects about which teaching occurs”. Sextus Empiricus, *Against the Ethicists: (Adversus Mathematicos XI)*, op. cit., p. 234.

poznania?" (Z. Nerczuk oddaje to jako „poznawalne zmysłowo, umysłowo”⁹¹). Trzeci aspekt określmy z kolei następująco: „jakie ciało jest przedmiotem nauczania, czy uchwytywalne zmysłowo, czy uchwytywalne umysłowo?”. Chodzi zatem o pytanie: „czego nauczać, spośród zróżnicowanych ze względu na sposób uchwyce-
nia?” (Z. Nerczuk używa sformułowania „postrzegalne zmysłowo, umysłowo”⁹²).

Kwestia jest dość zawiła, dlatego trzeba ją nieco naświetlić. Porównajmy dwa fragmenty. Pierwszy dotyczy hipotetycznego „sposobu poznania”: δεῖ γὰρ τὸ διδασκόμενον ἢ αἰσθητὸν εἶναι ἢ νοητὸν. Drugi natomiast traktuje o, równie hipotetycznym, „uchwyceniu”: διόπερ εἰ διδάσκεται τὸ σῶμα, ἤτοι τὸ αἰσθητὸν διδάσκεται ἢ τὸ νοητὸν. Różnica wynika z faktu, iż w pierwszym przypadku αἰσθητὸν i νοητὸν są przymiotnikami, w drugim zaś mamy użyte formy substancjalne. Próbując oddać to dosłownie, należałoby posłużyć się następującymi konstrukcjami: 1) „winno bowiem to, co nauczane albo zmysłowe być albo umysłowe”, 2) „prze-
to jeśli naucza się o ciele, albo o tym, co zmysłowe naucza się, albo o tym, co umysłowe”. Uwzględniając jedynie kontekst językowy, trudno rozstrzygnąć, czy użycie raz przymiotnika, raz formy substancjalnej jest istotne merytorycznie. Zwróćmy uwagę na fakt, że wspomniany analogiczny przekaz z *Przeciw uczonym* używa cały czas form przymiotnikowych, nie wprowadzając substancjalizacji. Mogłoby to sugerować, że przypisanie Sextusowi rozróżnienia między „poznawalnym” a „postrzegalnym” jest nadinterpretacją⁹³. Sądzę jednak, o czym szczegółowo niżej, iż argumentacja Sextusa, nawet jeśli nie taka była jego intencja, to rozróżnienie sugeruje. Przyjmując zatem wstępnie tę hipotezę, przyjrzyjmy się uważniej argumentacji Sextusa.

⁹¹ Sekstus Empiryk, *Przeciw etykom*, w: idem, *Przeciw fizykom. Przeciw etykom*, op. cit., s. 229.

⁹² Ibidem, s. 230.

⁹³ Richard Bett nie poświęca uwagi tej kwestii. Stwierdza jedynie, że „the transition in the first sentence of 229 is very awkward, giving no indication that, or why, much the same ground is being retraced”, Sextus Empiricus, *Against the Ethicists: (Adversus Mathematicos XI)*, op. cit., p. 237. Podobnie jego translacja, choć subtelnie wskazuje różnicę językową zawartą w oryginale („for that which is taught must be either sensible or intelligible”, „so if body is taught, either the sensible is taught or the intelligible”), nie sugeruje omawianego rozróżnienia.

Drugi aspekt refutuje możliwość poznania zmysłowego i umysłowego. Jak sugeruje Bett, argumentacja przeciwko możliwości zmysłowego poznania ciała jest dalekim echem Platońskiego *Teajteta* (184b–186d). Zgodzić się zarazem trzeba z Bettem, iż rozumowanie Sextusa nie jest jednoznaczne⁹⁴. Wskazuje, iż ciało określają różne aspekty, takie jak wymiary, twardość, kształt, a owa wieloaspektowość nie może być ujęta przez zmysły, „lecz jest to cechą pewnej władzy rozumnej (λογικῆς τινὸς δυνάμειως)”⁹⁵. Czego jednak *de facto* dotyczy, w opinii Sextusa, nieadekwatność zmysłów? Czy chodzi o to, że zmysły nie są w stanie uchwycić wspomnianej powyżej wieloaspektowości? Czy też o to, co zdaje się precyzować w *Przeciw uczonym* (Pr 22, 2-3), że „połączenie wielu [własności] nie jest sprawą prostego i nierozumnego spostrzeżenia, lecz rozumnej myśli”⁹⁶, gdyż wymaga rozumienia relacji między owymi własnościami? Sądzę, że należy przychylić się do tej drugiej możliwości. Zarazem wydaje się, iż nie sposób zgodzić się z Bettem, że konstatacja ta, choć prawdziwa, nie jest ważna z perspektywy analizowanej kwestii, gdyż, jak stwierdza, „nie jest potrzebne rozumienie pojęcia ciała aby odczuć (odebrać zmysłami) ciała”⁹⁷. Tak, to prawda, ale „odebrać zmysłami” to niekoniecznie to samo, co poznać. Dlatego uważam, że rozróżnienie między „poznaniem” a „postrzeganiem” jest tak istotne dla zrozumienia tego fragmentu. Koresponduje z tym zarówno sekcja PE 227, 1-5, jak i wprowadzająca trzeci aspekt sekcja PE 229, 3-4⁹⁸. Obie wskazują na tę samą kwestię – nienauczalność

⁹⁴ Ibidem, p. 235.

⁹⁵ Sekstus Empiryk, *Przeciw etykom*, 226, 5-6, w: idem, *Przeciw fizykom. Przeciw etykom*, op. cit., s. 229. Charakteryzując ciało, odwołuje się Sextus m.in. do Epikurejskiej koncepcji ciała.

⁹⁶ Sekstus Empiryk, *Przeciw uczonym*, 22, 2-4, op. cit., s. 28.

⁹⁷ „If, on the other hand, the point is that understanding the concept of body requires understanding several different concepts and the relation between them, which only reason can accomplish – and this is suggested more clearly in the parallel passage of MI (22), but is possible for our passage as well – it is true but plainly irrelevant; one does not need to understand the concept of body in order to sense bodies”. Sextus Empiricus, *Against the Ethicists: (Adversus Mathematicos XI)*, op. cit., p. 235.

⁹⁸ τῶν γὰρ αἰσθητῶν οὐδὲν διδάσκεται, οἷον οὐδεὶς λευκὸν ὄραν μαυθᾶναι, οὐδὲ γλυκερὸς γεύεσθαι, οὐχ ὑπὸ τινος εἰωδιάζεσθαι ψύχεσθαι ἀλεαίνεσθαι, ἀλλ' ὁδιδασκτός ἐστιν ἡ πῶτων τούτων ἀντίληψις, (227, 1-5); οὔτε δὲ τὸ αἰσθητὸν διδάσκεται διὰ τὸ φαίνεσθαι καὶ ἐξ αὐτοῦ πᾶσι πρόδηλον ὑπόρχειν, (229, 3-4).

togo, co zjawiskowe, co będące przedmiotem ujęcia: ten bowiem „sam z siebie jest jawny wszystkim” (ἐξ αὐτοῦ πᾶσι πρόδηλον ὑπόρχειν). Krótko mówiąc: sformułowanie „poznanie zmysłowe” jest nadużyciem terminologicznym. Zmysłowe jest bowiem tylko „spostrzeżenie”, poznanie natomiast może być jedynie zmysłowo inicjowane.

Jak z kolei refutuje Sextus poznanie i pojmowanie umysłowe? Odrzucenie możności poznania umysłowego jest uzasadnione dość specyficznie (PE 228, 1-6), o ile w ogóle można uznać to za uzasadnienie. Stwierdza mianowicie, iż skoro żaden z wymiarów (długość, szerokość i głębokość) nie jest ciałem, lecz czymś niecielesnym, to i ich złożenie (*scil.* ciało) nie może być czymś cielesnym, lecz musi być niecielesnym. Jedyńy sposób obrony tego uzasadnienia, jaki znajdują, jest następujący: 1) ciała nie ma, a nawet gdyby było, 2) to narzędzia poznawcze, którymi wobec ciała dysponuje umysł (trzy wymiary), same są niecielesne, a zatem 3) nie sposób poznać ciała umysłem, gdyż konstrukcje eksplanacyjne umysłu są niecielesne, a jedynie owe konstrukcje możemy poznać.

Z kolei odnośnie do niemożności pojęcia ciała (PE 229, 4 – 230, 1) wysuwa dwie, znane nam już bardzo dobrze przeszkody: niejawność tego, co ujmowane rozumem, oraz wielość przeciwstawnych opinii dotyczących ciała.

Nie może wreszcie być przedmiotem nauczania to, co niecielesne (PE 230, 1 – 232, 2), gdyż jest to przedmiotem wciąż nierozstrzygniętego sporu pomiędzy dogmatykami. A wszak, konkluduje Sextus, „jest rzeczą skrajnie niedorzeczną, by twierdzić, że naucza się o przedmiotach, które pozostają wielce sporne, jako o niewątpliwych”⁹⁹ (czy też, jak ujmuje to w traktacie *Przeciw uczonym*, „powszechnie przyjętym i uznanym przedmiotem nauczania”¹⁰⁰). I tu właśnie pojawia się problem, co właściwie rozumie Sextus pod określeniem „przedmiot nauczania” i z czym prowadzi spór. Faktycznie, jeśli pojmiemy „przedmiot nauczania” skrajnie dogmatycznie, czyli jako tylko i wyłącznie to, co pewne, to trudno z krytyką sceptyka polemizować. Lecz co, jeśli przywoływane przez niego w tym miejscu Platońskie idee czy też stoickie

⁹⁹ Sekstus Empiryk, *Przeciw etykom*, 231, 1-2, w: idem, *Przeciw fizykom. Przeciw etykom*, op. cit., s. 230.

¹⁰⁰ Sekstus Empiryk, *Przeciw uczonym*, 28, 13-14, op. cit., s. 31.

znaczenia potraktujemy jako hipotezy, a nie pewniki? Być może Sextus oświadczyłby, iż nie jest to wówczas nauczanie. Skoro tak, to absurdalne zdaje się postrzeganie przez niego całej filozofii (z wyjątkiem, oczywiście, tradycji sceptycznej) jako kilkusetletniego ciągu dogmatycznych uzurpacji do absolutnej pewności głoszonych tez, stanowiących przedmiot nauczania. Prawdopodobnie jednak, o czym więcej w ostatnim rozdziale, Sextus odrzuciłby również zasadność stawiania hipotez. Czy człowiek dysponuje jednak innym sposobem uprawiania *z e t e t y z m u* niż stawianie hipotez?

Ostatnie dwa argumenty przeciwko przedmiotowi nauczania są potraktowane w tym miejscu przez Sextusa bardzo pobieżnie i zasadniczo, w opinii piszącego te słowa, niewiele wnoszą do całości wyводу. Wspomina o nich chyba jedynie ze względu na skrupulatność prowadzenia dyskursu. Trzeci argument dotyczy rozumienia przedmiotu jako tego, co prawdziwe lub fałszywe (*PE* 232, 1 – 233, 1; *PH* III, 253, 1 – 254, 1). To, co fałszywe, nie może być przedmiotem nauczania, gdyż jak stwierdza w *Zarysach*, odwołując się do stanowiska dogmatyków, „powiadają bowiem, że nierzeczywiste jest to, co fałszywe”¹⁰¹. Nie może być nim również to, co prawdziwe. W *Przeciw etykom* odsyła w tym miejscu do swych analiz poświęconych kryterium, stwierdzając, iż prawdziwe prowadzi do aporii, a to, co jest aporetyczne, nie może być przedmiotem nauczania. W *Zarysach* natomiast, analogicznie do tego, co fałszywe, stwierdza, że „to, co prawdziwe jest nierzeczywiste”¹⁰².

Czwarty argument dotyczy rozumienia przedmiotu nauczania jako czegoś opartego na regułach sztuki albo nieopartego na niej (*PE* 233, 1-6). Nie może zaś być nieoparte na regułach sztuki, gdyż wówczas nie będzie wymagało nauczania. Jeśli zaś opiera się na wymogach sztuki, jest jawne bądź niejawne. Jeśli jawne – nie jest oparte na regułach sztuki, nie wymaga więc nauczania. Jeśli niejawne – nie może być nauczane, gdyż jest nieuchwytnie (*PH* III, 254, 4-7).

¹⁰¹ ἀνύπαρκτον γὰρ φασιν εἶναι τὸ ψεῦδος, *PH*, III, 253, 2-3.

¹⁰² ἀνύπαρκτόν ἐστι τὸ ὀληθές, *PH*, III, 253, 5.

3.3.2. Czy jest nauczyciel, uczeń i sposób nauczania

Przyjrzyjmy się na zakończenie niniejszego rozdziału dwóm kwestiom: czy jest nauczyciel i uczeń¹⁰³ oraz czy jest sposób nauczania.

Wstępnym założeniem, które czyni Sextus wobec problematyki nauczyciela i ucznia, i które, dodajmy, niejako całkowicie ustawia jego krytykę, jest rozróżnienie na laika, nieuka (ὁ ἄτεχνος) i mistrza, eksperta (ὁ τεχνίτης). O ile samo rozróżnienie wydaje się konieczne, o tyle sposób, w jaki go dokonuje, a następnie używa Sextus, rodzi poważne wątpliwości.

Zacznijmy od rozumienia eksperta. Sextus pisze wprost, iż ekspertem jest ten, kto nie potrzebuje się uczyć. Dlaczego? Nie wyjaśnia tego w sposób jednoznaczny. Albo więc „ekspert się nie uczy, gdyż już się nauczył”¹⁰⁴, albo też ekspertem jest ten, kto takim jest na mocy natury¹⁰⁵. Nim sformułujemy wątpliwości, przyjmijmy na razie, że takie rozumienie jest pewnym świadomym nawiązaniem do wspomnianej już koncepcji mędrca w refleksji stoickiej.

Jak z kolei rozumieć laika? Wydawałoby się, że to sprawa wyboru między dwiema możliwościami: to ten, który nie wie nic w danej dziedzinie, bądź też, w opozycji do sformułowanego powyżej rozumienia mędrca, to ten, który nie wie wszystkiego (czyli jeszcze się nie nauczył, wciąż się uczy). Sextus idzie jednak dalej i stwierdza: „laik przypomina człowieka, który jest od urodzenia niewidomy lub głuchy”¹⁰⁶. Dlaczego? Argument Sextusa bazuje na trudności wskazania cezury oddzielającej eksperta od laika i ukazany jest w kontekście nauczania laika przez eksperta. Sposób prezentacji tej kwestii jest taki sam w *Przeciw etykom* (*PE*, 237, 2 – 238, 8) i *Przeciw uczynom* (*Adv. Math. Pr*, 33, 5 – 34, 8), nieco inny w *Zarysach*

¹⁰³ Rozważania dotyczące nauczyciela i ucznia rozpoczyna Sextus od problemu, kto kogo winien nauczać. Formułuje cztery możliwości: nauczyciel naucza nauczyciela, uczeń ucznia, uczeń nauczyciela i nauczyciel ucznia. Jako jedyną sensowną przyjmuje tę ostatnią i w tym kontekście podejmuje dalsze rozważania.

¹⁰⁴ Sekstus Empiryk, *Przeciw etykom*, 238, 7-8, w: idem, *Przeciw fizykom. Przeciw etykom*, op. cit., s. 232.

¹⁰⁵ Taką alternatywę, choć, oczywiście, refutowaną, podaje Sextus w *Zarysach*: ὁλως γὰρ ὑποστῆναι τεχνίτην ἀδύνατον εἶναι λέγεται, ἐπεὶ μήτε ἀτοφύως τις καὶ ἅμα τῷ γενέσθαι τεχνίτης ὑφιστάμενος βλέπεται μήτε ἐξ ἀτέχνου γίνεται τις τεχνίτης, *PH*, III, 260, 2-5.

¹⁰⁶ Sekstus Empiryk, *Przeciw etykom*, 238, 1-2, w: idem, *Przeciw fizykom. Przeciw etykom*, op. cit., s. 231.

(PH, III, 260, 5 – 263, 9). W pierwszych dwóch przypadkach argument wygląda następująco: jeśli ekspert naucza laika, który ucząc się, staje się ekspertem, to staje się nim albo będąc jeszcze laikiem, albo mędrce. Nie może to być jednak pierwsza możliwość, gdyż nie można być zarazem mędrce i laikiem. Nie może również zachodzić drugi przypadek, gdyż nie staje się mędrce mędrce, lecz nim już jest. Z kolei w *Zarysach* rozumowanie wygląda następująco: jeśli sztuka jest systemem przedstawień kataleptycznych i reguł technicznych (ἡ τῶν καταλήψεων καὶ τῶν θεωρημάτων σύστημα), to albo można się stać ekspertem dzięki jednemu przedstawieniu bądź regule, albo nie można. Nie może jednak być tak, że jedno przedstawienie bądź reguła gwarantuje stanie się ekspertem, gdyż wówczas sztuka nie byłaby systemem przedstawień bądź reguł. Musi być to zatem większa ilość przedstawień bądź reguł, lecz nie sposób powiedzieć, jaka dokładnie, „bowiem nie potrafi wszak ktoś wyliczyć reguł technicznych każdej sztuki”¹⁰⁷. Skoro tak, nie wiadomo, kiedy laik stanie się ekspertem. Dlaczego rozumowanie to prowadzi Sextusa do wniosku, że laik jest niewidomy i głuchy? Sądzę, że należy czytać to następująco: skoro nie możemy wskazać, jaka liczba uchwyconych przedstawień i reguł gwarantuje stanie się ekspertem, to nie sposób przyjąć innej tezy jak tej, że nikt nie staje się ekspertem. A skoro ktoś, pomimo że uczy się całe życie, i tak nie zostaje ekspertem, to rzeczywiście, analogia do niewidzącego i niesłyszącego nabiera sensowności. Sądzę, że można ją ująć następująco: skoro nikt, nigdy i w niczym nie staje się prawdziwie ekspertem (bo ani nie wiemy, jak zdefiniować eksperta, ani nawet nie wiedzielibyśmy, że ktoś nim jest, nawet gdyby był – nigdy bowiem nie wiedzielibyśmy, że posiadał dostateczną ilość przedstawień i reguł), to jest wielce prawdopodobne, iż mamy do czynienia z jakąś swoistą przeszkodą naturalną (porównywalną do ślepoty i głuchoty), która uniemożliwia stanie się ekspertem. Dlatego rodzi się w tym miejscu pytanie, czy możliwe jest, aby był ekspert z natury. Po pierwsze zwróćmy jednak od razu uwagę, że nawet jeśli tak, to jego wiedza nie będzie wynikiem nauki, a zatem dostępna będzie wyłącznie tym, którzy jak i on są ekspertami z natury, nie nauczą się zaś jej ten, kto sam nie jest ekspertem z natury. Po drugie

¹⁰⁷ οὐ γὰρ δῆπου τὴν ἐξαρίθμησιν τῶν θεωρημάτων ἐκάστης τέχνης ἐπίσταται τις, PH, III, 262, 3-4.

zaś, nie ma sposobu weryfikacji, czy w ogóle jest ekspert z natury, gdyż to, czy ktoś jest ekspertem, może być zweryfikowane jedynie przez innego eksperta. Jednakże dla zewnętrznego obserwatora nie będzie sposobu weryfikacji sporu między dwoma, którzy uznają się za ekspertów (zgodnie z rozumowaniem Sextusa, zakładającym, że ekspert nie musi się już uczyć, gdyż już wie, niemożliwa jest sytuacja, w której dwóch ekspertów różni się w opinii dotyczącej reguła sztuki – przynajmniej jeden z nich musi wówczas nie być ekspertem). Jeśli zaś będą się zgadzać we wszystkim, to trudno uznać to za argument rozstrzygający: taka sytuacja dowodzi jedynie, że ludzie uznają za mądrych tych, którzy podzielają ich własne opinie i sądy. W całym tym rozumowaniu zdaje się istnieć jedynie niewielka rysa – wszak pewną wskazówką dla nieeksperta mogą być konsekwencje praktyczne, użyteczność poszczególnych koncepcji. Kwestię tę poruszymy jednak w ostatnim rozdziale.

Przyjrzyjmy się wreszcie argumentacji przeciwko istnieniu sposobu nauczania (*PE*, 239, 1 – 243, 1; *PH*, III, 265, 6 – 269, 8; *Adv. Math. Pr*, 36, 1 – 38, 5).

Nauczanie dokonuje się, stwierdza Sextus, albo opierając się na danych zmysłowych, albo opierając się na mowie¹⁰⁸. Dane zmysłowe w sposób oczywisty, z perspektywy założeń Sextusa, nie mogą być podstawą nauczania, gdyż są one dane wszystkim, a o tym, co dane wszystkim, nie można nauczać. Niemożliwe jest również nauczanie opierające się na mowie: albo bowiem niczego nie oznacza, albo też coś oznacza. Jeśli nie oznacza, to oczywiste, iż nie można nauczać, opierając się na niej. Jeśli zaś oznacza, to albo z natury (φύσει), albo z umowy (θέσει). Nie może jednak oznaczać z natury, gdyż nie wszyscy rozumieją wszystkich, na przykład barbarzyńcy nie rozumieją się z Hellenami (ponownie jeden z ulubionych argumentów Sextusa – z wielości wykluczających się opinii). Nie może również oznaczać z umowy, gdyż umowa wyrażona w mowie wymaga

¹⁰⁸ Tłumaczenie obu pojęć nie jest jednoznaczne. Zbigniew Nerczuk oddaje $\epsilon\upsilon\phi\omicron\upsilon\gamma\epsilon\iota\alpha$ za pomocą sformułowania „świadectwo zmysłów”, a z kolei Adam Krokiewicz używa określenia „oczywistość”. W kontekście użytym przez Sextusa (czyli z odniesieniem do fenomenów) można uznać, że znaczenie obydwu translacji jest zbieżne. Nieco inaczej wygląda to z pojęciem $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$: Nerczuk tłumaczy je bądź jako „mowa” (*Przeciw uczonym*), bądź jako „logiczny wywód” (*Przeciw etykom*), natomiast Krokiewicz – jako „słowo”. Wydaje się, że w tym konkretnym kontekście „logiczny wywód” (choć w innym kontekście mógłby być bardzo dobrą opcją) nie do końca pasuje do wywodów Sextusa.

uprzedniego zrozumienia zasad owej umowy, a to oznacza, że to, co określone umową, jest zrozumiałe dla zawierających ją uprzednio – umowa zatem niczego nie wyjaśnia (co najwyżej porządkuje, ale właśnie umownie). Nie może więc być sposobem nauczania.

Przyjrzyjmy się całemu wywodowi Sextusa dotyczącemu nauczyciela, ucznia i sposobu nauczania¹⁰⁹. Nie ulega wątpliwości, że niesie on niezwykle cenne wątki, ale wymagające pewnego założenia. Najważniejsze zdaje się założenie dotyczące eksperta. Powtórzmy – Sextus przyjmuje, że ekspert nie musi się uczyć, gdyż już wie. Postawiliśmy hipotezę, że jest to odniesienie do stoickiej koncepcji mędrca – ten nie myli się nigdy (za tym, że ostrze krytyki sceptyka jest skierowane głównie przeciwko stoikom, przemawia również odwoływanie się do sztuki rozumianej jako system przedstawień kateleptycznych). I rzeczywiście, należałoby przyjąć, że jeśli rozumieć owego mędrca dosłownie, a nie jako (jak zasugerowano powyżej, w ustępach poświęconych temu zagadnieniu) swoistą asymptotę doskonałości, to trudno obalić Sextusową krytykę. Jeśli jednak odrzucimy dosłowność, to sprawa zdaje się nieco bardziej skomplikowaną. Otóż asymptota jest czymś stałym, jednak wartości zmierzającej do niej funkcji są zmienne. O asymptocie możemy w ogóle mówić w kategoriach absolutnych, o funkcji nie. Z tej perspektywy bez wątpienia nie ma eksperta, nauczyciela i mędrca w sensie absolutnym. Zarazem, posługując się przykładem Sextusa, są niewidomi, słabego wzroku, całkiem niezłego i wreszcie niezwykle bystrego. Jednak i obdarzony najbardziej bystrym wzrokiem nie może być nazwany „wszystko widzącym” – z całą pewnością Sextus ma tu rację, racja to jednak dość banalna. Każdy widzący (niezależnie od stopnia widzenia) będzie się wszak od niewidomego różnił i będzie mógł, przynajmniej w pewnym zakresie, kompatybilnym ze stopniem widzenia, niewidomego poprowadzić. A co więcej, i wzrok można sobie poprawić, korzystając z odpowiednich narzędzi – można się i uczyć. Jak w kontekście przytoczonego przykładu rozumieć zaś ową asymptotę? Sądzę, że po prostu jako założenie podstawowe o możliwości adekwatnego widzenia. Argumentację Sextusa można wówczas przedstawić następująco: ale brak jednoznacznego kryterium, że takie absolutne widzenie jest

¹⁰⁹ Zarówno w *Przeciw etykom* (243, 5 – 256, 6), jak i w *Zarysach* (III, 270, 1 – 273, 4), Sextus odnosi jeszcze te ogólne uwagi do samej problematyki dotyczącej sztuki życia. Tej kwestii przyjrzymy się w ostatnim rozdziale.

i zapewne nikt nigdy nie będzie nim dysponował. Jeśli jednak przyjmę, że niektórzy widzą lepiej, inni zaś gorzej, a nawet wiem, że są tacy, którzy nie widzą zgoła nic, to umysł formułuje pojęcie widzenia absolutnego, nawet jeśli ów umysł ma świadomość, że dla człowieka jest ono niedostępne. Po prostu – wszelkie stopniowanie musi zakładać istnienie *superlativus*. W konsekwencji całą argumentację Sextusa można sprowadzić do zagadnienia kryterium – czy mogę w ogóle odróżnić cokolwiek w jakimkolwiek aspekcie w kontekście „bardziej” i „mniej”. Jeśli tak, to muszę założyć *superlativus*. Jeśli nie, to pojawia się nierozwiązywalny problem z wszelkiego rodzaju decyzjami i wyborem. Wrócimy do tego zagadnienia w ostatnim rozdziale.

I na koniec jeszcze jedna, ostatnia uwaga. Dotyczy ona najogólniejszej koncepcji nauczania. Jak widzieliśmy, Sextus ujmuje nauczanie jako proces przekazywania wiedzy przez tego, który ją posiada, temu, który jej nie posiada. Co więcej, zdaje się postrzegać owo przekazywanie wręcz na sposób apodyktyczny. Wydaje się jednak, że takie założenie jest nieuzasadnione, a przynajmniej nie w pełni uzasadnione. Przykładów z filozofii antycznej, ukazujących proces nauczania w całkowicie odmiennym świetle, można wskazać wiele, jednym z najbardziej spektakularnych jest Sokratejska *majetika*. Nie rozwijając tej kwestii, zwróćmy uwagę na jej jeden aspekt, mianowicie na samonauczanie. Zaryzykuję hipotezę, że poniekąd wszelki proces dydaktyczny jest procesem autodydaktycznym. Rola mistrza-eksperta sprowadza się w ostatecznym rachunku do roli przewodnika, który wcale nie przekazuje wiedzy apodyktycznie ani nawet nie wskazuje jakiegokolwiek jednej metody czy systemu epistemologicznego. To raczej przede wszystkim kształtowanie ogólnego nastawienia. Niewątpliwie towarzyszy temu również, na ogół zresztą, bardzo bogaty wątek merytoryczny, ale związany jest on zawsze z krytycyzmem. Apodyktyczność i dogmatyzm zdają się stać na antypodach takiego podejścia. Poniekąd więc, oczywiście, Sextus ma wiele słuszności w swej krytyce. Zarazem jednak budzi ona dwie, niezwykle istotne wątpliwości. Po pierwsze, czy Sextusowe sformułowanie tez krytykowanych szkół jest rzeczywiście zgodne z tymi tezami, a w konsekwencji, czy przedstawione wobec nich zarzuty są właściwie ujęte i właściwie zaadresowane? Po drugie zaś, czy w swym krytycznym zapale sam Sextus, pomimo często czynionych zastrzeżeń, że tak nie jest, nie wpada w specyficzny dogmatyzm? Przyjrzymy się temu w ostatnim rozdziale.

Rozdział 4. Sceptyczna koncepcja życia

Dotychczasowe analizy ukazywały negatywny aspekt refleksji Sextusa Empiryka, to jest koncentrowały się na jego krytycznym wysiłku. Jak jednak sugeruje on w wielu miejscach, sceptycyzm nie jest wyłącznie krytyką. Co więcej, zdaje się, że krytyka nie stanowi tu ani punktu wyjścia, ani również dojścia. Koniecznym zatem przedsięwzięciem wydaje się próba ukazania pozytywnego oblicza nurtu sceptycznego z perspektywy interesującego nas zagadnienia. W konsekwencji zatem celem ostatniego rozdziału jest próba rekonstrukcji sceptycznej koncepcji życia. Rekonstrukcja ta uwzględni dwa, w refleksji greckiej nieseparowalne, aspekty: koncepcję życia jednostki i koncepcję „życia” państwa. Tak zarysowany cel wymaga pewnego komentarza.

Po pierwsze więc, nie budzi wątpliwości teza, że sceptycyzm ma, bądź też jest pewną koncepcją życia jednostki. Czy jednak w równym stopniu możemy przypisać mu koncepcję polityki? To bez wątpienia kwestia dyskusyjna. Sądzę jednak, że problematyka polityczno-prawna, choć jedynie śladowo pojawiająca się w wywodach sceptyków, nie może zostać pominięta. W ostateczności pojawić się może konkluzja o braku jakichkolwiek podstaw dla tezy, że sceptyczna koncepcja życia implikuje jakąś koncepcję państwa. Samo podjęcie problemu uważam jednak za absolutnie konieczne, zwłaszcza gdy uwzględni się niezwykle skromny stan badań nad tym zagadnieniem.

Po drugie, realizacja założonego celu, szczególnie w odniesieniu do koncepcji polityki, będzie wymagać poszerzenia bazy źródłowej.

Wciąż głównym punktem odniesienia będą dzieła Sextusa, ale w większej mierze korzystać będziemy ze świadectw (niestety nielicznych) dotyczących innych przedstawicieli sceptycyzmu greckiego (i to *sensu largo*, a nie tylko jego nurtu pyrronńskiego).

Jeszcze jedna kwestia wymaga komentarza. Nie ulega wątpliwości, że problematyka polityczna w filozofii przedhellenistycznej była uwarunkowana konkretnymi okolicznościami. Szczególnie istotny był tu status *poleis* i związane z nim identyfikowanie wolnego człowieka z obywatelem *polis*. Upadek politycznego znaczenia państw-miast w dobie hegemonii macedońskiej prowadzi w konsekwencji do daleko idących przekształceń w świadomości społeczno-politycznej. Rodzi się między innymi kosmopolityzm, jednostka zyskuje sporą autonomiczność względem dalekich teraz od niej struktur politycznych. Jak stwierdza (może nieco na wyrost, ale uchwyciwszy istotę problemu) Giovanni Reale,

w ten sposób za jednym pociągnięciem została zburzona owa fundamentalna wartość duchowego życia klasycznej Grecji, którą to wartość Platon w Politei i Arystoteles w Polityce niegdyś opracowali teoretycznie, zmitologizowali, zhipostazowali i wysublimowali. Tym samym równie niespodziewanie dzieła te w oczach ludzi, którzy przeżyli rewolucję przeprowadzoną przez Aleksandra, straciły swoje znaczenie i żywotność, zajęły miejsce gdzieś bardzo daleko, zupełnie niedopasowane do czasów¹.

Nie sposób zaprzeczyć znacznemu wpływowi zmiany statusu tego, co polityczne, na refleksję polityczną doby hellenizmu, w tym, oczywiście, na sceptycyzm. Kwestię tę pozostawiam jednak całkowicie na marginesie poniższych rozważań. Dlaczego? Otóż nie podejmuję wysiłku analizy kontekstu i historycznych uwarunkowań koncepcji sceptycznych. Interesuje mnie w tym miejscu w zasadzie wyłącznie czysto teoretyczna, ponadkontekstowa analiza możliwych interpretacji i konsekwencji polityczno-prawnych fundamentalnych elementów refleksji sceptycznej. I wydaje się, że przy tak założonym celu szczegółowa geneza i uwarunkowania poszczególnych tez przypisywanych Pyrrhonowi i jego uczniom oraz kontynuatorom nie odgrywają tu istotnej roli.

¹ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. T. III. Systemy epoki hellenistycznej*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 24.

4.1. Cel i istota sceptycyzmu

W *Zarysach pyrrońskich* Sextus Empiryk podejmuje trud ukazania celu i istoty nurtu sceptycznego. Realizacji tego przedsięwzięcia służy *de facto* cała księga pierwsza. W naszej analizie skoncentrujemy się na pierwszych trzynastu częściach (PH I, 1, 1 – 35, 6). Nie będziemy ich szczegółowo analizować, lecz podejmiemy na ich podstawie próbę sformułowania pewnej koncepcji syntetycznej.

Punktem wyjścia wywodu Sextusa jest najogólniejszy podział wszystkich nurtów filozoficznych na trzy zasadnicze odłamy, czy też nurty: dogmatyków (δογματικοί), Akademików (Ἀκαδημαϊκοί) i sceptyków (σκεπτικοί). Nurt sceptyczny (ἡ σκεπτική) dookreślony jest synonimicznie jako zetetyzm (ἡ ζητητική), efektyzm (ἡ ἐφεκτική), aporetyzm (ἡ ἀπορητική) i Pyrronizm (ἡ Πυρρώνειος). Kryterium podziału zostaje scharakteryzowane w sposób na pozór prosty i zrozumiały. Czyni to Sextus poprzez analogię do szukania: gdy ktoś szuka, to albo twierdzi, że znalazł, albo że znalezienie jest niemożliwe, bądź wreszcie, nie twierdząc, iż się znalazło, ani nie rozstrzygając, że znalezienie jest niemożliwe, wciąż wytrwale poszukuje. W filozofii poszukuje się prawdy, i tak, analogicznie, są tacy, którzy twierdzą, że ją znaleźli (dogmatycy), tacy, którzy uznają to za niemożliwe, (Akademiacy) i wreszcie ci, którzy ciągle szukają (sceptycy). Dlaczego twierdzą, że wskazane kryterium jest „na pozór proste i zrozumiałe”? Otóż dlatego, że ogromną trudność niesie z sobą rozstrzygnięcie, które stanowisko z całą pewnością jest dogmatyczne. Cóż bowiem znaczy, że ktoś twierdzi, iż znalazł prawdę? Nie budzi wątpliwości tylko jeden przypadek, gdy ktoś w sposób jasny i jednoznaczny stwierdzi to *expressis verbis*. Jak jednak traktować wszelkie sformułowania słabsze od tych – na przykład „zdaje się”, „jawi się”, „wedle wszelkich dostępnych danych”, „w świetle możliwej aktualnie wiedzy”, „z perspektywy wskazanego rozumowania” czy wreszcie „skłaniałbym się”? Jak traktować wszelkiego rodzaju ujęcia probabilistyczne? Muszę przyznać, że skłaniałbym się (a więc chyba dogmatycznie) do konstatacji, iż z perspektywy Sextusa wszystkie te przypadki niosą z sobą „posmak” dogmatyczny. Za takim stanowiskiem przemawiają uwagi Sextusa dotyczące stanowiska filozoficznego Platona. Stwierdza bowiem Sextus, że

kiedy Platon twierdzi o ideach lub o opatrności, że są, lub też, iż życie cnotliwe jest bardziej godne wyboru niż występne, to bądź, stwierdzając ich realność, dogmatyzuje, bądź też, zakładając jako bardziej prawdopodobne, skoro odróżnia coś wedle wiarygodności bądź niewiarygodności, uniknąłby charakterystycznej cechy sceptyka: jako, że i to, jak jasno wynika z tego co powiedziano wcześniej, jest dla nas niestosowne. Jeśli zaś wygłasza i pewne tezy sceptyczne, podczas, jak mówią, ćwiczenia, nie będzie z tego powodu sceptykiem – kto bowiem w jednym dogmatyzuje lub w ogóle odróżnia przedstawienie od przedstawienia w oparciu o wiarygodność lub niewiarygodność lub twierdzi o jakichś rzeczach niejawnych, staje się kimś o charakterystycznej cesze dogmatyka, co czyni oczywistym i Timon w swoich wypowiedziach o Ksenofaniesie².

Trudno, doprawdy, zrozumieć powyższe sformułowania Sextusa inaczej niż jako odrzucenie nie tylko jednoznacznych wypowiedzi dotyczących posiadania prawdy, ale również wszelkich hipotez. Doprecyzowuje to rozumowanie w części zatytułowanej *Czy sceptyk dogmatyzuje* (εἰ δογματίζει ὁ σκεπτικός – PH, I, 13, 1 – 15, 8, nas interesuje w tym miejscu szczególnie fragment 13, 1 – 14, 1). Przeciwwstawia tu Sextus zgodę sceptycyzmu na stwierdzenie wrażeń narzuconych przez przedstawienie zgodzie na dogmat rozumiany jako stwierdzenie jakiegokolwiek rzeczy spośród rzeczy niejawnych, poszukiwanych przez nauki³. Chodzi zatem o jednoznaczne stwierdzenie bądź hipotetyczne stwierdzenie tego, co niejawne⁴. Rodzą się tu przynajmniej dwie trudności.

² ὅταν ὁ Πλάτων ἀποφαίνεται περὶ ἰδεῶν ἢ περὶ τοῦ πρόνοιαν εἶναι ἢ περὶ τοῦ τὸν ἐνὸρετον βίον αἰρετώτερον εἶναι τοῦ μετὰ κακιῶν, εἴτε ὡς ὑπάρχουσι τούτοις συγκατατίθεται, δογματίζει, εἴτε ὡς πιθανώτεροι προστίθεται, ἐπεὶ προκρίνει τι κατὰ πίστιν ἢ ἀπιστίαν, ἐκπέφυγε τὸν σκεπτικὸν χαρακτήρα: ὡς γὰρ καὶ τοῦτο ἡμῖν ἐστὶν ἀλλότριον, ἐκ τῶν ἐμπροσθεν εἰρημένων πρόδηλον. εἰ δέ τινα καὶ σκεπτικῶς προφέρεται, ὅταν, ὡς φασί, γυμνάζεται, οὐ παρὰ τοῦτο ἐστὶ σκεπτικός: ὁ γὰρ περὶ ἐνὸς δογματίζων, ἢ προκρίνων φαντασίαν φαντασίας ὅλως κατὰ πίστιν ἢ ἀπιστίαν [ἢ ἀποφαινόμενος] περὶ τινος τῶν ἀδήλων, τοῦ δογματικοῦ γίνεται χαρακτήρος, ὡς δηλοῖ καὶ ὁ Τίμων διὰ τῶν περὶ Ξενοφάνους αὐτῶ λεγόμενων. PH, I, 222, 8 – 224, 1.

³ τοῖς γὰρ κατὰ φαντασίαν καθηναγκασμένοις πόθεσι συγκατατίθεται ὁ σκεπτικός, [...], ἀλλὰ μὴ δογματίζειν λέγομεν καθ' ὃ δόγμα εἶναι φασί τινες τήν τινι πράγματι τῶν κατὰ τὰς ἐπιστήμας ζητούμενων ἀδήλων συγκατάθεσιν, *ibidem*, 13, 3-9.

⁴ Wydaje się, że takie ujęcie zagadnienia jest konieczne, aby uchronić sceptycyzm Sextusa od zarzutu arbitralnego, dogmatycznego sklasyfikowania

Po pierwsze, pojawia się fundamentalna trudność z określeniem tego, co jawne. Pozornie sprawa wydaje się bardzo prosta – jawne jest to, o czym informują nas bezpośrednio zmysły. Rzecz w tym, że zmysły można poprawiać, i to, co dla kogoś w jakimś określonym czasie było niejawne, w późniejszym będzie już jawne. Prostym przykładem może być ćwiczenie słuchu muzycznego, w którego wyniku rzeczywiście doskonalić można odróżnianie poszczególnych interwałów czy związków harmoniczych⁵. Skoro zatem w miarę łatwo dostrzec, że zmysły można poprawiać i dzięki temu sięgać ku temu, co dotąd było niejawne, to doprawdy postulat jawności staje się niejednoznaczny. Można wprawdzie argumentować, że opierając się na przedstawionym przykładzie, nie podważa się zasady jawności, a jedynie wskazanie na trudność z ustaleniem jej kryterium. Wszak ten, kto zaczął słyszeć to, czego dotychczas nie słyszał, może o tym orzekać właśnie ze względu na ujawnienie. W odpowiedzi należy zwrócić uwagę, że kryterium jest, *de facto*, nierozdzielne od zasady poznania. Jeśli zatem są trudności z kryterium, to są i z zasadą. Ponadto, skoro dostrzegamy, że jakieś niejawne można przekształcić w jawne, to trudno uznać za pozbawione racji domniemanie, że poszerzenie ujawnienia może być nieograniczone (bądź przynajmniej daleko idące). Nie sposób jednak wyobrazić sobie takiego procesu bez formułowania hipotez dotyczących tego, co, przynajmniej na razie, niejawne. Przykładowo, ktoś obserwujący koty czy też nietoperze dostrzegłby, że zwierzęta te potrafią poruszać się w warunkach, w których człowiek nie potrafiłby – w zdecydowanie większych ciemnościach. Rodzi się

poszczególnych nurtów. Gdyby bowiem przyjąć, że dogmatyzm oznacza tylko i wyłącznie uznanie czegoś za pewne, musiałby Sextus dokonać daleko idącego rozpoznania, która teza danego nurtu jest przez ich przedstawicieli uznawana za pewną, a która tylko za prawdopodobną (wraz ze stopniowaniem prawdopodobieństwa). A co stałoby się wówczas, gdyby np. wszystkie tezy stoików dotyczące tego, co niejawne, były przez nich zalecane jedynie jako prawdopodobne, powiedzmy nawet – najbardziej prawdopodobne? Byłby poważny problem z klasyfikacją.

⁵ Podobnie dla krótkowidza będą niejawnymi rzeczy oglądane z daleka, ale dzięki okularom może uczynić je jawnymi. Co więcej, potrafimy wszak, dzięki odpowiedniemu sprzętowi, przekładać na dostępne dla naszych zmysłów wrażenia pochodzące ze źródeł dla nas niedostępnych, na przykład dane echolokacyjne. Można jednak uznać, że tego rodzaju przykłady są trochę nie *fair* w stosunku do Sextusa. Ale przykład wspomnianej powyżej poprawy słuchu wskutek treningu zdaje się odpowiedni do każdej epoki.

zatem hipoteza, że posiadają one albo zdecydowanie lepsze zmysły od nas (różnica ilościowa), i/lub posiadają zmysły, którymi my w ogóle nie dysponujemy (różnica jakościowa). Ta hipoteza dotyczy tego, co wszak dla nas niejawne! Jeśli jednak jej nie sformułujemy, z pewnością nie zrozumiemy nigdy sposobu ich orientowania się w warunkach ciemności, bo, trzymając się tylko tego, co jawne, będziemy musieli zadowolić się konstatacją, że koty i nietoperze poruszają się w ciemności lepiej od nas. Konstatacja jest bowiem jawna, przyczyna zaś nie. W ten sposób dochodzimy do drugiej trudności.

Po drugie więc, nie bardzo wiadomo jak można by na podstawie tylko tego, co jawne, wnioskować o jakichkolwiek związkach przyczynowo-skutkowych. Wyobraźmy sobie następującą sytuację: zostaliśmy zimą zamknięci w małym, lecz dość wysokim, zimnym pomieszczeniu, w którym nieznacznie tylko podgrzewany jest sufit, ale dostarczane w ten sposób ciepło jest niewystarczające, gdyż pomieszczenie zaopatrzone jest w otwarte na oścież okno, przez które wpada bardzo mroźne powietrze. Nie możemy pomieszczenia opuścić. Jeśli pozostaniemy w tej sytuacji dłużej, zamrzniemy na śmierć. Nasze zmysły poinformują nas wszak tylko o tym, że jest zimno. Sufit jest zbyt wysoko, byśmy mogli go dotknąć i jawnie uchwycić fakt, że jest lekko ciepły. Pomieszczenie było już na tyle wychłodzone w momencie zamknięcia nas w nim, że fakt, iż przyczyną zimna jest otwarte okno, nie jest wcale jawny – temperatura w pomieszczeniu jest niemal identyczna jak na zewnątrz. Musimy jednak podjąć działania, bo inaczej umrzemy. Co zrobimy? Można wskazać przykładowo trzy możliwości: próbować wyważyć drzwi, ogrzewać się poprzez pocieranie rękami bądź zamknąć okno. Wszystkie te próby nie będą prostymi wnioskami z tego, co jawne. Przeciwnie – będą wspierać się na hipotezach dotyczących tego, co niejawne. Jediną jawną przesłanką będzie to, że jest nam coraz zimniej. I jeśli zamkniemy okno, a następnie po pewnym czasie pomieszczenie ogrzeje się dzięki źródłu ciepła w suficie, to zdobędziemy jawne uzasadnienie słuszności wyboru konkretnej hipotezy. Owa hipoteza w momencie jej formułowania dotyczyła jednak tego, co niejawne – związku przyczynowo-skutkowego. Najprostsze nawet skojarzenie dwóch danych zmysłowych w związek przyczynowo-skutkowy jest niejawne. Nie dysponujemy bowiem żadnym zmysłem, który sekwencję przyczynowo-skutkową

„chwytalby” swoimi receptorami. Musimy bazować na hipotezach. Niewątpliwie będziemy wielokrotnie błądzić, ale alternatywą jest brak jakiegokolwiek działania. Na brak działania Sextus nie wyrazi jednak zgody. Co więcej, w wielu miejscach zdaje się on nawet sugerować, że sceptycyzm dopuszcza budowanie, może nie teorii, ale pewnych konstrukcji opartych na rozumowaniu bazującym na wrażeniach⁶. Stwierdza wszak w części *Czy sceptyk należy do szkoły* (εἰ αἴρεσιν ἔχει ὁ σκεπτικός), iż

jeśli bowiem ktoś nazywa szkołą przychylenie się do licznych dogmatów, zgodnych ze sobą i ze zjawiskami, oraz nazywa dogmatem stwierdzenie rzeczy niejawnej, powiemy, że nie należy do szkoły. Jeżeli zaś ktoś nazywa szkołą skłonność zgodną z jakimś rozumowaniem opartym na zjawisku, które to rozumowanie poucza jak jest domniemane życie właściwe (ująwszy „właściwe” nie tylko jako zgodne z cnotą, lecz prościej) i rozciąga się na możliwość zawieszenia sądu, mówimy, że ma szkołę. Zgadamy się bowiem z jakimś rozumowaniem opartym na zjawisku, pouczającym nas o życiu według ojczystych obyczajów i praw oraz skłonności i własnych doznań⁷.

⁶ Jak stwierdza Myles Burnyeat, „The skeptic goes on seeking not in the sense that he has an active program of research, but in the sense that he continues to regard it as an open question whether *p* or not-*p* is the case, at least for every first level proposition concerning real existence. But this should not mean that he is left in a state of actually *wondering* whether *p* or not-*p* is the case. For that might induce anxiety”, M.F. Burnyeat, *Can the Skeptic Live His Skepticism?*, in: *The Skeptical Tradition*, ed. M. Burnyeat, Berkeley-Los Angeles-London 1983, p. 139. Podobnie ujmuje sprawę R.J. Hankinson, stwierdzając: „The Sceptic’s continuing investigation will not amount to a research programme – rather it will be a gentle sort of pottering around comparing and contrasting things. Certainly it will not be characterized by the intense, and as the Sceptic sees it, manic and pathological thirst for the genuine answers. But this does not preclude him from wondering whether or not *p*, for any value of *p* that happens to occur to him. Such wondering will in a sense be idle – but idle curiosity need not radically undercut the Sceptic’s anxiety-reduction programme. We may distinguish, loosely, two varieties of wondering: call them Dogmatic and Sceptical respectively. The dogmatic wonderer wonders whether or not *p* in the light of a strongly held realist belief to the effect that there must be an answer to the question. It is this latter conviction which causes the anxiety. By contrast the Sceptical wonderer simply wonders”, R.J. Hankinson, *The Sceptics*, London-New York 1998, p. 299-230.

⁷ εἰ μὲν [γὰρ] τις αἴρεσιν εἶναι λέγει πρόσκλισιν δόγμασι πολλοῖς ἀκολουθίαν ἔχουσι πρὸς ἄλληλά τε καὶ [τὰ] φαινόμενα, καὶ λέγει δόγμα πράγματι ἁδηλῶ συγκατόθεσιν, φήσομεν μὴ ἔχειν αἴρεσιν. εἰ δὲ τις αἴρεσιν εἶναι φάσκει τὴν λόγῳ τινὶ κατὰ τὸ φαινόμενον ἀκολουθοῦσαν ἀγωγῆν, ἐκείνου τοῦ λόγου ὡς ἔστιν ὀρθῶς δοκεῖν ζῆν ὑποδεικνύοντος {τοῦ ὀρθῶς μὴ μόνον κατ’ ὀρετὴν λαμβανομένου ἀλλ’ ὀφελέστερον} καὶ

Całe to zagadnienie jest niezwyklej wprost wagi: idzie tu wszak o określenie istoty sceptycyzmu.

W swoim artykule poświęconym refleksji Ksenofanesa z Kolofony Dariusz Kubok analizuje dokonany przez Sextusa podział nurtów filozoficznych na dogmatyków, Akademików i sceptyków. Konstatuje, że Akademyzm w rozumieniu Sextusa można określić jako swoisty dogmatyzm, tym jedynie różniący się od dogmatyzmu, iż równie stanowczo jak on twierdzący, że poznanie jest niemożliwe. Proponuje więc Kubok (za Adamem Krokiewiczem) określenie dogmatyzmu mianem dogmatyzmu pozytywnego, Akademizmu zaś – mianem negatywnego. Zarazem stwierdza, że wszelkie filozofowanie wymaga, jak to określa, „minimum dogmatycznego”. Dotyczyć to musi, siłą rzeczy, również sceptycyzmu. Píše Kubok:

Owo „minimum dogmatyczne” zdaje się być założone również w samym sceptycyzmie (S). Jeśli (S) zakłada badanie, ciągłe poszukiwanie prawdy uzupełnione świadomością, że jeszcze jej się w pełni nie poznało, a zatem sceptyk zmuszony jest do powstrzymywania się od ostatecznych, stanowczych sądów, to zarazem musi on pierwotnie założyć istnienie prawdy, której szuka bez rozstrzygnięcia, czy się ją osiągnie, czy nie. Przyznanie, że jej się nie da osiągnąć musi być już kwalifikowane jako negatywny dogmatyzm (ND)⁸.

ἐπὶ τὸ ἐπέχειν δύνασθαι διατείνοντος, αἰρεσίην φάμεν ἔχειν: ἀκολουθοῦμεν γὰρ τινὶ λόγῳ κατὰ τὸ φαινόμενον ὑποδεικνύντι ἡμῖν τὸ ζῆν πρὸς τὰ πάτρια ἔθη καὶ νόμους καὶ τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰ οἰκεῖα πόθῃ. *PH*, I, 16, 2 – 17, 9. Dwie kwestie budzą wątpliwości w przytoczonym fragmencie. Jedną z nich jest kwestia podkreślonego przeze mnie *δοκεῖν*, które zgodnie z sugestią Hermanna Mutschmanna winno być usunięte. Przychylają się ku temu w swoim tłumaczeniu *Zarysów* Julia Annas i Jonathan Barnes, oddając zdanie następująco: „the account showing how it is possible to live correctly”, Sextus Empiricus, *Outlines of Scepticism*, transl. J. Annas, J. Barnes, Cambridge 2000, p. 7, n. b. Wydaje się jednak, że owo *δοκεῖν* precyzyjniej oddaje podejście sceptyczne. Druga kwestia dotyczy umieszczenia nawiasów. W opinii Annas i Barnes’a powinien on być przesunięty za *διατείνοντος*. Popierają swoją decyzję argumentem, że „the clause καὶ ... διατείνοντος is part of the gloss on ὁρθῶς and not explanatory of τοῦ λόγου”, ibidem, n. c., kwestii jednak nie rozwijają. Z perspektywy analizy gramatycznej obydwie wersje umieszczenia nawiasów są dopuszczalne. Decyzja Annas i Barnes’a zdaje się nieco arbitralna. Pozostałem zatem przy oryginalnym zapisie.

⁸ D. Kubok, *O półtrzeźwości Ksenofanesa*, „Studia antyczne i mediewistyczne” 8 [43], Warszawa 2010, s. 12.

I w tym momencie właśnie rodzi się problem z Sextusem. Czy Sextus dopuszcza owo „minimum dogmatyczne”? A co, jeśli nie dopuszcza? Czy możliwe jest poszukiwanie czegośkolwiek, jeśli w najogólniejszy nawet i zarazem najbardziej mglisty sposób nie wiem, czego szukać? Z jednej wszak strony, określając sceptycyzm jako zetytyzm czy dopuszczając rozumowanie prowadzące do jakiejś koncepcji życia, zdaje się wychodzić naprzeciw postulowanemu przez Kuboka „minimum”. Wówczas jednak, gdy z całą mocą uznaje za niedopuszczalne nawet przychylenie się ku czemuś na podstawie prawdopodobieństwa, a w konsekwencji, jak się zdaje, nie dopuszczając do posługiwania się hipotezami, dystansuje się zdecydowanie nawet od „minimum dogmatycznego”. Jak jednak będzie możliwe w takiej sytuacji jakiegokolwiek rozumowanie? Albo bowiem owo rozumowanie dodaje coś do tego, co jawne, albo nie dodaje. Jeśli jednak dodaje do jawnego, to jedynie niejawne – a wówczas dogmatyzuje. Nawet jeśli przyjmiemy, że rozumowanie jedynie porządkuje zjawiska, to jeśli ów porządek sam przez się nie jest jawny, to jest niejawny. Jeśli zaś byłby jawny, zbędne byłoby do jego uchwycenia rozumowanie. Jeśli zaś rozumowanie nie dodaje niczego do tego, co jawne, jest całkowicie zbędne. A zatem? Przyznaję, że nie jestem w stanie sformułować żadnej ostatecznej konkluzji w odniesieniu do Sextusa. Postawię jednak pewną hipotezę.

Przyjmijmy zatem, że mamy dwie możliwości rozumienia sceptycyzmu: jedna z nich dopuszcza „minimum dogmatyczne”, druga zaś – nie dopuszcza. Odwołując się do przytoczonego powyżej cytatu z artykułu Kuboka, powtórzmy, że „minimum dogmatyczne” jest konieczne do filozofowania. W konsekwencji proponuję tę odmianę sceptycyzmu, która dopuszcza „minimum”, określić mianem „sceptycyzmu filozoficznego”. Z kolei sceptycyzm odrzucający „minimum” należałoby nazwać „sceptycyzmem antyfilozoficznym”. Istotą sceptycyzmu filozoficznego byłoby bezustanne, krytyczne, aporetyczne, powściągliwe poszukiwanie prawdy. Tak rozumiany sceptycyzm dopuszcza stawianie hipotez, określanie prawdopodobieństw etc., wymaga jednak zarówno mocnej świadomości właśnie hipotetyczności, prowizoryczności formułowanych tą drogą sądów, jak i artykułowania owej świadomości, niejako permanentnego zwracania uwagi na nierozstrzygalne na danym etapie badania trudności (choć, aby nie popaść w dogmatyzm negatywny, sceptycyzm filozoficzny nie wyrokuje, iż prawda jest z istoty swej

niepoznawalna). Z kolei sceptycyzm antyfilozoficzny, odrzuciwszy „minimum dogmatyczne”, sprzeciwia się wszelkim możliwościom stawiania hipotez, określaniu prawdopodobieństwa etc. Pozostaje wówczas jedynie „chwytanie wrażeń zmysłowych”. Wydaje się, że nigdy i nigdzie nie spotkamy czystej formy sceptycyzmu antyfilozoficznego (możliwe, że filozoficznego również). Takie jednoznaczne i ostre sformułowanie jego zasad uważam jednak za niezbędne w tym miejscu. Traktując bowiem sceptycyzm antyfilozoficzny nie jako określenie konkretnego, historycznie poświadczanego nurtu, ale raczej jako hipotetyczną, możliwą postawę, można posłużyć się nim jako użytecznym instrumentem deskryptywno-eksplanacyjnym. Przejdźmy zatem do wspomnianej hipotezy. Brzmi ona następująco: u podstaw greckiego sceptycyzmu leży sceptycyzm filozoficzny. Sceptycyzm filozoficzny przyciąga jednak również tych, którym bliska jest postawa sceptycyzmu antyfilozoficznego. Taką osobą był Sextus Empiryk, w którego koncepcjach odnaleźć możemy tezy sceptycyzmu filozoficznego przemieszane jednak wyraźnie z postawą antyfilozoficzną. Mam oczywiście świadomość ogromnych trudności z uzasadnieniem powyższej hipotezy. Musiałoby obejmować ono tak obszerny zakres problemów, iż wymagałoby odrębnego potraktowania. Podejmę jednak próbę z perspektywy jednego, fundamentalnego zagadnienia: omawianego właśnie celu sceptycyzmu. Rozpocznijmy od stanowiska, jakie w tej kwestii zajmuje Sextus Empiryk.

W *Zarysach* Sextus formułuje cel sceptycyzmu jasno i wyraźnie:

Dlatego więc mówimy, że celem sceptyka jest spokój (obojętność) wobec przypuszczeń, zaś wobec narzuconych [wrażeń, πάθεισι – P.S.] umiarkowanie w odczuwaniu. Niektórzy zaś spośród znakomitych sceptyków dodali do tych również powstrzymanie się od sądu w poszukiwaniach⁹.

⁹ διὰ τοῦτο οὐκ ἐν μὲν τοῖς δοξαστοῖς ἀπαρᾶξιν τέλος εἶναι φάμεν τοῦ σκεπτικοῦ, ἐν δὲ τοῖς κατηναγκασμένοις μετριοπάθειαν. τινὲς δὲ τῶν δοκίμων σκεπτικῶν προσέθηκαν τούτοις καὶ τὴν ἐν ταῖς ζητήσεσιν ἐποχὴν. *PH*, I, 30, 6-10.

Zwróćmy uwagę, że dwa zasadnicze pojęcia w Sextusowym określeniu celu sceptycyzmu – ἀπαραξία i ἐποχή – jak i relacja między nimi zachodząca wymagają głębszego rozpoznania. Pojęcie ἡ ἀπαραξία odnaleźć możemy w koncepcjach etycznych wielu szkół filozoficznych epoki hellenistycznej, co więcej, można uznać je za jedno z najważniejszych pojęć w refleksji etycznej takich nurtów jak: sceptycy, epikurejczycy, stoicy. Jeśli uwzględnić pokrewność znaczeniową, czasem wręcz synonimiczność z pojęciem ἡ ἀπόθεια¹⁰, to do wskazanego grona można dołączyć również kyników. Próbuując oddać w języku polskim znaczenie ἡ ἀπαραξία, należy odwołać się do takich pojęć jak „spokój”, „obojętność”, „niewzruszoność”, „wolność od poruszeń”. Z kolei ἡ ἐποχή zdaje się fundamentem myśli pyrronńskiej. Należy je oddać jako „zatrzymanie”, „zahamowanie”, „zawieszenie”, „wstrzymanie”, „wstrzymanie się”, „powstrzymanie się”, a w kontekście, który nas interesuje, wszystkie te określenia należy odnieść do „sądu” o tym, co niejawne. Przyglądając się uważnie przekazowi Sextusa, relacja między ἀπαραξία i ἐποχή zdaje się specyficznym sprzężeniem zwrotnym. Stwierdza bowiem Sextus, że sceptycyzm zrodził się niejako przypadkowo, gdy filozofujący, poszukując prawdy, by uzyskać spokój, a nie potrafiąc rozstrzygnąć sprzeczności, zawiesili sąd i wówczas przypadkowo właśnie ów spokój odnaleźli¹¹. Zdaje się, że świadomość owego wynikania spokoju z zawieszenia sądu rodzi następnie postawę odwrotną wobec owego wynikania: chcąc zachować niezmacony spokój, powstrzymują się od sądu. Można postawić w tym miejscu pytanie następujące: czy nie jest tak, iż ἐποχή, które początkowo stanowi wniosek, konsekwencję badań, staje się w pewnym momencie pierwszą zasadą sceptycyzmu, stosowaną

¹⁰ Przykładowo stwierdza Epiktet ὄρξαι τοιγαροῦν ἀπὸ τῶν σμικρῶν ἐκχεῖται τὸ ἐλάδιον, κλέπτεται τὸ οἰνώριον: ἐπίλεγε ὅτι τοσοῦτου πωλεῖται ἀπόθεια, τοσοῦτου ἀπαραξία: προῖκα δὲ οὐδὲν περιγίνεται, Epictetus, *Enchiridion*, 12, 2, 1-3, in: *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae, editio maior*, ed. H. Schenkl, I. Schweighäuser, Lipsiae 1968 (1st edn. corr.). Owa synonimiczność pojęć ἀπόθεια i ἀπαραξία zarówno w refleksji stoickiej, jak i kynickiej, stanowi jedną z istotnych przesłanek wskazujących na pokrewieństwo obu szkół.

¹¹ ὄρξόμενος γὰρ φιλοσοφεῖν ὑπὲρ τοῦ τὸς φαντασίας ἐπικρίναι καὶ καταλαβεῖν, τίνες μὲν εἰσιν ἀληθεῖς τίνες δὲ ψευδεῖς, ὥστε ἀταρακτῆσαι, ἐνέπεσεν εἰς τὴν ἰσοσθενῆ διαφωνίαν, ἦν ἐπικρίναι μὴ δυνάμενος ἐπέσχευ: ἐπισχόντι δὲ αὐτῷ τυχικῶς παρηκολούθησεν ἢ ἐν τοῖς δοξαστοῖς ἀπαραξία, *PH*, 26, 1 – 27, 1.

a priori zawsze i wszędzie?¹² Wydaje się, że przynajmniej w stosunku do ujęcia tego zagadnienia przez Sextusa teza zdaje się możliwa do przyjęcia. Doskonale ilustruje to opis postępowania wobec argumentacji dogmatyków przedstawiony przez Sextusa w *Zarysach*, w części zatytułowanej *περὶ τῶν ὀλοσχερῶν τρόπων τῆς σκέψεως*. Odnosi się w tym miejscu Sextus do sytuacji, gdy sceptycy nie są w stanie obalić jakiegokolwiek argumentacji dogmatyków. Odpowiedź sceptyka będzie prosta: wskaże on, że chociaż obecnie nie jest w stanie obalić przedstawionej argumentacji dogmatycznej, to możliwe, że taka kontrargumentacja istnieje, choć jeszcze nie jest znana. W konsekwencji więc stwierdza Sextus: „tak, iż nie jest jeszcze konieczne abyśmy się zgodzili z argumentem, który teraz wydaje się silny”¹³. Czy takie ujęcie zagadnienia nie jest już dogmatyzmem negatywnym? Wszak oznacza ono, *de facto*, że sceptyk nigdy, nawet gdy nie posiada kontrargumentu, nie wyrazi zgody na jakiegokolwiek rozumowanie dotyczące tego, co niejawne. A że, o czym mówiliśmy powyżej, nie możemy również jednoznacznie określić tego, co jawne, to w zasadzie konstatacja nasuwa się sama: ani opierając się na tym, co niejawne, ani na tym, co jawne, nie ustalimy nigdy, co jest prawdą. Prawda jest więc nieuchwytna. Tyle że to już nie jest, zgodnie z definicją samego Sextusa, sceptycyzm, lecz właśnie negatywny dogmatyzm. Postawmy sprawę w miarę najprościej i najjaśniej: nie sposób ustalić, na podstawie pism Sextusa, na czym ma polegać

¹² Inaczej R.J. Hankinson, który pisze: „The choice of *ataraxia* as the end or goal of Scepticism (PH 1 25) is not unimportant; for the major Hellenistic schools of philosophy, the Stoics and the Epicureans, agreed that tranquillity was the proper aim of philosophizing. Sextus takes that on board, although undogmatically, without strong commitment. That it is the goal of human behaviour is a matter of uncontroversial agreement (at least among the philosophers of the period), and hence need not be argued for by procedures which will, inevitably (or almost inevitably—the Sceptic does not rule out the possibility of ever finding a probative argument), be inconclusive and controversial (see further Chapters XVII-XVIII). Arcesilaus posited *epochē* itself to be the end, as, apparently, did Carneades; and Aenesidemus too, revolting against the increasing softness of the by now only barely sceptical Academy, reaffirmed *epochē*'s status as an end. Sextus, in a move that is possibly original to him, chooses to treat *epochē* merely as a means, and even then in a weak sense. It is simply the originally unintended causal outcome of the Sceptic's frustrated inquiries into the natures of things”, R.J. Hankinson, *The Sceptics*, London-New York 1998, p. 29.

¹³ ὥστε οὐδέπω χρή συγκατατίθεσθαι ἡμᾶς τῷ δοκοῦντι νῦν ἰσχυρῶ εἶναι λόγῳ, *ibidem*, I, 34, 6 – 35, 1.

sceptyczne poszukiwanie prawdy. Przyjrzyjmy się temu zagadnieniu nieco bliżej.

We *Wprowadzeniu* do swego tłumaczenia Sextusowego *Przeciw uczonym* Zbigniew Nerczuk stwierdza:

jednak krytyka Sekstusa nie jest atakiem frustrata na całą otaczającą go rzeczywistość. Ma ona swój kres. Atakując pewne formy, nie niszczy wszystkiego. Krytykując analogię jako jedyne kryterium poprawności w gramatyce, za które uważają ją „uczeni”, nakazuje trwać przy zdroworozsądkowej obserwacji „życia”, czyli przy zwyczaju językowym. Odrzucając gramatykę w jej „akademickiej” postaci, nie ma wątpliwości, że gramatyka w postaci nauki pisania i czytania jest czymś ogromnie pożytecznym. Tym, czym człowiek winien się kierować, jest więc według Sekstusa doświadczenie i systematyczna obserwacja zjawisk, a nie mnożenie niepewnych teorii¹⁴.

Na pierwszy rzut oka interpretacja ta zdaje się przekonująca. Gdy przyrzeć się jednak jej uważnie, rodzą się poważne trudności. Pierwsza wynika z rozumienia sformułowania „zdroworozsądkowa obserwacja”. Skłaniałbym się, wraz z Nerczukiem, ku tezie, że faktycznie Sextus podpisałby się pod tym stwierdzeniem. Problem leży jednak w tym, że nie ma czegoś takiego jak „zdrowy rozsądek”, czy też mówiąc inaczej, „zdrowy rozsądek” nie jest jakimś specyficznym instrumentem poznawczym, w który jest wyposażona każda ludzka jednostka, a który różny jest od, przykładowo, rozmaitych instrumentów poznawczych wypracowanych w toku rozwoju filozofii i nauk szczegółowych. „Zdrowy rozsądek” zdaje się raczej uproszczonym, czasami wręcz zwulgaryzowanym, odbiciem istniejącego stanu wiedzy w konkretnych dziedzinach. Nie ulega wątpliwości, że pewne kwestie, uznawane za „zdroworozsądkowe” w jednej epoce, nie będą już takimi w innej. Gdybyśmy za najistotniejsze kryterium przyjmowali zatem to, co „zdroworozsądkowe”

¹⁴ Z. Nerczuk, *Wprowadzenie*, s. 17, w: Sekstus Empiryk, *Przeciw uczonym*, tłum. Z. Nerczuk, Kęty 2007. W tym samym miejscu pisze Nerczuk: „Krytyka nauk stanowi zatem dla Sekstusa dopełnienie całości sceptycznego dzieła. Po tym, jak pewność filozofii dogmatycznej zachwiana została najpierw w *Zarysach pyrrońskich*, a następnie w traktacie *Przeciw dogmatykom*, nauki wchodzące w skład «wychowania cyklicznego» pozostały ostatnim bastionem dogmatycznej pychy. Według Sekstusa przedstawiciele tych nauk przyjmują postawę podobną filozofom dogmatycznym, pomnażając zasoby jałowych wywodów, misternych dystynkcji, wymyślonych postulatów”, ibidem.

tu i teraz, to doprawdy już w ogóle trudno wyobrazić sobie poszukiwania prawdy. Wcześniej czy później bowiem te poszukiwania uderzą w „zdrowy rozsądek”¹⁵. Można zaryzykować hipotezę, że wszystkie (przynajmniej zdecydowana większość) nowe propozycje filozoficzne, czy też nowe teorie naukowe wynikały z podważenia „zdroworozsądkowego” *status quo*. Źródłem tych podważań były obserwacje i/lub teorie, i to, dodajmy, „niepewne” teorie będące nierzadko skutkiem właśnie „pomnożenia jałowych wywodów, misternych dystynkcji, wydumanych postulatów”. Zdaje się, że z formułowaniem teorii naukowych jest podobnie jak, na przykład, ze sztuką plastyczną czy sztuką fotograficzną: aby wykonać dobry szkic bądź dobre zdjęcia, trzeba ogromnej liczby prób, które mogą się, z perspektywy ostatecznego celu, wydawać „jałowe”. Bez nich nie byłoby wszak tych „niejałowych”!

Druga trudność, którą dostrzegam w kontekście przytoczonej powyżej interpretacji dokonanej przez Nerczuka, dotyczy

¹⁵ Znakomicie syntetycznie kwestię „zdrowego rozsądku” przedstawiają w swej pracy poświęconej badaniom wszechświata (a konkretnie w części dotyczącej jego fraktalnej struktury) dwaj astronomowie Jurij Baryszew i Pekka Teerikorpi. Pozwolę więc sobie na przytoczenie ich uwag *in extenso*: „Przyjęcie, że każdy mieszka na szczycie góry jest trudnym orzechem do zgrzyzenia dla tzw. «zdrowego rozsądku». Przez setki lat przywykliśmy do idei, że zdrowy rozsądek nie jest zbyt dobrym przewodnikiem w nauce, a często zarzuca mu się hamowanie rozwoju nauki. Jest na to wiele przykładów: trudności z przyjęciem idei poruszającej się, kulistej Ziemi, a bardziej współcześnie, zjawiska relatywistyczne i kwantowe. W tym kontekście zdrowy rozsądek postrzegany jest jako niechęć przed przyjęciem nowej wiedzy lub jako dogmatyczne przywiązanie do starych poglądów bądź niezdolność zrozumienia koncepcji teoretycznych. Istnieją jednak pozytywne strony zdrowego rozsądku. Rzeczywiście, istoty ludzkie posiadają pewne intuicyjne wyczucie prawdy, potrzebę jasnej argumentacji, zdolność dostrzegania powiązań logicznych i, oczywiście, przechodzą przez swoje życiowe doświadczenie jako cenna «baza danych». Ponadto zdrowy rozsądek nie jest czymś danym na zawsze. Zmienia się w czasie na skutek rosnącego i coraz szerszego ludzkiego doświadczenia, wiedzy i edukacji. Arystoteles i Ptolemeusz uznawali Ziemię za nieruchomą nie dlatego, że nie byli w stanie przyjąć nowej wiedzy lub hamowali postęp kosmologii, lecz wręcz przeciwnie – ponieważ ich intuicja, argumenty naukowe i dane doświadczalne były zgodne z nieruchomą Ziemią. Rozumiany jako ogólnie przyjęty obraz świata lub paradygmat, zdrowy rozsądek zawsze zawiera rzeczy oczywiste, które wcześniej czy później zostają zastąpione innymi koncepcjami. Jak oddzielić to, co jest trwałe, od tego, co jest jedynie tymczasowe, jest wielkim zadaniem nauki”, J. Baryszew, P. Teerikorpi, *Wszechświat. Poznawanie kosmicznego ładu*, przedślowie B. Mandelbrot, tłum. K. Włodarczyk, Kraków 2005, s. 340.

„doświadczenia i systematycznej obserwacji zjawisk”. Podobnie jak w przypadku „zdrowego rozsądku” muszę podkreślić, że prawdopodobnie Nerczuk ma rację, tak właśnie identyfikując intencje Sextusa. Jak jednak możliwe jest, jedynie opierając się na „doświadczeniu i systematycznej obserwacji zjawisk”, a odrzucając hipotetyczne odniesienia do tego, co niejawne, budowanie wiedzy i rozumienia rzeczywistości? Odwołajmy się do, bliskiej wszak Sextusowi, sztuki lekarskiej. Przyjmuje się, że Sextusowi bliski był metodologicznie odłam lekarzy empiryków¹⁶. Mówiąc w największym skrócie, istotą sztuki medycznej, której, prawdopodobnie, hołdował Sextus, było leczenie objawowe. Leczeniu takiemu towarzyszyło odrzucenie możliwości poznania przyczyn choroby. Nie ulega wątpliwości, że w codziennej praktyce lekarskiej i dziś leczenie objawowe stanowi istotną, jeśli nie dominującą, metodę postępowania. Fakt ten nie musi oznaczać jednak rezygnacji z owego wyższego, poznawczego zadania medycyny. Dodajmy zresztą, że nie tylko poznawczego, gdyż w wielu przypadkach bez uchwycenia przyczyny choroby nie byłoby możliwości jej leczenia, trudna byłaby także skuteczna profilaktyka. Mówiąc inaczej, o ile w wielu przypadkach dobre, rutynowe wykonywanie jakiejś sztuki rzeczywiście nie wymaga od uprawiającego ją szczególnego namysłu teoretycznego i wystarczające może być po prostu doświadczenie, o tyle wcześniej czy później każda sztuka (a przynajmniej znaczna część sztuk) stanie przed problemem, dla którego rozwiązania, a przynajmniej dla prób rozwiązania, nie wystarczy samo „doświadczenie i systematyczna obserwacja zjawisk”. Przyczyny tego stanu rzeczy mogą być różnorodne, czasem zdaje się po prostu, że sama skala zjawiska, a w konsekwencji większa złożoność, generuje trudności¹⁷.

¹⁶ Świadectwem przynależności do szkoły empirycznej miałby być sam przydomek Sextusa – ὁ ἐμπειρικός. Problem polega jednak na tym, iż w *Zarysach* (I, 236, 1 – 241, 5, część zatytułowana εἰ ἡ κατὰ τὴν ἰατρικὴν ἐμπειρία ἢ αὐτὴ ἐστὶ τῆ σκεψεί) sam Sextus dystansuje się od tego nurtu, wskazując, że bliski sceptycyzmowi zdaje się kierunek metodyczny, por. Z. Nerczuk, *Wprowadzenie...*, op. cit., s. 5, 7 (zwłaszcza przypis 9) i 15-16.

¹⁷ Nie wnikając w tym miejscu w szczegóły, zauważmy, że np. w odniesieniu do gospodarowania stosunkowo prosta, „zdroworozsądkowa” ekonomika przeobraża się w niezwykle zawiłą, „nie-zdroworozsądkową” ekonomię, która w celu wyjaśniania pewnych zjawisk sięga po bardzo złożone i skomplikowane metody matematyczne, czasem wręcz niebyle abstrakcyjne (dobrym

Zaryzykujmy kolejną hipotezę: Sextus jest przede wszystkim praktykiem w sztuce medycyny, który posiada szeroki zakres wykształcenia, ale wnioskując na przykład na podstawie wielu odniesień do poszczególnych nurtów filozoficznych, wykształcenie to wprawdzie rozległe, lecz zarazem dość powierzchowne (i często, dodajmy, właśnie dogmatyczne, przynajmniej jeśli chodzi o postulaty różnych szkół filozoficznych). Najprawdopodobniej z perspektywy swego praktycyzmu wzmocnionego „powierzchownym dogmatyzmem” w interpretacji różnorodnej problematyki filozoficznej zajmuje tak nieprzejednane stanowisko sceptyczne, iż zdaje się, że sam popada w dogmatyzm negatywny, a czasami nawet pozytywny (przykładowo wtedy, gdy wie, że Platon „wierzy” w teorię idei czy przeznaczenie). Odnieść więc można wrażenie, że sam cel sceptycyzmu sformułowany przez Sextusa zdaje się nosić w sobie sporą domieszkę dogmatyzmu: *ἐποχή* pełni w nim funkcję dogmatycznego instrumentu, który gwarantuje, że *ἀπαράξια* nie zostanie zmaćniona.

Postawmy teraz zatem następujące pytanie: czy w świetle dostępnych źródeł można pokusić się o jakąś alternatywną wobec Sextusowej koncepcję sceptycyzmu greckiego? Kwestia jest niezwykle trudna, zwłaszcza gdy uwzględnimy fakt, że relacja Sextusa jest najpełniejszą, jaką dysponujemy odnośnie do sceptycyzmu. Co więcej, drugie podstawowe źródło, czyli przekaz Diogenesa Laertiosa, zdaje się, w ogromnej mierze, pokrywać z przekazem Sextusa. Zarazem jednak, wzięwszy pod uwagę fakt, jak nierzadko w stosunku do innych filozofów czy też nurtów filozoficznych relacja Sextusa jest pobieżna, powierzchowna, a nawet po prostu błędna, rodzi się przypuszczenie, że podobnie może być w przypadku jego przekazu dotyczącego samego sceptycyzmu. Zwróćmy uwagę na fakt, że Sextus często zdecydowanie „wyostrza” różne referowane poglądy, i to nie tylko wtedy, gdy takie „wyostrenie” może być rozumiane jako zabieg, który po prostu uwydatnia to, co istotne, pomniejszając zaś to, co przypadłościowe. Bardzo często bowiem owo „wyostrenie” ma na celu, niejako programowo, ukazanie ukrytej absurdalności krytykowanych koncepcji. Czy możemy jednak posądzać Sextusa o takie same intencje wobec nurtu, który uznaje za swój?

przykładem może być geometria fraktalna i jej zastosowanie do opisu zmienności cen akcji).

Z pewnością nie. Konsekwentnie jednak, jeśli „wyostrzyło się” przeciwników, to niejako mimochodem, być może, „wyostrzyło się” i sceptycyzm. Mam na myśli status *ἔποχῃ* i jego konsekwencje, niedopuszczające, *de facto*, stawiania hipotez i ich probabilistycznego szacowania¹⁸. Oczywiście, sam Sextus często formułuje hipotezy, ale formułuje je w jednym, jedynym celu: by je jak najefektowniej zrefutować. Czy sceptycyzm, z konieczności, musi być tak, paradoksalnie niejako, „dogmatyczny”? Pewien fragment w relacji Diogenesa Laertiosa stwarza inną możliwość. Diogenes relacjonuje zapatrywania sceptyków na dowód i kryterium (DL, IX, 90, 1 – 92, 1). Wskazuje, że w opinii szkoły pyrronńskiej te dwa fundamentalne narzędzia poznania w koncepcjach wszystkich nurtów dogmatycznych pozostają z sobą w relacji „błędnego koła”¹⁹. Konkluduje ten wątek następująco:

Poszukiwanym zaś nie jest to, czy się właśnie tak jawią, lecz czy w ten sposób jest w rzeczywistości. Dogmatyków określają zatem jako nie-dorzecznych. To bowiem, co wywnioskowane z hipotezy mają nie za rozumowanie wątpliwe (domniemane, domagające się dowodu, spekulatywne – *σκέψις*), lecz za udowodnione (*θέσις*)²⁰.

¹⁸ Odmienne kwestię tę postrzega Hankinson, stwierdzając: „Thus *epochē* is not the conclusion of a philosophical argument; rather it is a psychologically-induced mental state. The relation between *isostheneia* and *epochē*, like that between *epochē* and *ataraxia*, is causal not logical in nature. Consequently, it is not necessary to my state of *epochē* that I find the arguments (or other considerations) on each side of a question exactly to balance – rather, in sum, they incline me neither one way nor the other; or if they do, that inclination is gentle and not precipitate, and the inclination may, and for all I know will, swing equally gently back in the other direction. Hence there is nothing Pickwickian about the Sceptic’s continuing search; of course it will not be a neurotic and all-consuming hunt for the ultimate truth – the Sceptic will lose no sleep over it (losing sleep over anything being incompatible with Sceptical calm and detachment). But he will, none the less, potter gently along doing a little mild investigating – and that quiet activity is, I think, properly to be understood as an essential factor in the maintenance, and not merely in the original inducement, of *epochē*”, R.J. Hankinson, *The Sceptics...*, op. cit., p. 30.

¹⁹ ἵνα τε γνῶμεν ὅτι ἔστιν ἀποδείξις, κριτηρίου δεῖ: καὶ ὅτι ἔστι κριτήριο, ἀποδείξεως δεῖ: ὅθεν ἐκόπερα ἀκατόληπτα ἀναπεμπόμενα ἐπ’ ἄλληλα. πῶς ἂν οὖν καταλαμβάνοιτο τὰ ἄδηλα τῆς ἀποδείξεως ἀγνοουμένης; Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum*, IX, 91, 3-7.

²⁰ ζητεῖται δ’ οὐκ εἰ φαίνεται τοιαῦτα, ἀλλ’ εἰ καθ’ ὑπόστασιν οὕτως ἔχει. Εὐήθεις δὲ τοὺς δογματικούς ἀπέφαινον. τὸ γὰρ ἐξ ὑποθέσεως περαινόμενον οὐ σκέψεως ἀλλὰ θέσεως ἔχει λόγον, *ibidem*, IX, 91, 7-10.

Przyjrzyjmy się uważniej tej kwestii.

Pierwsza trudność dotyczy identyfikacji podmiotu pierwszego zdania z cytowanym fragmentu. Co w zasadzie φαίνεται τοιαῦτα? Wydaje się na pierwszy rzut oka, że odpowiedź jest oczywista: chodzi o τὰ ἄδηλα ze zdania poprzedniego. Brzmi to jednak trochę nie-logicznie – τὰ ἄδηλα φαίνεται τοιαῦτα. Gdyby w miejscu φαίνω stało δοκέω, byłoby to do przyjęcia. W tej jednak konstrukcji brzmi to absurdalnie: „niejawne jawią się właśnie tak”. Być może, oczywiście, to nieścisłość Diogenesa bądź też źródła, z którego czerpał swą relację. Czy oprócz τὰ ἄδηλα możliwe byłoby zasugerowanie innego podmiotu? Nie ma wielu opcji, w zasadzie tylko jedna: chodzi o kryterium i dowód. To również brzmi nieprzekonująco, gdyż w zdaniu poprzedzającym zwrot φαίνεται τοιαῦτα jest mowa tylko o dowodzie, ale nie o kryterium. Najbardziej prawdopodobne wydaje się zatem, że podmiotem są faktycznie τὰ ἄδηλα, lecz korekty wymagałoby φαίνεται – nie chodzi o to, czy się „jawia”, lecz o to, czy my tak czy inaczej na ich temat mniemamy.

Niezależnie od wskazanego powyżej problemu, cytowany fragment przynosi dwie istotne informacje. Pierwsza jest taka, że dopuszczone mamy stawianie hipotez i formułowanie na ich podstawie wniosków. Jedyne co w tej sytuacji konieczne, to zachowanie właściwego statusu wyprowadzonych wniosków – nie są one pewne, lecz jedynie możliwe (można, nieco anachronicznie w stosunku do refleksji sceptycznej, dodać – najbardziej możliwe w świetle obecnego stanu wiedzy i w świetle przyjętych założeń).

Druga natomiast dotyczy tego, co poszukiwane. Być może, co również w świetle pism Sextusa zdaje się wielce prawdopodobne, tym, co poszukiwane przez sceptycyzm, nie jest prawda, lecz jej kryterium. Przyjrzyjmy się nieco bliżej tej kwestii.

Z pewnością wątpliwości mogą zrodzić się, gdy podejmie się próbę rozdzielenia prawdy i jej kryterium. Wszelka próba określenia prawdy musi wszak zawierać w sobie wskazówki, co stanowi kryterium owego określenia. Niezależnie od tego, czy będzie nim wrażenie zmysłowe, poznanie umysłowe czy cokolwiek innego, owo kryterium będzie bądź wprost, bądź domyślnie zawarte w samym określeniu prawdy (nieistotne w tym momencie, czy będzie ona sformułowana dogmatycznie, czy hipotetycznie). Możliwe jest jednak postępowanie odmienne. O ile wszelkie próby sformułowania prawdy zawierają w sobie, siłą rzeczy, kryterium, o tyle

badania nad samym kryterium nie muszą zawierać żadnego konkretnego określenia prawdy (najwyżej najogólniejsze jej sformułowanie, takie np. jak w cytowanym powyżej przekazie Diogenesa – „jak jest w rzeczywistości”). Mówiąc inaczej, możemy sformułować trzy najogólniejsze sposoby postępowania w kwestii prawdy i jej kryterium:

1. mając przekonanie, że posiadamy już kryterium, posługujemy się nim w celu określenia prawdy (określmy to postępowanie mianem „dogmatyzmu”, przy czym ów dogmatyzm dotyczy nie tyle prawdy samej, tej bowiem możemy jeszcze we wszystkich szczegółach nie znać, ile samego kryterium);

2. poszukujemy prawdy i jej kryterium niejako równolegle. Mając pewną ogólną hipotezę dotyczącą kryterium, posługujemy się nim w celu określenia prawdy. Zarazem jednak ten proces badawczy weryfikuje i uszczegóławia samą koncepcję kryterium (przyjmijmy dla tego postępowania miano „zetetyzmu hipotetyzującego”);

3. niejako odkładając na bok poszukiwania prawdy jako takiej, koncentrujemy wysiłek na jednoznacznym, pewnym sformułowaniu kryterium. Dopiero po ewentualnym uchwyceniu niewątpliwego kryterium (mając zarazem świadomość, że owe „p o” może nigdy nie nastąpić) przystąpimy do poszukiwania prawdy (określmy to postępowanie jako „zetetyzm absolutny”).

Trudno, rzecz jasna, ostatecznie rozstrzygnąć, czy Pyrronizm (czy to w wersji Pyrrona i Tymona, czy w wersji neopyrronizmu Sextusa) to w istocie zetetyzm absolutny. Sądzę jednakże, że źródła, którymi dysponujemy, czynią taką hipotezę dopuszczalną. Biorąc pod uwagę przytoczony cytat z Diogenesa, jest prawdopodobne, że pierwotny sceptycyzm pyrronowski dopuszcza obydwie formy zetetyzmu, przy czym zetetyzm hipotetyzujący nie byłby traktowany jako metoda, za pomocą której możliwe byłoby zdobycie wiedzy pewnej. Z kolei w koncepcjach Sextusa, zetetyzm hipotetyzujący jest już całkowicie odrzucony, a zetetyzm absolutny ma wyłącznie negatywny charakter – służy, *de facto*, jedynie falsyfikacji wszelkich hipotez dotyczących możliwości uchwycenia kryterium (niezależnie od zastrzeżeń Sextusa, że nie rozstrzyga on, iż prawda jest nieuchwytna, jego postępowanie poznawcze jest takie właśnie, jakby założenie o nieuchwytności przyjmował). Zdaje się, że rzeczywiście tak rozumiany zetetyzm jest już bardziej aporetyzmem (wspominaliśmy o tym w rozdziale pierwszym) niż zetetyzmem: jego poszukiwanie jest

wyłącznie deklaratywne, a cały wysiłek koncentruje się *de facto* na obalaniu nie tylko szczegółowych koncepcji uznanych za dogmatyczne (co czyni wprost i jawnie), ale i samej możliwości poznania.

Sformułujmy pewne konkluzje, kładąc jednak wyraźny akcent na ich zdecydowanie hipotetyczny charakter.

Rozwijając hipotezę dotyczącą dwóch sceptycyzmów – filozoficznego i antyfilozoficznego – wskaźmy na ich dwa różne cele.

Celem sceptycyzmu filozoficznego pozostaje prawda, przy czym jej dochodzenie jest obwarowane bardzo wysokimi standardami badawczymi: krytycyzm zdaje się tu odgrywać rolę fundamentalną. Z jego perspektywy zdaniem prawdziwym jest tylko takie zdanie, które ujmuje to, co pewne. W rzeczywistości jednak, pewnymi są jedynie te zdania, które wskazują na konkretne, jednostkowe wrażenia dotyczące tego, co jawne dla podmiotu owych wrażeń. Nie odrzucając jednak prawdy dotyczącej tego, co niejawne, dopuszcza sceptycyzm filozoficzny jej permanentne poszukiwania. Wyniki tych poszukiwań, ujmowane w hipotezy i poddawane aporetycznym badaniom, póty nie zostaną uznane za prawdę, póki nie tylko, że pozostanie jakkolwiek, najsłabszy nawet argument przemawiający przeciwko danemu sformułowaniu, ale możliwe będzie chociaż niesprzeczne wewnątrznie pomyślenie innego możliwego uzasadnienia badanej kwestii. Z tej perspektywy zarówno ἀπαρξία, jak i zwłaszcza ἐποχή, tracą swój szczególny status: są czymś, co jedynie niejako przy okazji pojawia się, gdy postępujemy zgodnie z najwyższymi standardami badawczymi.

W sceptycyzmie antyfilozoficznym dochodzi do swoistego uogólnienia i usztywnienia stanowiska odnośnie do możliwości poszukiwania prawdy: poprzez odrzucenie możliwości stawiania hipotez dotyczących tego, co niejawne, przyjmuje on *de facto* ἐποχή za swoisty cel-środek (ὁ σκοπός) aktywności intelektualnej. Ten cel-środek stanowi *conditio sine qua non* celu najwyższego (ὁ τέλος), którym jest ἀπαρξία (problem ἐποχή i ἀπαρξία wróci jeszcze w dalszych analizach)²¹.

²¹ Nieco podobnie kwestię tę ujmuje John Trowbridge, pisząc: „Whereas Aenesidemus of Cnossus (ca. 85-65 BCE), one of the initiators of the Pyrrhonis movement, had posited a relationship between *epochē* and *ataraxia* (freedom from disquiet, imperturbability), it was *epochē* that he considered the *telos* (goal) of skepticism. Sextus, in contrast to this understanding, construed suspension of judgment as a causal condition for and a means toward achieving *ataraxia*, which

Powtórzmy jeszcze raz: pojęcia sceptycyzmu filozoficznego i sceptycyzmu antyfilozoficznego zostały wprowadzone w tym miejscu jedynie jako pewne hipotezy, jako instrumenty badawcze, których celem jest sproblematyzowanie interesujących nas zagadnień. Nie pretendują one do precyzyjnego, zwłaszcza w kontekście historycznym, opisu koncepcji i dziejów sceptycyzmu greckiego.

Przyjrzymy się wreszcie sceptycznej koncepcji życia, ukazanej na tle koncepcji sformułowanych przez nurty dogmatyczne.

4.2. Dogmatyczna koncepcja życia *versus* sceptyczna koncepcja życia

Musimy powrócić teraz do pominiętych we wcześniejszych częściach pracy rozważań Sextusa z *Przeciw etykom* (części εἰ ὑποθεθέντων φύσει ἀγαθῶν καὶ κακῶν ἐνδέχεται εὐδαιμόνως βιοῦν 110, 1 – 140, 8, εἰ ὁ περὶ τῆς τῶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν φύσεως ἐπέχων κατὰ πάντα ἐστὶν εὐδαιμόν 141, 1 – 167, 8 oraz fragment części εἰ διδασκῆ ἐστὶν ἡ περὶ τὸν βίον τέχνη 243, 5 – 256, 6) i z *Zarysów pyrrońskich* (fragment 270, 1 – 273, 4 z części εἰ ἔστι τις μαθήσεως τρόπος oraz część εἰ ὠφελεῖ ἡ περὶ τὸν βίον τέχνη τὸν ἔχοντα αὐτήν 273, 6 – 279, 4).

Wszystkie problemy zebrane we wskazanych powyżej częściach można pogrupować na trzy grupy:

1. Czy można żyć szczęśliwie, kierując się koncepcjami dogmatycznymi?
2. Czy w świetle koncepcji dogmatycznych sztuka życia jest nauczalna?
3. Czy zawieszając sąd odnośnie do tego, co dobre, złe i obojętne, można żyć szczęśliwie?

Rozpocznijmy ich analizę zgodnie z podaną powyżej kolejnością.

Ad. 1. W punkcie wyjścia swej krytyki Sextus dokonuje identyfikacji praktycznego aspektu wszelkiej filozofii dogmatycznej. Upatruje go w mądrości praktycznej (ἡ φρόνησις), która opierając się na dystynkcji na to, co dobre, złe i obojętne, wiedzie do życia

he considered to be the skeptic's goal (*telos*)", J. Trowbridge, *Skepticism as a Way of Living: Sextus Empiricus and Zhuangzi*, „Journal of Chinese Philosophy” 2006, p. 251.

szczęśliwego. Jest to jednak złudzenie, które demaskuje powstrzymujący się od sądu (ἐπέχουσι) sceptyk. Dla udowodnienia swej tezy Sextus przedstawia następujące rozumowanie:

1. wszelkie nieszczęście (ἡ κακοδαμονία) jest konsekwencją niepokoju (ἡ ταραχή);
2. wszelki niepokój rodzi się z „porywczego dążenia” (σύντονος διώκειν) bądź „porywczego unikania” (σύντονος φεύγειν);
3. wszelkie dążenie zakłada dobro, wszelkie zaś unikanie zło;
4. wszelkie nieszczęście wynika zatem z dążenia do dobra i unikania zła;
5. wszelka filozofia dogmatyczna, zakładając dążenie i unikanie, rodzi niepokój, a ten prowadzi do nieszczęścia.

Zacznijmy od kwestii najogólniejszej. Poruszone tu przez Sextusa zagadnienia mają ogromne znaczenie nie tylko dla zrozumienia sceptycznej koncepcji życia, ale w ogóle dla uchwycenia istoty zagadnienia filozoficznej sztuki życia. Punktem wyjścia dla Sextusa jest, oczywiście, przedstawione w rozdziale drugim zrefutowanie podziału na to, co dobre, złe i obojętne. Odrzucenie możliwości określenia czegokolwiek jako „właściwego z natury”, „pożądanego z natury” czy chociażby „zgodnego z naturą” musi zaowocować konstatacją, że wszelkie postulaty w tej kwestii są jedynie uzupracjami. Co więcej, skoro nie można w sposób pewny rozsądzić, że to, co wskazane przez dogmatyków jako „z natury”, jest takie rzeczywiście, możliwe, że jest „wbrew naturze”. Wskazaliśmy w drugim rozdziale, że sprawa z podziałem na to, co dobre, złe i obojętne, zdaje się wyglądać nieco inaczej, niż przedstawia to Sextus. Jak widzimy w tym miejscu, konsekwencje przyjętego przez Sextusa założenia są daleko idące. Streszczone powyżej rozumowanie jest w dużej mierze wyciągnięciem konsekwencji z tego założenia. Przyjrzyjmy się temu nieco bliżej.

Gdyby coś było „z natury” dobre lub złe (pomińmy w tym miejscu, za Sextusem, obojętne – wrócimy do nich niebawem), trudno uznać, że odpowiednio „porywcze dążenie” bądź „porywcze unikanie” nie byłoby konieczne. Jeśli jednak to, co dobre i złe, jest jedynie „uzurpacjami”, to życie zgodnie z nimi nie może nieść z sobą szczęścia. Ale to nie wszystko. Owe „uzurpacje”, nie mogąc prowadzić do szczęścia, stają się podstawą unieszczęśliwienia tych wszystkich, którzy wedle nich kształtują swe życie. Dzieje się tak dlatego, że nie sposób założyć, iż zaspokojenie potrzeby dobra, jak

i uniknięcie zła, będzie łatwe i że raz uzyskane (bądź uniknione) pozostanie takie na stałe. Wszelka koncepcja życia, zdaje się sugerować Sextus, zakładająca dążenie i unikanie, prowadzi z konieczności do nieustannego działania, któremu towarzyszyć będą w sposób niezmienny niepokoje, wynikające z obawy przed nieosiągnięciem i nieuniknięciem:

nieustannie bowiem dążąc do tego, co zdaje mu się z natury dobre, i zwalczając rzekome zło, nigdy nie uwolni się od niepokoju, lecz skoro jeszcze nie pochwycił tego dobra, będzie wielce dręczony pragnieniem zdobycia go, a gdy je osiągnie, nigdy nie zazna spokoju – albo męczony nadmierną radością, albo stojąc na straży tego, co zdobył. Ten sam argument odnosi się także do zła; nie jest bowiem wolny od trosk ktoś, kogo w danej chwili zło nie dotyczy, ponieważ niczym furia ściga go niepokój będący wynikiem unikania i zapobiegania [złu]²².

Co więcej, dążenie do dobra, nawet jeśli osiągniętego, i tak, według Sextusa, nigdy nie ustaje, nigdy więc, *de facto*, nie możemy mówić o zaspokojeniu. Nigdy więc nie będziemy szczęśliwi:

jeśli bowiem posiadają te rzekome dobra, jeszcze bardziej dręczą się i zamartwiają z tego powodu, że nie mają ich wyłącznie dla siebie. Uważają bowiem, że dobra są cenne i upragnione dzięki temu, że jako jedyni je posiadli; i to jest przyczyną, dla której rodzi się w nich zazdrość, zawiść i złość wobec innego człowieka. A zatem dążenie do tak zwanych dóbr nie dokonuje się bez trudu, a ich zdobycie związane jest z nagromadzeniem różnorodnego zła. To samo rozumowanie odnosi się do zła²³.

Tak oto dogmatycy, nie tylko, że uzurpują sobie posiadanie prawdy i sztuki życia, to na dodatek mącąc w głowach swymi „uzurpacjami”, doprowadzają do unieszczęśliwienia.

Przyjrzyjmy się powyższemu rozumowaniu. Dostrzegam w nim dwa istotne aspekty:

1. Jeśli nic nie jest z natury dobre ani złe, to określenie czegoś mianem „dobra” bądź też „zła” nie jest tylko niezasadne. Owo określenie staje się przyczyną nieszczęścia, gdyż przekonanie o tym, że brakuje nam czegoś istotnie „dobrego”, jak i przekonanie, że dotyka nas coś istotnie „złego”, ogromnie zwiększa dyskomfort

²² Sekstus Empiryk, *Przeciw etykom*, 116, 4 – 117, 4, w: Sekstus Empiryk, *Przeciw fizykom. Przeciw etykom*, tłum. Z. Nerczuk, Kęty 2010, s. 208.

²³ *Ibidem*, 127, 3 – 128, 2, s. 210-211.

tych, którzy takie przekonanie żywią. Mówiąc inaczej: jeśli bieda uznana jest za prawdziwe „zło”, to dyskomfort wynikający z doświadczenia biedy (czy choćby z antycypacji tego doświadczenia) będzie zdecydowanie większy, niż gdy doświadcza się biedy, nie żywiąc zarazem przekonania, że oto doświadczamy czegoś prawdziwie „złego”. Problem wskazany przez Sextusa jest, rzecz można, fundamentalny z perspektywy człowieczeństwa jako takiego. Posłużmy się pewnym przykładem. Przyjmijmy zatem (choć jest to z pewnością duże uproszczenie), że człowiek jako jedyne spośród zwierząt potrafi przewidywać. Dla wszystkich zwierząt unikanie nadmiernego zagrożenia²⁴ jest czymś wspólnym: świadomość, pamięć i zdolność do rozumowania, którymi obdarzony jest człowiek, powodują, że to, co dla innych zwierząt pojawia się jedynie w samym momencie zagrożenia (znów uproszczenie), człowiekowi towarzyszy długi czas, a nierzadko na zawsze. To z pewnością jedna z przyczyn naszego (rodzaju *homo*) powodzenia ewolucyjnego. Nie ulega wątpliwości, że rosnąca świadomość i samoświadomość człowieka jest również przyczyną jego poczucia nieszczęśliwości, zwłaszcza w obliczu świadomości śmierci. I zapewne, mówiąc z dużym uproszczeniem, aporetyczność owego wzrostu świadomości i poczucia braku zadowolenia-szczęścia była jedną z przyczyn narodzin refleksji filozoficznej. Kontynuując upraszczanie, postawię hipotezę, że cała filozofia grecka proponuje następujące pokonanie owej aporii: prawdziwie ważne, decydujące o szczęściu jest to, co w pełni zależy od człowieka. Tym czymś jest mądrość i *ἄρετή*. Nie musi to koniecznie oznaczać wyrzeczenia się wszystkiego innego (jak w kynickiej „drodze do cnoty na skróty”), ale z pewnością wiedzie do podporządkowania wszystkiego innego mądrości i *ἄρετή*. Nie zaprzestając wówczas przewidywania, odnosimy się do wszystkiego, łącznie ze śmiercią, z właściwym

²⁴ Trudno, oczywiście, o jednoznaczną definicję „nadmiernego zagrożenia”. Przykładowo każde polowanie lwów niesie z sobą istotne ryzyko odniesienia ran, czy nawet śmierci myśliwego. Zarazem jednak można dostrzec, że każdy uczestniczący w polowaniu lew (precyzyjniej mówiąc: każda lwica) nie przypuszcza ataku, którego powodzenie jest prawie niemożliwe (chyba że brak mu doświadczenia bądź jest ostatecznie zdesperowany). Mówiąc inaczej, upolowanie zdobyczy jest konieczne do przeżycia, ale jest tylko instrumentem, podczas gdy przeżycie jest celem. „Nadmiernym zagrożeniem” będzie zatem taka sytuacja, w której wydatnie zmniejsza się możliwość realizacji celu.

dystansem. Właściwym – czyli takim, który nie maści naszego szczęścia. Jak natomiast w swej krytyce zdaje się postrzegać tę sprawę Sextus? I tu właśnie rodzi się problem, gdyż pojawia się w tym miejscu drugi aspekt.

2. Pomieszanie koncepcji nurtów dogmatycznych z opiniami nie-filozoficznymi: z perspektywy wszystkich nurtów, określanych przez Sextusa jako „dogmatyczne”, najwyższym dobrem dotyczącym sztuki życia jest *ἁρετή*, która z kolei jest nierozzerwalnie powiązana z mądrością. Tymczasem Sextus w uzasadnieniu swego rozumowania przytacza egzemplifikacje, które mają z *ἁρετή* niewiele wspólnego. Wskazuje na przykład, iż człowiek, który uznaje bogactwo za dobro, działa bezustannie w tym kierunku, by bogactwo zdobyć, a „robienie zaś wszystkiego, by zdobyć bogactwo, nie jest niczym innym jak opętaniem chciwością (*φιλαργυρεῖν*)”²⁵. Podobnie rzecz ma się za sławą (prowadzi do próżności – *φιλοδοξία*), przyjemnością (prowadzi do pożądlivosti – *φιληδονία*) etc. A z dążeniem do mądrości i *ἁρετή*? Wspomina wprawdzie o tym Sextus w jednym miejscu (*PE*, 132, 4-6), nie tłumaczy jednak, do czego „złego” prowadzi poszukiwanie mądrości i dążenie do *ἁρετή*. Nie tłumaczy, jaki niepokój towarzyszyć ma drodze wyznaczonej przez filozofię. Parafrazując nieco Arystotelesa, można się zgodzić, że jeśli przyjmiemy za istotę „dobrego życia” „dobra cielesne” bądź „dobra zewnętrzne”, to sytuacja opisana przez Sextusa rzeczywiście się zdarza. Jeśli jednak uznamy, co zdają się czynić wszystkie nurty krytykowane przez Sextusa, że istotę „dobrego życia” stanowią „dobra duchowe”, to krytyka jest zdecydowanie trudniejsza do przeprowadzenia. Wydaje się zatem, że Sextus świadomie kieruje ostrze swej krytyki w tę stronę, w której zadanie jest zdecydowanie prostsze. Czy dotyka w ten sposób nurtów dogmatycznych? W świetle wskazanych wątpliwości zasadny jest wniosek, że nie. Mówiąc inaczej: miast dokonać analizy konkretnych propozycji paradygmatów życia, sformułowanych na przykład przez stoików, epikurejczyków czy perypatetyków, zadowala się Sextus bardzo ogólną krytyką samej dogmatycznej zasady postępowania, bazującej na „dążeniu” i „unikaniu”. Problem w tym, iż sama, że tak to określe, formalna strona owego postępowania i jej krytyka to

²⁵ Sextus Empiryk, *Przeciw etykom*, 122, 8-9, op. cit., s. 210.

za mało. To bowiem, co stanowi materię wszelkiego „dążenia” i „unikania”, w zdecydowany sposób wpływa na ich wartość. Odrzucając tę materię, Sextus uczynił swoją krytykę, choć pozornie w ogólnych ramach poprawną, to jednak, jak się zdaje, nieskuteczną. Powrócę jeszcze do tego problemu przy omawianiu „pozytywnej” propozycji Sextusa.

Przedstawiona argumentacja nie wyczerpuje jednak, w opinii Sextusa, aporetyczności dogmatycznej sztuki życia. W *Zarysach pyrrońskich* (273, 6 – 277, 6) analizuje problem panującego nad sobą mędrca (ὁ κατ' αὐτοῦς ἐγκρατῆς σοφός). Wskazuje na aporetyczność tej koncepcji, opierając się na następującym rozumowaniu:

1. mędrzec panuje nad sobą albo dlatego, że nie ma żadnego popędu do zła, albo dlatego, że opanował ów popęd rozumem;
2. jeśli jednak nie ma żadnego popędu do zła, to nie można go nazwać panującym nad sobą, gdyż wszak popędu, nad którym miałby panować, w ogóle w nim nie ma;
3. jeśli z kolei ma popęd, nad którym panuje jego rozum, to po pierwsze, nie wyzwolił się do końca z pożądania, a więc filozofia nie leczy, po drugie zaś, walcząc ze swoimi popędami, odczuwa większy niepokój niż głupiec, czyli ten, który popędom ulega – uległszy wszak, pozbawia się niepokoju duszy;
4. jeśli więc mędrzec nie ulega dlatego, że nie odczuwa popędu, to nie panuje nad sobą; jeśli zaś panuje nad sobą, to „jest najbardziej nieszczęśliwy spośród wszystkich ludzi” (πῶτων ἀνθρώπων ἔστι κακοδαίμονέστατος);
5. filozofia rozumiana jako panowanie nad sobą nie daje szczęścia mędrcom, bo albo jest mu zbędna (brak popędu), albo przynosi nieszczęście.

Zwróćmy przede wszystkim uwagę, że nieodczuwanie popędu przez mędrca może mieć dwie zasadnicze przyczyny. Pierwszą jest wrodzony brak danego popędu: niewątpliwie nie sposób wówczas mówić o tym, że mędrzec nad sobą panuje, nie ma bowiem w tym jego zasługi. Można nawet mówić o pewnej wadzie naturalnej, ale nie jest to również jego winą. Krótko mówiąc: mędrzec nieposiadający z urodzenia jakiegoś popędu nie zasługuje z tego powodu ani na pochwałę, ani na naganę – taki jest po prostu z natury. Drugą przyczyną braku popędu może być jego wyeliminowanie wskutek treningu. Do tej sytuacji być może faktycznie pasuje nieco analogia, którą podaje Sextus, porównując kogoś takiego do kastrata

nieodczuwającego popędu płciowego. Jak powiedziałem, analogia pasuje, ale nie do końca – jeśli zapanowanie nad popędem nastąpiło bez użycia tak drastycznej metody jak samookaleczenie, to jest to rzeczywiście dowód „charakteru” tego, który zapanował. Czy jednak można go nazywać „panującym nad sobą”? W *imperfectum* zapewne nie, ale w *perfectum* – jak najbardziej.

Istotniejsza jest jednak inna kwestia. „Panować nad popędem” wcale nie musi przecież oznaczać wyeliminowania go bądź bezustannego „opanowywania”, któremu towarzyszą cierpienia. Mówiąc inaczej, alternatywa, którą formułuje Sextus, jest, jak się zdaje, bezpodstawna. Posłużmy się banalnym przykładem. Każdy ma wrodzony popęd zaspokojenia głodu. Ktoś może ów popęd zwalczać (mniejsza z tym, z jakich powodów), doprowadzając się do stanu skrajnej anoreksji – przyjmijmy, że to ten, kto wyeliminował popęd (Sextus podaje przykład chorego na żołądek). Inny z kolei tak dalece folguje owemu popędowi, że całe życie upływa mu na konsumpcji artykułów spożywczych, i to coraz bardziej wyszukanych. Ktoś trzeci natomiast „panuje nad sobą” – nie popada w żadną z określonych powyżej skrajności (zaryzykuję hipotezę, że to właśnie nie mają na myśli wszystkie nurty dogmatyczne, mówiąc o „panowaniu nad sobą” mędrca, choć z pewnością różnią się wyznaczaną granicą, z najbardziej skrajnym ujęciem zagadnienia przez kyników – zaspokajanie wyłącznie potrzeb naturalnych koniecznych). Posłużmy się jeszcze jednym przykładem. Wyobraźmy sobie Królestwo X, które chce opanować ziemie plemienia Y. W pierwszym przypadku elita rządząca czeka biernie, aż plemię Y opuści swoje ziemie. Tak też się dzieje. Dopiero wówczas Królestwo X ziemie te zajmuje. Czy możemy coś powiedzieć o zdolnościach bojowych Królestwa X? Z pewnością nie. Czy możemy powiedzieć, że Królestwo X opanowało ziemie plemienia Y? Byłoby to nadużyciem – możemy jedynie powiedzieć, że opanowało ziemie należące kiedyś do plemienia Y. W drugim przypadku Królestwo X podbija ziemie plemienia Y, a następnie wybija wszystkich pozostałych przy życiu jego członków. Nadal nie możemy mówić, że Królestwo X panuje (*imperfectum*), ale możemy stwierdzić, że opanowało (*perfectum*) ziemie plemienia Y. Jesteśmy również w stanie powiedzieć coś na temat zdolności bojowych Królestwa X. I wreszcie trzeci przypadek: Królestwo X podbija ziemie plemienia Y, lecz następnie prowadzi politykę, dzięki której udaje się mu zintegrować pozostałą

przy życiu ludność plemienia Y z organizmem państwowym królestwa. Możemy wówczas mówić nie tylko, że Królestwo X opanowało, lecz również, że panuje nad ziemią plemienia Y (a ponadto możemy wnioskować tak o zdolnościach polityczno-bojowych, jak i zdolnościach polityczno-pokojowych Królestwa X).

Zwróćmy uwagę na jeszcze jeden aspekt „panowania nad sobą”. Ktoś, kto „nie panuje nad sobą” i ulega swym słabościom, stwierdza Sextus, zyskuje dzięki temu zaspokojenie i pozbywa się niepokoju (*παύεται τῆς παραχῆς*). Problem w tym, że pozbycie się niepokoju może być tylko chwilowe, a nawet pozorne, gdyż zrodzić może inny niepokój. Ktoś natomiast, kto zmierzy się ze swym niepokojem, wyćwiczy się w znoszeniu go, pomniejszy ów niepokój tak dalece, że nie będzie go już nadmiernie niepokoił. W dodatku nie dopuści do siebie innych niepokojów, które zrodziłyby się przy pofolgowaniu pierwszemu. Dajmy znów prosty przykład. Ktoś panicznie boi się walki fizycznej (albo innej konfrontacji), w konsekwencji folguje strachowi i przy każdej sytuacji, w której pojawia się niebezpieczeństwo, ucieka. Wprawdzie uniknął niebezpieczeństwa, ale zaczyna go niepokoić nazwa „tchórza”, która stopniowo staje się jego drugim imieniem (rodzi się zatem niepokój o „dobre imię”). Co więcej, nie zawsze da się pofolgować strachowi, a wówczas stanie przed sytuacją, w której nie będzie kompletnie wiedział, co zrobić – nie poznał bowiem siebie w takich okolicznościach, które wymagają walki. Pozostanie mu kapitulacja bądź działania rozpaczliwe. Czy ten, który wyćwiczył się w analogicznych sytuacjach, nie folgował strachowi? Ten będzie zdecydowanie bardziej „panował nad sobą”, będzie znał dużo lepiej swoje możliwości, będzie więc miał zdecydowanie więcej opcji niż tylko i wyłącznie ucieczka, kapitulacja bądź akt rozpacz. Podkreślmy, że ten drugi właśnie panuje nad strachem, ale się go całkowicie nie pozbył. Nie jest „wykastrowany” ze strachu, ale też nie ulega mu jak tchórz „rozpustnik”.

Ad. 2. Problematyka możliwości uczenia sztuki życia winna być, zgodnie z deklaracją samego Sextusa, kalką podstawowych uwag dotyczących uczenia. Czy jest tak w rzeczywistości? Rozpoczynając swe rozważania, dokonuje on ustalenia, kto kogo sztuki życia może nauczać – konkluduje, że jedyną możliwością jest, by mędrzec nauczał głupca. Ale jak to jest możliwe? – pyta retorycznie Sextus. Wszak mądrość jest całkowicie obca głupcowi, a zatem mędrzec może go nauczać wyłącznie za pomocą słów. Głupiec może jedynie

przyjąć słowa, ale ich nie zrozumie. Ponownie odwołuje się Sextus do analogii niewidomego bądź głucheego od urodzenia. Póki takimi są, odpowiednio nie zobaczą barwy ani nie usłyszą dźwięku. Podobnie głupiec: póki jest głupcem, nie zrozumie mędrca. A że to właśnie głupca ma nauczać mędrzec, nauczanie sztuki życia jest niemożliwe.

Jak już wspominałem przy okazji analizy argumentów przeciwko możliwości nauczania jako takiego, założenie przyrównujące tego, który nie wie, do niewidomego bądź głucheego z urodzenia jest, oczywiście, nadużyciem. Nie ulega wątpliwości, że jeśli ktoś nigdy nie słyszał i nigdy nie usłyszy dźwięków, możliwość przekazania mu jakiegokolwiek wiedzy na ten temat wprawdzie istnieje, ale nie przyniesie faktycznego zrozumienia (rozpoznawania) dźwięków (choć i głuchy od urodzenia może posiadać wiedzę teoretyczną na temat tego, czym są dźwięki, jaki związek zachodzi między ujawnieniem dźwięku a długością fal etc. Mówiąc inaczej, możemy mu na przykład przekazać wiedzę na temat akustyki czy harmonii. Podkreślmy jeszcze raz: choć nie jesteśmy w stanie doświadczyć zmysłowo, czym jest echolokacja, możemy ją zrozumieć). Inaczej ma się jednak sprawa, jeśli ktoś dysponuje słuchem, ale jest on słaby z natury, nierozwinięty i niewyćwiczony. Jesteśmy wówczas w stanie uporczywym treningiem rozwinąć mu słuch i zarazem przekazywać wiedzę na ten temat. W rezultacie będzie w stanie rozpoznawać dźwięki oraz związki między nimi w stopniu o wiele większym niż w punkcie wyjścia edukacji. Zaryzykujemy hipotezę, że podobnie rzecz ma się ze sztuką życia. W sztuce życia, podobnie jak w kwestii rozpoznawania dźwięków, ważne są dwa czynniki: wiedza i ćwiczenia. Przywołajmy przytaczany powyżej przykład z odwagą i tchórzostwem: ktoś, kto nie wie, czym jest odwaga i w dotychczasowym swoim życiu kierował się wyłącznie tchórzostwem (nie wiedząc nawet, że to tchórzostwo), może zostać pouczony, czym jest odwaga. Co więcej, może zarazem ćwiczyć się w odwadze. I po pewnym czasie, choć wydawało się, że jego przyrodzone predyspozycje uniemożliwiają mu bycie nietchórzem, to jednak uporczywa nauka i trening pozwolą mu zrozumieć i wyćwiczyć się na tyle, że będzie w stanie panować nad swym strachem. Oczywiście, nie z wszystkimi powiedzie się tego typu „szkolenie”, ale już inna kwestia.

Sextus wskazuje na jeszcze jedną trudność dotyczącą nauczania sztuki życia. Jak się zdaje, trudność ta dotyczy wyłącznie sztuki

życia. Pisze on: „jeśli mędrzec naucza głupca, mądrość winna mieć wgląd w głupotę, podobnie jak sztuka w brak sztuki (τῆς ἀτεχνίας). Jednak mądrość nie może mieć wglądu w głupotę”²⁶. Dlaczego, zdaniem Sextusa, mądrość nie może mieć wglądu w głupotę? Argumentacja sceptyka jest następująca:

1. mędrzec staje się mędrcelem wskutek dodania mądrości do głupoty;
2. mędrzec, staje się mędrcelem, zastępując głupotę mądrością;
3. w pierwszym przypadku byłby zarazem mądry, jak i głupi, to zaś jest niemożliwe;
4. w drugim przypadku, skoro usunął głupotę, „nie będzie w stanie poprzez swe późniejsze nastawienie (διαθέσεως) poznać uprzedniego nastawienia, które aktualnie nie będzie obecne”²⁷.

Rozumowanie to jest dość specyficzne. Wszak wiedza, jak jest w rzeczywistości, nie wyklucza wiedzy o tym, jak nie jest w rzeczywistości, jak i wiedzy o tym, że są tacy, którzy nie wiedząc, jak jest w rzeczywistości, hołdują sądowi fałszywemu. Przykładowo: ktoś zna wszystkie argumenty dotyczące „kulistości” Ziemi i wie, że Ziemia jest „kulista”. Zarazem zna argumenty za płaskością naszej planety i wie, że są tacy, którzy przekonani tymi argumentami twierdzą, iż Ziemia jest płaska. Co więcej, sam może być tym, który dawniej przyjmował płaskość Ziemi. Zrozumiał wprawdzie, że się mylił i przyjął argumenty za „kulistością”, ale owe przyjęcie nie spowodowało usunięcia z jego pamięci argumentów za płaskością. Choć wie, jak jest rzeczywiście (jest „mądry”), ma również wgląd w nastawienie przeciwne (ma wgląd w „głupotę”). Nawet jednak gdyby argumentów za płaskością nie znał, może je poznać – i zrozumieć – bez uszczerbku dla swej wiedzy dotyczącej „kulistości”, wbrew temu, co stwierdza Sextus w dalszej części, pisząc: „być może powie ktoś, że mędrzec może zrozumieć dzięki swej własnej mądrości cudzą głupotę – jest to jednak niedorzeczne”²⁸. Uzasadnienie (*PE*, 254, 1 – 256, 6) tego stanowiska wychodzi jednak poza argumenty zarysowane w ogólnych uwagach dotyczących nauczania sztuki. Stwierdza bowiem Sextus, iż mędrzec musi ująć głupotę albo na podstawie jej samej, albo opierając się na dziełach (w ten sposób, podkreśla, rozpoznaje się sprawności w innych sztukach,

²⁶ Sextus Empiryk, *Przeciw etykom*, 248, 1-5, op. cit., s. 233.

²⁷ Ibidem, 249, 4 – 250, 1, s. 233.

²⁸ Ibidem, 253, 1-2, s. 234.

np. w lekarskiej czy malarskiej). Nie może jednak w niej samej – ta jest wszak niejawną. Nie może również opierając się na dziełach – te bowiem, jak bezzasadnie przyjął Sextus (była o tym mowa w poprzednim rozdziale), są wspólne mądrości i głupocie.

W stosunku do sztuki życia przywołuje wprawdzie Sextus również argumenty stosowane wobec innych sztuk, ale zdecydowanie przenosi wagę uzasadnienia na, wbrew swoim własnym sugestiom, uzasadnienia specyficzne w stosunku do ogólnych sformułowań dotyczących możliwości nauczania sztuki jako takiej. Można podsumować cały wywód Sextusa w kwestii nauczania sztuki życia następująco: rozważając problem nauczania wszelkich sztuk, w tym sztuki życia, natrafia się na nieprzewycięzalne trudności, które, *de facto*, czynią nauczanie niemożliwym. Sztuka życia jednak wyróżnia się spośród innych tym, że, o ile można użyć stopniowania niemożliwości, jest najbardziej niemożliwa do nauczania: w przeciwieństwie bowiem do innych sztuk, wszelkie wnioski dotyczące musi się wspierać z konieczności wyłącznie na tym, co niejawną.

Ad. 3. Przejdźmy teraz do kwestii będącej bezpośrednim celem niniejszego rozdziału – czy sceptycyzm ma swoją propozycję sztuki życia, czy ma swoją propozycję dotyczącą rozumienia i osiągnięcia życia szczęśliwego.

W pierwszych zdaniach otwierających analizę związku między *εποχή* a szczęściem przytacza Sextus znamieny cytat (być może), a przynajmniej odwołanie do myśli Timona:

szczęśliwy jest ten, kto żyje wolny od udręki (*ἀπαράγωγος*) i – jak powiedział Timon – trwa w spokoju i ciszy (*γαλήνηότητι*): wszędzie zaległa cisza i Takem go ujrzał wówczas, jak ciszę na morzu bezwietrzną²⁹.

Stawia zatem Sextus jasno sprawę tego, co on i w ogóle pyrronizm rozumie pod pojęciem „szczęścia” – szczęście jest stanem wolnym od udręki. Jak już o tym wspominaliśmy, uznanie *ἀπαράξια* za fundament szczęścia stawia sceptycyzm w pewnej bliskości w stosunku do głównych nurtów etycznych hellenizmu, szczególnie zaś wobec refleksji epikurejskiej: nie tylko, że obydwa te nurty identyfikują szczęście ze spokojem ducha, ale co więcej, zarówno sceptycyzm,

²⁹ Ibidem, 141, 1-7, s. 213.

jak i epikureizm dostrzegają największe zagrożenie dla osiągnięcia tego stanu w nieuzasadnionych opiniach. Stwierdza wszak Epikur w *Liście do Menoikeusa*, iż przyczyną życia przyjemnego jest: „trzeźwy rozum (νήφρων λογισμός), dociekający przyczyn wszelkiego wyboru i unikania, odrzucający czcze domysły, owo źródło utrapień duszy”³⁰. Różnica między sceptycyzmem a epikureizmem dotyczy zaś tego, że sceptycyzm postuluje konsekwentne odrzucenie wszelkich sądów odnoszących się do tego, co niejawne, epikureizm zaś chce odrzucić „czcze domysły” (αἱ δόξαι), ale przyjąć te, które za czcze nie uznaje³¹.

Kontynuując, stwierdza Sextus, że wszelkie postulaty dotyczące tego, co dobre i złe, formułuje się w dwojaki sposób: bądź wedle mniemania (κατὰ δόξαν), bądź to wedle konieczności (κατ’ ἀνάγκην). Mniemania dotyczą tego, co niejawne. Konieczność natomiast jest związana z jawnością: „z konieczności zaś przychodzi to, co przynosi nam nierozumne doznanie zmysłów [ἄλογον αἰσθήσεως πόθος – P.Ś.], oraz to, czego dostarcza jakaś naturalna konieczność [φυσική τις ἀνάγκη – P.Ś.]”³². To ostatnie sformułowanie zdaje się zbliżać z kolei sceptycyzm do kynizmu.

Uwagi dotyczące dwóch źródeł określania czegoś dobrym bądź złym zwieńcza Sextus konkluzją, zgodnie z którą

jedynie ten, kto powstrzymuje się od sądu w odniesieniu do wszystkiego, wiezie życie bez udręki wśród rzeczy uznawanych za dobre i złe na podstawie mniemania³³.

Fragment to niezwykle istotny. Wskazuje on, w przekonaniu piszącego te słowa, na zasadnicze jednak dla sceptycyzmu Sextusa znaczenie ἐποχή, lecz to ἐποχή jest bardzo specyficzne. Jak wskazywałem już powyżej, robi wrażenie stanowiska dogmatycznego.

³⁰ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy*, X, 132, 3-6, op. cit., s. 648.

³¹ „In short, says Skeptic, Epicurus is correct that the central human disease is a disease of belief. But he is wrong to feel that the solution lies in doing away with some beliefs and clinging all the more firmly to others. The disease is not one of false belief; belief itself is the illness – belief as a commitment, a source of concern, care, and vulnerability”, M.C. Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton 1994, p. 284.

³² Sextus Empiryk, *Przeciw etykom*, 143, 1-3, op. cit., s. 213.

³³ Ibidem, 144, 2-4, s. 213.

W swej krytyce proponowanej przez dogmatyków drogi do szczęścia przeciwstawił im Sextus postawę sceptyka, stwierdzając:

A jeśli ktoś powie, że nic nie jest z natury bardziej [„nie bardziej” οὐδὲν μᾶλλον, lub, jak w tym miejscu μηδὲ μᾶλλον – P.Ś.] godne pragnienia, niż winno być unikane, ani że bardziej winno być unikane niż godne pragnienia, ponieważ każda spośród rzeczy spostrzeganych, znajdujących się w pewnym stanie, pozostaje w relacji do czegoś (ἐκᾶστου τῶν ὑποπιπτόντων πρὸς τι πᾶς ἔχοντος) i zależnie od różnego czasu i okoliczności (κατὰ διαφέροντας καιρούς καὶ περιστάσεις) raz jest godna pragnienia, a innym razem winna być unikana, to żył będzie szczęśliwie i wolny od niepokojów. Nie będzie się bowiem cieszył z dobra jako dobra ani martwił z powodu zła – godnie przyjmując to, co zdarza się z konieczności, będąc wolny od trosk wynikających z wiary, że jest jakieś dobro czy zło. Leży to w jego mocy dzięki przekonaniu, że nie ma niczego dobrego ni złego z natury. Nie można zatem żyć szczęśliwie, przyjmując pewne rzeczy za dobre albo złe z natury³⁴.

Przytoczony cytat z dzieła Sextusa rodzi ogromne wątpliwości co do „pyrronśkości” jego charakteru. Zdaje się zdecydowanie bardziej sformułowany w duchu dogmatyzmu niż sceptycyzmu³⁵. R.J. Hankinson wskazuje wprawdzie na pewną niejednoznaczność sformułowania τοῦτο μὴν αὐτῶ παρέσται ἐκ τοῦ μηδὲν φύσει ἀγαθὸν ἢ κακὸν δοξάζειν³⁶, która, zgodnie z ujęciem R. Betta, może prowadzić do dwóch wariantów sceptycyzmu, czyli wedle propozycji Hankinsona³⁷, do „sceptycyzmu epistemologicznego” („nie

³⁴ Ibidem, 118, 1-11, s. 209.

³⁵ Jak stwierdza, m.in. w odniesieniu do analizowanego tu fragmentu, Martha Nussbaum: „the dogmatic element, as we said, comes in two parts: first, in a claim that eudaimonia is equivalent to ataraxia (or ataraxia along with metriopatheia); second, in a casual claim that this end is reliably secured by the Skeptic way. [...] It will strike the reader that these dogmatic passages are concentrated in the ethical section. But this is not surprising, seeing that it is here that Skepticism has to fight its most intense battle for the souls of pupils – for it is fighting here against rivals who also claim to deliver a practical benefit”, M.C. Nussbaum, *The Therapy of Desire...*, op. cit., p. 301-302.

³⁶ „Furthermore, the penultimate sentence is ambiguous in the Greek between either type of scepticism, as my translation tries to bring out (although an ontological reading seems the more probable interpretation of the Greek)”, R.J. Hankinson, *Values, objectivity, and dialectic; The Sceptical Attack on Ethics: its Methods, Aims, and Success*, „Phronesis” 1994, vol. XXXIX/1, p. 56-57.

³⁷ Ibidem, p. 53-55. Hankinson przywołuje również fragment z Diogenesa Laertiosa, *Vitae philosophorum*, IX, 101 1, i 101, 11, w którym Diogenes formułuje dwa

myśleć, że cokolwiek jest dobre bądź złe z natury”) albo „sceptycyzmu ontologicznego” („myśleć, że nic nie jest dobre bądź złe z natury”). W opinii Hankinsona możliwe jest pogodzenie tych dwóch wariantów i uczynienie z nich koherentnej całości. Stwierdza on, że procedura sceptyczna, która prowadzi do ontycznej konkluzji „nic nie jest dobre bądź złe z natury”, ma w istocie na celu przeciwstawienie się dominującej opinii, że pewne rzeczy są dobre bądź złe z natury. W konsekwencji otrzymujemy stanowisko epistemologiczne: nie możemy rozstrzygnąć między równosilnymi przeciwieństwami. Jak dodatkowo podkreśla Hankinson, sceptyczny postulat, aby nie przyjmować, że coś jest dobre lub złe z natury, nie jest tym samym, co przyjmować, że nic nie jest dobre lub złe z natury: brak pozytywnej opinii nie musi implikować negatywnej³⁸.

Z taką interpretacją nie zgadza się Richard Bett. Przekonuje on, że czytanie epistemologiczne w analizowanym fragmencie jest „absurdalnie zbędne”³⁹, zwłaszcza w świetle fragmentu 114. We fragmencie tym stwierdza Sextus:

ujęcia zagadnienia: raz z perspektywy ontycznej (φύσει τε μη εἶναι ἀγαθὸν ἢ κακόν), drugi raz – epistemicznej (ἀγνωστοῦ οὖν τὸ φύσει ἀγαθόν). Dodajmy zarazem, że Hankinson używa określenia „the negativ dogmatism” na określenie jednej z wersji sceptycyzmu, przy czym pojęcie „negatywnego dogmatyzmu” rozumie inaczej niż, za Krokiewiczem i Kubokiem, używaliśmy go w niniejszej pracy, a mianowicie jako stanowisko, zgodnie z którym „there is no such thing as an objective moral value”, ibidem, p. 54. Można przyjąć, że „sceptycyzm ontologiczny” byłby zasadniczo tożsamy z „negatywnym dogmatyzmem” (w rozumieniu Hankinsona).

³⁸ „Thus the arguments which apparently have as their conclusion «nothing is good by nature» and the like are only half the story: they are implicitly meant to be set against the general and prevailing view of mankind that some things *are* good by nature; and the and result is the position of the epistemological sceptic: we can't tell one way or the other. But isn't it the case that the Sceptic urges that we shouldn't believe anything to be good or bad by nature? Yes: but that is not equivalent to thinking that nothing is as a matter of fact good or bad by nature. [...] to lack a positive belief is not necessarily to have a negative one: not to believe that *p* does not entail a corresponding belief that not-*p*”, R.J. Hankinson, *Values, objectivity, and dialectic...*, op. cit., p. 66-67.

³⁹ Stwierdza Bett: „As Hankinson [...] observes, «thinking *nothing* good or bad by nature», in the penultimate sentence of 118, is ambiguous; it could mean «thinking that *nothing* is good or bad by nature», or it could mean «not thinking that *anything* is good or bad by nature». The latter reading is consistent with suspension of judgment over whether anything is good or bad by nature – and hence with the version of Pyrrhonism familiar from *PH* – whereas the former is not. But it is clear that the former reading is the correct one in this case. For the

Bowiem albo wszystko, do czego ktoś dąży, jest bezwzględnie (εὐθὺς) i z natury dobre, a wszystko, czego ktoś unika jako niepożądanego (φευκτόν), jest takie w rzeczywistości, albo jedynie pewna rzecz, a nie każda z rzeczy, do których się dąży, jest godna pragnienia (ἀίρετόν), a pewna z rzeczy unikanych niepożądana. Albo też rzeczy te są takie w odniesieniu do czegoś (ἐν τῷ πρὸς τι πῶς ἔχουσιν) – i [jedynie] w odniesieniu do kogoś (πρὸς τόνδε) coś jest godne pragnienia albo winno być unikane (φευκτόν), podczas gdy ze względu na samą naturę rzeczy nie jest ani godne pragnienia, ani nie należy tego unikać, lecz raz [jest] godne pragnienia, a innym razem trzeba tego unikać⁴⁰.

W opinii Betta, sceptyk z fragmentu 118 jest reprezentantem trzeciej propozycji z fragmentu 114. W konsekwencji, sugeruje Bett, sceptyk musi przyjąć, że nie ma dobrych i złych z natury. Jest to propozycja, która nie podlega sceptycznej operacji dialektyki *isosthenicznej*. Czy jest to zatem jeszcze sceptycyzm? W opinii Betta nie da się sformułować jednolitej wykładni stanowiska z *Przeciwko etykom* i z *Zarysów pyrronskich* (PH III, 235, 1-3). W konsekwencji nie można wykluczyć, że mamy do czynienia z dwoma wariantami pyrronizmu⁴¹.

sentence would be absurdly redundant if read in the latter way”, Sextus Empiricus, *Against the Ethicists: (Adversus Mathematicos XI)*, Translation, Commentary and Introduction, R. Bett, Oxford 1997, p. 137.

⁴⁰ Sextus Empiricus, *Przeciw etykom*, 114, 1 – 115, 1, op. cit., s. 208.

⁴¹ „The sceptic in 118 is the person who accepts the third of the three alternatives presented in 114, and, according to that alternative, things are ‘neither to be chosen nor to be avoided’. One would therefore expect some mention of this point in 118, and the present sentence is the obvious place in which to find it. The sceptic, then, is the person who accepts the results for which Sextus has argued in the previous chapter. Cf. 130, 140, where we are again told that disturbance can be avoided only when one comes to understand that nothing is by nature good or bad; coming to accept this proposition, not balancing it against its negation, is what leads to the attitude desired by the sceptic. (Indeed, the word *isostheneia*, ‘equal strength’, used elsewhere in Sextus of opposing arguments on the merits of which one finds oneself suspending judgement, never occurs in M XI.) It might be suggested that the sceptic should be taken to ‘accept’ this proposition only in some attenuated, sceptical way – as a record of the speaker’s impressions, for example, rather than as a commitment concerning how things really are. But the content of the proposition itself – ‘Nothing is by nature good or bad’ – and the attitudes towards it that Sextus himself either mentions or implies (‘thinking’ (doxazein), 118; ‘reason has established’, 130; ‘we show’, 140) rule out this option. We should not, then, interpret M XI as essentially consistent with PH [...]. It does not follow that Sextus has made a silly mistake [...]; that would follow only if M XI were trying to present the same version of Pyrrhonism as

Niewątpliwie trudno rozstrzygnąć, które stanowisko interpretacyjne jest mocniejsze. Przyjrzyjmy się im uważniej, pozostając jednak otwarci również na ewentualne inne rozwiązania.

W opinii piszącego te słowa, najważniejszą zaletą interpretacji Hankinsona jest próba pogodzenia odmiennych, przynajmniej na pozór, argumentów przytaczanych przez Sextusa. Pogodzenie sceptycyzmu ontologicznego z epistemologicznym to z pewnością zadanie niezwykle trudne, ale i godne uwagi. Jest jednak jedna poważna trudność. Gdyby przyjąć, że zdanie „nic nie jest dobre ani złe z natury” nie jest dogmatycznym stanowiskiem („negatywny dogmatyzm” Hankinsona, sceptycyzm ontologiczny), czyli że „nie wierzę, że coś jest dobre z natury” (odrzucając dogmatyzm), nie oznacza „wierzę, że nic nie jest dobre z natury” (odrzucając zatem i „negatywny dogmatyzm” Hankinsona), to rodzi się następujący kłopot: w jaki sposób tak sformułowane stanowisko może zaowocować *ataraksją*? Wszak nie wierząc, że coś jest dobre z natury, i zarazem nie wierząc, że nic nie jest dobre z natury, muszę dopuścić taką ewentualność, że jednak nic nie jest dobre z natury, albo że coś jest dobre z natury. Jeśli więc żyję życiem bez wiary w dobro i bez wiary w brak dobra, a któreś z tych wierzeń musi z konieczności być prawdziwe, to życie moje jest z całą pewnością błędne. Jak można z kolei żyć błędnie ze świadomością tego faktu, a pomimo tego cieszyć się z *ataraksji*? Mówiąc inaczej: jeśli przyjąć interpretację Hankinsona, który próbuje ratować integralność koncepcji Sextusa z perspektywy deklarowanego przez niego (*scil.* Sextusa) rozumienia sceptycyzmu jako ciągłego badania i poszukiwania, to nie sposób o osiągnięciu *ataraksji*. Można wprawdzie przyjąć jako prawdopodobne, że ktoś ciągle poszukujący prawdy zachowuje w swych poszukiwaniach spokój ducha i nie targa nim niepokój, że oto przeżywa mu życie w ciągłych, wciąż jednak bezowocnych poszukiwaniach, a gdzieś tam ukrywa się prawda, która, być może, uczyniłaby go prawdziwie szczęśliwym, bądź też, że owej prawdy w ogóle nie ma, a zatem traci jedynie niepotrzebnie czas na poszukiwania. Jeśli tak, to nie widzę najmniejszych przeszkód, aby przyjąć, że i ten, kto wierzy, że na przykład rzeczywistym dobrem jest bogactwo (by przywołać ów ulubiony przez Sextusa, a z perspektywy krytyki

PH – which we have no good grounds for assuming”, Sextus Empiricus, *Against the Ethicists: (Adversus Mathematicos XI)*, op. cit., p. 137-138.

szkół filozoficznych całkowicie nieprzydatny argument), zachowuje spokój ducha w permanentnej, choć wciąż nieskutecznej, za tym bogactwem pogoni: ma wszak jasno sprecyzowany cel i całe życie na jego realizację. Czy to możliwe? Z pewnością. Czy wielce prawdopodobne? Trudno powiedzieć. Ale tak samo trudno powiedzieć coś konkretnego o stopniu prawdopodobieństwa sytuacji, gdy ktoś permanentnie szukający przez całe życie prawdy, a niepotrafiący odnaleźć nawet jednego prawdziwego sądu (ani nawet prawdopodobnego), i to ani pozytywnego, ani negatywnego, dotyczącego tego, co niejawne, zachowa spokój ducha.

Inaczej sprawa ma się z interpretacją Betta. W zgodzie z nią ὀπαρξία związana jest z przyjęciem stanowiska dogmatycznego, uznającego, że „nic nie jest dobre bądź złe z natury”. W konsekwencji jednak musi uznać Bett, że Sextus jest wewnętrznie sprzeczny: w *Przeciw etykom* skłania się ku dogmatyzmowi (oczywiście nie *expressis verbis*), w *Zarysach pyrrońskich* z kolei, broniąc konsekwentnie ἐποχή, zajmuje stanowisko sceptyczne. Czy możliwe jest utrzymanie interpretacji Betta odnośnie do *ataraksji*, a jednocześnie utrzymanie w mocy ἐποχή? Na pozór wydaje się to niewykonalne. Jeśli jednak przyjmemy, że ἐποχή w refleksji Sextusa nie jest w rzeczywistości tylko ogólnym zaleceniem metodologicznym, będącym efektem pewnego uogólnienia dotychczasowych badań, ale jest *a priori* założoną, przyjętą za bezwzględnie ważną zasadę wszelkiego badania, to sprawa wygląda nieco inaczej. Przyjrzyjmy się tej kwestii nieco bliżej.

Metoda sceptyczna, zgodnie z tym, jak referują ją i Sextus, i Diogenes, polega na tym, że odrzucając wszelkie uprzedzenie, całkowicie *sine ira et studio*, rozważam jakąś kwestię z perspektywy dwóch przeciwstawnych ujęć. Gdy w wyniku takiego badania obydwie stanowiska wydają się równosilne, to zobowiązany jestem zawiesić sąd – stosuję ἐποχή. A zatem zawieszenie sądu nie jest (nie powinno być) traktowane bezwzględnie *a priori* – nie mogę wszak, nim przystąpię do badania sprawy, założyć, że argumenty przeciwstawne w badanej sprawie są równosilne i jako takie się znoszą (muszę to dopiero zbadać). Czytając Sextusa, ma się jednak nieodparte wrażenie, że właśnie ta druga droga – *de facto* dogmatyczna – jest mu bliska – ἐποχή jest przyjęte *a priori*, a cała argumentacja jest skonstruowana w ten sposób, aby zawieszenie sądu musiało z niej wynikać. Wygląda to trochę tak, jakby w historycznym rozwoju

refleksji sceptycznej doszło do przesunięcia akcentu (a może i znaczenia) kładzionego na *εποχή* – od niezwykle ważnego, lecz zarazem niedogmatycznego postulatu metodologicznego, do stanowiska, zgodnie z którym jest ono, choć Sextus nie formułuje tego *expressis verbis*, pozytywnym ujęciem negatywnego wniosku z badań nad *isostheniā* sądów przeciwstawnych. Możemy odtworzyć owo rozumowanie następująco:

1. porównuję dwie przeciwstawne opinie, dotyczące kwestii dobrych i złych z natury – są one równosilne;
2. nie mogąc rozstrzygnąć między sądami równosilnymi, stosuję *εποχή*;
3. po wielu tego typu badaniach formułuję wniosek, że „nic nie jest z natury dobre bądź złe”;
4. pozytywnym ujęciem tego wniosku jest konkluzja, że *εποχή* jest czymś więcej niż postulatem metodologicznym – jest przejawem odkrycia równowagi sił, nie tylko sądów, ale i rzeczy i w konsekwencji jest jedyną słuszną postawą życiową, której owocem jest *ἀπαρξία*.

Zwróćmy jednak uwagę, że problem leży, być może, w tym, o czym pisałem wcześniej – mianowicie w dopuszczeniu bądź odrzuceniu możliwości formułowania hipotez badawczych. Jeśli je dopuszczam, to poniekąd każda hipoteza, dotycząca rozstrzygnięcia tego, co niejawne (w jakimś, oczywiście, ograniczonym zakresie), może być traktowana jako próba „poruszenia” *εποχή*. To zdaje się korespondować z przywoływaną opinią Betta, iż teza, że „nic nie jest z natury dobre bądź złe” nie podlega „wyważeniu w stosunku do przeciwieństwa”, że *ἰσοσθένεια* nie ma *de facto* w tym miejscu zastosowania. I faktycznie, podkreślmy to z mocą, iż Sextus nie rozpatruje w żadnym miejscu problemu tak ogólnie sformułowanego: „czy dobre bądź złe z natury są, czy ich nie ma”, lecz jedynie wykazuje, że różne szczegółowe ujęcia dobrych bądź złych pozostają z sobą w sprzeczności.

Z powyższym problemem wiąże się kolejna kwestia, nieanalizowana przez badaczy⁴². Otóż analizując problem szczęśliwego życia w kontekście dogmatycznym i sceptycznym, Sextus odnosi się

⁴² Przykładowo: Bett nie poświęca temu żadnej uwagi, a Hankinson stwierdza jedynie: „Actually, for completeness’ sake, and in deference to the Stoic taxonomy of value which is the chief sceptical target, he ought to have added «or indifferent» (Sextus is clear on this issue, at least at *PH* 3 168-87; but in the discussion

wyłącznie do podziału na to, co dobre i złe, pozostawiając na marginesie obojętne. Dlaczego? Zgodnie z powszechną tendencją przyjmuje się, że Sextus po prostu tak sobie analizę uprościł. Może jednak sprawa warta jest analizy? Wszak jeśli przyjrzymy się formule „nic nie jest dobre bądź złe z natury”, to rodzi się pytanie: czyż jeśli coś nie jest dobre, ani złe, to nie jest aby obojętne? Twierdzenie: „odnośnie do życia szczęśliwego wszystko jest z natury obojętne” jest już jednak sądem dogmatycznym, i to pozytywnie dogmatycznym. Stawiam hipotezę, że pominięcie przez Sextusa obojętnych nie jest ani przeoczeniem, ani uproszczeniem, lecz celowym zabiegiem, który ułatwia mu argumentację. Jak zatem pogodzić ów zabieg z wcześniej sformułowanymi przez Sextusa obiekcjami względem obojętnych z natury? Sądzę, że wytłumaczenie może być stosunkowo proste. Otóż wcześniejsza krytyka obojętnych z natury była związana ze szczegółową krytyką poglądów dogmatycznych – siłą rzeczy musiał uwzględnić nie tylko to, co dobre i złe, ale również to, co obojętne. Zwróćmy ponadto uwagę, że krytyka obojętnych wspierała się wyłącznie na argumencie z wielości opinii. W tamtym miejscu krytyka tego, co obojętne, była krytyką tego, co „znajduje się” w koncepcjach dogmatyków między tym, co dobre i złe: to, co dobre i złe wyznacza, określając wówczas to, co obojętne. Rzeczywiście, z takim rozumieniem tego, co obojętne, nie mamy do czynienia w koncepcjach Sextusa. To, co obojętne, które, w moim przekonaniu, wynika ze sformułowania „nie istnieje nic dobrego bądź złego z natury”, jest, że tak to określe, „absolutnie obojętne” – nie jest ono wyznaczone, określone przez to, co dobre i złe (i w ich kontekście rozumiane), ale przez ich całkowity brak. Mówiąc inaczej: wszystko to, co nie jest z natury dobre albo złe, musi być z natury obojętne. A skoro nic nie jest z natury ani dobre, ani złe, zatem wszystko jest obojętne. Zwróćmy uwagę, że gdyby Sextus konsekwentnie wstrzymywał się od sądu w kwestii tego, co dobre, złe i obojętne, gdyby w stosunku do konstatacji „nic nie jest z natury dobre bądź złe” zastosował metodę z wielości opinii, musiałby dojść do wniosku, że owa konstatacja jest nie do przyjęcia, gdyż są w tej sprawie liczne opinie przeciwne, a gdyby rzeczywiście nic nie było ani dobre, ani złe z natury, wszyscy musieliby podzielać ten

of M 11 42ff., he concentrates on good and evil)”, J.R. Hankinson, *Values, objectivity, and dialectic...*, op. cit., p. 55, n. 34.

pogląd. I to byłby konsekwentny efektyzm. Wówczas jednak, zgodnie z sugestią Nussbaum, nie sposób byłoby przyciągnąć ewentualnych uczniów praktyczną korzyścią wynikającą z metody i postawy sceptycznej.

Można wszak pokusić się o pewną próbę rozwiązania tego „błędnego koła”, choć próba ta jest dalece spekulatywna, trudno byłoby ją jednoznacznie zakorzenić w tekstach źródłowych. Mając jednakże to zastrzeżenie na uwadze, sądzę, że warto podjąć się tego wyzwania.

Wróćmy na chwilę do cytatu z *Przeciw etykom* 114 (przypis 38). Trzeci z ukazanych tam przypadków, zrównany przez Betta z postawą sceptyka, wprowadza do całej dyskusji element relatywistyczny. Może to właśnie tutaj należy poszukiwać wyjścia z „błędnego koła”. Jeśli zidentyfikujemy trudność Sextusa z przyjęciem przez niego (oczywiście, nie tylko przez niego) założenia, że to, co „z natury”, musi być wspólne wszystkim i takie samo dla wszystkich, to wystarczy wzbogacić wspomniany relatywizm o element subiektywizmu i sprawa może wyglądać mniej aporetycznie. Postawmy następujący problem: skąd w ogóle, choć miałyby to być sprzeczne z naturą, pojawił się problem tego, co dobre, złe i obojętne? Jak słusznie zauważa Martha Nussbaum⁴³, nie jest to wszak kwestia tylko i wyłącznie podejmowana przez szkoły filozoficzne. Skoro do wystąpienia Pyrrona wszyscy, w mniejszym lub większym stopniu, przyjmowali jakąś wersję mądrości praktycznej i sztuki życia bazujących na tym dogmatycznym i wbrew naturze stworzonym podziale, to rodzi się podejrzenie, że jest to tendencja zgodna właśnie z naturą człowieka. Mielibyśmy zatem do czynienia z przedziwną sytuacją: ludzkie poszukiwania tego, co dobre i złe, przynależą do natury człowieka, choć samego tego, co dobre i złe z natury nie ma. Wszelka zatem propozycja dotycząca skonkretyzowania tego, co dobre i złe, byłaby wbrew naturze, ale samo

⁴³ „Most people hold many of their beliefs about the world firmly and dogmatically, even without the guidance of the philosopher. That is, they think it is important to get the truth, to be right; and they get deeply attached to what they take to be the right story about the way things are. Such attachments need not be explicit; Nikidion may not be able to articulate them in a theoretical form, or perhaps even to state them at all. But they ground her actions and her choices and thoughts nonetheless; she will feel adrift without them, and anxious when they are challenged”, M.C. Nussbaum, *Therapy of the Desire...*, op. cit., p. 284.

poszukiwanie – zgodne z naturą. Można próbować wybrnąć z tego za pomocą tezy, że owe poszukiwania są narzucone przez kulturę. Jest to tylko pozorne wyjście – skąd bowiem w kulturze znalazły się hipotezy czy też dogmatyczne twierdzenia dotyczące tego, co dobre i złe? Co jednak miałyby zmienić w tym wszystkim wspomniany powyżej element subiektywny? Jeśli przyjmiemy, że odnośnie do tego, co dobre i złe, ludzie nie są identyczni z natury, jeśli przyjmiemy, że owo zróżnicowanie owocuje tym, że dla jednych coś jest dobre, dla innych złe, dla jeszcze innych obojętne, a dla kolejnych problem ten niejako w ogóle nie istnieje (sceptycy?), to otrzymamy zupełnie inną perspektywę spojrzenia na cały problem. Natura ludzi jest zróżnicowana, jest obiektywnie subiektywna (obiektywna w tym sensie, że, niezależnie od wychowania, kultury etc., ktoś przejawia naturalne skłonności do poszukiwania tego, co dobre i złe. Dla kogoś takiego zgoda na tezę Sextusa nie tylko, że nie zaowocuje *ataraksją*, ale wprost przeciwnie, zaowocuje głębokim niepokojem). Wówczas teza dotycząca naturalności tego, co dobre i złe, winna zostać nieco zmodyfikowana: „nic nie jest z natury dobre ani złe wspólnie dla wszystkich”. W ten sposób i w tym miejscu pozostawiam poza dyskusją, czy w konkretnym, indywidualnym przypadku stanowisko jednostki ludzkiej jest takie, a nie inne z powodów naturalnych, kulturowych czy jakichkolwiek innych. Pozostawiam otwarty problem: „co i jak jest z natury”, gdyż teza, że ludzie są różni z natury, też jest, oczywiście, jedynie hipotezą, a nie dogmatycznym ujęciem rzeczywistości.

Mam świadomość kontrowersyjności przedstawionej interpretacji sceptycyzmu. Może nawet trudno nazwać to interpretacją sceptycyzmu, a raczej należałoby mówić o recepcji. Mam również świadomość ogromnych trudności, jakie takie ujęcie zagadnienia niesie dla problematyki politycznej. Z drugiej jednak strony wydaje się, że taka recepcja może być kompatybilna z refleksją sofistyczną (mam na myśli Protagorasa i Gorgiasza) i dzięki temu właśnie może rzucić nieco światła na aspekt politycznych konsekwencji sceptycznej koncepcji życia. Póki co, pozostawmy jednak sprawę otwartą i uwzględniajmy w dalszych analizach wszystkie wskazane powyżej opcje.

Sextus w dalszej części analizy sceptycznej koncepcji życia dokonuje uszczegółowienia korzyści wynikających z jego przyjęcia. Podany przez niego przykład dotyczy bogactwa. Sceptyk, referuje

Sextus, nie uważając bogactwa ani za dobro z natury, ani za zło z natury, „ani nie dręczy się jego brakiem, ani nie raduje się posiadaniem, lecz w obu wypadkach trwa niewzruszenie”⁴⁴. Problem w tym, że nie sposób podać nurtu filozoficznego, który kierowałby się inną postawą w stosunku do bogactwa niż ta wskazana przez Sextusa. Cóż zatem szczególnego w przedstawionym rozumowaniu sceptycznym? Być może jest to kwestia źle wybranego przykładu. Jak już o tym wspominałem, to charakterystyczna cecha argumentacji Sextusa: odnosi się niezwykle rzadko, niemal w ogóle, do dążenia do mądrości jako życiowego celu wskazywanego przez wszystkie nurtu filozoficzne, koncentrując swą uwagę na wartościach takich jak bogactwo. Bez wątpienia łatwiej polemizować z bogactwem niż z dążeniem do mądrości. Ponadto, skoro sam Sextus określił sceptycyzm jako poszukiwanie prawdy, to niejako w punkcie wyjścia zaliczył go do nurtów filozoficznych, czy też, mówiąc precyzyjniej, nurtów poszukujących prawdy. Wszak sceptycyzm nie jest odrzuceniem rozumowania jako takiego, a przynajmniej nie jest nim w sposób jawny. Nie może zatem polemizować z poszukiwaniem prawdy, dążeniem do mądrości. Dlatego też Sextus często preparuje czy wyolbrzymia dogmatyzm poszczególnych szkół, stwarzając wrażenie, że w mniemaniu przedstawicieli wszystkich szkół dogmatycznych zostały rozstrzygnięte, w ramach stworzonych w tych szkołach systemów, wszystkie problemy ontologiczne, epistemologiczne, etyczne etc. W ten sposób problem poszukiwania prawdy, dążenie do mądrości zostaje, siłą rzeczy, wyeliminowany z rozważań – w opinii Sextusa bowiem żaden z nurtów filozoficznych nie dąży do mądrości, lecz uzurpuje sobie jej pełne zdobycie i posiadanie. Wróćmy jednak do przykładu z bogactwem i przyjrzyjmy się komentarzowi Sextusa (*PE*, 147-161).

Trwając niewzruszenie wobec bogactwa bądź jego braku, sceptyk osiąga doskonałe szczęście w odniesieniu do tego, co wynika z mniemania. Z kolei w stosunku do tego, co wynika z danych zmysłowych i nierozumnych poruszeń, zachowuje umiarkowanie (*μετρίως*). Podkreśla w tym miejscu, że rozumowanie sceptyczne nie jest w stanie uwolnić kogoś od niedobrowolnych doznań zmysłowych: komuś, kto cierpi z głodu, nie można wpoić, że nie cierpi, podobnie, gdy zaspokojony czuje ulgę, nie wpoimy mu, że jej nie

⁴⁴ Sextus Empiryk, *Przeciw etykom*, 147, 3-5, op. cit., s. 214.

czuje. Przytacza zatem dogmatyczną wątpliwość: cóż zatem dodaje do szczęścia *εποχή*? Odpowiada Sextus, że ktoś, kto powstrzymuje się od sądu w każdej sprawie, znosi cierpienie łatwiej od każdego dogmatyka. Na uzasadnienie przytacza dwa argumenty.

Pierwszy brzmi następująco: „to nie to samo, gdy ktoś, dążąc do nieskończonych w swej ilości dóbr i unikając zła, dręczony jest przez niepokoje wynikające z dążenia i unikania, niczym przez Erynie – i gdy ktoś tego nie doznaje, lecz wyodrębniając spośród wszystkich jedno tylko zło, unika go i strzeże się przed nim”⁴⁵.

Drugi z kolei dotyczy tego, „czego efektycy unikają jako zła”, co zaś „nie jest zbyt dokuczliwe”. Przytacza w tym miejscu Sextus, jak słusznie zauważa Bett⁴⁶, rozumowanie Epikura dotyczące bólu. Słaby ból jest łatwy do usunięcia. Ból gwałtowny i najsilniejszy albo szybko ustaje, albo zabija. Ból umiarkowany wiąże się z kolei z wieloma momentami ulgi i spokoju.

Podsumowuje zaś cały ten wywód, stwierdzając:

kto bowiem nie zakłada, że ból jest czymś złym, podlega tylko nieuniknionemu doznaniu bólu. Kto natomiast dodaje do tego przekonanie, że ból jest czymś szczególnie wrogim, szczególnie złym, wskutek tej wiary podwaja udrękę wynikającą z obecności bólu⁴⁷.

Zauważmy przede wszystkim, że dość dziwnie brzmi sformułowanie, iż efektycy unikają jakiegoś zła. Można wprawdzie postawić hipotezę, że owo unikanie jest „odruchowe”, „pozarozumne”. Przedstawiona argumentacja zdaje się jednak przeczyć takiej hipotezie. Brzmi ona dość dogmatycznie – wszak została ona zaczerpnięta z dzieł jednego z głównych „oskarżonych dogmatyków”.

Problem stwarza również wskazanie korzyści wynikającej z nieuznania bólu za zło. Wprawdzie zgodzić się można z tezą, że ktoś, kto nie uznaje bólu za zło, cierpi mniej niż ten, kto go za zło uznaje.

⁴⁵ Ibidem, 151, 1 – 152, 1, s. 214.

⁴⁶ „As others have remarked (see Striker 1990a: 104, Annas 1993: 361), the justification offered for answer 2 – that extreme pains are short-lived, whereas the more prolonged or everyday forms of discomfort are less severe – seems to be taken over directly from Epicureanism (cf. KD4, VS4, *Letter to Menoeceus* X. 133). Striker is right to remark that this constitutes an admission on Sextus' part that the sceptics are no better off in this respect than the Epicureans”, Sextus Empiricus: *Against the Ethicists: (Adversus Mathematicos XI)*, op. cit., p. 169.

⁴⁷ Sextus Empiryk, *Przeciw etykom*, 158, 1-5, op. cit., s. 215-216.

Zgodnie z takim rozumowaniem, jeszcze mniej będzie cierpiał ten, kto ból uzna za dobro (mówiąc pół żartem, ale i pół serio: to może jest w ogóle dobry pomysł na rozwiązanie wszelkich problemów ze sztuką życia: uznać absolutnie wszystko za dobro. Szczęście jest wówczas w pełni zagwarantowane, cokolwiek się przytrafi będzie dobrem samym. Co więcej, odpada problem stanowiący *leitmotiv* Sextusowej krytyki: nie będę czuł niepokoju wskutek obawy przed nieosiągnięciem dobra, gdyż nieosiągnięcie nie jest możliwe – cokolwiek uczynię, czy też nie uczynię, będzie samo w sobie dobrem i również zaowocuje dobrem. Znika problem wyboru i unikania. Dodatkowo, nie wydaje się możliwe obalenie tego rozumowania z pozycji nie dogmatycznych). Poza tym, nie dostrzegam różnicy między podejściem do bólu proponowanym przez sceptyków a propozycjami innych szkół filozoficznych. Sextus nie nazywa bólu złem, a na przykład stoicy zaliczają go do obojętnych. Czy poza nazwą wiąże się z tym jakaś istotna różnica dotycząca stosunku do bólu? Przyznam, że jeśli tak, to ja tej różnicy nie zauważam.

Analizuje następnie Sextus dogmatyczną krytykę sceptycyzmu. To niezwykle ważny fragment. Z tego to powodu przytoczmy go obszernie:

należy pogardzać tymi, którzy sądzą, że w ten sposób [sceptyk] skazany jest na bezczynność (ἀνεργησίαν) albo popada w sprzeczność (ἀπέμφοσιν). [Skazany jest na] bezczynność, ponieważ – podczas gdy całe życie składa się z pragnień i uników – ten ani niczego nie pragnąc, ani niczego nie unikając, w gruncie rzeczy odrzuca życie i trwa na sposób jakiejś rośliny. [Popada natomiast] w sprzeczność, ponieważ jeśliby podlegał tyranowi i został zmuszony do popełnienia jakiegoś z czynów, o których nawet mówić nie sposób, to albo nie posłuchałby rozkazu i wybrałby dobrowolnie śmierć, albo, unikając tortur, spełniłby polecenie. W ten sposób jednak już nie będzie „poza ucieczką (ἀφυγή) i wyborem (ἀντίρετος)”, jak mówi Timon, ale jedno wybierze, a drugie odrzuci. To zaś będzie już zgodne z poglądem tych, którzy głęboko wierzą, że istnieje coś godnego pragnienia i coś, czego należy unikać. Gdy to mówią, nie rozumieją, że sceptyk nie wie o życiu zgodnie z teorią filozoficzną (κατὰ μὲν τὸν φιλόσοφον λόγον) (bezczynny jest bowiem, jeśli weźmie się to pod uwagę), lecz kierując się daleką od filozofii obserwacją (ἀφιλόσοφον τήρησιν), może jednych rzeczy pragnąć, a innych unikać. Zatem zmuszony przez tyrana do popełnienia jakiegoś występku czynu, mając wzgląd na ojczyste prawa i obyczaj – coś wybierze, a czegoś będzie unikał. I łatwiej znieśie trudności od

dogmatyka, ponieważ nie dołączy do nich niczego więcej – w przeciwieństwie do tamtego⁴⁸.

Zaryzykujemy zatem tezę, że istota różnicy między sceptycyzmem a koncepcjami określonymi przez zetetyków jako dogmatyczne nie sprowadza się do samego problemu wyboru i unikania, lecz do zagadnienia kryterium owych działań. Prawdopodobnie w tym miejscu kulminację znajdują wszystkie dotychczasowe krytyczne analizy dokonane przez Sextusa. I ponownie uznają za konieczne uczynienie pewnego zastrzeżenia: pewne hipotezy dotyczące interpretacji koncepcji Sextusa, których dokonam poniżej, mogą się wydać naciągane z perspektywy dostępnych materiałów źródłowych. Mam świadomość, że przytoczyć można sporo cytatów, które mogą sfalsyfikować te hipotezy. Problem polega jednak na tym, że w dziełach Sextusa znaleźć można tak wiele wykluczających się fragmentów, iż stworzenie jakiegokolwiek interpretacji, która ujęłaby wszystkie sformułowania Sextusa, jest po prostu niemożliwe. Albo zatem ograniczymy się do opisu, a w zasadzie do czytania tekstu, albo spróbujemy dokonać pewnego szacowania i wyboru, z pełną rzeczą jasną świadomością, że oszacowanie i wybór mogą być odmienne.

Sformułujmy zatem pierwszą hipotezę: istota krytyki dogmatyzmu wynika właśnie z krytyki sztuki życia. Nie ulega wątpliwości, że wszystkie czynniki określające warunki wyboru i unikania w życiu są tak bogate, różnorodne i zmienne zarazem, iż wszelka próba podporządkowania życia jakiejś jednej regule wydaje się rzeczywiście niemożliwa do skutecznego przeprowadzenia. Jeśli ktoś jednak spróbuje żyć zgodnie z taką propozycją, skutki mogą być odwrotne od zakładanych. Próbując dopasować bogactwo aspektów życiowych do jakiejś jednej zasady, próbując wtłoczyć życie w jedną formułę, można dopuścić się rzeczy, które stać będą w sprzeczności i z intencją wyjściową, i z celem ostatecznym ludzkiego działania. Prawdopodobne jest zatem, że obserwacja aporii, jakie rodzą się przy dogmatycznych próbach dopasowania wielości-zmienności życia do jednej-stałej zasady, doprowadziła do zrodzenia się refleksji sceptycznej (pomijam w tym miejscu problem, czy, a jeśli nawet tak, to w jakim stopniu sceptyczna ocena dogmatyczności

⁴⁸ Ibidem, 162, 1 – 167, 1, s. 216-217.

koncepcji szkół określonych jako dogmatyczne odpowiada stanowi faktycznemu).

Hipoteza druga: sam krytycyzm to za mało, by przyzwyciężyć dominującą tendencję. Konieczne będzie również sformułowanie własnej koncepcji pozytywnej. I tu zadanie staje się dużo trudniejsze. W punkcie wyjścia sceptycyzm jest zetetyzmem, który deklaruje, podobnie jak wszystkie szkoły filozoficzne, poszukiwanie prawdy, tyle tylko, że jako jedyny zdaje się przyznawać, iż niczego jeszcze nie odnalazł. Problem w tym, że muszę żyć – muszę zajmować konkretną postawę w konkretnych okolicznościach życiowych. A to znaczy, że muszę sobie radzić i wówczas, gdy wciąż przecież poszukując, nie dysponuję jeszcze prawdą. Taka sytuacja rodzi z kolei kolejny krok: skoro jestem w stanie, a nawet więcej, skoro jestem zmuszony do tego, aby żyć bez prawdy, to muszę zrozumieć to właśnie – jak możliwe jest życie bez prawdy⁴⁹. Najdonioślejszym deklarowanym przez dogmatyków przejawem posiadania prawdy jest wiedza dotycząca tego, co dobre, złe i obojętne. Skoro jednak zakładam, że nie dysponuję prawdą, to w następstwie tego nie dysponuję wiedzą dotyczącą tego, co dobre, złe i obojętne. W konsekwencji więc muszę zrozumieć, jak żyć bez tego, co dobre, złe i obojętne. I zdaje się, że jedyną drogą do tego prowadzącą jest niejako *ἐποχή*, ale nie takie zwykłe, instrumentalnie traktowane. Chodzi o wielkie, zasadnicze *ἐποχή* dotyczące rozumowania teoretycznego jako takiego. Wszak rozumowanie teoretyczne nie może obejść się bez uogólnień i formułowania praw. Skoro jednak są one bezpodstawne, to nie dość, że nie przynoszą korzyści życiu, ale wprost przeciwnie – stają się przyczyną największych nieszczęść. W konsekwencji pierwotne *ἐποχή* przekształcone w owo zasadnicze staje się już bardzo bliskie dogmatyzmowi negatywnemu: skoro musimy żyć bez tego, co dobre, złe i obojętne z natury, to najlepiej będzie przyjąć, że ich w ogóle nie ma. Musimy więc sformułować pewne

⁴⁹ „It is supposed to be natural to us to argue, and to demand rational grounds, as well, as to respond in their absence; for we are rational creatures. [...] Enquiring comes naturally to us; so we are naturally led to feel the force of the intellectual difficulties, and to end up in equipollence, and thus in suspension of judgement. [...] Thus, we find an intellectual problem as to how we can act while suspending judgement; and there is no intellectual solution to this. But this does not matter; for it is *fact* about our nature both that we cannot find a solution and that we act anyway”, J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford 1993, p. 206.

nieteoretyczne zasady życia. Deklaratywnie będą one również nie-dogmatyczne, ale zostawmy póki co tę kwestię otwartą. Jakież to zasady życiowe formułuje sceptycyzm?

W przytoczonym powyżej cytacie wskazuje Sextus na dwie: nie-filozoficzną obserwację oraz prawa i obyczaje ojczyste (οἱ πατρίοι νόμοι καὶ τὰ ἔθη). Czym jest z kolei „niefilozoficzna obserwacja”? Doprecyzowuje to Sextus w *Zarysach* (PH, I, 23-24, 237-238), mówiąc o wskazaniach natury (zmysłu i umysł) oraz o przymusie doznań. Dodaje również nauczanie sztuk⁵⁰. W świetle tych czterech elementów podejmiemy się próby naszkicowania sceptycznej sztuki życia.

Punktem wyjścia będzie to, co się jawi. Czy chodzi jednak wyłącznie o wrażenia zmysłowe? W przywołanym powyżej fragmencie z *Zarysów* wskazuje Sextus nie tylko na zmysły, ale również na umysł. Wątek ten podejmuje między innymi Myles Burnyeat, konkludując, że właściwe jest przyjęcie, iż Sextus ma na myśli zarówno postrzeżenia zmysłowe, jak i umysłowe⁵¹. Czym jednak różnią się postrzeżenia umysłowe od „dogmatycznych wierzeń”? Przede wszystkim tym, że ich przedmiotem są wrażenia zmysłowe, ich ujawnianie się, podczas gdy dla dogmatyka przedmiotem „wierzeń” jest to, co jest rzeczywiście, obiektywnie. Sceptyk dopuszcza jedynie uświadomienie sobie i stwierdzenie, że takie to a takie rzeczy jawią mu się tak a tak. Co więcej, sceptyk nie wierzy w to, co mu się jawi. Permanentna świadomość owego subiektywnego i niebudzącego wiary statusu tego, co się jawi, stanowić będzie fundament sceptycznej sztuki życia.

Kolejnym elementem jest przymus doznań. Ów przymus jest związany z naturalnymi popędami i potrzebami. O tym zaś, co naturalne, dowiadujemy się z niespekulatywnego życia. Odrzucenie „dogmatycznych wierzeń” zaowocuje życiem zgodnym (a przynajmniej bardziej zgodnym) z naturą, przy czym, jak zauważa Julia

⁵⁰ Jak stwierdza Janina Gajda-Krynica, „Dla Sextusa Empiricususa szczęśliwe życie człowieka powstrzymującego się od wyrokowania nie jest bynajmniej tożsame z pogrążeniem się w całkowitej bierności i bezczynności. Tak zwane zwykłe codzienne życie powinno opierać się na czterech zasadach: stosowania do tego, co nam wskazują postrzeżenia, zaspokajania naturalnych potrzeb i popędów, przestrzegania prawa i obyczajów, i wreszcie – uczenia się, lecz oczywiście tych dyscyplin, których wymaga od nas życie i działanie, bez akceptowania określonej teorii danej dyscypliny naukowej”, J. Gajda, „*Gdy rozpadły się ściany świata*”. *Teorie wartości w filozofii hellenistycznej*, Wrocław 1995, s. 57, przyp. 43.

⁵¹ M.F. Burnyeat, *Can the Skeptic Live His Skepticism?*, op. cit., p. 125-129.

Annas, nie oznacza to, że natura jest dla sceptyków „normatywnym ideałem”. Zbliżymy się do natury wówczas, gdy nie będziemy jej szukać⁵².

Ważną konsekwencją tych dwóch fundamentów sceptycznego życia będzie uznanie, że zaspokojenie naturalnych potrzeb i popędów wymaga rozwinięcia pewnych sztuk, ale właśnie tych tylko, które owemu zaspokojeniu potrzeb i popędów służy. Co więcej, owa nauka sztuki bazuje, jak się zdaje, wyłącznie na doświadczeniu, odrzucając, jako zbędną, teorię.

Dotychczasowe elementy sceptycznej koncepcji życia układają się w dosyć prostą, logiczną całość. Przyszły sceptyk rozpoczyna swe świadome funkcjonowanie jak wielu innych: targa nim, jak każdym przedstawicielem ζῶον λογιστικόν, chęć zrozumienia świata. Zapoznaje się w ten sposób z wszystkimi nurtami filozoficznymi. W konsekwencji, choć nawet tego nie zakładał (mówimy o tym, który podąży tą drogą bez wiedzy o sceptycyzmie), dzięki wymuszonej z konieczności przez ἰσοσθένεια koncepcji przeciwnych ἐποχή (nieistotne w tym miejscu, jak je zrozumiemy: czy efektycznie, czy negatywno-dogmatycznie), osiąga stan, który charakteryzują ἀπαραξία i μετριοπόθεια, stan, który jak się zdaje, jest tożsamy ze zgodą na naturę, ale, co wymaga podkreślenia, na naturę, która nie została wykoncypowana, lecz na naturę, która sama się z siebie ujawniła właśnie dzięki wycofaniu się z próby jej konceptualizacji. Staje się sceptykiem. Zdystansowany wobec własnych postrzeżeń, gotowy jedynie na zgodę dotyczącą tego, że

⁵² „[...] nature does not seem to be functioning as a *normative* ideal in the ordinary sense. The sceptic can say, «If you achieve suspension of belief you will in fact come to live a more natural life – look at me», but in so doing he is not giving me a reason for seeking it. *That* would be merely re-infecting me with dogmatism, since I would be seeking the natural life as though it were valuable. The only way to achieve the natural life is indirectly, by not seeking the natural life but by doing what will in fact achieve it (this being constant enquiring which will lead to suspension of judgement)”, J. Annas, *The Morality of Happiness*, op. cit., p. 213. Obrazowo przedstawia ten problem Martha Nussbaum pisząc: „No fortress is forever impregnable; the ship that appears most unsinkable frequently ends up on the ocean’s bottom. And in general: when with human art we pit ourselves against nature, intending to conquer our natural vulnerability to chance, this very ambition makes us vulnerable. [...] What group of people escape being besieged and conquered? Not builders of fortresses – but nomads, who move along grazing here and there as natural need dictates, flexibly seeking satisfaction”, M.C. Nussbaum, *Therapy of the Desire...*, op. cit., p. 281.

tak a tak właśnie mu się jawi (tak zmysłowo, jak i umysłowo), bez najmniejszych uroszczeń dogmatycznych, zaspokaja sceptyk swoje konieczne potrzeby naturalne. Aby móc je zaspokoić, uczy się również pewnych sztuk, które wspomniane zaspokojenie potrzeb mu umożliwią⁵³.

W tym momencie wprowadza Sextus jeszcze jeden aspekt. Jest nim życie zgodne z ojczystymi prawami i obyczajami. Dlaczego ten wątek zostaje wprowadzony? Jak uzasadnić jego obecność w sceptycznej koncepcji życia? Przyjrzyjmy się temu zagadnieniu w szerszym kontekście, rozważając problem, czy sceptyczna koncepcja życia implikuje jakieś idee dotyczące życia zbiorowego.

4.3. Sceptyczna koncepcja życia w kontekście polityczno-prawnym

Analizując w *Polityce* problem najlepszego ustroju *polis*, Arystoteles stwierdza:

kto z należytą starannością chce się zająć zagadnieniem najlepszego ustroju, musi przede wszystkim określić, jakie życie najbardziej godne jest pożądaniam. Jeśli się tego nie ustali, to z konieczności nie da się jasno odpowiedzieć na pytanie, jaki ustrój jest najlepszy. Tak to bowiem bywa, że ci, którzy posiadają najlepszy w swoich warunkach ustrój,

⁵³ Odrębne zagadnienie stanowi problem, czy życie proponowane przez sceptycyzm jest w ogóle możliwe – czy możliwe jest funkcjonowanie całkowicie bez przekonania. Myles Burnyeat tak ujmuje to zagadnienie: „If the skeptic does insist, if he refuses to identify with his assent, he is as it were detaching himself from the person (namely, himself) who was convinced by the argument, and he is treating his own thought as if it were the thought of someone else, someone thinking thoughts within him. [...] when one has seen how radically the skeptic must detach himself from himself, one will agree that supposed life without belief is not, after all, a possible life for a man”, M.F. Burnyeat, *Can the Skeptic Live His Skepticism?*, op. cit., p. 140-141. Z kolei Martha Nussbaum, w nawiązaniu do stanowiska Burnyeata, pisze: „I see no reason why a human being could not live like this. The Skeptic makes a strong case that it is possible, and practically coherent. Empirically, we do not need the rather fanciful *Life of Pyrrho* to make the case for us, since skeptical practice has a great deal in common (and may be influenced by) Eastern therapeutic philosophies, which provide us with many empirical examples of detached mode of existence like the one Sextus recommends”, M.C. Nussbaum, *Therapy of the Desire...*, op. cit., p. 312.

prowadzą zazwyczaj najszcześniejszy tryb życia, jeśli tylko nie zajdzie coś nieprzewidzianego⁵⁴.

Nie ulega wątpliwości, że powiązanie koncepcji życia z koncepcją państwa i prawa jest w filozofii greckiej bardzo silne i wyraźne. Zaryzujemy w tym miejscu postawienie dwóch hipotez:

1. każda koncepcja życia, choć nie musi skutkować koncepcją ustrojową, musi zawierać pewne implikacje dotyczące życia politycznego;
2. każda koncepcja ustrojowa bazuje bądź to wprost, bądź w sposób ukryty, na określonej koncepcji życia.

Badając sceptyczną koncepcję życia, musimy rozważyć zatem dwie kwestie:

1. Jakie konsekwencje dotyczące stosunku do życia politycznego wynikają (czy też raczej: mogą wynikać) ze sceptycznej koncepcji życia?
2. Czy ze sceptycznej koncepcji życia wynikają jakieś propozycje polityczno-prawne?

Ad. 1. Już samo stwierdzenie, które Sextus przytacza nie raz, że sceptycy żyją zgodnie z prawami i obyczajami ojczystymi, sugeruje jednoznacznie, iż sceptycyzm akceptuje polityczny wymiar ludzkiego życia. Rodzi to jednak spore wątpliwości: dlaczego, w zasadzie, sceptyk ma mieć wzgląd na prawa i obyczaje? Problem ten podnosi w swym komentarzu do *Przeciw etykom* Richard Bett. Zaznacza, że przyjęcie tezy Sextusa prowadzić może do sugestii, iż sceptyk jest swego typu konserwatystą pragnącym zachowania *status quo*.

W rzeczywistości nie ma jednak powodu, dlaczego musiałoby tak być – stwierdza Bett – ktoś, kto został poruszony przez radykalną krytykę istniejącego porządku, i kto następnie został sceptykiem, albo ten, kto po prostu ma wrodzoną przekorność, może mieć wyraźne inklinacje do tego, by postępować wbrew temu, co dyktują „dziedziczone prawa i obyczaje”; nie ma w tym niczego niezgodnego ze sceptycyzmem. W rzeczywistości, jeśli można zawierzyć świadectwom, wygląda na to, że Pyrron wiódł skrajnie niekonwencjonalny żywot (zobacz zwłaszcza DL IX. 63, 67)⁵⁵.

⁵⁴ Arystoteles, *Polityka*, 1323a, 14-19, tłum. L. Piotrowicz, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. VI, Wraszawa 2001, s. 183.

⁵⁵ „This point is of some interest because it is sometimes suggested, on the basis of Sextus' emphasis on ‚laws and customs‘, that the sceptic will be a conservative

Problem ten jest niewątpliwie ogromnej wagi. Zwróćmy uwagę, że tak obyczaj, jak i prawa, określają wszak to, co jest sprawiedliwe. Co więcej: owo określenie musi, siłą rzeczy, mieć, w mniejszym lub większym stopniu, charakter ogólny. Wszelkie sformułowanie prawne zawiera w sobie, *implicite* lub/i *explicite*, rozumienie tego, co słuszne, co sprawiedliwe. Pójdę dalej: zastany porządek prawny musi mieć charakter dogmatyczny. Przyjrzyjmy się zresztą przykładowi, który podaje sam Sextus w *Zarysach pyrrońskich*:

Natomiast z przekazanych w tradycji obyczajów i praw przyjmujemy, z perspektywy spraw życiowych, że pobożność jest dobrem, zaś bezbożność złem⁵⁶.

Mamy zatem dość zawiłą sytuację. Sceptyk odrzuca wszelkie wyobrażenia o bogach, odrzuca nawet tezę, że bogowie są rzeczywistością (odrzucą również, oczywiście, tezę, że bogów nie ma). Mówiąc inaczej: sceptyk prowadzi bądź zdecydowaną walkę z wszelkimi dogmatycznymi urojeniami dotyczącymi bogów, tak stanowczymi, jak i hipotetycznymi. Gdy jednak stanowisko dogmatyczne, nawet najbardziej skrajne, uzyska status bądź prawa państwowego, bądź obyczaju, wówczas sceptyk mu się podporządkuje, choć, jak można się domyślać, nie będzie wszak nadal podzielał dogmatycznej wiary, że jest tak właśnie, jak prawo stanowi. Należy postawić w tym miejscu pytanie: czyż nie przynależy również do powszechnego „obyczaju” przekonanie, że jest dobro i zło? Zresztą podany przykład odnosi się do nich wprost: pobożność – dobro, bezbożność – zło. Jak zatem pogodzić tezę, że *conditio sine qua non* życia szczęśliwego to uznanie, iż nie ma tego, co dobre i zło z natury, z podporządkowaniem prawu, które dogmatycznie wszak określa, że pobożność jest dobrem, bezbożność zaś złem. Jedyne rozwiązanie, jakie widzę, to

figure who adheres to the *status quo*. There is in fact no reason why this must be so. Someone who was raised by radical critics of the existing order, and who subsequently became a sceptic, or someone who was just congenitally perverse, might well be broadly inclined to do the opposite of what his or her 'ancestral laws and customs' would dictate; there is nothing inconsistent with scepticism in this. In fact, if the evidence is to be trusted, it looks as if Pyrrho did live an extremely unconventional life (see esp. DL IX. 63, 66)', Sextus Empiricus, *Against the Ethicists: (Adversus Mathematicos XI)*, op. cit., p. 169.

⁵⁶ ἐθῶν δὲ καὶ νόμων παραδόσει καθ' ἣν τὸ μὲν εὖσεβεῖν παραλαμβάνομεν βιωτικῶς ὡς ἀγαθὸν τὸ δὲ ἀσεβεῖν ὡς φαῦλον, PH, I, 24, 4-5.

przyjęcie, że sceptycy stoją na stanowisku konwencjonalizmu społecznego i politycznego. Takie założenie wprowadza jednak pewną niekompatybilność w sceptyczną sztukę życia, a przynajmniej w jeden możliwy jej wariant. Dlaczego? Przypatrzmy się temu nieco uważniej.

Celem życia sceptyka jest ἀπαρξία, sposobem zaś do niej prowadzącym – ἐποχή, bądź to rozumiane jedynie jako instrument metodologiczny (wczesny pyrronizm), bądź, z czym być może mamy do czynienia u Sextusa, jako negatywnie dogmatyczne odrzucenie tego, co dobre i złe (lub precyzyjniej: możliwości jego poznania).

W pierwszym przypadku sprawa podporządkowania się prawu i obyczajom nie nastrocza dużych problemów, pod warunkiem wszak, że owo podporządkowanie będzie uznane za jedną z opcji, a nie za postulat bezwzględny. Można dodatkowo rozdzielić w analizie prawo i obyczaje. O ile podporządkowanie się sceptyka obyczajom zdaje się całkowicie bez znaczenia dla sceptycyzmu jako takiego, w tym znaczeniu, że kwestię tę należy uznać za jednostkową decyzję każdego poszczególnego sceptyka, o tyle z podporządkowaniem się prawom, przyjmując karę za konieczną konsekwencję niepodporządkowania się, sprawa jest nieco bardziej skomplikowana. Pojawia się bowiem problem, w jakim stopniu można dokonać analogii między koniecznością działania prawa a na przykład koniecznością ἐποχή w świetle *isosthenei* sądów przeciwstawnych. Wszak ktoś, kto nie podporządkuje się prawu, zostanie z konieczności ukarany. W ten sposób nie ma *de facto* możliwości uniknięcia podporządkowania się systemowi prawnemu: albo działam zgodnie z nim, albo ponoszę zgodną z nim karę. Oczywiście, jest możliwość uniknięcia kary, ale wiąże się ona z koniecznością opuszczenia danej *polis*. Jeśli chce się w *polis* pozostać, to w praworządnym organizmie politycznym podlega się prawu państwowemu z mocą niemal równą podleganiu prawom fizyki (wszak każdy może nie zgodzić się z prawem grawitacji i próbować skoczyć z wysokiej wieży – tyle tylko, że spotka go za tę próbę złamania prawa nieubłagana i nieuchronna kara). Można zatem z perspektywy efektywnie rozumianego ἐποχή uznać, że sceptyk podporządkowuje się prawu w sposób analogiczny do podporządkowania się potrzebom naturalnym koniecznym. Wynikałaby z tego zarazem niezwykle ważna konstatacja, że z perspektywy myślenia sceptycznego człowiek jest z konieczności członkiem organizmu politycznego.

Przyznam jednak, że konstatacja ta budzi poważne wątpliwości – brzmi bowiem dogmatycznie i nie sposób chyba uzasadnić ją, odwołując się wyłącznie do sceptycznie rozumianych postrzeżeń oraz naturalnych pożądań i potrzeb. Zauważmy wszak, że gdybyśmy przyjęli, iż życie we wspólnocie politycznej jest, z perspektywy sceptycyzmu, naturalną i konieczną potrzebą człowieka, to cały wywód dotyczący ἀπαρχία należałoby uznać za dalece niekompletny. Pozostawmy jednak w tym miejscu ten problem, wróćmy do niego w analizach poświęconych ewentualnym konsekwencjom ustrojowym refleksji sceptycznej.

O wiele bardziej problematyczna zdaje się zgoda na prawa i obyczaje z perspektywy tezy, że „nie istnieje to, co dobre i złe z natury”. Oznaczałoby to, że sceptyk żyje życiem podwójnym: szczęśliwym życiem prywatnym, którego fundamentem jest właśnie negatywnie dogmatyczne odrzucenie tego, co dobre i złe, oraz życiem członka wspólnoty, której fundamenty (system prawny) odrzuca u samych podstaw. Można wprawdzie postawić tezę, że tak jak w przypadku efektyka, sceptyk-negatywnie-dogmatyczny-etyk przyjmuje prawo jako konieczność. Daje tu jednak znać o sobie, w moim przekonaniu, właśnie różnica wynikająca z ἐποχή efektycznego i negatywnie dogmatycznego: mniejszy zdaje się być konflikt między postawą efektyka, który wszak nie odrzuca tego, co dobre i złe, i życiem w systemie prawnym, a takim życiem i postawą negatywnego dogmatyka-etyka. Efektyk, żyjąc w systemie prawnym, który ustala, co jest sprawiedliwe, a co nie, żyje w systemie, z którym się wprawdzie nie utożsamia, ale i nie odrzuca jako z pewnością błędnego. Negatywny dogmatyk-etyk zaś, żyjąc w systemie prawnym, żyje w systemie, który fundamentalnie odrzuca jako błędny, gdyż przynoszący niepokój i nieszczęście. Dodajmy jeszcze, że zgoda na nieusankcjonowane prawnie obyczaje z perspektywy negatywnego dogmatyzmu etycznego zdaje się już zupełnie nie do obrony, gdyż nie sposób mówić tu o konieczności.

Można zaryzykować tezę, że odniesienie Sextusa do „ojczystych praw i obyczajów”, które, być może, przejął od starych pyrronczyków, nie zostało w pełni przez niego przemyślane w kontekście innych stawianych przez niego tez. Odwołanie to zdaje się pełnić u niego funkcję, mówiąc nieco żartobliwie, marketingową. Poniekąd jest ono kompatybilne z krytyką szkół dogmatycznych, którym zarzuca wszak, że proponują często takie postawy, które przysto-
ją

wyłącznie Cyklopom. Przedstawia zatem sceptyków w innym świetle, jako tych, którzy choć odrzucają dogmatyczne uzurpacje, to zarazem bliżsi są „zwykłym ludziom” niż filozofowie, którzy w „szale dogmatycznej pychy” konstruują idee bezbożne, urągające powszechnie akceptowanym prawom i obyczajom, tak drogim „zwykłym ludziom”⁵⁷. Dla niezbyt wnikliwego czytelnika (a zdaje się, że z myślą o takich Sextus tworzy swe dzieła) może nasunąć się dość jasny wniosek: filozofia dogmatyczna nie dość, że prowadzi do permanentnego niepokoju, to na dodatek zagraża łaadowi prawnopolitycznemu i tradycyjnym obyczajom. Sceptyk natomiast, choć na pozór tak radykalny w odrzuceniu wszystkiego, nie tylko, że oferuje prawdziwe szczęście, to na dodatek potrafi to pogodzić z istniejącym łaadem – obyczajowym, społecznym, polityczno-prawnym. Czy rzeczywiście takie są intencje Sextusa? Nie wiem, to jedynie hipoteza, ale nie odrzuciłbym takiej możliwości, przynajmniej w tym znaczeniu, że i ten „marketingowy” wątek był brany przez Sextusa pod uwagę. Czy takie intencje mogły przyświecać w ogóle nurtowi sceptycznemu? Wątpię w to bardzo. Zważywszy chociażby na anegdoty z życia Pyrrona (zwłaszcza) i Tymona przytaczane przez Diogenesa Laertiosa, zgodzić się trzeba z przedstawioną powyżej opinią Betta, że ze świadectw tych wyłania się obraz ludzi, których trudno uznać za prowadzących żywot konwencjonalny, zgodny z powszechnie akceptowanymi obyczajami, mogący odpowiadać „zwykłym ludziom”.

Jak widzimy, choć teza Sextusa zdawała się sprawę określać jednoznacznie, wydaje się ona zdecydowanie bardziej skomplikowana. Czy jesteśmy w stanie powiedzieć coś konkluzywnego odnośnie do sceptycznego stosunku do problematyki polityczno-prawnej? Sądzę, że możemy sformułować jedynie kilka hipotez (można, zapewne, sformułować inne jeszcze propozycje), kilka różnych i równoprawnych (choć, być może, niektóre mogą wydawać się bardziej prawdopodobne, inne mniej) wariantów:

1. całkowita obojętność wobec państwa, prawa i obyczajów;
2. całkowita obojętność wobec państwa, prawa i obyczajów, połączona jednak z przyznaniem pewnych pozytywnych funkcji

⁵⁷ „Sextus, after all, is the one who claims that he is the supporter of Life against the theorists”, J. Annas, *Morality of Happiness*, op. cit., p. 362.

społecznych, które mogą one pełnić (podobnie do stanowiska kyników, DL VI, 72);

3. przyjęcie państwa i „ojczystych praw i obyczajów” bez dogmatycznego zabarwienia, jako „konieczności”, bez chęci wpływu na kształt państwa i treść praw i obyczajów;
4. przyjęcie państwa i „ojczystych praw i obyczajów” oraz uznanie ich za jedną z czterech fundamentalnych dziedzin doświadczenia życiowego, na których wspiera się życie sceptyka;
5. uznanie faktu istnienia państwa, prawa i obyczaju za rzecz jawną, bez rozpatrywania niejawnych przyczyn ich powstania, połączone z próbą kształtowania praw i obyczajów.

Dwa ostatnie przypadki zdają się najbardziej interesujące z perspektywy ewentualnej recepcji sceptycznej sztuki życia w warunkach polityczno-prawnych. Przejdźmy zatem do analizy tego zagadnienia.

Ad. 2. Pierwszą kwestią, którą chciałbym poruszyć w niniejszej części, jest problem życia wspólnotowego. Nie ulega w wątpliwości, że z perspektywy najwyższej wartości sceptycyzmu, jaką jest ἀταραξία, życie z innymi może być źródłem wielu niepokojów i poruszeń. Czy zatem z perspektywy rozumienia szczęścia nie powinien wieść sceptyk życia samotnego? Píše wszak o Pyrronie Diogenes Laertios, iż „usunął się potem od świata i żył samotnie, rzadko tylko dając się widzieć nawet domownikom”⁵⁸. Dodaje jednak od razu:

skłoniła go do takiego trybu życia wiadomość o pewnym Hindusie, który zarzucał Anaksarchowi, że innych swoimi pouczeniami nie uczyni lepszymi, jeśli sam będzie się trzymał służalczo dworu królewskiego⁵⁹.

Trzy istotne aspekty pojawiają się w przytoczonych fragmentach: samotność i ἀταραξία, stosunek sceptyka do władzy politycznej, paideutyczno-wspólnotowy wymiar sceptycyzmu. Związek ἀταραξία z samotnością oraz z obojętnością, czy wręcz dystansem wobec władzy, wydaje się oczywisty. Nie byłby sceptycyzm w tym względzie stanowiskiem wyjątkowym w filozofii greckiej. Mówiąc w dużym uproszczeniu, wszystkie nurty dopuszczają okoliczności, w których mędrzec odsunie się od polityki, usunie się

⁵⁸ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy...*, IX, 63, 1-2, op. cit., s. 554.

⁵⁹ Ibidem, IX, 63, 2-4, s. 554.

w sferę prywatną. Niektóre jednak nurty nie tylko, że dopuszczają taką ewentualność, ale wręcz ją zalecają. Dwie najlepsze egzemplifikacje takiej postawy to epikureizm i kynizm. Epikurejska formuła $\lambda\acute{o}\theta\epsilon$ βιώσας jest chyba najpełniejszym wyrazem postawy, u której podstaw leży odmówienie wartości i w konsekwencji odrzucenie udziału w życiu politycznym. Nie mniej spektakularnie brzmią słowa Diogenesa z Synopy, które zgodnie z legendą przekazaną przez Diogenesa Laertiosa, miał wypowiedzieć w Koryncie do Aleksandra Macedońskiego, gdy wielki władca zaoferował mu, wygrzewającemu się na słońcu ($\eta\lambda\iota\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omega$), spełnienie jego prośby – $\acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\kappa\acute{o}\tau\eta\sigma\acute{o}\nu$ μου (DL, VI, 38, 8-10). Wydzwięk wydaje się oczywisty: nawet największy z władców nic nie może zaoferować mędrcom; co najwyżej to, aby zostawił go w spokoju. Co więcej, owo zostawienie mędrca w spokoju jest ważniejsze dla władcy niż dla mędrca. Obojętność mędrca jest bowiem impregnowana nawet na największe, ostateczne groźby ze strony władzy⁶⁰.

Zwróćmy zarazem uwagę, że o ile zachowane źródła nie pozwalają na przypisanie kynikom przyznania szczególnej roli przyjaźni, o tyle inaczej rzecz ma się z epikureizmem. W konsekwencji epikureizm, choć odrzucający udział w życiu politycznym, nie odrzuca wspólnotowego charakteru egzystencji mędrca. Wydaje się zatem, że epikurejska formuła $\lambda\acute{o}\theta\epsilon$ βιώσας nie może być czytana z perspektywy życia samotnego, lecz życia w ukryciu przed nie-mędrkami, zarazem we wspólnocie innych mędrców, dzielających tę samą koncepcję życia.

Mamy zatem dwie koncepcje życia z dala od władzy politycznej:

1. koncepcję apolityczną, będącą zarazem koncepcją awspólnotową, propagującą samotność (być może mamy z taką koncepcją do czynienia w przypadku kynizmu);
2. koncepcję apolityczną, która zarazem nie tylko nie odrzuca życia wspólnotowego, ale wręcz je zaleca (epikureizm).

Rodzi się pytanie, jak sytuuje się, w kontekście dokonanego rozróżnienia, sceptycyzm. Przytoczmy obszerny cytat z pracy Marthy Nussbaum, niezwykle istotny dla naszych rozważań:

Nawet Pyrron ma swoje ograniczenia. W jednej z najbardziej objaśniających i znaczących spośród anegdot, Diogenes mówi nam, że gdy

⁶⁰ Cf. Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum*, VI, 44, 4-7.

pewnego razu jakiś człowiek obraził siostrę Pyrrona Filistę; i ten pozwolił sobie wpaść w gniew na jej zachowanie, mówiąc „to nie w stosunku do bezbronnej kobiety powinno się demostrować swoją obojętność” (DL 9.66). Nieco miłości, nie do końca usuniętej, chroni przed całkowitym triumfem filozofii. Pyrron mógłby odpowiedzieć, że był to zwierzęcy poziom troski o innych i jako taki zgodny z jego sceptycyzmem; jego odpowiedź sugeruje w zamian, że postrzega swoje działanie jako wyjątek od sceptycyzmu, ze względu na poziom uczuć i troski jakiego wymagał. I tutaj widzimy wreszcie jak głęboko sceptycyzm wbija się w naturę – nawet wówczas, gdy twierdzi, że odzyskuje nas dla tego, co zwyczajne. Wydaje się to przeciwne nawet naturze zwierzęcej, wszak zwierzęta nie zawsze są spokojne, bronią swych partnerów i dzieci. Lecz jest to przede wszystkim przeciwne naturze człowieka, którego jedną z najbardziej odróżniających cech jest bycie stworzeniem społecznym, jednym wśród innych, i możliwość uformowania stabilnych relacji z innymi, zarówno indywidualnych, jak i grupowych. Dysponujemy przekazem, że Tymon „zajmował się swoimi sprawami i był rozmiłowany w ogrodnictwie” (DL 9.112). Obraz ogrodu, który Voltaire mógł równie dobrze zaczerpnąć z tego źródła, jak i z Epikura, sugeruje nam, że wraz z oczyszczeniem z przekonań otrzymujemy, z jednej strony, oczyszczenie z fundamentów agresywności, nietolerancji, okrucieństwa i chciwości. Ale sceptyk uprawiający swój ogród nie czyni tego, jak Kandyd, razem ze swymi ukochanymi przyjaciółmi i rodziną; nie żyje, jak Epikur, ze swymi przyjaciółmi, z których dobrem jest związany; nie kocha, jak wyimaginowany uczeń Lukrecjusza, małżonki i dzieci; pozostaje sam. Być może przypadek, gdy ktoś kocha jakąś osobę lub miasto, nie należy do tych, w których należy demostrować swoją obojętność⁶¹.

⁶¹ „Even Pyrrho had his limits. In one of his most revealing and remarkable anecdotes, Diogenes tells us that once a man insulted Pyrrho’s sister Philista; and he allowed himself to get enraged on her behalf, saying «that is was not over a helpless woman that one should make a demonstration of one’s indifference» (DL 9.66). Some love, not altogether cut away, prevents the complete triumph of philosophy. Pyrrho could have replied that this was the natural animal level of concern for others and so consistent with his Skepticism; his reply suggest instead that he sees his action as an exception to Skepticism, because of the level of emotion and concern it requires. And here we see at last how deeply Skepticism cuts into nature – even while claiming that it restores us to the ordinary. It seems opposed even to the nature of the animal, since animals are not always calm, and they do defend their mates and children. But it is all the more opposed to human nature, one of whose distinguishing marks is to be a social being, one among others, and to be able to form a stable commitments to others, both individual and as a group. It is reported that Timon «kept to himself and was fond of cultivating his garden» (DL 9.112). the image of the garden, which Voltaire may have drawn from this source as well as from Epicurus, suggests to us that with the purging of belief we have, on the one hand, the purging of the bases of aggressiveness, intolerance, cruelty, and greed. But the Skeptic who cultivates his garden does

Przyjrzyjmy się istotnym kwestiom poruszonym przez Nussbaum. Pierwsza z nich to uniesienie się gniewem przez Pyrrona. Dokładny kontekst jest niejasny, pewne jego szczegóły zależą i od tłumaczenia odnośnego fragmentu z tekstu Diogenesa, i od przyjętej wersji opowieści⁶². Jego ostateczny wydźwięk zdaje się jednak jasny: w pewnych okolicznościach nawet sceptyk nie zachowa obojętności. Rzecz znamienna, że okoliczności te zdeterminowane są właśnie przez INNYCH i przez relacje z nimi. Można zatem postawić hipotezę, że pełna, niemal doskonała realizacja celu, którym jest *ἀταραξία*, wymaga faktycznie życia samotnego⁶³. Jeśli tak, to jaki sens i znaczenie ma życie zgodne z „ojczystymi prawami i obyczajami”? Przecież dla kogoś, kto żyje samotnie, potrzeba wiedzy na ich temat, a także stosowania się do nich, zdaje się całkowicie zbędna. Można wprawdzie przyjąć, że samotnik typu sceptycznego nie będzie wszak unikał kontaktu z innymi, nie traktując tego jako rzeczywistego zła (choć, oczywiście, nie będzie go również wybierał i szukał). Jest zatem wielce prawdopodobne, że od czasu do czasu kontakty z innymi po prostu się przydarzą – i wówczas sceptyk

not, like Candid, do so alongside beloved friends and family; he does not, like Epicurus, live with friends to whose good he is committed; he does not, like Lucretius' imagined pupil, love a spouse and children; he stands alone. Perhaps it is not in the case of the person or the city that one loves that one should make a demonstration of one's indifference", M.C. Nussbaum, *Therapy of the Desire...*, op. cit., p. 315.

⁶² Cf. ibidem, n. 56. Jeśli chodzi o sam fragment z Diogenesa Laertiosa (*Vitae philosophorum*, IX, 66, 6-8), to brzmi on następująco: καὶ χολήσας τι περὶ τῆς ἀδελφῆς, Φιλίστα δ' ἔκαλεῖτο, πρὸς τὸν ἐπιλαβόμενον εἰπεῖν ὡς οὐκ ἐν γυναικί ἢ ἐπίδειξις τῆς ὀδιστορίας. Polskie tłumaczenie Ireny Krońskiej (Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy...*, op. cit., s. 556) oddaje to w ten sposób: „Raz wpadł w gniew z powodu obrazy wyrządzonej siostrze (której na imię było Filista), a gdy ktoś zrobił mu z tego zarzut, powiedział, że nie tam, gdzie chodzi o kobietę, sceptyk powinien dawać dowód swej obojętności (ὀδιστορίας)”. Z kolei jedna z angielskich wersji (Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, transl. R.D. Hicks, Cambridge 1972 [First published 1925]) brzmi: „Once he got enraged in his sister's cause (her name was Philista), and he told the man who blamed him that it was not over a weak woman that one should display indifference”. Przytoczona parafraza Nussbaum sugeruje jeszcze inne odczytanie fragmentu. Jak widzimy, nie do końca jest jasne na kogo i z jakiego powodu gniewał się Pyrron, jak i dlaczego „zawiesił” swoją obojętność.

⁶³ Obok świadectw dotyczących Pyrrona i Tymona znamiennie brzmi również opinia dotycząca Filona z Aten, wyrażona przez Tymona i przytoczona przez Diogenesa Laertiosa (*DL*, IX, 69, 7-8): ἢ τὸν ἀπ' ὠθρώπων ἀυτόσχολον αὐτολαλήτην / οὐκ ἐμπαζόμενον δόξης ἐρίδων τε Φίλωνα.

będzie przestrzegał owych praw i obyczajów. Nawet jeśli przyjmie-
my takie uzasadnienie, to czy w przedstawionym kontekście należy
przyznać owym „ojczystym prawom i obyczajom” tak wysoką ran-
gę w sceptycznej koncepcji życia jak czyni to Sextus? Mam poważne
wątpliwości. Zdaje się to kwestią drugorzędną. Pomimo tego poja-
wia się jednak pewna niejasność. Wszak życie samotne, stanowią-
ce doskonałą realizację sceptycznej ἀπαρξία, nie było osiągalne
nawet dla Pyrrona (być może bliższy „ideału” był Tymon). Może
zatem, w realnym życie, konieczna jest, że tak to określe, „słabsza”
wersja? Cóż stanowiłoby jej istotę? Najwłaściwsze zdaje się przy-
jęcie, że jest nią μετριοπόθεια. Postawmy zatem kolejną hipotezę:
problematykę państwa, praw i obyczajów należy rozpatrywać nie
w kontekście stworzonym przez ἀπαρξία, lecz μετριοπόθεια.
Z tej perspektywy słabną wszystkie zastrzeżenia sformułowane
powyżej, gdy przyjdziemy analizie z uwzględnieniem ostatecznego
celu. Mówiąc zupełnie banalnie: życie w pełni samotne możliwe
jest tylko wówczas, gdy rzeczywiście żyjemy całkowicie samotnie.
W przeciwnym wypadku musimy uwzględnić INNYCH.

Pozostaje jednak pytanie, czy uwzględnienie innych musi do-
konać się w kontekście „ojczystych praw i obyczajów”. Nie ulega
wprawdzie wątpliwości, że musimy przyjąć jakiś punkt wyjścia.
Uczynienie owym punktem wyjścia zastanych we wspólnocie oby-
czajów i sformułowań prawnych należy uznać za ze wszech miar
najwłaściwsze. Czy jednak oznacza to, że sceptyk zmuszony jest
do ich bezkrytycznego przyjęcia? Nawet jeśli uwzględnimy fakt, że
sceptyk nie identyfikuje się z prawami i obyczajami, a jedynie przyj-
muje je bez dogmatycznej uzurpacji, to i tak trudno założyć, że za-
chowa całkowity dystans do nich. To poniekąd konsekwencja przy-
jętej przez nas perspektywy: to nie ἀπαρξία, lecz μετριοπόθεια
jest dla nas kryterium. Problem zatem brzmi następująco: czy moż-
na z perspektywy sceptycyzmu pokusić się o jakieś propozycje oby-
czajowe i/lub prawnoustrojowe, czy to rozumiane formalnie, czy
też materialnie.

Przyjrzyjmy się wpieryw kwestii obyczajów. Powróćmy w tym
celu na chwilę do kwestii samotności i stosunku do innych. Jak
stwierdza w części zamykającej *Zarysy pyrronские* Sextus,

Sceptyk jest życzliwie usposobiony dla ludzi (φιλόθρωπος) i dlatego
chce przy pomocy argumentu (λόγῳ) leczyć w miarę możliwości błędne

pojęcia i lekkomyślność dogmatyków. Jak zatem lekarze cielesnych chorób mają rozmaite co do siły środki zaradcze i wobec tych, którzy mocno zachorowali, stosują mocne [środki], a lżejsze wobec tych, którzy zachorowali lekko, tak samo i sceptyk używa rozmaitych co do siły argumentów (λόγους), a mianowicie ciężkich i energicznie niszczących siłę choroby [wywołanej przez] błędne pojęcia dogmatyków używa wobec tych, których mocno dotknęła lekkomyślność, lżejszych zaś znowu w przypadku tych, których choroba [wywołana przez] błędne pojęcia jest powierzchowna i łatwa do uleczenia i pod wpływem lżejszych środków niszczących wiarygodność⁶⁴.

Komentując przytoczony fragment, Julia Annas stawia tezę, że jedynym wytłumaczeniem dla sceptycznej φιλιανθρωπία jest uznanie, iż sceptyk nie osiągnie stanu, który charakteryzuje ἀταραξία, jeśli wokół niego wciąż będą żyć ludzie nieszczęśliwi, czyli dogmatycy⁶⁵. O ile sceptyk nie będzie troszczył się o cielesne problemy innych, takie jak choroby, bieda etc., o tyle w zasięgu jego zainteresowania, a także w zasięgu jego umiejętności terapeutycznych, leży aspekt intelektualny: leczenie z błędnych opinii i lekkomyślności w wydawaniu sądów dotyczących tego, co niejawne. Troska sceptyka o innych będzie zatem dotyczyła tylko i wyłącznie wykorzeniaenia wątków dogmatycznych. Wszak troska o innych nie może zakłócić dążenia sceptyka do ἀταραξία. Gdyby sceptyk zaczął troszczyć się wszystkie aspekty życia innych, to siłą rzeczy oddalałby się od celu najwyższego – musi zatem zredukować swe zainteresowanie innymi do tego aspektu, który stanowi istotę sceptycznej koncepcji życia⁶⁶.

⁶⁴ Ὁ σκεπτικός διὰ τὸ φιλιανθρωπος εἶναι τὴν τῶν δογματικῶν οἴησιν τε καὶ προπέτειαν κατὰ δύναμιν ἰάσθαι λόγῳ βούλεται. καθάπερ οὖν οἱ τῶν σωματικῶν παθῶν ἰατροὶ διάφορα κατὰ μέγεθος ἔχουσι βοηθήματα, καὶ τοῖς μὲν σφοδρῶς πεπονηθεῖσι τὰ σφοδρὰ τούτων προσάγουσι, τοῖς δὲ κούφως τὰ κούφότερα, καὶ ὁ σκεπτικός οὕτως διαφόρους ἐρωτᾷ [καὶ] κατὰ ἰσχὺν λόγους, καὶ τοῖς μὲν ἐμβριθεῖσι καὶ εὐτόνως ἀνασκευάζειν δυναμένους τὸ τῆς οἴησεως τῶν δογματικῶν πάθος ἐπὶ τῶν σφοδρῶν τῆ προπετεία κεκακωμένων χρῆται, τοῖς δὲ κούφωτέροις ἐπὶ τῶν ἐπιπόλαιον καὶ εὐίατον ἐχόντων τὸ τῆς οἴησεως πάθος καὶ ὑπὸ κούφωτέρων πιθανοτήτων ἀνασκευάζεσθαι δυναμένων, *PH*, III, 280, 1 – 281, 6.

⁶⁵ „Perhaps the sceptic’s *philanthrōpia* lies in this, that he can never achieve full *ataraxia* while there are other dogmatic, and therefore unhappy, people around”, J. Annas, *Morality of Happiness*, op. cit., p. 246.

⁶⁶ „The overall state of the successful sceptic is sensitive only to irritation by the holding of beliefs. Thus he will be moved to be philanthropic only to suffering

Postawmy zatem następującą hipotezę: sceptyk za pomocą sceptycznej argumentacji antydogmatycznej wpływa na kształtowanie się „ojczystych obyczajów” w ten sposób, że podejmuje się próby przeprowadzania terapii innych. A wszak obyczaje są kształtowane przez jednostki i relacje między nimi zachodzące. Nie ulega wątpliwości, że mamy do czynienia ze sprzężeniem zwrotnym między „powszechnie akceptowanymi ojczystymi obyczajami” a opiniami jednostek. Nie sposób, a przynajmniej niezwykle trudno jest wpłynąć na „katalog obyczajów”. Kształtując poglądy, a może mówiąc precyzyjniej: kształtując postawy jednostki wobec poglądów (tak swoich, jak i innych), wywieramy jednak pośredni wpływ na kształtowanie się obyczajów.

A jak ma się sprawa z prawem i państwem? Problem ten może się teraz (po sformułowaniu hipotezy dotyczącej obyczajów) wydawać na pierwszy rzut oka stosunkowo prosty: nie ulega wszak wątpliwości, że obyczaje i przepisy prawne pozostają w pewnym związku wzajemnym (znowu pewne sprzężenie zwrotne). Kto zatem ma wpływ na obyczaje, ma również wpływ na system prawno-ustrojowy. Z pewnością tak jest, czy może raczej – może tak być. Taka odpowiedź byłaby jednak nieco wymijająca. Chodzi wszak o to, czy możliwe jest sformułowanie jakiejś koncepcji prawno-ustrojowej, którą moglibyśmy określić mianem „sceptycznej”, a nie o to tylko, czy konkretny sceptyk, poprzez swą antydogmatyczną działalność paideutyczno-terapeutyczną w konkretnym otoczeniu społeczno-politycznym, może mieć jakiś wpływ (nawet niezamierzony) na takie czy inne decyzje polityczno-prawne. A zatem?

Wydaje się, a z sytuacją taką mieliśmy już w naszych analizach wielokrotnie do czynienia, że sformułowanie jednoznacznej odpowiedzi jest niemożliwe. Spróbujmy przyjrzeć się tej kwestii i postawić kilka hipotez.

Dogmatists, and to those not necessarily in ways that they would appreciate. [...] Why should the sceptic's benevolence be construed so narrowly? Perhaps the result of suspending all beliefs will be to leave one *actively* benevolent to others, not just irritated into curing their beliefs. [...] If you care actively about your friends, you will be bothered by their cancers and divorces. But this is a clear threat to your own *ataraxia*. [...] If your aim is to achieve your own *ataraxia*, then this would seem to disable you from caring about others, at least in ways that do not reduce to protecting your own untroubled state”, *ibidem*, p. 247-248.

Rozpocznijmy od próby sformułowania, ujmując to może nieco naiwnie, „idealnego stanu” z perspektywy sceptycznej: Jak sprawy miałyby się, gdyby wszyscy byli sceptykami? Czy istniałaby wówczas potrzeba obyczajów, prawa, władzy? Co odpowiedzieliby sceptycy? Przyznam, nie mam najmniejszego pojęcia. A zatem przyjmijmy dwie odpowiedzi.

Pierwsza jest taka, że w „stanie idealnym” obyczaje, prawo i władza stałyby się całkowicie zbędne. Sceptycy żyliby zasadniczo samotnie, samowystarczalnie, z rzadka się kontaktując i to tylko wówczas, gdy skłaniałaby ich do tego obustronna (wielostronna) konieczność, a to zdarzałoby się rzeczywiście niezwykle rzadko. To, mówiąc nieco żartobliwie, taki „stan natury” w koncepcjach Jeana Jacques’a Rousseau. Jeśli tak, to powstaje pytanie, czy sceptycy dopuszczają możliwość realizacji takiego „stanu idealnego”? Jeśli dopuszczaliby, to cała ich działalność obyczajowo-poietyczna, prawno-poietyczna etc. musiałaby mieć na celu powolne znoszenie i obyczajów, i praw. Jeśli zaś uznają, że taka sytuacja jest tylko pewną nierealistyczną bądź niezwykle mało prawdopodobną do realizacji projekcją życia jednostkowego na życie zbiorowe, to otwarta pozostałaby kwestia obyczajowo-prawna nawet w sytuacji, gdyby wszyscy obywatele kierowali się sceptycyzmem.

Druga zatem odpowiedź jest następująca: nawet jeśli wszyscy obywatele byliby sceptykami, to problem wzajemnych relacji – zarówno jednostkowych, jak i grupowych – wymagałby zachowania pewnych elementów systemu obyczajowo-prawnego. Pytanie jednak rodzi się następujące: jak ustalać owe prawa i jaką treść winny mieć?

I w tym miejscu musimy przywołać część wcześniejszych hipotez dotyczących wariantów sceptycyzmu.

Jeśli przyjmiemy stanowisko Sextusa, łączące specyficznie rozumiane *ἐποχή*, które zdaje się bliższe negatywnemu dogmatyzmowi niż efektyzmowi, a zarazem dodamy do tego jego zdecydowaną krytykę nie tylko dogmatycznych postulatów dotyczących tego, co niejawne, ale również probabilizmu i formułowania hipotez, to przyznaję, że nie potrafię powiedzieć, w jaki sposób (nie mówiąc już o ewentualnej treści) można by realizować proces stanowienia prawa. Wydaje się, że przyjmując tezę, iż „nic nie jest z natury ani dobre, ani złe”, zamykamy sobie drogę do jakichkolwiek poszukiwań. Bo w zasadzie po co mamy szukać? Mogę wówczas co najwyżej

mówić o tym, że tworzymy prawa na zasadzie „tworzenia z niczego”. Czemu miałyby to służyć? Każdy system prawny chroni jakieś wartości, ale jakie wartości można chronić w systemie określonym przez wspomniany kontekst? Chyba tylko te, że „nie ma z natury ani tego, co dobre, ani tego, co złe”. Powiem tak: o ile jeszcze można wyobrazić sobie funkcjonowanie jednostki z perspektywy określonych powyżej warunków, o tyle nie wydaje się to możliwe w odniesieniu do państwa. Dlaczego? Weźmy kogoś, kto żyje samotnie, kto w pełni utożsamiał się ze sformułowanymi powyżej warunkami swego życia – jest on sam dla siebie i tylko z samym sobą będzie podejmował decyzje dotyczące tylko jego samego odnośnie do tego, co jeść, czy w ogóle jeść; gdzie mieszkać, czy w ogóle mieszkać; ubierać się, czy nie; myć się, czy nie etc. Takie życie jest z pewnością możliwe. Możliwe jest również, że przynosi ono realizację celu, którym jest ἀταραξία. Spójrzmy jednak na ten problem w kontekście wspólnotowym. Pierwsza trudność, niezwykle poważna, dotyczy tego, czym mogłaby być w tym kontekście ἀταραξία. Czy należy ją rozumieć w ten sposób, że państwo, prawa i obyczaje mają stworzyć najlepsze warunki do osiągnięcia jej przez poszczególnych obywateli, czy też jeszcze dodatkowo przez wspólnotę jako taką (grupowa ἀταραξία). Problem w tym, że trudno sprecyzować, czym miała by ona być – brakiem konfliktów wewnętrznych i zewnętrznych, brakiem w życiu publicznym obecności tego, co niejawne? Kolejna kwestia dotyczyłaby tego, co wspólne, czyli zarówno obyczajów i praw, jak i konkretnych potrzeb. Otóż żyjąca całkowicie samotnie jednostka może łatwiej, jak się zdaje, przy minimalizacji potrzeb, obejść się bez planowania, żyjąc życiem z dnia na dzień. Wspólnota państwowa nie obędzie się bez prób przewidywania, planowania, działania bardziej perspektywicznego. A to wymaga jednak formułowania pewnych celów perspektywicznych, które, siłą rzeczy, wymagają od wspólnoty wypracowywania pewnych przynajmniej hipotez dotyczących tego, co niejawne. Co więcej, formowanie praw, nawet najbardziej elastycznych, najbardziej podążających za zmieniającymi się okolicznościami, również wymaga pewnego, jak to wcześniej określiliśmy, „minimum dogmatycznego”, i to zdaje się „pozytywnego minimum dogmatycznego” (jego roli zatem nie może odgrywać założenie, że „nic nie jest z natury ani dobre, ani złe”).

Jak wyglądałoby zagadnienie z perspektywy konsekwentnego efektyzmu połączonego z zetetyzmem? Sądzę, że zdecydowanie

bardziej twórczo. Można wyobrazić sobie wówczas cały proces stanowienia praw, dodajmy, proces permanentny, jako specyficzny sposób poszukiwania tego właśnie, co niejawne. Przy czym owo poszukiwanie nie koncentrowałoby się na bezpośredniej realizacji tego celu. Przyjmując w punkcie wyjścia, zgodnie z sugestią Sextusa, postrożenia, naturalne potrzeby i popędy, prawa i obyczaje ojczyste (zastane) oraz rozwijając utylitarnie niezbędne sztuki, prowadzimy zarazem ciągłą dyskusję nad owymi czterema fundamentami aktywności – nad ich zakresem, formacją, możliwościami i formami zaspokojenia etc. Wydaje się, że mielibyśmy w tym przypadku do czynienia z analogią w stosunku do koncepcji „starej sofistyki”, zwłaszcza do refleksji Protagorasa z Abdery. Miejsce „prawdy” zajęłaby „użyteczność”, przy czym nie należy owej „użyteczności” rozumieć jako innej wersji „prawdy”. Chodzi o to, że „użyteczne” jest, jak i rzeczywistość, z której wynika, permanentnie zmienne. Nie można raz na zawsze ustalić tego, co „użyteczne” – poniekąd zgodnie z tym, co mówi Sextus, iż pewne rzeczy w pewnych okolicznościach i dla pewnych ludzi są dobre (użyteczne), w innych zaś nie. Proces prawodawczy byłby takim poszukiwaniem formuły tego, co użyteczne (związany, oczywiście, z różnorodną aktywnością: ekonomiczną, militarną etc.). Czy zatem sceptycyzm efektywistyczno-zetetyczny byłby „powtórką” z sofistyki? Jak daleko wspomnianą analogię można zastosować? Sprawa jest z pewnością skomplikowana.

Jak pisze w odniesieniu do refleksji Protagorasa Janina Gajda-Krynicka,

E. Dupréel odkrył, iż Protagorasowa formuła *homo-mensura* przenosi jego koncepcję teoriopoznawczą na grunt społeczny, wyrażając społeczną koncepcję poznania, polegającą na tym, iż obok poznania indywidualnego istnieje poznanie wspólne, przekazywane przez ludzi za pomocą języka. Wynikiem społecznego poznania jest społeczna akceptacja. Miarą więc rzeczy, które poznaje ogół obywateli – społeczeństwo, jest państwo. Formuła *homo-mensura* przekształca się w formułę *civitas-mensura*. O akceptacji społecznej decyduje zgoda obywateli – umowa (*nomos*). Stąd też prawo, które państwo uznaje za dobre i słuszne przy akceptacji społecznej, mającej za podstawę korzyść obywateli, jest dobre i słuszne właśnie ze względu na akceptację społeczną. Z chwilą kiedy zniknie społeczna akceptacja określonych norm i reguł, tracą one swe znaczenie prawa państwowego. Fakt taki nie musi się wiązać ze zmianą ustroju politycznego – normy i reguły mogą podlegać

zmianom w zakresie tej samej struktury politycznej. Dla Protagorasa zatem obyczaje, prawa, religia, normy etyczne i wynikająca z nich treść takich pojęć: jak sprawiedliwość, dobro, zło, kształtują się w różny sposób w poszczególnych państwach, podlegają zmianom w zależności od okoliczności jako twory umowy (*nomos*). W obrębie zaś jednego państwa mają moc obowiązującą dla wszystkich dopóty, dopóki zweryfikuje je kolejny akt umowy⁶⁷.

Czy dokładnie tak samo można podsumować społeczno-polityczne konsekwencje refleksji sceptycznej? I tak, i nie (czyli nie dokładnie tak samo).

Dlaczego tak? Zdaje się wszak, że konsekwencje etyczne i sugerowane polityczne sceptycyzmu są również skutkiem zbliżonego stanowiska epistemologicznego, teoriopoznawczego⁶⁸. Także koncepcja życia budowana wokół postrzeżeń, zwłaszcza, choć nie tylko, zmysłowych, oraz popędów i pożądań, skutkująca utylityzmem, zdaje się cechą wspólną obu stanowisk.

Dlaczego z kolei nie? Przede wszystkim przytoczona opinia dotyczy samego Protagorasa. My z kolei zadajemy pytanie dotyczące całego nurtu, którego aktywność obejmuje kilkaset lat (ok. 500). Nie istnieje możliwość, aby w tak dużym przedziale czasowym nie doszło do powstania różnych wariantów danego nurtu. Powstaje więc trudność oczywista: do kogo odnieść analogię? Co więcej, owe kilkaset lat obejmuje daleko idące przekształcenia kontekstu społeczno-politycznego. O ile dla refleksji Protagorasa kontekstem jest tradycyjna *polis*, z jej etosem obywatelskim, o tyle kontekstem wyjściowym dla sceptycyzmu jest właśnie jej upadek. W konsekwencji trudno założyć, aby sceptycy zaakceptowali jako swoją formułę *civitas-mensura*. Wskazywałem już w kilku miejscach zauważalne w niektórych aspektach podobieństwo między sceptycyzmem z jednej strony a epikureizmem i kynizmem z drugiej. Możliwe, że właśnie czytanie sceptycyzmu przez pryzmat sofistyki (Protagorasa, i ewentualnie Gorgiasza), ale z uwzględnieniem epikureizmu i kynizmu, może być, odnośnie do zagadnień sceptycznej

⁶⁷ J. Gajda, *Sofiści*, Warszawa 1989, s. 104.

⁶⁸ „Dla nas natomiast – w świetle *metateorii* Sextusa Empiricususa – sceptycyzm jawi się jako filozofia życia, która proponując określony model życia szczęśliwego, odwołuje się do teorii poznania i metodologii jako do argumentu ostatecznego uzasadnienia, a o jedności szkoły sceptycznej stanowi zarówno jej cel, jak i ów argument”, J. Gajda, „*Gdy rozpadły się ściany świata*”..., op. cit., s. 56-57.

sztuki życia i jej politycznej recepcji, bardzo owocne. Konieczne jest zarazem uwzględnienie różnych możliwych wariantów sceptycyzmu, z których niektóre możemy odnaleźć, czy się ich domyślić, w dziełach Sextusa Empiryka.

Problematyka polityczno-prawna stawia przed każdą propozycją dotyczącą sztuki życia wyjątkowe wyzwania. O ile koncepcje dotyczące życia jednostkowego, pomimo swej złożoności i często pojawiającej się aporetyczności, wynikającej ze zderzenia tego, co postrzegalne zmysłowo, z tym, co postrzegalne umysłowo, są otwarte na różnorodne rozwiązania, w tym takie, które odrzucając obiektywne dobro, dokonają całkowitej subiektywizacji i relatywizacji celu życia, o tyle w przypadku polityczno-prawnych rozważań tego typu rozwiązania natrafiają na szereg komplikacji. Wprawdzie wydaje się na pozór możliwe bezpośrednie przeniesienie subiektywno-relatywistycznych propozycji i na grunt wspólnotowy. Ale to tylko pozór. Dlaczego? Przyjrzyjmy się temu krótko.

Sądzę, że dobrym przykładem ilustrującym zasygnalizowane powyżej trudności jest właśnie wspomniana wcześniej refleksja sofistyczna (Protagorejska). Jak wspomniałem, to, co utylitarne, nie może wprawdzie być traktowane jako sofistyczny wariant prawdy – stałej, niezmiennej etc. To, co utylitarne, nawet jeśli relatywne, to jednak, jak się zdaje, obiektywne. Cóż mam na myśli? Otóż poszukując rozwiązania najbardziej użytecznego w danych okolicznościach, poszukujemy tego, co r z e c z y w i ś c i e użyteczne⁶⁹. Możemy mieć wprawdzie ogromne trudności z dotarciem do niego, z możliwością jednoznacznego rozstrzygnięcia, czy to tak będzie, czy inaczej. Co więcej, możemy nawet zwątpić w to, czy jest jakieś rozwiązanie n a j l e p s z e, bądź też, czy kiedykolwiek do niego dojdziemy. Jesteśmy jednak zwykle w stanie wskazać kilka rozwiązań, z których możemy wybierać (nieraz dokonując ostatecznie błędnej

⁶⁹ Taką drogą, w mojej opinii, szedł m.in. stoicyzm w formułowaniu swych koncepcji etycznych, rozpoczynając od sformułowania hipotezy *ὀκείωσις*, niezależnie od tego, czy zgodzimy się z ich konkluzjami i je przyjmujemy, czy też odrzucimy (bądź wstrzymamy się od wyrokowania).

decyzji), jak i takie, co do których nie ma wątpliwości, że są nie do przyjęcia (możliwe, że ta metoda negatywna jest nawet pewniejsza – łatwiejsze wydaje się zgodne ze stanem rzeczywistym wykluczenie czegoś, uznanie tego za obiektywnie nieużyteczne, niż pozytywne ujęcie użytecznego). W konsekwencji, choć prawdopodobnie nigdy nie uchwycimy rozwiązania całkowicie zadowalającego, to nasze bezustanne poszukiwania pokazują, że są pewne wskazówki, którymi i możemy, i musimy się kierować, choć bez wątpienia „widzimy w niejasności” (lecz niekoniecznie „w zwierciadle”).

Jak mają się te uwagi do sceptycyzmu? Postawmy ostatnią w tym miejscu hipotezę: jeśli sceptycyzm rozumiemy z perspektywy sceptycyzmu ontologicznego (w rozumieniu zaprezentowanym przez Hankinsona), jeśli przypiszemy mu tezę Sextusa, będącą prawdopodobnie nadużyciem oryginalnego postulat *ἐποχή*, że „nic nie jest z natury ani dobre, ani złe”, jeśli nie dopuścimy nawet możliwości stawiania hipotez dotyczących tego, co niejawne, to wydaje się, że o ile możliwe jest sformułowanie jednostkowej koncepcji życia, o tyle przełożyć jej na życie wspólnotowe, zwłaszcza zaś na koncepcje polityczno-prawne, po prostu się nie da.

Jeśli natomiast w rozumieniu sceptycyzmu postawimy akcent przede wszystkim na aspekt epistemologiczny, podkreślając efektywizm i zetetyzm, jeśli pozostaniemy rzeczywiście (a nie wyłącznie deklaratywnie) otwarci na możliwość poszukiwania (a zatem i ewentualnie odnajdywania, choć stopniowego, i prawdopodobnie nigdy nieostatecznego) tego, co niejawne, to zdaje się, że sformułowanie pewnej ogólnej, a może raczej pewnych ogólnych koncepcji polityczno-prawnych (raczej formalnych niż materialnych) w duchu sceptycznym jest możliwe.

Zakończenie

Zagadnienia dotyczące rekonstrukcji myśli sceptycyzmu greckiego uznać należy za niezwykle skomplikowane. Główną przyczyną tego stanu rzeczy jest zasadniczy brak oryginalnych tekstów źródłowych dotyczących pierwotnego pyrronizmu. Najobszerniejsze opracowania, którymi dysponujemy, to dzieła Sextusa Empiryka. Okres jego życia i działalności przypada (mniej więcej) na II/III wiek naszej ery, około pięciu stuleci po Pyrronie. Jak stwierdza Zbigniew Nerczuk,

choć cytaty i odwołania są w tekście Sextusa wszechobecne, wydaje się jednak, że sceptyk nie korzysta bezpośrednio z tekstów źródłowych, ale sięga do różnorodnych podręczników, zarysów czy kompendiów. Świadczy o tym wysoki stopień przetworzenia czy sparafrazowania wielu cytowanych fragmentów, których strona argumentacyjna i leksykalna jest tak silnie modyfikowana w duchu sceptycznym, że nie odbiega swym charakterem od reszty tekstu Sextusa¹.

Dodajmy, że ów „duch sceptyczny” jest w rzeczywistości „duchem sceptycyzmu Sextusa”. Rodzą się bowiem w niejednym miejscu wątpliwości, na ile interpretacja sceptycyzmu, zastosowanie jego narzędzi krytycznych przez Sextusa jest kompatybilne z oryginalnym Pyrronizmem. Wątpliwości są większe, gdy uwzględni się

¹ Z. Nerczuk, *Wprowadzenie*, w: *Sekstus Empiryk, Przeciw fizykom. Przeciw etykom*, przełożył, wstępem i przypisami opatrzył Z. Nerczuk, Kęty 2010, s. 11.

tendencyjność wielu przekazów, interpretacji i wykładni, których dokonuje on w odniesieniu do nurtów dogmatycznych. Jak stwierdzają Julia Annas i Jonathan Barnes:

Trzeba przyznać, że argumenty Sextusa są nie tylko *ad hominem*, lecz również ogromnie nieżyczliwe. Rzadko rozważa, jak dogmatycy mogliby zareagować na sceptyczne zarzuty lub co on odpowiedziałby w następstwie tej reakcji – jak na kogoś, kto rzekomo prowadzi bezustanne badania, Sextus wykazuje niewielkie zainteresowanie wobec intelektualnych dociekań. Więcej, Sextus nie podejmuje prób by znaleźć najlepszą, lub najbardziej przejrzystą, czy najbardziej możliwą do przyjęcia interpretację dogmatycznego stanowiska. Jest to kwestia dogmatyków, by sformułowali swe opinie jak najlepiej tylko potrafią: wówczas Sextus je zniszczy. Dlaczego sceptyk powinien wyciągać rękę do swoich wrogów? No cóż, powinien to uczynić ze względu na prawdę. Lecz – i jest to mój główny zarzut wobec niego jako filozofa – trudno uwierzyć, aby Sextus poważnie poszukiwał prawdy².

Można bronić, częściowo, metody Sextusa, używając między innymi dwóch argumentów. Jeden z nich wskazywałby na taką ewentualną możliwość, że Sextus odnosi się głównie do tego, jak myśl danego filozofa czy nurtów filozoficznych była interpretowana, czy też jakiej recepcji była poddana w szerszym środowisku społecznym. Można uznać za wielce prawdopodobne, że niejedna teza sformułowana w ramach szkół filozoficznych tylko jako pewna hipoteza mogła być nadinterpretowywana i nadużywana w dyskusjach publicznych. Drugi argument, nieco pokrewny pierwszemu, dotyczyłby tego, o czym wspomina Z. Nerczuk, pisząc

dzieło Sextusa jest ostatnim znanym nam tekstem wychodzącym ze starożytnego nurtu sceptycznego. Powstaje w okresie późnego antyku,

² „It must be conceded that Sextus’ arguments are not only *ad hominem* but also vastly unsympathetic. He rarely considers how a Dogmatist might react to his sceptical objection, or what he might then say in reply to the reaction – for someone who professedly continues the inquiry, Sextus shows little interest in intellectual exploration. Again, Sextus makes no attempt to find the best, or the clearest, or the most plausible interpretation of Dogmatic position. It is for the Dogmatists to state their opinions as best they can: Sextus will then destroy them. Why should a sceptic hold out a hand to his enemies? Well, he should do so in the interest of truth. But – this is ma chief criticism of him as a philosopher – it is difficult to believe that Sextus ever seriously searched for the truth”, J. Annas, J. Barnes, *Introduction*, in: Sextus Empiricus, *Outlines of Scepticism*, ed. J. Annas, J. Barnes, Cambridge 2000, p. XXX.

w końcowym etapie długiej tradycji. Swym trzeźwym i logicznym charakterem, wyróżnia się na tle całego charakteru epoki schyłkowego antyku, zwróconej ku mistycyzmowi i irracjonalizmowi³.

Reakcja Sextusa byłaby zatem skrajną skrajnością punktu odniesienia. Te ewentualne okoliczności łągodzą jednak zarzuty wobec Sextusa tylko w niewielkiej mierze – w swym antydogmatycznym zapale on sam bowiem zdaje się bardzo często wpadać w dogmatyzm, tak negatywny, jak i pozytywny. Prawopodobnie zatem charakter krytyki Sextusa jest zdeterminowany wieloma czynnikami, takimi jak kontekst historyczno-intelektualny, wiedza Sextusa i jego rozumienie koncepcji szkół filozoficznych, a także świadoma manipulacja, ustawianie sobie „obiektów” krytyki pod kątem własnych poglądów i realizowanych celów.

Najważniejszym zagadnieniem, szczególnie istotnym z perspektywy problematyki etycznej i sztuki życia, jest odpowiedź na pytanie, co stanowi istotę sceptycyzmu w świetle dostępnych dla nas materiałów źródłowych. Wariantów jest zapewne wiele, wskaźmy na dwa zasadnicze, które uwzględnialiśmy w naszych analizach. Po pierwsze, możemy zaakcentować w sceptycyzmie przede wszystkim krytycyzm i wielką troskę o status formułowanych w toku badań wniosków, twierdzeń etc. Owemu krytycyzmowi musi towarzyszyć otwartość na różne argumenty. W przypadku tak rozumianego sceptycyzmu, ważny instrument jego metodologii, czyli *ἐποχή*, musi być traktowany jedynie jako instrument właśnie, i to, dodajmy, używany wyłącznie po badaniu – to stanowisko samowylanające się z konieczności po badaniu w okolicznościach „równowagi” przeciwieństw. Możemy jednak, i z tym zdaje się mamy do czynienia u Sextusa, zaakcentować właśnie *ἐποχή*, i to w taki sposób, że staje się założeniem *a priori*. Nie wynika już z rzeczywistej *isosthenii* – wszak Sextus nie porównuje „siły” argumentów „za” czymś bądź „przeciw” czemuś, zadowalając się samą możliwością sformułowania i „za”, i „przeciw”. Tak rozumiane *ἐποχή* zaczyna nabierać statusu równoważnego stanowisku ontologicznemu, wyrażanemu przez jeden z ulubionych zwrotów Sextusa – *οὐδὲν ἔστιν*. A to już dogmatyzm, i to chyba nawet pozytywny (wszak

³ Z. Nerczuk, *Wprowadzenie*, w: *Sekstus Empiryk, Przeciw fizykom...*, op. cit., s. 10. Cf. także A. Krokiewicz, *Wstęp tłumacza*, w: *Sekstus Empiryk, Zarysy pirrońskie*, przełożył i wstępem poprzedził A. Krokiewicz, Warszawa 1998, s. 10-12.

negatywny rozstrzygnął tylko tyle, że nie można rozstrzygnąć, a nie, że „nie jest”). Można mieć wątpliwości, czy postawiona przeze mnie hipoteza, że właśnie z tak rozumianym sceptycyzmem mamy do czynienia w przypadku Sextusa, jest słuszna: wszak w niejednym miejscu zajmuje on stanowisko, które bliskie jest pierwszemu wariantowi. Faktycznie, w niejednej zresztą kwestii znaleźć można w jego dziełach wzajemnie sprzeczne stanowiska czy argumenty. Które wybrać? Czy w ogóle konieczne jest dokonywanie takiego, siłą rzeczy arbitralnego, wyboru? Zapewne nie jest konieczne, ale jest również możliwe. Korzystam więc z tej możliwości, a ów wybór wynika z mojej ogólnej oceny, z pewnością subiektywnej, charakteru całości dzieła Sextusa (zastrzegając się zarazem, że nie traktuję swego wyboru... dogmatycznie).

Jednym z najważniejszych zagadnień związanych ze sceptycyzmem jest rozróżnienie na jawne i niejawne (związane z rozróżnieniem między φαίνεται a ὑπόχρειν). Wskazywaliśmy już w rozdziale trzecim na trudności z jednoznacznym ich rozgraniczeniem. Wskażmy teraz jeszcze jeden przykład, odwołując się do zdania przypisywanego Pyrronowi (i przekazanego przez Timona): „że miód jest słodki, tego nie twierdzę; że słodki się wydaje, na to się zgadzam”⁴. Nie można mieć wątpliwości, że z perspektywy IV/III wieku p.n.e. tezę tę należy uznać za bardzo mocną. Z naszej perspektywy, jeśli tylko dokonamy koniecznego zabiegu sprecyzowania, co rozumiemy pod pojęciem „słodki” (najprościej, bez wnikania w szczegóły: odpowiedni impuls, który przy kontakcie z cukrem przekazują mózgowi receptory z kubków smakowych), sprawa wygląda już nieco inaczej – możemy nieco więcej powiedzieć na temat „jawności słodkości miodu”. I tu pojawiają się trudności dotyczące statusu tego, co jawne w sceptycyzmie. Otóż, przynajmniej w świetle lektury Sextusa, zdaje się, że sceptycyzm przyjmuje (a przynajmniej zdaje się tak czynić Sextus) jako oczywiste, iż podział na jawne i niejawne jest „jawny” i określony raz na zawsze. Z tej perspektywy badania dotyczące niejawnych, skoro i tak niejawne zawsze pozostaną niejawnymi, nie mają większego sensu (albo nawet żadnego). To jeden z głównych argumentów przeciwko dogmatycznej

⁴ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, IX, 105, 7-8, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski przy współpracy B. Kupisa, Warszawa 2004., s. 576.

szkole życia – jej istotę bowiem stanowi wiedza o tym, co dobre, złe i obojętne, czyli to, co niejawne.

Gdybyśmy nawet przyjęli takie stanowisko, to rodzą się wątpliwości innego rodzaju. W swej krytyce dogmatycznej sztuki życia podkreśla Sextus, że czyny tak mędrców, jak i laików zdają się między sobą nie różnić. Co najwyżej różnica dotyczy tego, że mędrzec czyni to ze względu na „postawę umiejętną”, laik zaś bez tej postawy. Jak jednak pamiętamy, „postawa umiejętna” jest niejawna, nie może zatem zostać poznana. A jak się sprawy mają ze sceptyczną koncepcją życia? Czy czyny sceptyka będą różne od czynów niesceptyka? W żadnym miejscu Sextus na to nie wskazuje, czyli różnica wynika z postawy. Wszak cierpiący na ból zęba dogmatyk nie cierpi fizycznie bardziej niż sceptyk – różnica wynika z tego, jaką każdy z nich przyjmuje postawę wobec bólu: dla dogmatyka to zło rzeczywiste, dla sceptyka jedynie zmysłowe odczucie, o którym nie sposób wyrokować, czy jest złem rzeczywistym. Postawa jest przecież niejawna, nie sposób zatem wnioskować, że sceptyk jest mniej cierpiący, a dogmatyk bardziej. Jediną wskazówką, iż odbiór bólu dogmatyka i sceptyka jest inny, są ich słowa. Ale, o czym wielokrotnie przekonuje Sextus, słowa przekazują słowa, a nie byt.

Można, oczywiście, postawić tezę, że właśnie tu leży istota sceptycyzmu – sensowność jego życiowej propozycji potwierdzają nie słowa i teorie, lecz osobiste doświadczenie. Rozumowanie to zakłada jednak, że tylko ten, kto faktycznie stał się sceptykiem, „pojmie”, „poczuje”, doświadczy, czym jest ἀπαρξία. Ale jeśli tak, to tę samą argumentację zastosować można wobec nurtów dogmatycznych i powiedzieć, na przykład, że *arete* daje prawdziwe szczęście bez niepokoju, ale pojmie to tylko ten, kto faktycznie stał się stoikiem⁵ (mamy zatem konstrukcję tautologiczną: tylko ten żyje życiem

⁵ „Paradoksem jest niewątpliwie to, że mimo widocznego celu w narracji Sekstusa, jakim jest powrót do pewnego stanu natury – życia bez dogmatycznych przekonań – w gruncie rzeczy konstrukcja Sekstusa może się wydawać tak samo sztuczna i trudna w realizacji, jak i systemy stoików czy epikurejczyków. Pozostaje otwartym pytanie, czy wezwanie do owego nastroju, w którym nie dokonuje się wartościowania «złe – dobre» i w którym z doznaniem nie łączy się oceny, nie jest równie trudne w realizacji, jak w przypadku postulatów głoszonych przez szkoły dogmatyczne. Ucieczka od dogmatycznego wartościowania może być więc projektem równie utopijnym jak stoickie wezwanie do ἀπόθεια czy epikurejska ἀλυσία”, Z. Nerczuk, *Przeciw etykom. Wstęp*, w: Sekstus Empiryk, *Przeciw fizykom...*, op. cit., s. 183.

zgodnym z daną sztuką życia, która oferuje szczęście, kto żyjąc tym życiem, żyje życiem szczęśliwym. Nie da się obalić takiego rozumowania). Można jeszcze próbować ratować sceptyczną (Sextusową?) koncepcję w ten sposób, iż wskaże się, że trudności biorą się z samej formy przekazu. Chcąc przekazać pewną koncepcję za pomocą słów, w konkretnym „środowisku” językowym, kulturowym etc. wpada Sextus, *volens nolens*, w pułapki danego kontekstu, które wypaczają sens, czyniąc rozumowanie absurdalnym. Mówiąc inaczej, cała trudność może polegać na tym, że istota sceptycznej sztuki życia jest, być może (to tylko hipoteza), niedyskursywna. W konsekwencji wszelkie wtłoczenie jej w dyskurs musi zakończyć się deformacją. Gdyby przyjąć jednak takie założenie, to w konsekwencji trzeba zaprzestać dyskursu – pozostawić tak rozumianą sztukę życia indywidualnemu doświadczeniu (wątpię, czy można wówczas uznać, że tak rozumiana-nie-rozumiana koncepcja może być ewentualną podstawą życia zbiorowego).

I wreszcie kwestia ewentualnego zastosowania sceptycznej koncepcji życia do aspektu polityczno-prawnego. Jak próbowałem pokazać w ostatnim rozdziale, przełożenie sceptycyzmu na język polityczno-prawny możliwe jest jedynie wtedy, gdy przyjmiemy pierwszy wariant sceptycyzmu: czyli sceptycyzmu, który rzeczywiście, a nie wyłącznie deklaratywnie, jest zetetyzmem. Wszak stanowienie praw, ustalanie pewnych reguł społeczno-politycznych wymaga zgody na formułowanie przynajmniej hipotez dotyczących tego, co niejawne, dotyczących „dobrych i złych”, „sprawiedliwych i niesprawiedliwych”. Sceptycyzm rozumiany jako niezwykle krytyczny zetetyzm może być nie tylko możliwą, ale nawet bardzo interesującą propozycją, pod warunkiem jednak, iż będzie związany z szeroko zakrojoną *paideią* – wszak im szerszy jest zakres aktywności publicznej, tym większe niebezpieczeństwo dominacji dogmatyzmu. Przyjęcie natomiast stanowiska, że „nic nie jest z natury ani dobre, ani złe”, o ile w ogóle przy takim założeniu funkcjonowanie państwa jest do pomyślenia, prowadzić musi do tezy, że wszelkie działania prawodawcze są czystą konwencją (nawet bez podstaw utylitarnych), a to w konsekwencji może prowadzić, wcześniej czy później, do „dogmatycznej reakcji”, w której nikt już nie będzie podejmował się trudu uzasadnienia, wystarczy bowiem sformułowanie. Ujmując to w inny sposób: jeśli w życiu społeczno-politycznym zrezygnujemy z poszukiwania tego, co dobre,

sprawiedliwe etc., to rzeczywistość relacji międzyludzkich (i w wymiarze jednostkowym, i w wymiarze grupowym), która, jak się zdaje, musi oprzeć się na jakimś kryterium „właściwego rozdziału”, i tak zmusi nas do ich „stworzenia”. Skoro w punkcie wyjścia odrzuciliśmy możliwość poznania tego, co dobre i sprawiedliwe, a nawet więcej, przyjęliśmy, że tego nie ma, to w jaki sposób i opierając się na czym, stworzymy kryterium? Opierając się na wypadkowej mniemań? Opierając się na wypadkowej interesów indywidualnych i grupowych? Czy jednak rezultat zastosowania takiej metody będzie mniej dogmatyczny? Czy nie będzie oznaczał przychylenia się ku jakiemuś stanowisku? Co więcej, czyż standardy krytyczne takiego ustalenia nie będą niższe niż w przypadku świadomego, filozoficznego poszukiwania? A dodatkowo, skoro przyjęliśmy, że wszystkie stanowiska są równosilne, to niejako automatycznie odrzucamy możliwość porównywania jakości argumentacji i racji, pozostaje nam jedynie prosta arytmetyka. Nazwanie takiej procedury „umową” wydaje się nadużyciem terminologicznym, czy też swoistym eufemizmem – w istocie to zakamuflowana „wojna każdego z każdym”. Rezygnując z poszukiwania, odkrywania tego, co dobre, sprawiedliwe, zastąpimy je konstruktem arbitralnego umysłu, którego jedynym argumentem będzie większość.

Nie ulega wątpliwości, że niezależnie od wielu poważnych niejasności i zarzutów, dzieła Sextusa są niezwykle ważne głównie z perspektywy historii filozofii antycznej⁶. Sądzę jednak, że również dla

⁶ J. Gajda-Krynicka stwierdza: „nie ulega bowiem wątpliwości, iż nasza wiedza o szkole sceptycznej opiera się przede wszystkim na przekazach Sextusa Empiricus, przedstawiciela tak zwanego późnego sceptycyzmu, którego uznać możemy za najmniej, a równocześnie najlepiej znanego filozofa starożytności. Najmniej – bo o nim samym nie wiemy zupełnie nic, najlepiej – bo jego zachowane pisma, wykorzystywane przez każdego historyka filozofii przede wszystkim w aspekcie doksograficznym, pozwalają poznać nie tylko jego poglądy, lecz i stosunek do całego dorobku greckiej myśli filozoficznej od Talesa z Miletu pochodzącą, w wielu aspektach znanej jedynie z jego przekazu”, J. Gajda, *Gdy rozpadły się ściany świata. Teorie wartości w filozofii hellenistycznej*, Wrocław 1995, s. 54; podobnie Z. Nerczuk: „Jednak, bez względu na wszelkie modyfikacje, nadinterpretacje i deformacje materiałów cytowanych czy parafrazowanych, wynikające

historyków idei politycznych lektura Sextusa jest nieocenionym źródłem inspiracji. Problematyka sztuki życia, która wszak leży u podstaw wszelkiej koncepcji prawno-politycznej (w sposób jawny bądź ukryty), poruszona przez niego w szerokim kontekście ontologiczno-epistemologicznym, dotyka ogromnej ilości zagadnień i argumentów. Ich „przewalczenie” (chyba nigdy ostateczne), choć z pewnością trudne i nużące, czasem wręcz niezwykle irytujące ze względu na Sextusowy „antydogmatyczny dogmatyzm”, bez wątpienia wydatnie poszerza perspektywę spojrzenia na kwestie sztuki życia jednostki i sztuki życia zbiorowości.

z filozoficznej perspektywy Sekstusa czy jego sceptycznych poprzedników, niewątpliwa jest wartość dzieł Sekstusa jako bezcennego narzędzia w badaniach nad filozofią grecką”, Z. Nerczuk, *Wprowadzenie*, w: *Sekstus Empiryk, Przeciw fizykom...*, op. cit., s. 11.

Bibliografia

Teksty źródłowe

Aristotelis Opera. Graece-Latinae cum Scholiis, recensuit I. Bekker et H. Bonitz, Berlin 1831-1870.

Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, Ed. H.S. Long, Oxford 1964.

Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae, editio maior, ed. H. Schenkl, I. Schweighäuser, Lipsiae 1968 (1st edn. corr.).

Platonis Opera, recensuit J. Burnet, Vol. 1-5, Oxford 1955-1957.

Sexti Empirici Opera, rec. H. Mutschmann, vol. I: *Pyrrhoneion hypotyposeon libros tres continens*, cur. J. Mau, Leipzig 1958.

Sexti Empirici Opera, rec. H. Mutschmann, vol. II: *Adversus Dogmaticos libros quinque (Adv. mathem. VII-XI) continens*, Lipsiae 1914.

Stobaeus Joannes, *Anthologium*, ed. C. Wachsmuth and O. Hense, Vol. I-V, Berlin 1884-1912.

Xenophontis Opera Omnia, ed. E.C. Marchant, t. II, Oxonii 1901.

Tłumaczenia i komentarze tekstów źródłowych

Arejos Didymos, *Podręcznik etyki*, tłum. M. Wojciechowski, Kraków 2005.

Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2002.

Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2001.

- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski przy współpracy B. Kupisa, Warszawa 2004.
- Galen, *Wstęp do dialektyki*. Przekład, wstęp, komentarz oraz indeks terminów J. Świderek, Lublin 1999.
- Nerczuk Z., *Przeciw etykom Sekstusa Empiryka*, „*Studia Antyczne i Mediewistyczne*” nr 1 (36) 2003, s. 5-39.
- Porfiriusz, *Wstęp do Kategorii Arystotelesa (Isagoga)*, w: *Arystoteles, Kategorie i Hermeneutyka z dodaniem Isagogi Porfiriusza*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1975.
- Sextus Empiricus, *Against the Ethicists: (Adversus Mathematicos XI)*, translation, commentary and introduction: R. Bett, Oxford 1997.
- Sextus Empiricus, *Outlines of Scepticism*, transl. J. Annas, J. Barnes, Cambridge 2000.
- Sekstus Empiryk, *Przeciw fizykom. Przeciw etykom*, przełożył, wstępem i przypisami opatrzył Z. Nerczuk, Kęty 2010.
- Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*, tłum. I. Dąbska, Warszawa 1970.
- Sekstus Empiryk, *Przeciw uczonym*, przełożył, wstępem i przypisami opatrzył Z. Nerczuk, Kęty 2007.
- Sextus Empiricus, *Zarysy pirrońskie*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1998.

Literatura sekundarna (przywoływana w pracy)

- Annas J., *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley-Los Angeles-Oxford 1994.
- Annas J., *Stoic epistemology*, in: *Cambridge Companion to Ancient Thought I*, ed. S. Everson, Cambridge 1990, p. 184-203.
- Annas J., Barnes J., *The Modes of Scepticism; Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge 1985.
- Annas J., *The Morality of Happiness*, Oxford 1993.
- Atherton C., *The Stoic Contribution to Traditional Grammar*, in: *Cambridge Companion to the Stoics*, ed. B. Inwood, Cambridge 2003.
- Baryszew J., Teerikorpi P., *Wszechświat. Poznawanie kosmicznego ładu*, przedślowie B. Mandelbrot, tłum. K. Włodarczyk, Kraków 2005.
- Blandzi S., *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w „Parmenidesie”*, Warszawa 1992.
- Blandzi S., *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002.

- Brunschwig J., *Stoic Metaphysics*. In: *Cambridge Companion to the Stoics*, ed. B. Inwood, Cambridge 2003.
- Burnyeat M.F., *Can the Skeptic Live His Skepticism?*, in: *The Skeptical Tradition*, ed. M. Burnyeat, Berkeley-Los Angeles-London 1983, p. 117-148.
- Caston V., *Something and Nothing: the Stoics on Concepts and Universals*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy” Vol. XVII, 1999.
- Christensen J., *Esej o jedności filozofii stoickiej*, tłum. M. Bardel, Warszawa 2004.
- Dembińska-Siury D., *Od Ksenofanesa do Plotyna. Historyczne kształtowanie się pojęcia bytu*, „Studia filozoficzne” 1976, nr 12, s. 79-91.
- Dembiński B., *Teoria idei. Ewolucja myśli Platonańskiej*, Katowice 1997.
- Dembiński B., *Późna nauka Platona. Związki ontologii i matematyki*, Katowice 2003.
- Dillon J., *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy, 347-274 B.C.*, Oxford 2005.
- Dover K.J., *Homoseksualizm grecki*, tłum. J. Margański, Kraków 2004.
- Frede M., *Stoic epistemology*, in: *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, ed. K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield, Cambridge 2008, p. 300-311.
- Frede M., *The Stoic Notion of a Lekton*. In: *Companions to Ancient Thought 3: Language*, ed. S. Everson, Cambridge 1994, p. 109-128.
- Gajda-Krynicka J., *Filozofia pitagorejska w nurcie „fizyki” przedplatońskiej*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2001, nr 2 (38).
- Gajda-Krynicka J., *Filozofia przedplatońska*, Warszawa 2007.
- Gajda J., „Gdy rozpadły się ściany świata”. *Teorie wartości w filozofii hellenistycznej*, Wrocław 1995.
- Gajda-Krynicka J., *Pitagorejczycy*, Warszawa 1996.
- Gajda-Krynicka J., *Platońska droga do idei. Aksjologiczny rodowód Platonańskiej ontologii*, Wrocław 1993.
- Gajda J., *Sofiści*, Warszawa 1989.
- Gawroński A., *Byt, istota i prawda w świetle współczesnych badań lingwistycznych*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa i filozofii przyrody*, red. M. Lubański i S. Ślaga, t. 11, Warszawa 1991, s. 167-222.
- Hankinson R.J., *Stoic Epistemology*. In: *Cambridge Companion to the Stoics*, ed. B. Inwood, Cambridge 2003, p. 59-84.
- Hankinson R.J., *The Sceptics*, London-New York 1998.

- Hankinson R.J., *Values, objectivity, and dialectic; The Sceptical Attack on Ethics: its Methods, Aims, and Success*, „Phronesis” 1994, vol. XXXIX/1, p. 45-68.
- Joachimowicz L., *Sceptycyzm grecki*, Warszawa 1972.
- Kahn C.H., *The Verb „Be” in Ancient Greek*, Dordrecht 1973.
- Kjellberg P., *Skepticism, Truth, and Good Life: A Comparison of Zhuangzi and Sextus Empiricus*, „Philosophy East & West”, January 1994, vol. 44, Issue 1.
- Klimaszewski S.M., Wojciechowski W., Jedlička L., *Podstawy systematyki zoologicznej*, Katowice 1995.
- Kmita J., *Wykłady z logiki i metodologii nauk*, Warszawa 1977.
- Krokiewicz A., *Sceptycyzm grecki*, t. 2, Warszawa 1966.
- Kubok D., *O półtrzeźwości Ksenofanesa*. „Studia antyczne i mediewistyczne” 8 [43], Warszawa 2010.
- Kubok D., *Prawda i mniemanie. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Katowice 2004.
- Kubok D., *Problem „apeiron” i „peras” w filozofii przedsokratejskiej*, Katowice 1998.
- Nussbaum M.C., *Skeptic Purgatives: Therapeutic Arguments in Ancient Skepticism*, „Journal of the History of Philosophy” 29/4, October 1991, p. 521-557.
- Nussbaum M.C., *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton 1994.
- Peters F.E., *Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon*, New York-London 1967.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1-5, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999-2002.
- The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. B. Inwood, Cambridge University Press 2003.
- Trowbridge J., *Skepticism as a Way of Living: Sextus Empiricus and Zhuangzi*, „Journal of Chinese Philosophy” 2006.
- Tugendhat E., *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1999.
- Woodruff P., *Aporetic Pyrrhonism*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy” vol. VI, 1988, ed. J. Annas, p. 139-168.

On the Sceptical Criticism of the Ethical Aspect of Philosophy in Light of the Works of Sextus Empiricus

Summary

The author of the book analyzes and discusses the problem of the sceptical criticism of the ethical aspect of philosophy from the perspective of the works of Sextus Empiricus, especially the third part of his *Outlines of Scepticism (Outlines of Pyrrhonism)* and book XI of *Against the Mathematicians*, named *Against the Ethicists*.

The first chapter is devoted to the problem of the sceptical modes, i.e. general epistemological tools, which help to attain *ataraxia* (the state of tranquility) by way of *epoche* (the suspension of judgment). The author concentrates on the modes as a means in Sextus' criticism of the philosophical justification of ethics.

The purpose of the next two chapters is to examine the fundamental parts of the sceptical criticism of ethics, i.e. the rejection of the dogmatic division of reality into things good, bad and indifferent, and discussion concerning *techne peri bion* (the art of life). As the author tries to prove, sceptical criticism is mostly epistemological, based on general arguments against the possibility of an ultimate discovery of truth.

In the final chapter, the author discusses the essence of scepticism and the sceptical way of life and also makes an attempt at reconstructing the sceptical attitude towards politics, the state and law. The question of a possible sceptical concept of the state, or, to be more precise, the political consequences and implications of the main goals of scepticism (*ataraxia*, *epoche* and *zetein*, i.e. a permanent search for truth) are analyzed.

Indeks imion i nazwisk (z pominięciem Sextusa Empiryka)

- Afrodyta 98
Agryppa 13, 15, 35
Ainesidemos (Aenesidemus, Ainesidemos) z Knossos 14, 18, 35, 142, 150
Algra K. 88, 209
Annas Julia 8, 13, 88, 89, 138, 173, 176, 178, 184, 190, 200, 208, 210
Antioch (Antiochus) z Askalonu 42
Apollodor (Apollorodos) z Aten 97
Arejos Didymos 43-47, 50, 51, 65, 80, 81, 93, 207
Arkesilaos (Arkezylaos, Arcesilaus) z Pitane 87, 142
Arystoteles (Aristotle) 42, 55, 57-59, 62, 66, 69, 80, 81, 92, 93, 95, 108-112, 132, 144, 155, 179, 180, 207, 208
Atherton C. 120, 208
- B**
Bardel M. 46, 87, 209
Barnes Jonathan 13, 88, 138, 200, 208, 209
Baryszew Jurij 144, 208
Bekker Immanuel 62, 110, 207
Bett Richard 8, 38, 39, 64, 69, 80, 86, 91, 97, 98, 106, 108, 109, 115, 121-123, 163-165, 167, 168, 170, 173, 180, 184, 208
- Blandzi Seweryn 105, 208
Blank D.L. 120
Bonitz H. 62, 110, 207,
Brunschwig Jacques 115-117, 119, 120, 209
Burnyeat Myles F. 8, 137, 177, 179, 209
- C**
Caston Victor 117, 118, 209
Christensen Johnny 46, 87, 90, 91, 121, 209
Chryzyp (Chryssipus) z Knidos 45, 49, 86, 97, 117
Cyceron (Marcus Tullius Cicero) 43-45, 87
- D**
Dąbska Izydora 86, 88, 121, 208
Dembińska-Siury Dobrochna 106, 209
Dembiński Bogdan 105, 209
Dillon John 39, 42, 209
Diogenes Laertios (Diogenes Laertius) 9, 14, 18-20, 22, 25-28, 38, 43-45, 51, 64, 74, 79, 81, 86-89, 93, 97, 116, 117, 120, 146-149, 162, 163, 167, 184-188, 202, 207, 208

- Diogenes z Synopy 70, 186
Dover Kenneth J. 98, 209
Dupréel E. 194
- E**
Einstein Albert 90
Empedokles z Akragas 93
Epiktet (Epictetus) 80, 141
Epikur z Samos (Epicurus) 74, 76,
77, 79, 80, 162, 173, 187, 188
Eurypides 64, 76
Eusebius 96
Everson E. 88, 120, 208, 209
- F**
Feyerabend Paul 112
Filista (Philista) 187, 188
Frede Michael 88, 120, 209
- G**
Gajda-Krynicka Janina 9, 177, 194,
195, 205, 209
Galen 106, 208
Gawroński Alfred 105, 209
Gorgiasz z Leontinoj 119, 171, 195
Gromska Daniela 93
- H**
Hankinson R. J. 8, 13, 35, 87, 90, 108,
137, 142, 147, 163, 164, 166, 168,
169, 197, 209, 210
Heintz W. 113, 114
Hense O. 116, 207
Heraklit z Efezu 69, 76, 93, 94
Herodot z Halikarnasu 76
Hicks R.D. 188
Hierocles 43
Hierofil 64
Homer 64
- I**
Inwood Brad 44, 87, 115, 121,
208-210
- J**
Jedlička L. 57, 58, 210
Joachimowicz Leon 9, 10, 210
- K**
Kahn Charles H. 105, 210
Kalbfleisch C. 106
Kandyd (Candid) 187, 188
Karneades z Cyreny 87, 88, 142
- Kjellberg Paul 8, 210
Kleantes z Assos 49
Klimaszewski Sędzimir M. 57, 58,
210
Kmita Jerzy 111, 112, 210
Krantor z Soloi 64
Krates (Crates) z Teb 96
Krokiewicz Adam 9, 10, 76, 128,
138, 164, 201, 208, 210
Krońska Irena 14, 18, 202, 208
Ksenofanes z Kolofonu 106, 134,
138, 209, 210
Ksenofont (Xenophon) 69, 207
Ksenokrates (Xenocrates) z Chalce-
donu 38-42, 47, 49, 60
Kuhn Thomas 112
Kubok Dariusz 105, 107, 138, 139,
164, 210
Kybele 75
- L**
Lakatos Imre 112
Leśniak Kazimierz 18, 45, 58, 79,
202, 208
Likymnios 64
Long H.S. 14, 207
Lubański M. 105, 209
- M**
Mandelbrot Benoit 144, 208
Mansfeld J. 88, 96, 209
Marchant E.C. 69, 207
Mau J. 7, 38, 207
Menoikeusos 74, 79, 162
Menon 108
Mutschmann Hermann 7, 14, 38,
138, 207
- N**
Nerczuk Zbigniew 7-9, 19, 64, 78,
104, 113, 115, 119, 122, 128,
143-145, 153, 199-201, 203, 205,
206, 208
Numenius 96
Nussbaum Martha C. 8, 162, 163,
170, 178, 179, 186, 188, 210
- P**
Parmenides z Elei 105, 107, 208, 210
Peters F.E. 55, 209

- Philodemus (Filodemos) z Gadary 96-98
Piotrowicz Ludwik 81, 180, 207
Platon (Plato) 42, 49, 69, 70, 93, 98, 105, 107, 108, 115, 123, 124, 132-134, 146, 207-209
Plutarch (Plutarchus) 86, 96
Polemo 42
Porfiriusz z Tyros 54, 57, 58, 208
Protagoras z Abdery 67, 171, 194, 195
Pyrron (Pyrrhon, Piron, Pyrrho) z Elidy 18, 132, 149, 170, 179-181, 184-189, 199, 202
- R**
Reale Giovanni 46, 89, 90, 110, 121, 132, 210
- S**
Schenkl H. 141, 207
Schofield Malcolm 43-45, 88, 98, 209
Schweighäuser I. 141, 207
Sidorek J. 105, 210
Simonides z Keos 64
Sokrates 37, 38, 70, 108, 116
Stobajos Jan (Stobaeus Joannes) 43-47, 50, 51, 64, 65, 80, 81, 93, 116, 117, 207
- Ś**
Ślaga Sz. 105, 209
Świderek Jolanta 106, 208
- T**
Teajtet 123
Teerikorpi Pekka 144, 208
Timon (Tymon) z Flius 134, 149, 161, 174, 184, 187-189, 202
Trowbridge John 8, 150, 151, 210
Tugendhat Ernst 105, 210
- W**
Wachsmuth C. 116, 207
Włodarczyk K. 144, 208
Wojciechowski M. 44, 65, 80, 81, 93, 207
Wojciechowski W. 57, 58, 210
Wolter (Voltaire) 187
Woodruff Paul 13, 35, 210
- Z**
Zenon (Zeno) z Kition 42, 49, 86, 96, 98
Zieliński Edward I. 90, 132, 210

Słowniczek pojęć greckich
wraz z przybliżonymi
polskimi odpowiednikami
i indeks najczęściej
występujących w pracy
terminów filozoficznych
(z pominięciem sceptycyzmu)

ἀγαθός – dobro
ἄδηλος – niejawny
ἀδηλότης – niejawność
ἀδιαφορία – obojętność, brak różnicy
αἵρεσις – pragnienie, wybór
αἴσθησις – zmysł
ἀπόθεια – brak doznań
ἀρετή – cnota, dzielność moralna
ἀταραξία – spokój dusz, obojętność

βίος – życie

διᾶλληλον – „błędne koło”
δόξα – mniemanie

ἐποχή – zawieszenie sądu
εὐδαιμονία – szczęście

ἡδονή – rozkosz, przyjemność

ἰσοσθένεια – równosilność

κακός – zło
καταληπτικός – kataleptyczny

λεκτά – znaczenia

λεκτόν – znaczenie

μετριοπάθεια – umiarkowane odczuwanie

μη ὄν – niebyt

οἰκείωσις – skłonność, pociąg, „instynkt samozachowawczy”

ὄν – byt

ὁρμή – poręć

ὅρος – definicja

οὐσία – istota

πρός τι – względność

συμβεβηκός – przypadłość

τέχνη – sztuka, umiejętność

τι – coś

τρόπος – sposób

φαινόμενον – zjawisko

φαντασία – przedstawienie

φύσις – natura

akademizm (Akademia) 38, 42, 47, 64, 87-89, 92, 133, 138, 143

aporetizm 133, 139, 149, 150

cynizm (kynizm) 7, 97, 162, 186, 195

dogmatyzm 130, 135, 138, 139, 142, 146, 149, 163, 164, 166, 167, 172, 175, 176,
183, 192, 201, 204, 206

dystynkcja (cecha dystynktywna) 20, 37, 52-56, 58, 59, 94, 114, 143, 144, 151

efektyzm 133, 170, 173, 178, 182, 183, 192-194, 197

epikureizm 7, 79, 162, 186, 195

stoicyzm 33, 34, 38, 42, 44, 45, 48, 49, 51, 64, 70, 71, 77, 79-89, 91, 93, 96, 98,
114-116, 129, 135, 141, 155, 174, 196, 203

zetetyzm 133, 139, 149, 175, 176, 193, 194, 197, 204

