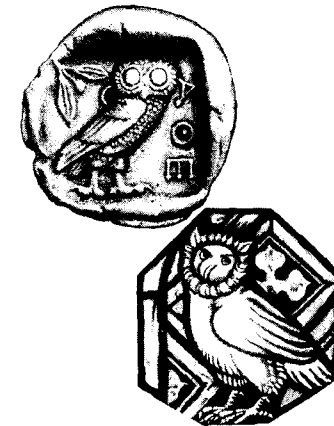


STUDIA
ANTYCZNE
I
MEDIEWISTYCZNE
1 [36]



INSTYTUT
FILOZOFII
I SOCJOLOGII
POLSKIEJ
AKADEMII
NAUK

ARTYKUŁY – ARTIKEL – ARTICLES

Studia Antyczne i Mediewistyczne, XXXVI (2003)

PL ISSN 0039-3231

ZBIGNIEW NERCZUK (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń)

PRZECIW ETYKOM SEKSTUSA EMPIRYKA

Wstęp

Ostatnich kilka dekad przyniosło prawdziwy renesans zainteresowania antycznym sceptycyzmem. Przyczyn tego zjawiska jest kilka: na pewno należy do nich większa świadomość znaczenia antycznego sceptycyzmu dla rozwoju nowożytnej filozofii (recepja Sekstusa), poszukiwanie coraz szerszego tła dla dysput prowadzonych przez hellenistyczne szkoły filozoficzne, a także aktualność zarówno metody sceptycznej, jak i przedmiotu rozważań, które stanowią wyraźną inspirację dla wielu badaczy stawiających swej analizie więcej niż tylko historyczne cele.

Na zachowaną spuściznę naszego głównego źródła wiadomości o antycznym sceptycyzmie, jakim jest Sekstus Empiryk, składają się trzy księgi *Zarysów pyrrońskich* oraz *Przeciw matematykom* w jedenastu księgach¹. Wedle trafnego określenia V. Brocharda, dzieło Sekstusa to prawdziwa „summa” sceptyczna². Określenie to, chociaż paradoksalne, zważywszy na kontekst, dobrze oddaje charakter dzieła Sekstusa. Rzeczywiście, ma ono wiele cech wspólnych ze średniowiecznymi kompendiami. Badacze podkreślają, że celem Sekstusa nie jest przedstawianie argumentacji nowatorskich, ale przede wszystkim sporządzenie zbioru argumentacji nagromadzonych przez tradycję sceptyczną³. Dzieło Sekstusa stanowi więc przekaz całego dziedzictwa sceptycznego i ten właśnie charakter kompendium stanowi o jego ogromnej wartości historycznej i filozoficznej. Obejmuje ono podstawowe zagadnienia dyskutowane w całej tradycji filozoficznej oraz przedstawia argumentacje krytyczne – w większości przypadków przekazywane bezimiennie przez Sekstusa, którego zmysł historyczny budzi się w większej mierze w odniesieniu do filozofów dogmatycznych, niż do przedstawicieli swej własnej szkoły.

Traktat *Przeciw etykom*⁴ Sekstusa Empiryka stanowi zwieńczenie wielkiej konstrukcji, jaką jest dzieło *Przeciw dogmatykom* (*Przeciw matematykom*, ks. VII–XI). Zawarty

¹ Pojawiający się w wydaniach tytuł *Adversus Mathematicos* nie jest tytułem oryginalnym, lecz nadany został w czasach nowożytnych. *Przeciw matematykom* Sekstusa składa się z dwu odrębnych całości – pierwszego traktatu skierowanego przeciw dyscyplinom szczegółowym (*Przeciw matematykom*, ks. I–VI) oraz drugiego – zwróconego przeciw filozofii dogmatycznej (zwyczajowo tytułowanego jako *Przeciw dogmatykom*, ks. VII–XI).

² V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris 1923, s. 254.

³ M. dal Pra, *Lo scetticismo Greco*, Milano 1950, s. 380.

⁴ Jak zauważa R. Bett (Sextus Empiricus, *Against the Ethicists* (*Adversus Mathematicos XI*), Translation, Commentary and Introduction by Richard Bett, Oxford 1997, s. X), tytuły traktatów nie pojawiają się w żadnym z manuskryptów, lecz są wynikiem przyjętej przez wydawców konwencji.

jest on w ostatniej XI księdze tego tekstu i następuje po krytycznym przedstawieniu części logicznej i fizycznej⁵. Część etyczna ze względu na swą objętość jest najmniej rozbudowanym elementem całego dzieła. Tekst traktatu jest krótszy niż jakakolwiek księga *Przeciw logikom* czy *Przeciw fizykom*. *Przeciw etykom* wyraźnie ustępuje pozostałym częściom *Przeciw dogmatykom* również zakresem omawianych zagadnień. Skoro nic nie wskazuje, że jest to tekst niedokończony, uzasadniony wydaje się wniosek o mniejszej roli zagadnień etycznych w filozoficznych zainteresowaniach Sekstusa. Dowodzi to ewolucji, jaką przeszedł cały antyczny sceptycyzm, który, odchodząc od Pyrrona, filozofa-etyka przede wszystkim, zwrócił się do rozważań z zakresu logiki i fizyki.

To mniejsze znaczenie zagadnień etycznych w całości dzieła Sekstusa Empiryka wcale nie oznacza, że rozważania zawarte w księdze XI stoją na niższym poziomie niż pozostałe księgi *Przeciw dogmatykom*. Wprawdzie znajdujemy w niej fragmenty, które, różniąc się od ogólnego nastawienia dzieła, mają charakter przede wszystkim deprecjonujący – należą do nich cytaty z pism stoickich propagujące kazirodstwo, swobodę seksualną czy kanibalizm – to jednak zawartość całości tekstu pozostaje na wysokim poziomie konceptualnym.

Przeciw etykom na tle twórczości Sekstusa

Głównym celem wywodu Sekstusa, zawartego w XI księdze *Przeciw dogmatykom*, jest przedstawienie wyższości sceptycznej drogi życia nad propozycjami dogmatyków. Mimo postulowanej w traktacie *epoche*, wynikającej z panującej wśród dogmatyków niezgody, propozycja Sekstusa nie ogranicza się wyłącznie do destrukcji. Sekstus jest lekarzem i fakt ten ma wielki wpływ na jego sposób filozofowania. Celem argumentacji jest wprawdzie obalenie przekonań innych, ale dokonuje się to w zamierzeniu, by wykazać, że rację mają sceptycy, a ich propozycja, jaką jest niewzruszoność (*ἀταραξία*) jako droga prowadząca do szczęścia, jest słuszna. W ten sposób Sekstus nawiązuje do samego Pyrrona, dla którego *ἀταραξία* była również ideałem.

Sekstus, idąc śladem Pyrrona, ma zatem do zaoferowania pewien model życia, konkurencyjny wobec modelu szkół, z którymi polemizuje. Chociaż krytyka ta odnosi się przede wszystkim do stoików i epikurejczyków, jednak pojawiają się także echa antyperypatetyckie i antyplatońskie – Sekstus walczy bowiem z dogmatyzmem w każdej postaci.

Już na wstępie warto zaznaczyć, że ideał etyczny, który proponuje Sekstus, jest w gruncie rzeczy zgodny z tradycją grecką. Wezwanie do *ἀταραξία*, wspólne sceptykom, epikurejczykom i stoikom, ma wielką tradycję filozoficzną. Rysem charakterystycznym dla całej filozofii greckiej, warunkującym osiągnięcie szczęścia, było bowiem uniezależnienie się od wszystkiego, co zewnętrzne, i ufundowanie szczęścia na pełnej samowystarczalności (*αὐτάρκεια*).

⁵ Na temat niejasnej wzmianki u Diogenesa Laertiosa (IX 116), że dzieło Sekstusa składało się z dziesięciu ksiąg, por. R. Bett (s. X), który przedstawia nowe rozwiązanie, twierdząc, że zachowana wersja *Przeciw dogmatykom* jest niekompletna, a wzmianka Diogenesa Laertiosa odnosi się tylko do *Przeciw dogmatykom* i pozwala wnioskować, że zaginiona, początkowa część tego tekstu obejmowała pięć ksiąg. Tradycyjna koncepcja wyjaśniała ten problem, odnosząc uwagę Diogenesa do *Przeciw matematykom* (XI ksiąg) i przyjmując, że dwie krótkie księgi *Przeciw geometrom* i *Przeciw arytmetykom* pierwotnie stanowiły całość. Tekst *Przeciw dogmatykom* sam Sekstus określa jako *Skeptika Hypomnemata* (R. Bett, s. 45).

Źródła Sekstusa

Cała księga *Przeciw etykom* stanowi zbiór filozoficznych *topoi*, które szczególnie chętnie wykorzystywane były w tej schyłkowej epoce nie tylko przez sceptyków, ale przez przedstawicieli wszystkich szkół. Sekstus chętnie czerpie zarówno od swych sceptycznych poprzedników, jak i greckiej tradycji literackiej – Homera, Archilocha, Eurypidesa i innych.

Można by oczekiwać, że miano największego autorytetu w tekście Sekstusa winno przysługiwać Pyrronowi. Co ciekawe, jest on jednak postacią zdecydowanie mniej realną niż Tymon, z którego cytaty pojawiają się wielokrotnie. W całym tekście *Przeciw etykom* nie ma natomiast ani jednej wzmianki o Pyrronie.

Pośród innych sceptyków źródłem Sekstusa jest Ainezydemos, który podobnie jak Sekstus wskazywał na sprzeczności istniejące w ludzkich poglądach na temat dobra⁶. Ainezydemos jest głównym źródłem krytycznych argumentacji etycznych Sekstusa. Świadczy o tym relacja Focjusza, dzięki której wiemy, że Sekstus interesował się tymi samymi zagadnieniami etycznymi, które pojawiają się u Ainezydemosa. Jako potwierdzenie związku księgi XI z rozważaniami Ainezydemosa R. Bett wskazuje na przekonanie wyrażone przez Sekstusa w *Przeciw etykom* głoszące, że nic nie jest z natury dobre czy złe (AM 68–95) (R. Bett nazywa to „negative dogmatism”). Uważa on, że to negatywne twierdzenie jest kontynuacją linii Ainezydemosa, i wyciąga wniosek, że takie wyraźne odstępstwo od postulatu *epoche*, obecnego w paralelnej części *Zarysów pyrroniskich* (PH III 168–279), świadczy o tym, że *Przeciw etykom* jest dziełem wcześniejszym⁷.

Obok istniejących podobieństw pomiędzy dziełami Ainezydemosa i Sekstusa zachodzą jednak również różnice: odmienna jest kolejność zagadnień, ponadto Ainezydemos poświęcił trzy z ośmiu ksiąg zagadnieniom moralnym, podczas gdy Sekstus tylko jedną. Sekstus ma poza tym dużo więcej serca do rozważań historycznych, w których przedstawia cudze koncepcje z takim zapałem, że niejednokrotnie zapomina się, że jego celem jest w gruncie rzeczy ich obalenie.

Sposób przedstawienia

Do tekstu *Przeciw etykom* w mniejszym stopniu można odnieść powszechną opinię o bezosobowej formie przedstawienia, charakteryzującej pisma Sekstusa. W porównaniu z rozważaniami logicznymi i fizycznymi, rozprawka o etyce jest o wiele barwniejsza. Pojawiają się w niej liczne cytaty, a nawet elementy swobodniejsze w charakterze, jak np. opowiadka Krantora z Soloi o hierarchii dóbr. W pierwszej części tekstu (1–167) zaobserwować można wyraźny brak elementu dialektycznego oraz schematów refutacyjnych, nieustannie powtarzanych w innych księgach *Przeciw dogmatykom*. Nie jest to więc tylko sceptyczna *antirresis*, ale wyraźnie zaznacza się w tej księdze pewien element wartościujący, czerpany z pierwotnego pyrronizmu rozumianego jako szkoła życia.

Od strony polemicznej tekst powiela schematy obecne w innych księgach, jednak, jak już wspomnieliśmy, w ograniczonym zakresie. Sekstus korzysta z metody Zenona z Elei, przejętej przez Arkezilaosa, która polega na sprowadzaniu poglądów przeciwników do

⁶ Por. Sekstus, AM XI 42.

⁷ R. Bett, s. XXVIII nn.

absurdu przy wykorzystaniu elementów zaczerpniętych z ich myśli i przeciwstawianiu ich sobie. Metoda ta, przejęta później przez Karneadesa, staje się podstawowym schematem wszelkich sceptycznych kontrargumentacji. Od strony logicznej tekst *Przeciw etykom*, szczególnie w swej drugiej strukturalnie części (168–257), bliski jest pozostałym częściom dzieła. Tak jak w całym dziele, w księdze XI znajdujemy to samo przywiązanie do prawa sprzeczności, którego naruszenie jest wielokrotnie traktowane jako koronny argument przeciw przyjmowanym przez dogmatyków tezom.

Sekstus chętnie przejmuje rozróżnienia wprowadzane przez szkoły filozoficzne – posługuje się nimi w sposób biegły czy nawet, można by powiedzieć, „zongluje” nimi z dużą zręcznością. Dobra znajomość terminologii filozoficznej pomaga mu w nieustannym konstruowaniu podziałów, przy pomocy których dowodzi nieprawdziwości przyjmowanych niejako „na próbę” tez i wyklucza kolejne elementy podziału. Metoda podziałów, wykorzystująca terminologię wypracowaną przez szkoły dogmatyczne, umożliwia zatem Sekstusowi wykazywanie niezgodności i nieściśłości w poglądach dogmatyków, zawartych zarówno w pismach przedstawicieli różnych orientacji, jak i jednej szkoły filozoficznej⁸.

Duże znaczenie narracji historycznej dla tekstu Sekstusa pociąga za sobą obecność podstawowych terminów i rozróżnień filozoficznych wypracowanych przez tradycję, głównie hellenistyczną, takich jak przeciwieństwa „umysłowe-zmysłowe”, „cielesne-niecielesne”, czy pojęć jak „oczywistość zmysłowa” (ἐνόργεια), „afekt” (πάθος), „mądrość praktyczna” (φρόνησις) etc. Znajdujemy w nim także podstawowe terminy sceptyczne, np.: „nie bardziej” (οὐκ μᾶλλον) (118), oraz główne problemy sceptyczne: wątek nierozstrzygalności (ἀνεπικρισία) (182) i kryterium (κριτήριον).

Księga *Przeciw etykom* wskazuje także wyraźnie na psychologiczne zainteresowania sceptycyzmu i samego Sekstusa. Zawiera bowiem pewne obserwacje dotyczące ludzkich zachowań i ich pobudek⁹, a także wzmianki o szeregu własnych doświadczeń Sekstusa jako lekarza¹⁰.

Struktura

Traktat *Przeciw etykom* podzielony jest na dwie części, które nie są ze sobą w żaden znaczący sposób powiązane¹¹. Większą, pierwszą część stanowią rozważania na temat dobra, zła i tego, co obojętne (rozdziały 1–5). Część druga poświęcona jest zagadnieniu sztuki życia (6–7)¹².

Struktura pierwszej części jest bliska dwu aspektom wywodu Sekstusa: krytycznemu i pozytywnemu¹³. Sceptycyzm Sekstusa ma bowiem nie tylko charakter negatywny i de-

⁸ W odniesieniu do szkoły stoickiej por. Sekstus, AM XI 73–75. Poglądy stoików są ze sobą konfrontowane i przedstawiane jako sprzeczne czy nieściśłe, co wedle Sekstusa wyklucza możliwość ich przyjęcia.

⁹ Por. np. Sekstus, AM XI 178–180.

¹⁰ Por. Sekstus, AM XI 97; AM XI 136; AM XI 159–160.

¹¹ R. Bett, s. XXIII nn.

¹² W niniejszym tekście ograniczam się jedynie do omówienia pierwszej części traktatu Sekstusa (AM 1–167).

¹³ Por. V. Brochard, s. 331.

strukcyjny, lecz, szczególnie w traktacie *Przeciw etykom*, ukazuje się również jego strona pozytywna, która swą kulminację osiąga w rozdziale „Czy ten, kto wstrzymuje się od sądu na temat tego, co dobre i złe z natury, jest szczęśliwy pod każdym względem?”.

Część druga podejmuje krytykę stoickiej sztuki życia. Nie porusza ani zagadnienia *epoche*, ani nie opisuje sceptycznej postawy. Inaczej niż część pierwsza, opiera się na argumentacji z „nierozstrzygalnej niezgody”, a nie na argumentach z „istniejącej niezgody”¹⁴.

a) Etap krytyczny

Sekstus rozpoczyna w sposób dla siebie charakterystyczny – od systematyzacji zagadnienia etycznego. Stąd też rozważania otwiera rozdział poświęcony podziałowi tego, co mieści się w obrębie etyki, czyli podstawowym elementom, takim jak dobro, zło i to, co obojętne. Jak zauważa Sekstus, podział ten, chociaż toczy się w odniesieniu do niego wielka dyskusja, stanowić może dobrą podstawę dla sceptycznych argumentacji. Jest on też bliski samym sceptykom, którzy, posługując się nim i wyróżniając dobro, zło i obojętne, używają jednak słowa „jest” w znaczeniu „wydaje się”, dzięki czemu unikają dogmatycznej implikacji w postaci przekonania o istnieniu dobra, zła i tego, co obojętne z natury. Dyskusja na temat tego podziału nie prowadzi więc Sekstusa do jego sceptycznego odrzucenia, ale jedynie do odrzucenia „realnego istnienia w naturze” dobra, zła i tego, co obojętne. Sceptycy, zgodnie z Tymonem z Fliuntu, przyjmują bowiem dobro, zło i to, co obojętne, ze względu na sposób jawienia się.

Pierwszy wielki zarzut Sekstusa wobec dogmatyków odnosi się do pojęcia dobra i zła. Wszyscy dogmatycy przedstawiają pewne rozumienie obu pojęć. Stoicy twierdzą, że dobro jest „pożytkiem albo czymś nie różnym od pożytku”, i określają je na trzy sposoby. Z kolei Platon i Ksenokrates również przyjmują wiele znaczeń dobra, wprowadzając idee oraz to, co w idei uczestniczy. Pomijając szczegółowe zarzuty stawiane tym definicjom dobra, Sekstus koncentruje się na zarzucie najbardziej ogólnym. Jego *antirresis*, wymierzona przeciw wszelkim dogmatycznym definicjom dobra i zła, oparta jest na przekonaniu, że wszyscy, którzy definiują dobro, nie osiągają celu, bowiem zamiast określenia istoty dobra, określają jedynie jego przypadłość (συμβεβηκός). Dogmatycy, którzy przedstawiają definicję, różnią się bowiem w ocenie tego, czym jest to, co przynosi pożytek: czy jest samo z siebie godne wyboru, czy przysparza szczęścia. Jak sądzi Sekstus, gdyby definicje te oddawały istotę dobra, to nie sprzeczano by się, czym ono jest. Na podstawie przypadłości nie jest natomiast możliwe poznanie istoty danej rzeczy. Dogmatycy winni więc najpierw poznać naturę samego dobra, a następnie wyprowadzić z niej przypadłości.

Po przedstawieniu krytyki pojęcia dobra Sekstus przystępuje do rozważań na temat istnienia dobra i zła z natury. Jest to bardzo ważne zagadnienie dla filozofii greckiej – związane ze starą dyskusją φύσει – νόμω, prowadzoną już przez sofistów i Platona na wielu płaszczyznach. Tak jak już zostało to stwierdzone, w odniesieniu do dobra i zła, chociaż rozróżnienie to jest powszechnie przyjmowane, panuje wielka rozbieżność w szczegółach. Niezgoda panuje zarówno wśród zwykłych ludzi, jak i filozofów. Akademicy i perypatetycy przyjmują trzy rodzaje dóbr, odnoszące się odpowiednio do: duszy,

¹⁴ R. Bett, s. XXIII nn.

ciała i tego, co zewnętrzne wobec duszy i ciała. Inny podział przedstawiają stoicy, zakładając, że istnieją dobra związane z duszą, z tym, co zewnętrzne, oraz nie związane ani z duszą, ani z czymś zewnętrznym. Epikurejczycy upatrują zaś dobro najwyższe w tym, co związane z ciałem. Przykład tej wielkiej niezgody stanowi rozbieżność poglądów filozofów i poetów na temat miejsca, jakie w hierarchii dóbr zajmuje zdrowie. Rozpoczynając od poety Semonidesa, Sekstus wspomina o poglądach Likymniosa, Herofila, potem akademików i perypatetyków. Historia opowiedziana przez Krantora, który stawia zdrowie na drugim miejscu wśród dóbr, jest wdzięcznym przykładem tej niezgody. Stoicy natomiast uznają, że zdrowie w ogóle nie jest dobrem, ale tym, co należy do kategorii rzeczy obojętnych i godnych wyboru, czy też, jak twierdzi Aryston z Chios, jego wartość zależy od okoliczności.

Po omówieniu przekonań dogmatycznych Sekstus podejmuje wywód sceptyczny. Po pierwsze, rzeczy dobre lub złe powinny posiadać taką samą wartość dla wszystkich ludzi, podobnie jak ogień, który z natury grzeje, i śnieg, który z natury chłodzi. W przypadku dobra i zła tak jednak nie jest, co dowodzi, iż to, co nazywane jest dobrem lub złem, nie jest takie z natury. Różni filozofowie mają bowiem odmienne wyobrażenie o wartości danej rzeczy. Skoro na przykład Epikur uważa przyjemność za dobro, stoicy zaś za to, co obojętne i niegodne wyboru, a jeszcze inni inaczej, to nie jest możliwe, by to, co się każdemu wydaje, było faktycznie takie, jakie się wydaje. Przyjęcie takiej możliwości prowadziłoby bowiem do zakwestionowania zasady sprzeczności i z tego powodu jest absurdalne. Jeśli więc przyjmie się, że tylko niektóre poglądy są prawdziwe, natychmiast pojawia się problem kryterium rozstrzygającego o ich prawdziwości. Kryterium tym nie mogą być zmysły, bowiem to, co postrzegane wyraźnie, jest postrzegane powszechnie i jednakowo przez ludzi o zdrowych zmysłach. Analogicznie powinno być w odniesieniu do dobra. O prawdziwości poglądów na temat dobra i zła nie może rozstrzygać również rozum – po raz kolejny Sekstus opiera swoją krytykę na sprzeczności poglądów głoszonych przez autorytety w poszczególnych szkołach filozoficznych. Każdy z nich wprowadzał bowiem swoje własne dobro, podporządkowując mu dobra uznawane przez innych. Dowodzi to, według Sekstusa, że także rozum nie może być kryterium. Skoro więc ani rozum, ani zmysły nie stanowią kryterium wyboru prawdziwego dobra, to, jak wnioskują Sekstus, dobro i zło z natury nie istnieją.

Drugi argument wychodzi z założenia, że to, co dobre z natury, winno być także godne wyboru ze względu na nie samo. Sekstus w rozbudowanej argumentacji wykazuje jednak, że żadna z dwu możliwości – pragnienie bądź przedmiot pragnienia – nie jest godna wyboru ze względu na nią samą.

Analogicznie do dobra Sekstus na przykładzie głupoty wykazuje nieistnienie zła z natury. Głupota nie jest złem z natury, bo ani nie powoduje zepsucia człowieka mądrego, ani nie jest unikana przez głupich. Zatem nie jest złem również żadna z tak zwanych rzeczy złych.

Sekstus odrzuca także epikurejskie przekonanie, zgodnie z którym przyjemność jest dobrem z natury, ponieważ istoty żywe dążą do przyjemności w sposób zupełnie naturalny i niewyuczony. Jak ripostuje Sekstus, sprzeciwia się temu to, że uczestnictwo w dobru przyznaje się w ten sposób nawet pozbawionym rozumu zwierzętom, oraz to, że bólu nie należy unikać bezwzględnie. To bowiem, co przyjemne, nie zawsze jest godne wyboru, lecz jest zależne od okoliczności. Stoicy natomiast, którzy uważają, że to, co piękne i dobre, pociąga ku sobie w sposób naturalny, przywołują przykłady walczących zwierząt

oraz ludzi poświęcających się za ojczyznę. Jak twierdzą jednak sceptycy, zwierzęta nie mają mądrego nastawienia, które stoicy uważają za niezbędny warunek poznania piękna i dobra, a ponadto, z tego, że niektóre zwierzęta dążą do dobra i piękna z natury, nie wynika, że tak samo jest w przypadku człowieka. Pozornie bezinteresowne przykłady poświęcenia się dla dobra mogą być także umotywowane przyjemnością czy radością z pochwał – rzeczywistych bądź oczekiwanych po śmierci.

Oprócz logicznych kontrargumentów, opartych na sprzecznościach w wywodach samych dogmatyków, Sekstus gromadzi cały szereg obserwacji, mających dowodzić, że stanowisko dogmatyczne w etyce nie tylko nie jest pomocą w godziwym życiu, ale stanowi również wielką przeszkodę. Z tej perspektywy Sekstus dokonuje przeglądu różnych stanowisk dogmatycznych, wykazując ich wadliwość.

Podstawowa różnica pomiędzy dogmatykami a sceptykami polega bowiem na tym, że ci pierwsi twierdzą, że mądrość, która umożliwia rozróżnienie dobra od zła, prowadzi do szczęścia, natomiast sceptycy głoszą, że ci, którzy przyjmują istnienie dobra i zła, są nieszczęśliwi, zaś do szczęścia prowadzi wstrzymanie się od definiowania i sądu. Dążenie do dobra i unikanie zła jest przyczyną wszelkiego nieszczęścia, ponieważ zarówno dążenie do oczekiwanego dobra budzi niepokój, jak i jego zdobycie. Analogiczne rozumowanie odnosi się do zła: niepokój rodzi się wskutek ustawicznego unikania i zapobiegania złu. Zarówno dążenie, jak i zdobycie dóbr jest źródłem niepokojów.

Ilustrując to przekonanie, Sekstus przedstawia szereg *topoi*: zarówno dążenie do rzekomego dobra, jak i jego osiągnięcie jest przyczyną udręki.

[146] Na przykład, ten, kto mówi, dajmy na to: „bogactwo jest dobrem, a bieda złem”, jeśli nie zdobył bogactwa, podlega podwójnej udre: ponieważ nie ma dobra i ponieważ stara się je zdobyć. A gdy je zdobędzie, podlega udre: na trzy sposoby: ponieważ ponad miarę ucieszył się, ponieważ robi wszystko, by zachować to bogactwo dla siebie, i ponieważ prerażliwie boi się jego utraty.

Ponadto, niektóre rzeczy, o których mówi się, że są dobre, prowadzą do zła: np. nadmierne dążenie do dobra jest źródłem wad. Osiągnięcie pożądanego dobra również nie kładzie kresu niepokojom. Dobra domagają się bowiem wyłączności – ci, którzy je posiadli, chcieliby mieć je tylko dla siebie.

Atak Sekstusa nie odnosi się wyłącznie do filozofów i tego, co uważają za dobre. Przykłady zaczerpnięte z życia, którymi posługuje się Sekstus, pokazują, że stosuje on tę samą regułę zarówno do rozważań filozoficznych, jak i sfery życia codziennego. Bogactwo czy cnota rozumiane jako *telos*, czyli najwyższe dobro, w równej mierze prowadzą bowiem do udreki. Z tego względu samo przekonanie o istnieniu dobra z natury, bez względu na to, co się za nie uznaje, jest złe. Podobnie jest w przypadku żądzy sławy, przyjemności czy wszelkich innych tzw. dóbr. Zarzut, który wytacza Sekstus przeciw wszystkim skostniałym hierarchiom wartości, domagającym się takich a nie innych działań, oparty jest na przekonaniu, że wszystkie one prowadzą do zbliżonego zniewolenia umysłu.

W przekonaniu Sekstusa pozorne rozwiązanie postulowane przez dogmatyków, jakim jest precyzyjne określenie hierarchii dóbr i wyznaczenie celów wyższych i niższych, nie uwalnia od niepokojów, lecz co najwyżej przenosi go z jednej rzeczy na inną. Rozmija się to więc z pragnieniem człowieka udrezonego, aby całkowicie uwolnić się od niepokojów.

Sceptyk jest zatem tym, kto domaga się psychologicznej ciszy – uwolnienia się od burzy wynikającej z konfliktu pomiędzy sprzecznymi wartościami. Jako cel stawia przede wszystkim usunięcie błędnego nastawienia, niezłomnej wiary w dobro i zło:

[129] Gdy są one obecne, jest dręczony nie tylko przez nie same, ale i przez związane z nimi przekonanie, zgodnie z którym wierzy, że przydarza mu się zło; a założenie to dręczy go niczym większe zło. Natomiast gdy go nie dotyczą, również nie zazna spokoju i – albo wskutek obawy o przyszłość, albo wskutek trwogi – ma troskę za towarzyszkę.

Niczym lekarz dusz Sekstus stawia diagnozę: dogmatyzm nie niesie pomocy, nie usuwa przyczyny bólu, lecz co najwyżej ją przenosi:

[134] Albowiem twierdzenie, że nie należy dążyć do pewnej rzeczy jako do marnej, a innej należy pragnąć jako szlachetniejszej, głosili ludzie, którzy nie uwalniali od niepokoju, ale jedynie zmieniali jego przedmiot. Wszak ten sam człowiek, który trapiiony był niepokojem, dążąc do tej pierwszej rzeczy, popadnie również w tarapaty, dążąc do tej drugiej.

Jak mówi dalej Sekstus, zabieg dogmatyków polega w gruncie rzeczy na zastępowaniu jednej choroby inną. Po raz kolejny spotykamy więc w tym miejscu przekonanie, że przyjmowanie przekonań dogmatycznych jest chorobą, z której trzeba dogmatyków leczyć.

b) Etap konstrukcyjny

Traktat *Przeciw etykom* zajmuje szczególne miejsce wśród dzieł Sekstusa. Niesie on bowiem najwięcej pozytywnej treści w postaci przekonań samego Sekstusa, a nie ogranicza się jedynie do destrukcyjnej kontrargumentacji. Można sądzić, że przedstawiane w nim zagadnienia etyczne zachowały najwięcej elementów pierwotnego pyrronizmu, które decydują o konstrukcyjnym charakterze całej części.

Konstrukcja zarysowywana przez Sekstusa sprowadza się do przedstawienia stanowiska sceptycznego w odniesieniu do modelu życia prowadzącego do szczęścia. Tak brzmiąca zapowiedź może wydawać się w przypadku sceptycyzmu czymś paradoksalnym. Rzeczywiście, w przypadku zagadnień etycznych trudno jest mówić o neopyrronizmie jako o sceptycyzmie w potocznym znaczeniu tego słowa. Sekstus, podobnie jak i Pyrron, nie tylko głoszą stanowcze przekonania, ale przedstawiają nawet pewien ideał życia szczęśliwego.

Przedstawienie tego modelu życia sceptycznego dokonuje się przede wszystkim w rozdziale omawiającym wprost zagadnienie szczęścia wynikającego z *epoche*, który stanowi zwieńczenie pierwszej części traktatu¹⁵. Jednak również i we wcześniejszych, krytycznych partiach tego dzieła znaleźć można pewne systematyczne wypowiedzi przedstawiające stanowisko Sekstusa¹⁶.

¹⁵ Por. Sekstus, AM XI 141–167.

¹⁶ Por. Sekstus, AM XI 118; 140.

Na wstępie warto zauważyć, że dominantą etycznych rozważań Sekstusa jest analogia pomiędzy filozofem a lekarzem – filozoficzny *topos* sięgający sofistów, zgodnie z którym tym, czym lekarz jest dla ciała, tym również jest filozof w odniesieniu do duszy. W przypadku Sekstusa przekonanie o słuszności tej analogii jest szczególnie uzasadnione. Łączy on bowiem w swym mniemaniu dwie profesje – jest zarówno lekarzem dla ciała, jak i lekarzem dla duszy¹⁷. Sceptycyzm, głoszony przez Sekstusa, ma być *farmakon* dla trapionej udramkami duszy dogmatyka, który, jeśli tylko przyjmie odpowiednią dawkę leku, dozna ulgi w swej chorobie. Rozbudowana, krytyczna część traktatu prowadzi do przedstawienia jedyne go remedium w postaci sceptycznego ideału życia, który polega na życiu wolnym od niepokoju.

Punkt wyjścia wszelkich rozstrzygnięć etycznych Sekstusa stanowi sceptyczna, fenomenalistyczna teoria poznania. Jak pisze, sceptycy przyjmują podział bytów na dobre, złe i obojętne, odrzucają jednak ich realne istnienie¹⁸. Istotna różnica między dogmatykami a sceptykami polega na tym, że sceptycy nie orzekają o rzeczach, jakimi one są, ale jakimi „się wydają”. Ten pyrronowski motyw zapobiega wszelkiej dogmatycznej pretensji, skoro sceptyk nie orzeka o rzeczach, lecz o swych stanach.

Odrzucenie pretensji do orzekania o samych rzeczach pociąga za sobą rezygnację z rozróżnienia tego, co dobre i złe z natury. Jak czytamy u Diogenesa Laertiosa, już Pyrron twierdził, że nic nie jest dobre, złe, sprawiedliwe czy niesprawiedliwe, lecz ludzie działają na zasadzie umowy i zwyczaju¹⁹. Sceptyk winien więc powstrzymać się od sądu i odmawiać definiowania. Wielkie marzenie całej tradycji filozoficznej, jakim było rozróżnienie dobra od zła, jest wedle sceptyków mrzonką.

[140] Istnieje zaś tylko jedna możliwość ucieczki od udramki, mianowicie jeśli pokażemy komuś udrażonemu ucieczką przed złem i dążeniem do dobra, że nie ma ani niczego dobrego z natury, ani złego, „Lecz przez umysł ludzki wszystko jest oceniane”²⁰, jak głosi Tymon. Taka nauka jest właściwa szkole sceptycznej. Jej zadaniem jest więc zapewnianie szczęśliwego życia.

Ze względu na brak kryterium poznania prawdziwego wszelka ocena jest w sposób nieunikniony subiektywna.

[118] A jeśli ktoś powie, że nic nie jest z natury bardziej godne pragnienia, niż winno być unikane, ani że nie bardziej winno być unikane, niż godne pragnienia, ponieważ każda spośród rzeczy spostrzeganych, znajdując się w pewnym stanie, pozostaje w relacji do czegoś (ἐκάστου τῶν ὑποπιπτόντων πρὸς τι πῶς 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 nie martwił się z po-

¹⁷ Por. filozof zestawiany z lekarzem – Sekstus, AM XI 136.

¹⁸ Sekstus, AM XI 18–20.

¹⁹ Diogenes Laertios, IX 61.

²⁰ Zob. przypis 101.

wodu zła – godnie przyjmując to, co zdarza się z konieczności, będąc wolny od trosk wynikających z wiary, że jest jakieś dobro czy zło.

Jedyną drogą prowadzącą do szczęścia jest więc odrzucenie rozróżnienia na to, co godne pragnienia, i to, czego należy unikać z natury. Przekonanie to oparte jest na fundamencie epistemologicznym: rzeczy spostrzegane są godne pragnienia lub winny być unikane nie ze względu na jakąś istotową, wyznaczoną przez naturę wartość, która miałaby im przysługiwać, ale zależnie od różnego czasu i okoliczności – raz są godne pragnienia, innym razem nie są.

Epoche, czyli wstrzymanie się od sądu, ma prowadzić do sceptycznego ideału, celu, jakim jest życie bez udręki (*ἀταραξία*)²¹. Sekstus w ten sposób opisuje ideał *γαλήνη* – ciszy morskiej, życia bez burz:

[141] Szczęśliwym jest ten, kto żyje wolny od udręki (*ἀταράχως*) i – jak powiedział Tymon – trwa w spokoju i ciszy (*γαληνότητι*):
„wszędzie zaległa cisza”²²

i

„Takem go ujrzał wówczas, jak ciszę na morzu bezwietrzną”²³.

Właściwym celem sceptycyzmu nie jest więc według Sekstusa obalenie poglądów dogmatycznych, ale zrealizowanie celu etycznego – ideału *ataraksji*. Sekstus kontynuuje w tym elemencie linię Pyrrona²⁴. Od Pyrrona wywodzi się także rozumienie sceptycyzmu jako pewnego nastawienia, stanu ducha wolnego od niepokojów, osiągniętego dzięki porzuceniu przekonania o istnieniu dobra i zła z natury. Wiara (*πίστις*), którą ma dogmatyk na temat dobra i zła z natury, prowadzi do konkretnych działań w postaci dążenia do dobra i unikania zła. Wiara ta wiąże się z pewnym napięciem duszy – Sekstus określa je kilkakrotnie mianem działania „gorączkowego” (*συντόνωσ*) – które znowu prowadzi do udręki (*ταραχή*), uniemożliwiającej szczęście. Sceptyk, wolny od tych gwałtownych poruszeń duszy, unika zarówno radości z rzekomego dobra obiektywnego, jak i obiektywnego zła.

W związku z powyższymi rozwiązaniami musi pojawić się pytanie o realną możliwość praktycznego życia. Jak przebiegać ma życie sceptyka, który powstrzymuje się od sądu? Skoro sceptyk odrzuca kryterium wyboru dobra i zła, to jak działa? Czym kieruje się w swych wyborach? Jest to pytanie, które musiało zostać postawione nie tylko przez sceptyków, ale i przez dogmatyków, poszukujących słabości sceptycyzmu. Dogmatycy traktowali ten problem jako fundamentalny i dlatego filozofowie o orientacji sceptycznej od samego początku bronili się przed zarzutem wymuszonej bezczynności. Jak dobitnie formuluje Sekstus, w przekonaniu dogmatyków życie sceptyka, który nie podpira się żadnym kryterium, musi prowadzić do całkowitej bezczynności i przypomina życie

²¹ U Sekstusa zanika jednak znaczenie *adiaforia*. L. Joachimowicz pisze (*Sceptycyzm grecki*, Warszawa 1972, s. 111), że termin ten nie pojawia się ani razu w sensie sceptycznym w żadnym z trzech zachowanych dzieł Sekstusa.

²² Zob. przypis 102.

²³ Zob. przypis 103.

²⁴ Sekstus, PH I 25–30.

rośliny²⁵. To napięcie między teoretycznym postulatem powstrzymywania się od sądu a wymogami życia praktycznego widoczne już jest u Pyrrona, którego *epoche* i *ataraksja*, wedle anegdot zawartych u Diogenesa Laertiosa, nie są w każdej sytuacji jednakowo bezwzględne²⁶.

Sekstus wprowadza dwa elementy, które są odpowiedzią na zarzut niezyciowości sceptycyzmu – pierwszym z nich jest *μετριοπάθεια*, a drugim *τήρησις* i przywiązanie do tradycji etycznej. Wedle Sekstusa sceptyk nie może być obojętny wobec wymogów życia, które domaga się wyborów. Stąd też centralne znaczenie ma dla Sekstusa rozróżnienie na „to, co jest wynikiem mniemania”, i „to, co jest wynikiem konieczności”²⁷. Do pierwszej kategorii należą tak zwane dobra i rzeczy złe, czyli to, do czego ludzie dążą lub czego się wystrzegają na podstawie mniemania, np. bogactwo, sława etc. Do drugiej kategorii należy to, co „przynosi nam nierozumne doznanie zmysłu, oraz to, czego dostarcza jakaś naturalna konieczność”²⁸.

Sceptyk winien zachowywać się odmiennie w stosunku do każdej z tych kategorii. Jak czytamy w *Zarysach pyrrońskich*:

Powiadamy, że celem sceptyka jest niezakłócony spokój wobec przypuszczeń, a wobec rzeczy mu narzuconych umiarkowane ich doznawanie²⁹.

W odniesieniu do tego, co przyjmuje się na podstawie mniemania, sceptyk winien więc przestrzegać *epoche*. Natomiast w odniesieniu do tego, co konieczne, powinien zachować umiarkowanie (*μετριοπάθεια*)³⁰. Sceptyk, dzięki *epoche* w odniesieniu do rzeczy uważanych za dobre i złe na podstawie mniemania, żyje szczęśliwie. Zachowuje natomiast umiarkowanie w zakresie tych, które narzuca mu konieczność. To, co jest zależne od niedobrowolnego doznania zmysłów, nie podlega bowiem władzy mniemania. Z tego względu sceptyk będzie godnie przyjmował to, co konieczne, wolny od przekonania, że jest ono dobre czy złe.

Metriopatia, jako cel w tej sferze działań, które są niezależne od człowieka, jest sceptyczną odpowiedzią na ten obszar rzeczywistości, w którym sceptyk jest po prostu człowiekiem:

[148] a w odniesieniu do tego, co [uznawane] ze względu na zmysły i [przyjmowane] pod wpływem nierozumnych poruszeń, zachowuje umiarkowanie (*μετριάζει*). Przy pomocy rozumowania sceptycznego nie można się bowiem uwolnić od tego, co wydarza się nie wskutek szaleństwa rozumu czy głupiego mniemania, lecz w wyniku niedobrowolnego doznania zmysłów³¹.

²⁵ Sekstus, AM XI 163.

²⁶ Diogenes Laertios, IX 66–67.

²⁷ Sekstus, AM XI 141.

²⁸ Sekstus, AM XI 143.

²⁹ Sekstus, PH I, 25–30, przeł. A. Krokiewicz.

³⁰ Termin ten pochodzi od Tymona, który nie był tak bezwzględny w egzekwowaniu *adiaforia* (zob. A. Krokiewicz, *Pirron z Elidy i Tymon z Fliuntu*, „Kwartalnik Filozoficzny”, z. 4 (1927), s. 402).

³¹ Zob. przypis 110.

To rozdzielenie sfery zależnej od człowieka (a zależne jest to, co wewnętrzne) oraz tego, co od człowieka niezależne, podległe konieczności, wskazuje, że stanowisko sceptyków blisko związane jest z „praktyką życiową”. Ten element, w oczach samych sceptyków, odróżnia sceptyka od stoickiego mędrca-nadczłowieka i chroni sceptycyzm przed zarzutem stawianym stoikom, który głosił, że w pełni niezależna postawa jest nierealna. Sceptyk nie jest nadczłowiekiem, podlega niepokojom, których, mimo odpowiedniej postawy, jednak nie można całkowicie wyeliminować. W *Zarysach pyrronskich* Sekstus pisze:

I nie utrzymujemy wcale, jakoby sceptyk był wolny od wszelkich dolegliwości. Przyznajemy, że dolegają mu rzeczy narzucone, albowiem nieraz cierpi z powodu zimna, z powodu pragnienia i w ogóle z powodu rzeczy tego rodzaju³².

Epoche daje jednak sceptykowi przewagę nad dogmatykiem: po pierwsze, wystrzega się on tylko jednego zła, dzięki czemu nie musi bronić się przed zastępami rzeczy złych, które w przekonaniu Sekstusa „zagrożają” dogmatykowi. Po drugie, zło, którego sceptycy się wystrzegają, nie jest dokuczliwe. Opisując to na przykładzie bólu, Sekstus posługuje się pewną modyfikacją argumentu samego Epikura. Ból, gdy jest gwałtowny, nie trwa długo, gdy jest łagodny i codzienny, to łatwo mu zaradzić. Trzeci rodzaj bólu – umiarkowany i długotrwały – niesie też wiele chwil ulgi. Sekstus zdaje sobie jednak sprawę, że nie na wszystko można znaleźć remedium. Człowiek cierpiący, nawet sceptyk, nie może przekonać siebie, że nie cierpi. Uniknąć można jednak niepotrzebnego mnożenia zła. Wiara w to, że coś jest złem, jest nawet gorsza od tego, co rzekomo jest tym złem. Prawdziwym złem, jak twierdzi Sekstus, jest bowiem tworzenie wyobrażeń na temat rzeczy dobrych i złych. W ten sposób dogmatycy pomnażają ból – do samego doznania bólu dodają wyobrażenie, że jest on czymś złym, i w ten sposób potęgują swoje cierpienia.

W tym miejscu po raz kolejny zaznacza się psychologiczny wątek sceptycznej *διόθεσις*, ukazujący negatywny wpływ namowy na człowieka, przekonanego, że ból jest czymś złym. Przykład, który przedstawia Sekstus, zaczerpnięty jest z praktyki lekarskiej. Opowiada on o operowanych, którzy znoszą zabieg spokojnie, podczas gdy świadek nie potrafił znieść samego wyobrażenia o bólu, którego nie doznaje. Według konkluzji Sekstusa, wiara w to, że ból jest złem, powoduje większy ból niż samo doznanie bólu.

Drugim elementem, obok *metriopatii*, który Sekstus wprowadza jako odpowiedź na zarzut sceptycznej bezczynności, jest wątek przywiązania do tradycji. Stanowisko Sekstusa oddają słowa:

[165] Gdy to mówią (sc. dogmatycy), nie rozumieją, że sceptyk nie wie o życiu zgodnie z teorią filozoficzną (κατα μὲν τὸν φιλόσοφον λόγον) (bezcynny jest bowiem, jeśli weźmie się to pod uwagę), lecz, kierując się daleką od filozofii obserwacją³³ (ἀφιλόσοφον τηρήσειν), może jednych rzeczy pragnąć, a innych unikać.

³² Sekstus, PH I 29, przeł. A. Krokiewicz.

³³ Zob. przyp. 122.

O bezczynności sceptyka można więc mówić tylko wtedy, gdy ma się na myśli działanie podporządkowane jakiejś teorii filozoficznej, czyli jakiemuś filozoficznemu systemowi przekonań, podczas gdy sceptycy opierają swe postępowanie na niefilozoficznej obserwacji, mającej wzgląd na ojcyste prawa i obyczaje. Sceptyk żyje zgodnie z taką obserwacją i na jej podstawie jednych rzeczy unika, a do innych dąży. Jest to jeden z najbardziej zaskakujących punktów sceptycyzmu. Okazuje się bowiem, że owi burzyciele wszelkiej dogmatyki są w gruncie rzeczy zwolennikami tradycji i istniejącego porządku społecznego³⁴. Późny sceptycyzm objawia tu swoją nową twarz, która jest najpewniej wynikiem zmęczenia tradycją filozoficzną, wielowiekową historią jałowych sporów prowadzonych przez filozofów, a być może i reakcją na coraz bardziej odbiegającą od rzeczywistości filozofię owych czasów.

Podsumujmy podstawowe motywy zawarte w traktacie. W całym tekście widać doskonale wpływ Pyrrona i wczesnego sceptycyzmu – najważniejszy jest tu ów „Pyrronowy nastrój”, element obojętności, wedle Diogenesa Laertiosa, nabyty przez Pyrrona w czasie podróży na Wschód i kontaktu z gymnosofistami³⁵. Ten element niewzruszoności w postawie sceptyka zbliża go do stoików. Znajdujemy tu to samo przekonanie o nieuchronności tego, co dokonuje się w świecie, i postulat godnego poddania się temu, co konieczne. Stoicy sytuowali jednak to oddanie w skomplikowanej sferze rzeczy dobrych, złych, obojętnych, godnych pragnienia i tych, których należy unikać, podczas gdy Sekstus sferę tę całkowicie próbuje znieść. Odsuwając dobro i zło z natury, przyjmując konwencjonalność i względność tego, co uważane za dobre i złe, jest przekonany, że tworzy w ten sposób nowe nastawienie do rzeczywistości – takie, w którym człowiek jest oswobodzony z krępujących go więzów wiary w to, co bezwzględnie dobre i złe. Warto podkreślić słowo „wyzwolony” (ἐλευθερούμενος), którym posługuje się Sekstus we fragmencie omawiającym szczęśliwy stan sceptyka, ponieważ dobrze oddaje ono istotę sceptycznego planu, jakim jest uwolnienie człowieka od zbędnego balastu kategorycznych przekonań, które nagromadziła tradycja filozoficzna i religijna³⁶. Już teraz należy jednak zaznaczyć, że wezwanie Sekstusa nie jest apelem nihilisty czy amoralisty. Nie chce on określić świadomości sceptyka poza dobrem i złem, lecz pragnie odrzucić balast kategoryczności. Paradoks polega na tym, że odwoła się on w końcu do tradycji moralnej – oglądanej jednak z zupełnie inną świadomością – świadomością człowieka, który dobrowolnie jej się poddaje, mimo wiedzy o tym, że nic nie jest dobre czy złe bezwzględnie.

Rozważania Sekstusa wpisane są w ogólniejszy wątek, jakim jest oddziaływanie na człowieka sfery poznania i ukształtowanych przez to poznanie przekonań, wątek znaczenia tej sfery dla jego działania i ogólnie życia. W ten sam sposób, w jaki należy wstrzymać się z sądami na temat spraw dotyczących poznania, w taki sam należy powstrzymać się od trwania przy kategorycznych sądach na temat wartości. Sceptycyzm jest tu więc bezwzględną opozycją w stosunku do stoicyzmu i epikureizmu, które, mimo istnie-

³⁴ Z wątkiem tradycjonalizmu etycznego trzeba powiązać stanowisko wobec bogów. W ks. IX w części poświęconej istnieniu bogów (49) Sekstus pisze: „Być może bowiem sceptyk znajdzie się w lepszej sytuacji od tych, którzy filozofują inaczej, twierdząc, zgodnie ze zwyczajami ojcystymi i zgodnie z prawami, że bogowie istnieją, i czyniąc wszystko to, co zmierza do ich kultu i czci, ale w zakresie tego, co dotyczy dociekania filozoficznego, nie działając zbyt pośpiesznie”.

³⁵ Diogenes Laertios, IX 61.

³⁶ Sekstus, AM XI 118.

jących pomiędzy tymi kierunkami różnic, łączyło głębokie przekonanie, że spokój i szczęście osiągnąć można właśnie dzięki nieograniczonemu podporządkowaniu się regułom. To oddanie zasadom, wyższym prawom, wyrażanym przez stoicki *logos* czy epikurejskie życie bez bólu, miało dla przedstawicieli obu szkół stanowić ochronę, schronienie przed wszelkimi zawirowaniami i w pewien sposób zdjąć odpowiedzialność z jednostki a przesunąć ją na zasadę. Tak przynajmniej w teorii. Praktyka pokazywała niejednokrotnie, że sprostanie tym wymogom przekracza ludzkie siły, a stoickie próżne poszukiwanie mędrca mogło nadwerężyć wiarę w spełnienie postulatów. Sceptycyzm w zakresie etycznym stanowi odrzucenie tych przekonań – jest pewnie wyrazem niewiary w to, że człowiek może poddać się w tak nieograniczonym zakresie wymogom narzucanym przez obie szkoły. Zwraca uwagę na jednostkę, nie przedstawia tak wygórowanych oczekiwań jak epikurejczycy czy stoicy, ale ustala reguły, które, przynajmniej w przekonaniu sceptyków, mierzone są siłami przeciętnego człowieka. Dostrzega, że niezłomne zasady są nie do utrzymania, że wiara w nie prowadzi do frustracji i niepokoju. Czymś zupełnie naturalnym jest zaś według sceptyków poddanie się fenomenom i życie na sposób, który można by określić jako swobodny.

Paradoksem jest niewątpliwie to, że mimo widocznego celu w narracji Sekstusa, jakim jest powrót do pewnego stanu naturalnego – 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 pytaniem, 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 ἀπάθεια czy epikurejska ἀλυπία.

WYBÓR BIBLIOGRAFII POŚWIĘCONEJ PRZECIWIW ETYKOM SEKSTUSA EMPIRYKA

Wydania tekstu

Σέξτου Ἐμπειρικῶ σοφισμῶν. *Sexti Empirici opera quae extant. Magno ingenii acumine scripti, Pyrrhoniarum Hypotyposeon libri III, quibus in tres philosophiae partes acerrime inquiruntur, Henrico Stephano interprete: Adversus mathematicos, hoc est, eos qui disciplinas profitentur, libri X. Gentiano Herveto interprete, graece nunc primum editi. Adiungere visum est Pyrrhonis Eliensis philosophi vita: nec non Claudii Galeni Pergameni De optimo docendi genere librum, quo adversus Academicos Pirrhoniosque disputat. Ms. nostri varias lectione et coniecturas aliquot margini insertas praefiximus. Indicibus item necessariis opus locupletavimus.* Aurelianae, typis ac sumptibus Petri et Jacobi Chouet, 1621.

Sexti Empirici Opera graece et latine. Pyrrhoniarum institutionum libri III, cum Henr. Stephani versione et notis. Contra mathematicos, sive disciplinarum professores, libri VI. Contra philosophos libri V, cum versione Gentiani Herveti. Graeca ex mss. codicibus castigavit, versiones emendavit... et toti operi notas addidit Io. Albertus Fabricius..., Lipsiae 1718. (Wznowiona edycja Fabriciusa ukazała się w dwóch tomach w latach 1840–1841).

Sextus Empiricus, *Opera ex recensione Fabricii. Curavit et commentario illustravit J. G. Mund, Halis Saxonum, 1796.*

Sextus Empiricus, *Opera ex. rec. I. Bekkeri, Berolini 1842.*

Sexti Empirici *Opera*, rec. H. Mutschmann, vol. II, *Adversus Dogmaticos libros quinque (Adv. Mathem. VII–XI) continens*, Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri MCMXIV.

Sextus Empiricus, *Against the Physicist; Against the Ethicist*, with an English Translation by R. G. Bury, London – Massachusetts, vol. III, 1936.

Przekłady

Grenier J., Gordon G., *Oeuvres choisies de Sextus Empiricus*, Paryż 1948 (*Przeciw fizykom i etykom*).

Σέξτος Ἐμπειρικος, Ἀπαντα 6. Πρὸς ἠθικοὺς, Πρὸς μαθηματικοὺς, Πρὸς γραμματικοὺς, μεταφραση – Ἀναστασια-Μαρια Καρασταθη. Εἰσαγωγή – Σχόλια – Φιλολογικὴ Ομάδα Κακτου, Ἀθῆνα 1992.

Sesto Empirico, *Contro gli etici*. Introduzione, edizione, traduzione e commento a cura di Emidio Spinelli, Napoli 1995 (Elenchos 24).

Sesto Empirico, *Contro i fisici. Contro i moralisti*, Introduzione di Giovanni Indelli. Traduzione e note di Antonio Russo, riviste e integrate da Giovanni Indelli, Bari 1990.

Sexti Empirici viri longe doctissimi adversus mathematicos, hoc est, adversus eos qui profitentur disciplinas, opus eruditissimum, ... Gentiano Herveto Aurelio interprete 1569 (wydanie paryskie wznowione w roku 1601, ponownie w 1621).

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

Sextus Empiricus, *Against the Physicist; Against the Ethicist*, with an English Translation by R. G. Bury, London – Massachusetts, vol. III, 1936.

Sextus Empiricus, *Gegen die Dogmatiker, Adversus Mathematicos libri 7–11*, übersetzt von Hansueli Flückiger, Texte zur Philosophie, Band 10, 1998, Academia Verlag Sankt Augustin (nr 41665).

Sextus Empiricus, *Opere filozofice...*, traducere și introducere de Aram M. Frenkian, București 1965.

Wybór opracowań

Arnim H., *Sextus Empiricus*, RE. 2. R, Bd. a, Stuttgart 1923.

Bett R., *What did Pyrrho think about „The Nature of the Divine and the Good”?*, „Phronesis”, XXXIX/3 (1994), s. 303–337.

Brochard V., *Les sceptiques grecs*, Paris 1923.

Burnyeat M. F., *Can the Sceptic live his Scepticism?*, w: *Doubt and Dogmatism*, M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes, Oxford 1980, s. 20–53.

Conche M., *Pyrrhon ou l'apparence*, Villers sur Mer 1973.

Coussin P., *L'origine et l'évolution de l'époque*, „Revue des Études Grecques”, XLII (1929), s. 373–397.

De Lacy P., *Ὁὐ μᾶλλον and the Antecedents of Ancient Scepticism*, w: *Essays in Ancient Greek Philosophy*, ed. by J. P. Anton with G. L. Kustas, Albany 1971, s. 593–606.

- Gajda J., *Gdy rozpadły się ściany świata. Teorie wartości w filozofii hellenistycznej*, Wrocław 1995.
- Goedeckemeyer A., *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus*, Leipzig 1905; Neudruck Aalen 1968.
- Hankinson R. J., *The Sceptics*, London and New York 1995.
- Joachimowicz L., *Sceptycyzm grecki*, Warszawa 1972.
- Kreibig J. K., *Geschichte und Kritik des ethischen Skeptizismus*, Wien 1896.
- Krokiewicz A., *Arkezilaos*, „Kwartalnik Filozoficzny”, VII/2 (1928), s. 143–176.
- Krokiewicz A., *Filon z Larissy i Antiochos z Askalonu*, „Kwartalnik Filozoficzny”, IX/3 (1931), s. 270–309; IX/4 (1931), s. 329–366.
- Krokiewicz A., *Karneades*, „Kwartalnik Filozoficzny”, VIII/4 (1929), s. 353–418.
- Krokiewicz A., *Pirron z Elidy i Tymon z Fliuntu*, „Kwartalnik Filozoficzny”, V/4 (1927), s. 385–420.
- Krokiewicz A., *Sceptycyzm grecki (Od Filona do Sextusa)*, Warszawa 1966.
- Krokiewicz A., *Sceptycyzm grecki (Od Pirrona do Karneadesa)*, Warszawa 1964.
- Krokiewicz A., *Sextus*, „Kwartalnik Filozoficzny”, VIII/4 (1930), s. 384–436.
- Kudlien F., *Die Datierung des Sextus Empiricus und des Diogenes Laertius*, „Rheinisches Museum für Philologie”, N. F. 106 (1963), s. 251–254.
- Le Scepticisme Antique. Perspectives historiques et systématiques*. Actes du Colloque international sur le scepticisme antique, Université de Lausanne, 1–3 juin 1988, Édités par André-Jean Voelke, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie 15.
- Long A. A., Sedley D. N., *The Hellenistic Philosophers*, vol. 1: *Translations of the Principal Sources, with Philosophical Commentary*; vol. 2: *Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography*, Cambridge 1987.
- Osmańska K., *Problematyka dobra i zła u sceptyków starożytnych*, w: *Z problematyki teorii zła*, cz. I, Inowrocław-Toruń 1992, s. 91–108.
- Pra dal M., *Lo scetticismo greco*, Milano 1950.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. I–V, Lublin 1997–2002.
- Robin L., *Les sceptiques grecs*, Paris 1950.
- Striker G., *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge 1996.
- The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, ed. by K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield, Cambridge 1999.
- Voelke A.-J., *La philosophie comme therapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique*, Preface de Pierre Hadot, Vestigia 12, Fribourg/Paris 1993, s. 106–126.
- Zeller E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, dritter Theil, zweite Abtheilung, zweite Haelfte: *Die nacharistotelische Philosophie*, Leipzig 1881.

UWAGI DO PRZEKŁADU

Poniżej zamieszczony przekład fragmentu ks. XI oparty jest na wydaniu tekstu H. Mutschmanna (Sexti Empirici *Opera*, rec. H. Mutschmann, vol. II, *Adversus Dogmaticos libros quinque (Adv. Mathem. VII–XI) continens*, Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri MCMXIV), skonfrontowanym z wydaniem G. Bury (Sextus Empiricus, *Against the Physicist; Against the Ethicist*, with an English Translation by R. G. Bury, London – Massa-

chusetts). Stanowi on część większej całości – przekładu dwu ksiąg *Przeciw fizykom* i całości księgi *Przeciw etykom*, dokonanego w ramach grantu KBN 1 H01A 005 17, mającego na celu dokończenie dzieła przekładu *Przeciw dogmatykom*, podjętego przez I. Dąbską (Sektus Empiryk, *Przeciw logikom*, przełożyła, słowem od tłumacza, objaśnieniami i słownikiem opatrzyła I. Dąbska, Warszawa 1970).

Poniższy przekład opatrzone jest przypisami, które jednak nie mają charakteru komentarza, lecz pełnią rolę pomocniczą, mającą ułatwić lekturę tekstu. Stąd też ograniczają się tylko do podania podstawowych informacji na temat przedstawianych w tekście postaci, problemów czy terminów. Dokładne analizy tekstu – zarówno filozoficzne, jak i filologiczne – zawarte są w komentarzu R. Betta (*Sextus Empiricus, Against the Ethicists (Adversus Mathematicos XI)*, Translation, Commentary and Introduction by Richard Bett, Oxford 1997) i E. Spinello (*Sesto Empirico, Contro gli etici*. Introduzione, edizione, traduzione e commento a cura di Emidio Spinelli, Napoli 1995 (Elenchos 24)). W minimalnym wymiarze przedstawione są także problemy związane z edycją tekstu.

Niewątpliwą trudność związaną z przekładem tekstu Sekstusa powoduje silne stermiologizowanie późnoantycznej tradycji filozoficznej i dość duża dowolność i niejednorodność istniejących tłumaczeń poszczególnych terminów w literaturze polskiej. Jeśli jest to możliwe, tłumaczę zgodnie z istniejącą w literaturze fachowej konwencją. W tych miejscach, w których wydaje mi się usprawiedliwione odejście od istniejącego wzoru, wzoru takiego nie ma lub też konieczne jest dokonanie wyboru, przedstawiam swoje własne propozycje z wyjaśnieniem.

Cytaty z innych autorów, które pojawiają się w tekście Sekstusa, są zaczerpnięte z uznanych tłumaczeń i opatrzone opisem. W sytuacji, gdy przekładu nie udało mi się odnaleźć i zmuszony byłem dokonać go sam, pozostawiam tłumaczenia cytatów bez opisu.

W miejscach wątpliwych przyjmuję najczęściej autorytet wydanego niedawno, nadzwyczaj gruntownego, szczególnie w sferze analiz argumentacji przeprowadzanych przez Sekstusa, komentarza R. Betta.

SEKSTUS EMPIRYK

PRZECIW ETYKOM (AM XI, 42–167)

3. Czy istnieje dobro i zło z natury

[42] Już wcześniej zwróciliśmy uwagę na to, że dogmatycy niezbyt przekonująco przedstawili pojęcie dobra i zła³⁷. By zaś lepiej zapoznać się z argumentami dotyczącymi jego istnienia, wystarczy powiedzieć, że wszyscy ludzie, jak twierdził Ainezydemos³⁸, aczkolwiek uważają za dobro coś, co ich pociąga (τὸ αἰρούν) – czymkolwiek by ono nie było, mają na jego temat sprzeczne w swej szczegółowej postaci poglądy. [43] I chociaż zgadzają się, powiedzmy, że istnieje pewna piękność cielesna, to jednak kłócą się na temat kształtnej i pięknej kobiety – Etiopczyk woli bowiem kobietę o jak najbardziej płaskim nosie i jak najciemniejszej cerze, Pers chwali kobietę o nosie jak najbardziej orlim i cerze jak najjaśniejszej, a kto inny powiada, że piękniejsza od wszystkich jest ta pośrednia pod względem rysów twarzy oraz cery. [44] Na tej samej zasadzie zwykli ludzie oraz filozofowie przyjmują na podstawie wspólnego przekonania (κατὰ κοινὴν πρόληψιν), że coś jest dobrem i złem: dobrem to, co ich pociąga i przynosi korzyść, złem natomiast to, co ma przeciwnie działanie, jednak wojują ze sobą o szczegóły:

Ten to lubi, a inny czym innym się puszy³⁹,
 a wedle Archilocha⁴⁰:

Każdy czym innym serce swoje cieszy⁴¹.

Jeden człowiek lubi więc sławę, inny bogactwo, ktoś inny pomyślność, a jeszcze inny przyjemność. I tak samo w wypadku filozofów. [45] Akademicy⁴² i Perypatetycy⁴³

³⁷ Odnośnie do par. 42–44 por. Sekstus, PH III 175.

³⁸ Uwagi na temat myśli moralnej Ainezydemosa znajdują się w: Focjusz, *Biblioteka*, 212, 170b 22–35; Diogenes Laertios, IX 107; Aristocle. ap. Euseb., *Praep. ev.* XIV 19, 4. To jedyna wzmianka o Ainezydemosie w całej księdze *Przeciw etykom*.

³⁹ Homer, *Odyseja*, XIV 228, przeł. L. Siemieński, XIV 230 (numery wersów w przekładzie L. Siemieńskiego różnią się od numeracji oryginału); por. Sekstus, PH I 86.

⁴⁰ Odnośnie do par. 44–47 por. Sekstus, PH III 180–181.

⁴¹ Fr. 25 West, przekład J. Danielewicz, w: *Liryka starożytnej Grecji*, opracował J. Danielewicz, Wrocław 1984.

⁴² J. Gajda (*Gdy rozpadły się ściany świata. Teorie wartości w filozofii hellenistycznej*, Wrocław 1995, s. 39) wskazuje tu na Polemona. R. Bett (Sextus Empiricus, *Against the Ethicists (Adversus Mathematicos XI)*, Translation, Commentary and Introduction by Richard Bett, Oxford 1997, s. 84) zauważa, że pogląd ten pojawia się trzykrotnie u Platona.

⁴³ Por. *Divis. Aristot.* 1, 5 (p. 1 Mutschmann). Podobny podział znajduje się w podsumowaniu

mówią, że istnieją trzy rodzaje dóbr, wśród których jedno związane są z duszą (περὶ ψυχὴν), inne z ciałem (περὶ σῶμα), a inne z tym, co poza duszą i ciałem (ἃ δὲ ἔκτος ψυχῆς τε καὶ σώματος). Tymi, które odnoszą się do duszy, są cnoty, do ciała – zdrowie i pomyślność, bystrość zmysłów (εὐαισθησίαν) oraz piękno, a także wszystko to, co jest tego rodzaju. Tymi, które są poza duszą i ciałem, są bogactwo, ojczyzna, rodzice, dzieci, przyjaciele i im podobne. [46] A stoicy, chociaż i oni twierdzili, że istnieją trzy rodzaje dóbr, [dzielili] je inaczej⁴⁴; jedne bowiem z nich związane są z duszą, inne są zewnętrzne, jeszcze inne nie odnoszą się ani do duszy, ani do tego, co zewnętrzne; odrzucili jednak rodzaj dóbr związanych z ciałem jako nie-dóbr (μὴ ἀγαθῶν). Powiadają, że związane z duszą są cnoty i szlachetne czyny; tymi zewnętrznymi są przyjaciel, szlachetny człowiek, udane dzieci, dobrzy rodzice i im podobne, a do tych, które ani nie są związane z duszą, ani nie są zewnętrzne, należy szlachetny człowiek w relacji do siebie samego (ὡς πρὸς ἑαυτὸν). Ani bowiem nie może być poza sobą, ani związany [jedynie] z duszą, składa się przecież z duszy i ciała. [47] A istnieją też tacy, którzy tak bardzo niechętni są odrzuceniu dóbr związanych z ciałem, że w nich umieszczają główne dobro (τὸ ἀρχικώτατον ἀγαθόν). Są nimi ci, którzy najwyżej cenią przyjemność cielesną⁴⁵. By jednak nie wydawało się, że przeciągamy wykład dowodząc, że poglądy ludzi na temat dobra i zła są niezgodne i sprzeczne, ograniczmy nasz zarys tylko do jednego przykładu, mianowicie zdrowia, ponieważ problem ten jest nam lepiej znany⁴⁶.

[48] Tak więc niektórzy uważają, że zdrowie jest dobrem, a inni, że nie jest dobrem. Spośród tych, którzy przypuszczają, że jest dobrem, jedni uznali, że jest największym dobrem, a inni, że nie największym. Spośród tych natomiast, którzy uznali, że nie jest dobrem, jedni powiadają, że jest głównym obojętnym (ἀδιάφορον προηγουμένον), a inni, że tym, co obojętne, ale niczym głównym⁴⁷. [49] To, że zdrowie jest dobrem, i to pierwszym, powiada niemało spośród poetów i pisarzy, i w ogóle wszyscy zwykli ludzie. Semonides, poeta liryczny, powiedział, że nawet piękna mądrość nie roztacza wdzięku, gdy ktoś nie posiada czcigodnego zdrowia⁴⁸. A Likymnios, najpierw powiada:

O błyszczących oczach, matko najwyższa,

Tronów boskich Apollina królowo tęskna,

Łagodnie uśmiechające się zdrowie.

Zaś potem dodaje wzniosły wers:

etyki perypatetyckiej Ariusza Didymosa (Stob., II 136, 9–16), u Diogenesa Laertiosa (V 30), a także wzmiankowany jest przez samego Arystotelesa (*Etyka nikomachejska*, I 8, 1098b12–14 i *Polityka*, VII 1). Jak wskazuje R. Bett (s. 83), nie odgrywa on jednak znaczącej roli w koncepcji Arystotelesa.

⁴⁴ SVF III 96; Stob., II 70, 8–14; Diogenes Laertios, VII 95.

⁴⁵ R. Bett (s. 85) uważa, że chodzi o cyrenaików.

⁴⁶ Badacze interpretują ten fragment jako aluzję do zawodu Sekstusa, o którym wiadomo, że był lekarzem (np. R. Bett, s. 86). Jest to jeden z niewielu autobiograficznych elementów zawartych w dziełach Sekstusa.

⁴⁷ Na temat podziału „tego, co obojętne” por. poniżej par. 59; Sekstus, PH III 191. R. Bett i G. Bury tłumaczą „preferred indifferent” (godny wyboru); podobnie przekłada A. Russo: „indifferente preferita”. Ponieważ jednak żaden z manuskryptów nie zawiera lekcji *proegmenon*, tłumacząc zgodnie z brzmieniem tekstu (tak również w tłumaczeniu H. Flückiger).

⁴⁸ Fr. 99 Page. Wydaje się, że Sekstus parafrazuje Symonidesa (werset ten nie pojawia się w żadnym innym przekazie) (R. Bett, s. 87).

Jakiż bowiem wdzięk bogactwa czy dzieci,
Czy też władzy królewskiej bogom podobnego człowieka?
Bez ciebie nikt nie jest szczęśliwy⁴⁹.

[50] Herofil⁵⁰ zaś w *Dietetyce* mówi, że mądrość nie może rozbłysnąć, sztuka jest niejawna, siła bez mocy, bogactwo bezużyteczne, a słowo słabe, gdy brak jest zdrowia. [51] Takie są ich poglądy.

Akademicy i Perypatetycy zaś twierdzili, że wprawdzie zdrowie jest dobrem, ale nie pierwszym⁵¹. Założyli bowiem, że każdemu z dóbr trzeba przydzielić własną rangę i wartość (ἀξίαν). Dlatego Krantor⁵², chcąc nam wyraźnie przedstawić przedmiot dyskusji, posłużył się bardzo wdzięcznym przykładem. [52] Jeśli bowiem wyobrazimy sobie, że do jakiegoś wspólnego, panhelleńskiego teatru przybywa każde z dóbr, walcząc o pierwszą nagrodę, natychmiast zdamy sobie sprawę z różnicy, jaka między nimi zachodzi. [53] Najpierw wystąpi Bogactwo i powie: „ja, Grecy, daję wszystkim ludziom ozdobę, szaty, obuwie i wszelki inny zbytek; potrzebne jestem chorym i zdrowym, w czasie pokoju dostarczam przyjemności, w wojnach staję się nerwem czynów”. [54] Wszyscy Grecy, po wysłuchaniu tych słów, jednogłośnie polecają dać pierwszą nagrodę Bogactwu. Jednak gdy tylko obwieści się przyznanie nagrody Bogactwu, zjawi się Przyjemność –

Powab miłośny, tęsknota pożądań, i zwierzeń poufność,
Złudne podniety, co zwodzą umysły – najrozumniejszych⁵³.

[55] Stanie w środku i oznajmi, że sprawiedliwość nakazuje, by to ją nazwać zwycięzcą,

Szczęście nie stałe bywa, lecz przelotne,
Zakwita krótko i uleci z domu⁵⁴...

i jest poszukiwane przez ludzi nie dla siebie samego, ale dla towarzyszącego mu zbytku i przyjemności. Wtedy, na pewno, wszyscy Grecy w przekonaniu, że nie inaczej, lecz właśnie tak ma się sprawa, wykrzykną, że trzeba wieńcem ozdobić Przyjemność. [56] Lecz w chwili, gdy ma już ona zabrać nagrodę, w towarzystwie bogów wkracza Zdrowie⁵⁵ i oznajmia, że gdy go brakuje, nie ma żadnego pożytku ani z przyjemności, ani z bogactwa.

⁴⁹ Fr. 2 Page. Dziełem Likymniosą jest jednak tylko pierwsza strofa. Drugą część stanowi pean do zdrowia Arifrona (por. Atenajos, XV, 701F–702B). Sekstus cytuje z niego trzecią, czwartą i piętnastą linijkę (R. Bett, s. 87).

⁵⁰ Herofil z Chalkedonu był jednym z najwybitniejszych lekarzy okresu hellenistycznego. Działał ok. 290 r. p.n.e. w Aleksandrii. Pod wpływem pyrronizmu skłaniał się do *epoche* w zakresie wyjaśniania przyczynowego oraz interpretacji zjawisk. Por. Sekstus, PH II 245; na temat Herofila por. H. Kudlien, *Herophilus und der Beginn der medizinischen Skepsis*, Gesnerus (21) 1964, s. 1–13.

⁵¹ Por. niżej par. 77.

⁵² Fr. 13 Kayser; Krantor z Soloi (ok. 340/335–275 r. p.n.e) był akademikiem, uczniem Ksenokratesa i Polemona oraz przyjacielem Kratesa i Arkezilaosa.

⁵³ Homer, *Iliada*, XIV 216–7, przeł. K. Jeżewska, wstępem i przypisami opatrzył J. Łanowski, Wrocław 1986.

⁵⁴ Cytat jest złożeniem wersów z: Eurypides, *Fenicjanki*, 558 oraz *Elektra*, 944, przeł. J. Łanowski, w: Eurypides, *Tragedie*, Warszawa 1980.

⁵⁵ Mitologiczną personifikacją zdrowia była bogini Hygieia, uważana za jedną z dwu córek Asklepiosa. Był to też jeden z przydomków bogini Ateny, której Perykles poświęcił w Atenach ołtarz.

Cóż mi bogactwo pomoże w chorobie?
Wolę mieć mało, żyć sobie beztrasko
Z dnia na dzień raczej, niż chorzeć w bogactwie⁵⁶.

[57] I ponownie, gdy wszyscy Grecy je usłyszą, pojmą, że nie jest możliwe, by szczęście było przykute do łóżka i chore, i ogłoszą, że zwycięzcą jest Zdrowie. Gdy zaś Zdrowie zostało już zwycięzcą, wkracza Odwaga otoczona zastępami znakomitych ludzi i herosów. Stając pośrodku, powie w ten sposób: [58] „gdy mnie nie ma, Hellenowie, wasze dobra wpadają w cudze ręce; a gdyby wasi wrogowie zamierzali was podbić, modliliiby się, żebyście obfitowali we wszystkie dobra”. Ledwie Grecy to usłyszą, przyznają pierwszą nagrodę Cnocie, drugą Zdrowiu, trzecią Przyjemności, a Bogactwo uznają za ostatnie.

[59] W ten sposób Krantor umieścił zdrowie na drugim miejscu, zgadzając się z wymienionymi wyżej filozofami; stoicy natomiast twierdzili, że nie jest ono dobrem, ale tym, co obojętne, sądząc przy tym, że to, co obojętne, ma trzy znaczenia⁵⁷. W pierwszym znaczeniu odnosi się do tego, co nie jest ani przedmiotem pragnienia (ὀρμη), ani odrazy (ἄφορμη) – przykładem może być to, czy liczba gwiazd albo włosów na głowie jest nieparzysta czy parzysta. [60] W drugim sensie odnosi się do tego, co wywołuje pragnienie albo odrazę, ale nie w większym stopniu do jednej rzeczy niż do innej. Tak jest w przypadku dwóch drachm nie różniących się od siebie czy to pod względem tłoczeń, czy to blasku, kiedy konieczne jest dokonanie wyboru pomiędzy nimi; budzi się wprawdzie pragnienie jednej z nich, ale nie w większym stopniu niż drugiej. [61] A w trzecim i ostatnim znaczeniu, jak twierdzą, obojętne jest to, co nie przyczynia się ani do szczęścia, ani do nieszczęścia. W tym znaczeniu mówią, że obojętne jest zdrowie i choroby, wszystkie rzeczy związane z ciałem i większość rzeczy zewnętrznych, ponieważ nie prowadzą ani do szczęścia, ani do nieszczęścia. To bowiem, czego można użyć albo dobrze, albo źle, będzie tym, co obojętne. Ale podczas gdy cnoty używa się pięknie, a niegodziwości (κακὰ) źle, to zdrowia i tego, co związane z ciałem, można użyć raz dobrze, a innym razem źle, i dlatego są one obojętne⁵⁸. [62] Powiadają również⁵⁹, że z rzeczy obojętnych jedne są godne wyboru (προσημμενα), inne niegodne wyboru (ἀποπροσημμενα)⁶⁰, a jeszcze inne – ani godne wyboru, ani niegodne wyboru; rzeczami godnymi wyboru są te, które mają odpowiednią wartość (ικανὴν ἀξίαν), rzeczami niegodnymi wyboru te, które odznaczają się

⁵⁶ Z zaginionej tragedii Eurypidesa *Telephus* (fr. 714 Nauck), przeł. J. Łanowski, w: Eurypides, *Tragedie*, Warszawa 1980.

⁵⁷ SVF III 122; odnośnie do par. 59–61 por. Sekstus, PH III 177.

⁵⁸ Por. Diogenes Laertios, VII 103.

⁵⁹ Odnośnie do par. 62–66 por. par. 48 i Sekstus, PH III 191–192.

⁶⁰ Por. Cicero, *De fin.* III 15, 51; *Acad. post.* X 37. Są to dwa podstawowe terminy stoickie. Stoicy wyróżniali dwa rodzaje rzeczy obojętnych (*adiaphora*), jedne – posiadające wartość, drugie – jej pozbawione (por. Diogenes Laertios, VII 105). M. Ossowska (*Zarys aksjologii stoickiej*, w: *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, Warszawa 1983, s. 54) zauważa, że terminy te zawierają pewną dwuznaczność, ponieważ oznaczają przedmiot, który zarówno bywa, jak i winien być pożądanym, względnie odrzuconym. W polskiej tradycji przyjęło się oddawać *proegmenon* za pomocą zwrotu „godne wyboru”, a *apoproegmenon* przez „godne odrzucenia”. Zachowuję tłumaczenie pierwszego z tych terminów. Jednak ze względu na pozytywne konotacje związane w językowym *usus* ze słowem „godny”, decyduję się na parafrazowanie tego drugiego terminu za pomocą zwrotu „to, co niegodne wyboru”.

brakiem odpowiedniej wartości (ικανήν ἀπαξίαν). [Te ostatnie] nie są zaś ani wybierane, ani odrzucane – przykładem może być prostowanie albo zginanie palca i wszystkie rzeczy tego rodzaju⁶¹. [63] Wśród rzeczy godnych wyboru umieszcza się zdrowie, siłę i urodę, bogactwo⁶² i sławę oraz tym podobne, a wśród rzeczy niegodnych wyboru – chorobę, ubóstwo i ból oraz inne tego rodzaju. Tak powiadają stoicy.

[64] Ale Aryston z Chios⁶³ twierdził, że zdrowie i wszystko mu podobne nie jest rzeczą obojętną godną wyboru, ponieważ nazywanie go czymś obojętnym godnym wyboru jest równoznaczne z uznaniem, że jest dobrem, a jedyną różnicę stanowi nazwa. [65] 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. [66] Gdyby bowiem ludzie, którzy cieszą się doskonałym zdrowiem, musieli służyć tyranowi i wskutek tego zginąć, podczas gdy chorzy byliby 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 wyboru⁶⁴. [67] Tak samo bowiem, jak gdy piszemy nazwy, umieszczamy różne litery na pierwszym miejscu, dostosowując je do różnych sytuacji – np. stawiamy delę, kiedy piszemy imię Diona, iotę, gdy jest to imię Iona, omegę, kiedy jest to imię Orion, nie dlatego, że jakaś litera góruje z natury nad inną, ale ponieważ sytuacja zmusza do takiego postępowania – tak również w przypadku rzeczy, które leżą pomiędzy cnotą a występkiem, nie istnieje żadne naturalne pierwszeństwo jednych nad drugimi, ale raczej [pierwszeństwo] wynikające z okoliczności.

[68] Gdy pokazaliśmy już na przykładach niezgodność wyobrażeń na temat rzeczy dobrych, złych i obojętnych, to trzeba następnie zająć się tym, co mają do powiedzenia na ten temat sceptycy. [69] Jeśli więc istnieje coś dobrego z natury i coś złego z natury, rzecz ta winna być wspólna wszystkim ludziom – być dobra albo zła dla wszystkich⁶⁵. Tak jak ogień, który dając ciepło z natury, ogrzewa wszystkich ludzi, nie zaś ogrzewa jednych, a chłodzi drugich, i jak śnieg, który ochładzając, nie chłodzi jednych, a innych ogrzewa, ale wszystkich chłodzi jednakowo, w ten sposób i dobro z natury winno być dobrem dla wszystkich, nie zaś być dobrem dla niektórych, a dla innych nie być dobrem. [70] Toteż Platon dowodząc, że Bóg jest dobry z natury, posługiwał się podobnym rozumowa-

⁶¹ Por. Diogenes Laertios, VII 104; Stob., II 79.

⁶² Na temat miejsca bogactwa w etyce stoickiej por. S. Wyszomirski, *Die Bedeutung des Reichums in der Ethik der Älteren und Mittleren Stoa*, w: *Studia z zakresu antyku*, Toruń 1984, s. 155–168.

⁶³ SVF I 361; Aryston z Chios (akme ok. r. 250 p.n.e.), filozof stoicki, uczeń Zenona z Kition, przyjaciel Kleantesa. Sekstus przedstawia pogląd, zgodnie z którym Aryston sprzeciwił się pojęciowemu rozróżnieniu wśród *adiaphora*, postulowanemu przez Zenona z Kition. Na temat Arystona por. A. M. Ioppolo, *Aristone di Chio e lo Stoicismo antico*, Napoli 1980, s. 152–154; s. 181 nn. W literaturze polskiej por. S. Wyszomirski, *Etyka Arystona z Chios. Próba rekonstrukcji*, w: *Studia Graeco-Latina I, Collectanea Classica Thorunensia VIII*, Toruń 1988, s. 119–132; idem, *Die Bedeutung des Reichums in der Ethik der Älteren und Mittleren Stoa*, w: *op. cit.*; idem, *Pojęcie arete w etyce Stoi Starszej i Średniej*, Toruń 1997.

⁶⁴ Podobny argument przedstawia Ksenofont (*Mem.*, IV 2, 32).

⁶⁵ Por. Sekstus, PH III 179.

niem⁶⁶. Tak jak własnością ciepła jest, jak twierdzi, ogrzewanie, a własnością zimna chłodzenie, tak własnością dobra jest czynienie dobra (ἀγαθοποιεῖν), a dobrem jest Bóg. Przeważającą własnością Boga jest czynienie dobra. [71] 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 natury. [72] Należy bowiem powiedzieć, że albo wszystko, co ktoś uważa za dobre, jest naprawdę dobre, albo nie wszystko. Jednak nie można powiedzieć, że wszystko. Ponieważ, jeśli nazwalibyśmy dobrem wszystko, co ktoś uważa za dobro, w takim razie, skoro ta sama rzecz jest uznawana przez jednego człowieka za złą, przez drugiego za dobrą, a jeszcze przez innego za obojętną, to będziemy musieli przyznać, że ta sama rzecz jest zarazem zła, dobra i obojętna.

[73] Na przykład Epikur twierdzi, że przyjemność jest dobrem⁶⁷, podczas gdy ten, kto powiedział: „wolałbym być szalony, niż doznawać przyjemności”⁶⁸, uważał ją za zło. Stoicy znowu twierdzą, że jest ona czymś obojętnym i niegodnym wyboru (οὐ προημιμένον). Jednak Kleantes powiada, że nie jest ona zgodna z naturą ani nie ma wartości w życiu, tak samo jak nie jest zgodny z naturą kosmetyk (κάλλυπτρον)⁶⁹, podczas gdy Archedemos⁷⁰ mówi, że jest zgodna z naturą, tak jak włosy pod pachą, ale nie posiada żadnej wartości⁷¹. Panajtios natomiast twierdzi, że jest ona w pewien sposób zgodna z naturą, a w pewien przeciwna naturze⁷². [74] Jeśli więc wszystko, co się komuś wydaje dobre, konieczne jest dobrem, wtedy, skoro przyjemność wydaje się dobra Epikurovi, zła któremuś z cyników, a obojętna stoikowi, przyjemność będzie zarazem dobra, zła i obojętna. Jest jednak niemożliwe, by ta sama rzecz była z natury swoimi przeciwieństwami (τὰ ἐναντία), będąc zarazem dobra, zła oraz obojętna. Dlatego nie wolno nam twierdzić, że wszystko, co komuś się wydaje dobre albo złe, jest dobre albo złe. [75] Jeśli zaś to, co komuś wydaje się dobre, jest dobre dla każdego (παντί)⁷³, powinniśmy być w stanie to dostrzec i zauważyć różnicę wśród rzeczy uważanych za dobre, by w rezultacie móc powiedzieć, że jedna rzecz, uważana przez kogoś za dobrą, naprawdę jest dobra, a inna, która komuś wydaje się dobra, nie jest z natury dobra. [76] Ując tę różnicę można albo poprzez świadectwo zmysłów (δι' ἐναργείας)⁷⁴, albo przez pewne rozumowanie (διὰ λόγου τινός).

⁶⁶ Jak zauważa R. Bett (s. 105), Platon nigdzie nie przedstawia wprost poglądu, który przypisuje mu Sekstus. W dialogu *Państwo* znajdują się jednak obie myśli, które zostają przez Sekstusa połączone (*Rep.*, II 379a–c i 335d).

⁶⁷ Fragmentu tego brakuje wśród fragmentów epikurejskich zebranych przez Usenera i Arrighetti.

⁶⁸ Powiedzenie to przypisywane jest Antystenesowi, tradycyjnie uznawanemu za założyciela szkoły cynickiej (V A 122 Giannatoni). Odnośnie do par. 73 por. Sekstus, PH III 180–181.

⁶⁹ SVF III 155; I 574.

⁷⁰ Archedemos był filozofem stoickim, żyjącym w czasach Antypatra z Tarsu (ok. 140 r. p.n.e.).

⁷¹ SVF III 264.

⁷² Fr. 112 Van Straaten.

⁷³ Przyjmuje lekcję za R. Bettem (s. 96).

⁷⁴ R. Bett (s. 97) uważa, że u Sekstusa termin *enargeia* obejmuje zarówno oczywistość zmysłową, jak i rozumową, a nie wyłącznie „postrzeżenia zmysłowe”. Oznacza więc to, co jest bezpośrednio oczywiste („plain experience”). Wbrew tezie R. Betta fragment ten wskazuje jednak na przeciwstawienie *enargeia* i *logos*, zatem skłania do wiązania *enargeia* z oczywistością poznania zmysłowego. Dlatego też tłumaczę jako „świadectwo zmysłów”.

Jednak poprzez świadectwo zmysłów nie sposób. Wszystko bowiem, co wywołuje doznanie (προσπιπτον) w wyniku świadectwa zmysłów, ma taką naturę, że jest postrzegane powszechnie (κοινῶς) i jednakowo przez wszystkich, którym nic nie zakłóca spostrzeżeń (ἀντιληψεις), jak widać to w przypadku prawie wszystkich zjawisk. Jednak powiada się, że nie wszyscy zgodnie uznają to samo za dobro, bowiem niektórzy [uznają za nie] cnotę i to, co uczestniczy w cnotcie, inni przyjemność, jeszcze inni brak bólu (ἀλυσια), a jeszcze inni coś innego. A zatem prawdziwe dobro nie jest ujmowane przez wszystkich w postrzeżeniu zmysłowym (ἐναργῶς).

[77] A jeśli ujmowane jest poprzez rozumowanie (λογῶ), w takim razie, ponieważ każda z tych osób, które przynależą do poszczególnych szkół filozoficznych (ἀρεσεις), ma swój własny pogląd – inny Zenon, który uważał, że dobrem jest cnota, inny Epikur, który uznawał przyjemność, a jeszcze inny Arystoteles, który przyjmował zdrowie⁷⁵ – to każdy z nich wprowadza własne dobro, które nie jest dobrem z natury, ani nie jest wspólne wszystkim. [78] A zatem nic nie jest dobre z natury. Jeśli bowiem odmienne dobro, uznawane przez każdego z nich, nie jest dobrem wszystkich i nie jest z natury, a ponadto – oprócz tego odmiennego dobra uznawanego przez każdego z nich – nie istnieje dobro przyjmowane jednomyślnie, zatem nie istnieje żadne dobro.

[79] Ponadto⁷⁶, jeśli istnieje jakieś dobro, winno być godne pragnienia (ἀίρετον) ze względu na nie samo (κατὰ τὸν ἴδιον λόγον), ponieważ każdy człowiek pragnie je osiągnąć tak samo, jak [pragnie] uniknąć zła. Jednak nic, jak pokażemy, nie jest godne pragnienia ze względu na siebie samo. Nic nie jest więc dobre. [80] Ponieważ jeśli jest cokolwiek godnego pragnienia ze względu na siebie samo, to albo samo pragnienie (τὸ αἰρεῖσθαι) jest godne pragnienia, albo coś innego niż ono. Na przykład: albo pragnienie bogactwa jest godne pragnienia, albo bogactwo samo jest godne pragnienia.

[81] Ale pragnienie samo nie może być godne pragnienia, ponieważ jeśli pragnienie jest godne pragnienia ze względu na nie samo, nie powinniśmy dążyć do uzyskania tego, czego pragniemy, abyśmy nie przestali go pragnąć. I tak jak <odkładamy>⁷⁷ picie albo jedzenie, abyśmy po zjedzeniu czy wypiciu nie stracili chęci do jedzenia i picia, w ten sam sposób, jeśli pragnienie bogactwa albo zdrowia jest godne pragnienia, nie powinniśmy dążyć do bogactwa albo zdrowia, abyśmy po ich osiągnięciu nie przestali ich pragnąć. [82] A jednak dążymy do ich osiągnięcia. A zatem pragnienie nie jest godne pragnienia, lecz raczej należy go unikać (φευκτον δὲ μᾶλλον)⁷⁸. I tak jak miłośnik dąży do zdobycia ukochanej, aby w ten sposób uwolnić się od miłosnej udręki, oraz jak człowiek spragniony pragnie się napić, by uwolnić się od męki pragnienia, tak i ten, kto jest dręczony pragnie-

⁷⁵ Zdrowie nie odgrywa jednak u Arystotelesa takiej roli jak cnota u stoików czy przyjemność u Epikura, lecz jest po prostu jednym z dóbr. Sam Sekstus wspomina powyżej (par. 51), że dla perypatetyków zdrowie jest dobrem, ale nie najwyższym.

⁷⁶ Odnośnie do par. 79–84 por. Sekstus, PH III 183–184. R. Bett (s. 108) zwraca jednak uwagę, że wbrew opinii Mutschmanna fragmenty wcale nie są paralelne.

⁷⁷ Lacuna. Przyjmując uzupełnienie R. Betta (s. 107–108).

⁷⁸ *Feukton* – termin stoicki przeciwny do *haireton*. *Feukta* są to w terminologii stoickiej rzeczy złe, podczas gdy *haireta* wiązane są z dobrymi. Stoicy odróżniają tę parę od *proegmenon* i *apoproegmenon*, które odnoszone są do rzeczy obojętnych (*adiaphora*). *Feukton* jest w literaturze polskiej oddawane przez „godne unikania”, „godne odrazy”, „wraże”. By odróżnić jednak *feukton* od *apoproegmenon*, posługując się omówieniem „to, czego należy unikać” czy określeniem „niepożądane”.

niem bogactwa, <zgodnie ze swoim pragnieniem> (κατὰ τὸ αἰρεῖσθαι)⁷⁹ pragnie zdobyć bogactwo, by w ten sposób uwolnić się od tego pragnienia.

[83] A jeśli to, co godne pragnienia, jest czymś innym niż samo pragnienie, to jest ono albo czymś odrębnym od nas (τῶν κεχωρισμένων ἐστὶν ἡμῶν), albo czymś w nas (περὶ ἡμᾶς)⁸⁰.

A jeśli jest to coś odrębnego od nas i jest czymś zewnętrznym, to albo wywiera na nas jakiś wpływ (συμβαίνει τι περὶ ἡμᾶς), albo nie wywiera. Dla przykładu, dzięki przyjacielowi czy szlachetnemu człowiekowi, czy dziecku, czy jakiegokolwiek innej z tych rzeczy, które nazywane są dobrami zewnętrznymi, albo powstaje w nas pewne <przyjemne> doznanie i stan godny pragnienia, a także zachwycające uczucie, albo nic takiego się nie wydarza i nie doświadczamy żadnego odmiennego doznania, kiedy sądzymy, że przyjaciel czy dziecko są godni pragnienia. [84] Jeśli nic tego rodzaju zupełnie się nam nie przydarza, to żadna z rzeczy zewnętrznych nie będzie dla nas godna pragnienia. Jak bowiem coś, co nie wywołuje w nas żadnego doznania, mogłoby wzbudzić w nas jego pragnienie? [85] I inaczej: jeśli to, co zachwycające, jest uważane za takie, ponieważ sprawia nam radość, a to, co bolesne, ponieważ przynosi ból, a znowu to, co dobre, ponieważ wprawia w zachwyt (ἄγασθαι), to w rezultacie, z czego nie rodzi się w nas ani uczucie radości, ani stan zachwyty, ani przyjemne doznanie, z tego nie powstaje żadne pragnienie. [86] A jeśli miły stan i przyjemne uczucie rodzi się w nas wskutek czegoś zewnętrznego, jak na przykład dzięki przyjacielowi czy dziecku, to przyjaciel czy dziecko nie będą godni pragnienia dla nich samych, ale dla owego miłego stanu i przyjemnego uczucia. Taki stan jednak nie jest niczym zewnętrznym, ale czymś w nas. A zatem nic zewnętrznego nie jest godne pragnienia ze względu na nie samo, ani nie jest dobre.

[87] Ani⁸¹ też nic z tego, co w nas, nie jest godne pragnienia czy dobre, ponieważ jest albo czymś tylko związanym z ciałem (σωματικὸν μόνον), albo związanym z duszą (ψυχικόν). Lecz nie może być czymś jedynie związanym z ciałem, ponieważ jeśli byłoby wyłącznie związane z ciałem, a nie byłoby doznaniem powiązanym z duszą (ψυχικὸν παθος), wymknęłoby się naszemu poznaniu (wszelkie poznanie jest czymś odnoszącym się do duszy) i byłoby równe rzeczom, które istnieją zewnętrznie i nie mają żadnego związku (συμπάθειαν) z nami samymi. [88] A jeśli wywołuje przyjemność rozciągającą się na duszę, to będzie godne pragnienia i dobre ze względu na nią, a nie dlatego, że jest doznaniem całkowicie odnoszącym się do ciała. Wszystko to, co godne pragnienia, jest bowiem oceniane przez spostrzeżenie lub myśl, a nie przez nierozumne ciało. Ale zmysł czy rozum (διάνοια), które ujmują to, co godne pragnienia, są czymś związanym z duszą. Zatem żadna z rzeczy, które związane są z ciałem, nie jest godna pragnienia dla niej samej i dobra, ale jeśli w ogóle coś jest takie, to musi być to coś związanego z duszą. [89] A to doprowadza nas znowu do pierwotnej trudności. Skoro bowiem rozum jakiegokolwiek człowieka wydaje sądy niezgodne z sądami innego człowieka, konieczne jest, by każdy uważał za dobre to, co mu się takim jawi. Ale to, co komukolwiek jawi się jako dobre, nie jest dobre z natury. W ten sposób nic nie jest dobre.

⁷⁹ Del. Heintz. Jednak R. Bett pozostawia (s. 108).

⁸⁰ Wydaje się, że to, co „w nas”, Sekstus wiąże zarówno z cielesnym, jak i duchowym elementem w człowieku (R. Bett, s. 110).

⁸¹ Odnośnie do par. 87–89 por. Sekstus, PH III 185–186.

[90] Ten sam argument odnosi się także do zła⁸². Faktycznie wynika bowiem z naszego badania dobra: po pierwsze, że gdy zniesione zostanie jedno, razem z nim zniesione zostaje drugie⁸³, skoro każde z nich jest pojmowane w relacji do drugiego; następnie, ponieważ jest bezpośrednio możliwe <.....>⁸⁴ ponownie oprzeć nasz argument na pojedynczym przykładzie, mianowicie głupocie (ἄφροσύνης), o której stoicy mówili, że jako jedyna jest złem⁸⁵. [91] Jeśli bowiem głupota jest złem z natury – tak jak o ciepłe wiadomo, że jest ciepłe z natury, na podstawie tego, że ci, którzy zbliżają się do niego, ogrzewają się, a o zimnie, bo ziębną⁸⁶ – w takim razie trzeba, by w ten sam sposób również to, że głupota jest złem z natury, było poznawane po tym, że [ludzie] doznają zła (κακοῦσθαι). Albo więc ci, którzy nazywani są głupcami, doznają zła wskutek głupoty, albo też doznają go mądrzy. [92] Ale mądrzy nie doznają zła. Znajdują się bowiem poza głupotą i nie mogą doznawać zła wskutek zła, które nie jest w nich obecne, ale jest czymś odrębnym. A jeśli głupota szkodzi głupcom, szkodzi im albo będąc dla nich jawna, albo niejawną. [93] Ale z pewnością nie wtedy, kiedy jest niejawną. Jeśli bowiem jest im niejawną, nie jest dla nich niczym złym ani czymś, czego należy unikać. Lecz tak jak nikt nie doznaje, w ten sam sposób nikt nie będzie unikał – niczym zła – niezauważonej i niejawnej głupoty. [94] A jeśli jest ona wyraźnie przez nich postrzegana i jest złem z natury, głupcy powinni unikać jej jako czegoś złego z natury. Ale głupcy nie unikają tego, co nazywane jest głupotą przez tych ludzi, którzy jej nie podlegają, jako oczywistego zła, lecz każdy przyjmuje swój własny osąd, natomiast gani pogląd człowieka, który sądzi odmiennie. [95] W rezultacie to, że głupota jest zła z natury, nie jest dla głupców oczywiste. Dlatego jeśli ani mądrzy nie doznają zła wskutek głupoty, ani głupota nie jest czymś, czego głupi unikają, to należy uznać, że głupota nie jest złem z natury. A jeśli ona nim nie jest, to nie jest nim żadna z tak zwanych rzeczy złych.

[96] Jednak⁸⁷ niektórzy ze szkoły Epikura w odpowiedzi na te trudności mają w zwyczaju twierdzić, że istota żywa unika bólu i dąży do przyjemności w sposób naturalny i bez nauki. W chwili narodzin, gdy nie jest jeszcze niewolnikiem opinii – płacze i kwili, skoro zostaje uderzona nieznanym jej podmuchem zimnego powietrza. Jeśli więc w sposób naturalny skłania się ona ku przyjemności, a unika bólu, ból jest tym, czego z natury powinna unikać, a przyjemność tym, co godne pragnienia. [97] Jednak ci, którzy to twierdzą, nie zauważyli, że, po pierwsze, przyznają uczestnictwo w dobru nawet najbardziej poślednim zwierzętom, ponieważ i one mają wielki udział w przyjemności; a następnie, że ból nie jest czymś, czego bezwzględnie należy unikać. Bólem bowiem uśmierza się ból; zdrowie, wzmocnienie i wzrost ciała dokonuje się w bólu; ponadto ludzie nie osiąga-

⁸² Por. Diogenes Laertios, VII 94–95; Stob., II 57, 20–58.

⁸³ Odnośnie do συναναίρεσις ἀλλήλων jako znaku dystynktywnego względności por. Sekstus, PH III 101; AM VII 395, VIII 164, IX 357.

⁸⁴ R. Bett uważa, że przyjmowanie tej lacuny nie jest konieczne (s. 113).

⁸⁵ SVF III 79. Głupota jest wymieniana wśród czterech głównych wad u Diogenesa Laertiosa (VII 94). Por. także Stob., II 60, 9–11. Stoicy określają każdą z wad jako formę niewiedzy (Stob., II 59, 4–60; Diogenes Laertios, VII 92–93; SVF III 65–67).

⁸⁶ Por. par. 69.

⁸⁷ Odnośnie do par. 96–98 por. Sekstus, PH III 194–196. Stanowisko Epikura przedstawione jest w sposób zbliżony u Diogenesa Laertiosa, X 137 i Cicerona, *De fin.* I 30.

ją najściślejszych sztuk i wiedzy bez bólu, z czego wynika, że nie należy całkowicie bólu unikać. [98] Prócz tego i to, co zdaje się przyjemne, nie zawsze jest z natury godne wyboru. Wielekroć bowiem coś, co przy pierwszym kontakcie mile nas nastraja, przy drugim, chociaż jest takie samo, wydaje się nieprzyjemne, tak jakby nie było przyjemne z natury, ale oddziaływało na nas raz tak, a raz inaczej – zależnie od okoliczności.

[99] Dobrze⁸⁸, lecz nawet ci, którzy utrzymują, że tylko to, co piękne, jest dobre⁸⁹, myślą, że istoty nierozumne dostarczają dowodu, iż jest ono z natury godne pragnienia. Widzimy bowiem, mówią, jak niektóre szlachetne zwierzęta, takie jak byki i koguty, toczą śmiertelny bój, chociaż nie towarzyszy temu żadne uczucie rozkoszy czy przyjemności. [100] A także ludzie, którzy posunęli się aż do samozagłady dla ojczyzny, rodziców czy dzieci, nigdy by tego nie zrobili, nie mając żadnej nadziei na przyjemność po śmierci, gdyby piękno i dobro nie pociągało ich ku sobie, czy wszelką szlachetną istotę żywą, w sposób naturalny.

[101] Nie dostrzegają oni jednak, że skrajnie niedorzeczny jest pogląd, jakoby wspomniane zwierzęta walczyły do ostatniego tchu ze względu na pewne pojęcie dobra. Można bowiem usłyszeć, jak twierdzą, że jedynie mądre nastawienie (φρονιμή διάθεσις) pozwala dostrzec piękno i dobro, podczas gdy głupota oślepia, uniemożliwiając ich rozpoznanie. Wynika z tego, że kogut i byk, skoro nie mają w tym mądrym nastawieniu żadnego udziału, nie mogą dostrzec piękna i dobra. [102] Zresztą, jeśli jest coś, o co zwierzęta te walczą aż do śmierci, to nie jest to nic innego jak zwycięstwo czy przywództwo. A czasami piękniej jest być pokonanym i ujarzmionym, przynajmniej wtedy, kiedy wynik jest obojętny. Dlatego zwycięstwo i przywództwo nie są dobre z natury, lecz obojętne. [103] I oprócz tego, jeśli powiedzieliby, że kogut albo byk, albo jakieś inne dzielne zwierzę zwraca się ku pięknu, dlaczego [miałoby wynikać z tego], że i człowiek zmierza do tego samego? Dowodząc bowiem, że zwierzęta te dążą do tego [sc. piękna i dobra], nie dowodzi się, że tak samo rzecz się ma z człowiekiem. [104] Ponieważ jeśli [na tej podstawie], że niektóre zwierzęta są dzielne, pogardzają przyjemnością i są odporne na cierpienia, mówi się, że i człowiek troszczy się (προνοεῖσθαι) o piękno, to skoro wiele [zwierząt] jest żarłocznych i oddanych żołądkowi, powiemy znowu, że i człowiek bardziej pożąda przyjemności. [105] A jeśli powiedzieliby, że wprawdzie niektóre zwierzęta są oddane przyjemności, jednak z człowiekiem z pewnością tak nie jest, na to i my, odwróciwszy [argumentację] (ἀναστρέψαντες), powiemy, że z tego, iż niektóre zwierzęta z przyczyn naturalnych dążą do piękna, nie [wynika] koniecznie, że również człowiek dąży do tego samego celu. [106] Ktoś inny natomiast powie, że zwycięstwo i przywództwo są pożądane przez zwierzęta dla nich samych, podczas gdy przez człowieka nie dla nich samych, ale dla rodzącej się w duszy rozkoszy i radości, będącej pewnym miłym stanem. A jeszcze w większym stopniu, jak można przypuszczać, jest tak w przypadku ludzi, u których cześć, pochwała, dary i sława mogą rozradować i uspokoić rozum, czyniąc go w ten sposób odpornym na udreki. [107] Dlatego też ci, którzy odznaczają się walecznością aż do śmierci i poświęcają się aż po samozagładę dla ojczyzny, być może właśnie z tego powodu dzielnie walczą i giną. Ponieważ nawet jeśli giną i odchodzą z życia, to jednak za życia czerpią przyjemność i radość z pochwał. [108] Jest także prawdopodobne, że niektórzy z nich, wyobrażając sobie, że podobna pochwała oczekuje ich po śmierci, wybie-

⁸⁸ Odnośnie do par. 99–100 por. Sekstus, PH III 193.

⁸⁹ SVF III 38. R. Bett wskazuje, że chodzi tu o stoików (s. 125).

rają pewną śmierć. Nie jest również nieprawdopodobne, że inni [ludzie] godzą się na taki los, zdając sobie sprawę, że trudniej będzie im znieść udręki związane z życiem, skoro widzieli:

Synów okrutnie zabitych, córki w niewolę wleczone,
W gruzach komnaty zamkowe wskroś spustoszone, o ziemię
Dzieci rzucane, wśród walki zaciętej na śmierć i na życie⁹⁰.

[109] Z wielu więc powodów niektórzy wybierają śmierć w chwale, a nie dlatego, że uważają za godne starań owo piękno, o którym ciągle gadają niektórzy dogmatycy.

Niech to wystarczy jako przedstawienie trudności związanych z tym tematem.

4. Czy można żyć szczęśliwie, gdy przyjmie się rzeczy dobre i złe z natury

[110] Przedstawiliśmy już wystarczające wywody na temat tego, że nie istnieje nic dobrego ni złego z natury. A teraz zastanówmy się, czy, gdybyśmy na to przystali, można by żyć pomyślnie⁹¹ (εὐπόως) i szczęśliwie. Filozofowie dogmatyczni twierdzą, że sprawa ma się nie inaczej, lecz właśnie tak: ten, kto osiąga dobro, a unika zła, jest, ich zdaniem, szczęśliwy. Dlatego twierdzą, że mądrość praktyczna (φρόνησις) jest jakąś wiedzą na temat życia, która rozróżniając to, co dobre, od zła, prowadzi do szczęścia. [111] Jednak sceptycy ani niczego lekkomyślnie (εἰκῆ) nie twierdząc, ani niczemu nie zaprzeczając, ale poddając wszystko krytycznemu badaniu (ὑπὸ τῆν σκεψιν)⁹², uczą, że ci, którzy przyjmują istnienie dobra i zła z natury, mają w konsekwencji życie nieszczęśliwe, podczas gdy tym, którzy niczego nie określają (ἀοριστοῦσι) i powstrzymują się od sądu (ἐπιχεῖν), życie lekko tam upływa⁹³.

[112] A możemy to poznać, jeśli nieco cofniemy się w naszych rozważaniach.

Wszelkie nieszczęście zdarza się wskutek pewnego niepokoju (ταραχῆν), a każdy niepokój przytrafia się ludziom w wyniku albo gorączkowego dążenia do czegoś, albo gwałtownego unikania. [113] Wszyscy ludzie z całej siły dążą do tego, co uznają za dobre, a unikają tego, o czym myślą, że jest złe. Przeto wszelkie nieszczęście zdarza się w wyniku dążenia do rzeczy dobrych jako dobrych, a unikania rzeczy złych jako złych. Skoro więc dogmatyk wierzy, że jedno jest dobre z natury, a drugie jest z natury złe, to do pierwszego dąży, a drugiego unika; ponieważ zaś nigdy nie ma spokoju ducha, nigdy nie będzie szczęśliwy. [114] 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 ἔχειν)⁹⁴ – i [jedynie] w od-

⁹⁰ Homer, *Iliada*, XXII 62–65, przeł. K. Jeżewska.

⁹¹ Por. stoicka definicja szczęścia – par. 31.

⁹² W zdaniu tym występują główne terminy pojawiające się w definicji sceptyka u Sekstusa, PH I.

⁹³ Homer, *Odyseja*, IV 565, przeł. L. Siemieński, IV 536.

⁹⁴ Jest to czwarta ze stoickich kategorii (por. B. Mathes, *Logika stoików*, Warszawa 1971, s. 31). Określa ona klasę rzeczy, które znajdują się w pewnym stanie w relacji do czegoś. Jak pisze J. Gajda (*Gdy rozpadły się ściany świata*, s. 79): „czwarte pojęcie dookreśla więc przedmiot w pełni, orzekając o jego określonej relacji do innych przedmiotów”.

niesieniu do pewnego człowieka (πρὸς τὸνδε) 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 unikać. [115] Jeśliby więc ktoś uznał wszystko to, do czego ludzie dążą, za dobre z natury, i to, czego unikają, za takie, którego należy z natury unikać, będzie wiódł żywot nieznośny, zmuszony do tego, by dążyć i zarazem unikać tego samego – dążyć do tego, o ile jest to przez kogoś uznawane za godne pragnienia, a unikać, o ile innym wydaje się, że należy tego unikać. [116] Ale jeśliby powiedział, że nie wszystko, do czego się dąży albo czego się unika, jest godne pragnienia albo powinno być unikane, ale, że jedno z nich jest godne pragnienia, a innego należy się wystrzegać, wprawdzie będzie żył, jednak nie bez niepokojów. 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 dreńczony pragnieniem zdobycia go, a gdy je osiągnie, nigdy nie zazna spokoju – albo męczony nadmierną radością, albo stojąc na straży tego, co zdobył. [117] 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], ani też nie doznaje ulgi w męczarni ktoś, komu przytrafiło się zło, myśląc: jak by uciec i zguby uniknąć⁹⁵.

[118] A jeśli ktoś powie, że nic nie jest z natury bardziej⁹⁶ godne pragnienia, niż winno być unikane, ani że nie bardziej winno być unikane niż godne pragnienia, ponieważ każda spośród rzeczy spostrzeganych, znajdując się w pewnym stanie, pozostaje w relacji do czegoś (ἐκάστου τῶν ὑποπιπτόντων πρὸς τι πῶς 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 natury⁹⁷. Nie można zatem żyć szczęśliwie, przyjmując pewne rzeczy za dobre albo złe z natury.

[119] A tego, co powoduje jakieś zło, z pewnością należy unikać jako zła. Na przykład, jeśli ból jest złem, to na pewno również to, co jest źródłem bólu, stanie obok bólu jako to, czego należy unikać. A jeśli śmierć jest jakimś złem, to również to, co powoduje śmierć, będzie złem oraz czymś, czego należy unikać. W takim razie ogólnie, jeśli zła na-

⁹⁵ Homer, *Iliada*, XIV 507, przeł. K. Jeżewska.

⁹⁶ W zdaniu tym pojawia się jeden z najważniejszych dla sceptycyzmu terminów *ouden mallon*. Wyrażenie, które pojawia się już u sofistów i Demokryta, poddane zostaje krytyce przez Platona i Arystotelesa, a nabiera dużego znaczenia u Pyrrona. Następnie staje się terminem technicznym i jedną z najważniejszych formuł neopyrronizmu. Jest ono blisko związane zarówno z tezą o równości twierdzeń, jak i wstrzymaniem się od sądu. Na temat historii tego terminu por. P. De Lacy, *Ὁὐ μᾶλλον and the Antecedents of Ancient Scepticism*, w: *Essays in Ancient Greek Philosophy*, ed. by J. P. Anton with G. L. Kustas, Albany 1971, s. 593–606.

⁹⁷ R. Bett (s. 137 nn.) zwraca uwagę, że tym twierdzeniem przedstawienie zawarte w AM XI różni się od stanowiska sceptycznego omówionego w PH III, w którym Sekstus głosi konsekwentnie *epoche*.

leży unikać, to również to, co powoduje zło, będzie z konieczności czymś, czego należy unikać, i złem. [120] Jednak, jak pokażemy, rzeczy, o których niektórzy mówią, że są dobre z natury, są źródłem zła. A zatem rzeczy, o których niektórzy mówią, że są dobre, są w gruncie rzeczy złem i dlatego są przyczynami nieszczęść. Z powodu bowiem tych dóbr pojawia się wszelkie zło – chciwość, próżność (φιλοδοξία), żądza zwycięstwa (φιλονεκία), pożądlivość (φιληδονία) oraz inne im podobne. [121] Każdy człowiek bowiem, gdy z całych sił i z nieugiętym przekonaniem dąży do tego, co uważa za dobro i rzecz godną pragnienia, niezauważenie popada w sąsiadujące z [dobrem] zło (κακίαν). [122] Na przykład (to, o czym mówimy, stanie się jasne, gdy przedstawi się bliskie nam przykłady) ktoś, kto uznaje bogactwo za dobro, winien zawzięcie czynić wszystko, by zdobyć bogactwo, i nieustannie samemu sobie powtarzać komediowe przykazanie:

bogać się przyjacieliu i zimą, i latem⁹⁸,

a także powinien wziąć sobie do serca radę z tragedii:

Złoto, dla ludzi skarbie najpiękniejszy⁹⁹.

Robienie zaś wszystkiego, by zdobyć bogactwo, nie jest niczym innym jak opętaniem chciwością (φιλαργυρεία). Ten więc, komu się roi (ἰνδολλόμενος), że bogactwo jest największym dobrem, przez dążenie do niego staje się chciwy. [123] A ten znowu, kto uznaje, że godna pragnienia jest sława, że wszystkich sił dąży do sławy; jednak dążenie ze wszystkich sił do sławy jest oznaką próżności (φιλοδοξείν); zatem uznawanie sławy za rzecz godną pragnienia i dobrą z natury jest przyczyną wielkiego zła, mianowicie próżności (φιλοδοξίας). [124] Na to samo natrafimy w przypadku przyjemności. Z konieczności bowiem tym, którzy dążą do jej zdobycia, przytrafia się coś złego – pożądlivość (φιληδονία). A zatem jeśli to, co jest przyczyną zła, jest złem, a zostało wykazane, iż to, co pewnym filozofom wydawało się dobrem, jest źródłem wszelkiego zła, to trzeba stwierdzić, że te rzeczy, które niektórzy uznają za dobre, w gruncie rzeczy są złe.

[125] Ani też nasi przeciwnicy nie mogą powiedzieć, że – chociaż w trakcie dążenia do nich [sc. dóbr] i pędu ku nim (ἐπ' αὐτὰ ὄρηται) tym, którzy ich pragną i do nich dążą, towarzyszy jakieś zło, jak na przykład temu, kto dąży do bogactwa, [towarzyszy] chciwość, temu, kto do sławy, próżność, a komuś innemu jakiś inny rodzaj niepokoju – w wyniku ich zdobycia giną niepokoje i przychodzi wyzwolenie (ἀνάπαυλα) od uprzedniego utrapienia; [126] ponieważ kto zdobył bogactwo, już nie dąży do niego z całych sił, a kto już doznał przyjemności, uwalnia się od napięcia związanego z dążeniem do niej. Jak bowiem zwierzęta, które zamieszkują górskie urwiska, dręczone pragnieniem dążą do zaspokojenia i wraz z nasyceniem uwalniają się od uprzednich cierpień, tak i człowiek w swym pędzie do dobra z konieczności podlega niepokojom, a gdy osiągnie to, za czym tęsknił, uwalnia się od udreki. [127] My jednak twierdzimy, że nie powinni posługiwać się takim argumentem, ponieważ nie odpowiada on prawdzie. Jeśli bowiem posiadają te rzekome dobra, jeszcze bardziej dręcą się i zamartwiają z tego powodu, że nie mają ich wyłącznie dla siebie. Uważają mianowicie, 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 zdobycie ich związane jest z nagromadzeniem różnorodnego zła. [128] To sa-

⁹⁸ CAF, fr. adesp. 1255. Fragment nieznanego pochodzenia.

⁹⁹ Eurypides, *Danae*, fr. 324 Nauck, przeł. J. Łanowski, w: Eurypides, *Tragedie*, Warszawa 1980.

mo rozumowanie odnosi się do zła. Ktoś bowiem, kto założył, że istnieją rzeczy złe z natury, na przykład niesława, bieda, ułomność, cierpienie, choroba, ogólnie głupota (ἀφροσύνη), dręczy się nie tylko z ich powodu, ale i z powodu bardzo wielu innych złych rzeczy, które im towarzyszą. [129] Gdy są one obecne, jest dręczony nie tylko przez nie same, ale i przez związane z nimi przekonanie, zgodnie z którym wierzy, że przydarza mu się zło; a założenie to dręczy go niczym większe zło. Natomiast gdy go nie dotyczą, również nie zazna spokoju i – albo wskutek obawy o przyszłość, albo wskutek trwogi – ma troskę za towarzyszkę. [130] Skoro zaś rozumowanie dowiodło, że nic nie jest z natury dobre ani z natury złe, nastąpi uwolnienie od udreki i będzie oczekiwało nas życie pełne spokoju.

Widać zaś na podstawie przedstawionych już rozważań, że z tego, co niektórzy uznają za dobro, wynika całe mnóstwo zła, i wskutek tych rzeczy złych powstają inne rzeczy złe, tak że z ich powodu szczęście staje się nieosiągalne; [131] następnie należy wykazać, że nie można uzyskać pomocy, krocząc drogą filozofii dogmatycznej. Jeśli bowiem istnieje coś dobrego z natury albo z natury złego, to ktoś, kto uspokaja człowieka zgnębionego gorączkowym dążeniem do dobra jako dobra albo wyteżonym unikaniem zła jako zła, łagodzi niepokój albo mówiąc, że właściwe jest, by ani nie dążyć do dobra, ani nie unikać zła, [132] albo też pokazuje, że pewna rzecz, która jest przedmiotem jego dążenia, ma minimalną wartość i dążenie do niej nie ma sensu, a inna ma większą i to do niej należy dążyć. Na przykład mniejszą wartość ma bogactwo, a większą cnota, i to nie do bogactwa, ale do niej trzeba dążyć. Albo wreszcie [dowodzi], że jedna rzecz, będąc mało przydatna, pociąga za sobą wiele kłopotów, druga natomiast – wielce użyteczna – przysparza kłopotów niewiele. [133] Jednak twierdzenie, że nie jest właściwe, by z całych sił dążyć do dobra czy unikać zła, jest przeciwne sądowi dogmatyków, gadających nieustannie o ich wyborze (ἐκλογήν) i odrzuceniu (ἀπεκλογήν) oraz pragnieniu (ἀρέσεις) i unikaniu (φυγὰς)¹⁰⁰. [134] Albowiem twierdzenie, że nie należy dążyć do pewnej rzeczy jako do marnej, a innej należy pragnąć jako szlachetniejszej, głosili ludzie, którzy nie uwalniali od niepokoju, ale jedynie zmieniali jego przedmiot. Wszak ten sam człowiek, który trapiiony był niepokojem, dążąc do tej pierwszej rzeczy, popadnie również w tarapaty, dążąc do tej drugiej; [135] w rezultacie to filozoficzne twierdzenie zastępuje tylko jedną chorobę inną chorobą, ponieważ – odwodząc kogoś, kto stara się o bogactwo, sławę albo zdrowie jako o dobro, od dążenia do nich, a skłaniając, dajmy na to, do piękna czy cnoty – nie uwalnia od dążenia, a jedynie popycha ku innemu dążeniu. [136] Tak jak lekarz, który albo usuwa zapalenie opłucnej, powodując zapalenie płuc, albo uwalnia od zapalenia mózgu, doprowadzając do letargu, nie oddala całkowicie niebezpieczeństwa, ale zamienia jedno na drugie, tak i filozof, zastępując jedno utrapienie innym, w niczym nie pomaga strapionemu. [137] Nie powinno się też twierdzić, że nowa udreka jest łagodna, podczas gdy ta usunięta była bardziej dokuczliwa. Jakie przekonanie bowiem ten udreczony człowiek żywi odnośnie do przedmiotu swego uprzedniego dążenia, takie też żywi wobec kolejnego; uznawał pierwsze za dobro i z tego powodu do niego dążył; [138] a więc wierząc, że to kolejne jest dobrem, i na równi ku niemu dążąc, doznaje dokładnie

¹⁰⁰ Sekstus posługuje się tu terminologią stoicką. *Hairesis* i *fuge* odnoszą się do rzeczy, które są dobre lub złe (R. Bett, s. 154–155). Różni się więc znaczeniem od *ekloge* i *apekloge*, które odnoszą się do rzeczy obojętnych i które mają *axian* i *apaxian*. Sekstus nie jest jednak całkowicie wierny tym precyzyjnym stoickim różnieniom.

takiej samej udreki. a być może nawet bardziej dokuczliwej, ponieważ jest przekonany, że przedmiot jego aktualnego dążenia ma większą wartość. Zatem chociaż filozof sprawa, że człowiek udrecony dąży do pewnej rzeczy zamiast do innej, nie uwalnia go jednak od udreki. [139] A jeśli po prostu naucza, że to jest mało przydatne, a przysparza wielu utrapień, <a tamto, będąc wielce przydatne, dostarcza utrapień niewiele>, dokonuje porównania jednego pragnienia (ἀρεσεως) i unikania (φυγής) z innym pragnieniem i unikaniem, natomiast wcale nie usuwa niepokoju. A to jest bezsensowne. Człowiek udrecony nie chce bowiem dowiedzieć się, co przysparza większej udreki, a co mniejszej, lecz marzy o uwolnieniu się od niej. [140] Istnieje zaś tylko jedna możliwość ucieczki od udreki, mianowicie jeśli pokażemy komuś udreconemu ucieczką przed złem i dążeniem do dobra, że nie ma ani niczego dobrego z natury, ani złego.

Lecz przez umysł ludzki wszystko jest oceniane¹⁰¹,

jak głosi Tymon. Taka nauka jest właściwa szkole sceptycznej. Jej zadaniem jest więc zapewnianie szczęśliwego życia.

5. Czy ten, kto wstrzymuje się od sądu na temat tego, co dobre i złe z natury, jest szczęśliwy pod każdym względem

[141] Szczęśliwym jest ten, kto żyje wolny od udreki (ἀταράχος) i – jak powiedział Tymon – trwa w spokoju i ciszy (γαληνότητι):
wszędzie zaległa cisza¹⁰²

i

Takem go ujrzał wówczas, jak ciszę na morzu bezwietrzną¹⁰³.

Spośród tak zwanych rodzajów dobra i zła jedne wprowadza się na podstawie mniemania, inne zaś ze względu na konieczność. [142] Na podstawie mniemania wprowadza się te rzeczy, do których ludzie dążą lub których się wystrzegają pod wpływem własnego osądu – na przykład, wśród rzeczy zewnętrznych godnymi pragnienia i dobrymi nazywa się: bogactwo, sławę, szlachetne urodzenie, miłość i wszystko tego rodzaju, w odniesieniu do ciała: piękno, siłę i tężyznę, w odniesieniu do duszy: męstwo, sprawiedliwość, mądrość praktyczną, ogólnie mówiąc cnotę, a ich przeciwieństw należy unikać. [143] Z konieczności zaś przychodzi to, co przynosi nam nierozumne doznanie zmysłów, oraz to, czego dostarcza jakaś naturalna konieczność:

co na nas sami (sc. bogowie) zsyłają, choć byłyby inne nam miłe¹⁰⁴,
jak ból czy przyjemność.

[144] Skoro taka istnieje różnica wśród rzeczy, jedynie ten, kto powstrzymuje się od sądu w odniesieniu do wszystkiego, wiedzie życie bez udreki wśród rzeczy uznawanych za dobre i złe na podstawie mniemania. A przedstawiliśmy to już wcześniej w naszych rozważaniach o sceptycznym celu¹⁰⁵ oraz przed chwilą¹⁰⁶, gdy wykazaliśmy, że nie moż-

na żyć szczęśliwie, zakładając istnienie jakiegoś dobra i zła z natury. [145] Ten bowiem, kto tak czyni, podlega niekończącym się niepokojom, jednych rzeczy unikając, do innych dążąc, i ściąga na siebie wiele zła z powodu owych dóbr, miotany różnorodnym złem z powodu swej wiary w rzeczy złe. [146] Na przykład, ten, kto mówi, dajmy na to: „bogactwo jest dobrem, a bieda złem”, jeśli nie zdobył bogactwa, podlega podwójnej udreke: ponieważ nie ma dobra i ponieważ stara się je zdobyć. A gdy je zdobędzie, podlega udreke na trzy sposoby: ponieważ ponad miarę ucieszył się, ponieważ robi wszystko, by zachować to bogactwo dla siebie, i ponieważ przeraźliwie boi się jego utraty¹⁰⁷. [147] Kto natomiast nie zalicza bogactwa ani do rzędu rzeczy dobrych z natury, ani do rzędu z natury złych, wypowiadając twierdzenie „nie bardziej”¹⁰⁸, ani nie dręczy się jego brakiem, ani nie raduje się posiadaniem, lecz w obu wypadkach trwa niewzruszenie. W wyniku tego jest doskonale szczęśliwym w zakresie rzeczy dobrych i złych, uznawanych za takie na podstawie sądu, i w zakresie ich pragnienia oraz unikania. [148] a w odniesieniu do tego, co [uznawane] ze względu na zmysły i [przyjmowane] pod wpływem nierozumnych poruszeń, zachowuje umiarkowanie (μετρίαζει)¹⁰⁹. Przy pomocy rozumowania sceptycznego nie można się bowiem uwolnić od tego, co wydarza się nie wskutek szaleństwa rozumu czy głupiego mniemania, lecz w wyniku niedobrowolnego doznania zmysłów¹¹⁰; [149] nie jest wszak możliwe, by komuś dręczonemu głodem czy pragnieniem wpoić za pomocą sceptycznego rozumowania przekonanie, że nie doznaje udreki, a kogoś, kto doznaje ulgi wskutek zaspokojenia, nie można przekonać o tym, że jej nie doznaje¹¹¹.

[150] Co jednak, pytają dogmatycy, jest przydatnego do szczęścia we wstrzymywaniu się od sądu (ἐποχή), jeśli i tak na pewno podlega się udreke, a dręczeni wiodą marny żywot? Wielki, odpowiemy, pożytek. Jeśli bowiem wskutek jakiegoś bólu, udreke podlega ktoś, kto powstrzymuje się od sądu w każdej sprawie, to jednak znosi on mękę lżej od każdego dogmatyka. [151] Po pierwsze dlatego, że 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. [152] Po drugie dlatego, że to, czego efektycy¹¹² unikają jako zła, nie jest zbyt dokuczliwe. Bowiem albo ból jest niewielki, na przykład odczuwane każdego dnia głód i pragnienie czy chłód i upał oraz inne dokuczliwości tego rodzaju, [153] albo przeciwnie, bardzo gwałtowny i ostry, jak w przypadku ludzi dotkniętych nieuleczalnymi bólami, z powodu których lekarze wielokrotnie posługują się środkami przeciwbólowymi, by w ten sposób spowodować jakąś krótkotrwałą ulgę i pomoc, albo też umiarkowany i długotrwały, jak w pewnych chorobach. [154] Spośród nich najmniej uciążliwy jest ból spotykany każdego dnia, ponieważ przeciwko niemu istnieją łatwe do zdobycia środki zaradcze: pożywienie, napój

¹⁰⁷ Por. podobna strategia argumentacyjna przeciw epikurejskiemu rozumieniu dobra jako przyjemności w: Cicero, *Tusc. disp.*, II, 6, 16.

¹⁰⁸ Por. Sekstus, PH I 187 nn.

¹⁰⁹ Decyduję się na lekcję przyjętą przez G. Bury.

¹¹⁰ Por. Sekstus, PH I 30 oraz PH III 237.

¹¹¹ Cały pasaż skierowany jest przeciw twierdzeniu Epikura (Diogenes Laertios, X 22) (R. Bett, 165). Przypomina on zreferowaną w *Teajtecie* argumentację Protagorasa za pewnością postrzeżeń (Platon, *Teajtet*, 152a nn.).

¹¹² Por. Sekstus, PH I 7, 1 196 oraz Diogenes Laertios, IX 70.

¹⁰¹ Fr. 70 Diels = Supplem. Hellenist., fr. 844, przeł. G. Pianko.

¹⁰² Fr. 63 Diels = Supplem. Hellenist., fr. 837.

¹⁰³ Fr. 64 Diels = Supplem. Hellenist., fr. 838.

¹⁰⁴ Homer, *Iliada*, III 66, przeł. I. Wieniewski, Kraków 1984.

¹⁰⁵ Fragment ten zazwyczaj odnosi się do: Sekstus, PH I 25–30. Jednak R. Bett odsyła do zaginionej części dzieła poprzedzającej AM VII–XI (s. 164).

¹⁰⁶ Sekstus, AM XI 110–140.

i schronienie. Drugi jest wprawdzie najsilniejszy i najbardziej uciążliwy, lecz, porażając momentalnie niczym piorun, zabija albo sam ustaje. [155] A ból umiarkowany i długotrwały nie trwa jednak całe życie, ani też nie jest ciągły w swej naturze, lecz wiąże się z wieloma chwilami spokoju i ulgi – gdyby bowiem był bezustanny, nie mógłby być długotrwały. Udręka zdarzająca się sceptykowi jest więc umiarkowana i nie tak straszna¹¹³.

[156] Jednak jeśli [udręka] byłaby bardzo wielka, nie powinniśmy stawiać zarzutów tym ludziom, którzy cierpią wbrew własnej woli i z konieczności, lecz naturze, dla której prawo nic nie znaczy¹¹⁴,

i temu, kto wskutek mniemania i na mocy osądu ściąga na siebie zło. Jak bowiem nie można obwiniać człowieka w gorączce, że gorączkuje (wszak dzieje się to wbrew jego woli), a można winić tego, kto nie powstrzymuje się od szkodliwych środków (w jego mocy było przecież powstrzymanie się od tego, co szkodliwe), tak również nie można winić kogoś, kto jest dręczony obecnymi bólami; [157] udręka płynąca z bólu nie jest bowiem zależna od niego, lecz, czy by chciał, czy nie, pojawia się z konieczności. Winić jednak trzeba tego, kto tworzy w swych własnych przypuszczeniach cały zastęp rzeczy godnych pragnienia i takich, których należy unikać. Wszak sam siebie zalewa powodzią zła.

To samo można zobaczyć w przypadku tak zwanych rzeczy złych. [158] Kto bowiem nie zakłada, że ból jest czymś złym, podlega tylko nieuniknionemu doznaniu bólu¹¹⁵. Kto natomiast dodaje do tego przekonanie, że ból jest czymś szczególnie wrogim, szczególnie złym, wskutek tej wiary podwaja udrękę wynikającą z obecności bólu. [159] Bo czyż nie widzimy, jak wielokrotnie zdarza się w przypadku ludzi operowanych, że ten, kto doznaje bólu w trakcie operacji, mężnie znosi torturę cięcia, i nie widziałem łyż jednej; nic go nie ugina,

Bo ni razu z bojaźni nie zbladł mu rumieniec¹¹⁶,
wskutek tego, że podlega jedynie doznaniu będącemu wynikiem operacji, podczas gdy ten, kto się tylko przygląda, gdy tylko zobaczy niewielki upływ krwi, blednie, drży, poci się, słabnie, i wreszcie pada na ziemię bez słowa, nie z powodu bólu (nie doznaje go przecież), lecz z powodu wiary, że ból jest czymś złym? [160] W ten sposób większa jest czasami udręka, wynikająca z wiary w jakieś zło jako zło, od udręki, która zdarza się z powodu tego rzekomego zła. A zatem ktoś, kto powstrzymuje się od sądu o wszystkich rzeczach zależnych od mniemania, cieszy się najdoskonalszą szczęśliwością, i chociaż jest dręczony przez doznania niezależne od woli i nie podlegające rozumowi :

Przecież nie dąb bajeczny, nie kamień cię rodzi?

Lecz z rodu jakiegoś jest¹¹⁷,

to jednak odczuwa to w sposób umiarkowany (μετριοπαθῶς διατίθεται)¹¹⁸.

¹¹³ Wg R. Betta (s. 169) przykład ten zaczerpnięty jest przez Sekstusa od Epikura (por. Diogenes Laertios, X 133).

¹¹⁴ Eurypides, fr. 920 Nauck.

¹¹⁵ Odnosnie do par. 158–161 por. Sekstus, PH III 235–237.

¹¹⁶ Homer, *Odyseja*, XI 529 i nast., przeł. L. Siemieński, XI 508–509.

¹¹⁷ Homer, *Odyseja*, XIX 163, przeł. L. Siemieński, XIX 117. Pozostałe pół wersu por. *Odyseja*, IV 63. Nie jest to jednak dosłowny cytat.

¹¹⁸ Por. Sekstus, PH I 25; Sekstus, PH III 235.

[162] Dlatego¹¹⁹ należy pogardzać tymi, którzy sądzą, że w ten sposób [sceptyk] skazany jest na bezczynność (ἀνεργησιῶν) albo popada w sprzeczność (ἀπεμφοσιν). [163] [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 (ἔπειχεν) na sposób jakiejś rośliny¹²⁰. [164] [Popada natomiast] w sprzeczność, ponieważ jeśliby podlegał tyranowi i został zmuszony do popełnienia jakiegoś z tych 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 (ἀφυγῆς) i wyborem (ἀναίρετος)”, jak mówi Tymon¹²¹, 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.

[165] Gdy to mówią, nie rozumieją, że sceptyk nie wiedzie życia zgodnie z teorią filozoficzną (κατὰ μὲν τὸν φιλόσοφον λόγον) (bezczylny jest bowiem, jeśli weźmie się to pod uwagę), lecz, kierując się daleką od filozofii obserwacją¹²² (ἀφιλόσοφον τήρησιν), może jednych rzeczy pragnąć, a innych unikać. [166] Zatem zmuszony przez tyrana do popełnienia jakiegoś występne go czynu, mając wzgląd na ojczyste prawa i obyczaje – coś wybierze, a czegoś będzie unikał¹²³. I łatwiej zniesie trudności od dogmatyka, ponieważ nie dołączy do nich niczego więcej, w przeciwieństwie do tamtego. [167] Problem ten jednak omówiliśmy dokładniej w rozprawie *O celu sceptycznym*¹²⁴ i nie ma potrzeby opowiadać przygody wam znane¹²⁵.

Toteż, skoro zakończyliśmy wykład o dobru i złu, z których to pojęć wynikają trudności rozciągające się prawie na całą dziedzinę etyki, rozważmy następnie, czy istnieje jakaś sztuka życia¹²⁶.

Przełożył Zbigniew Nerczuk

¹¹⁹ SVF II 119.

¹²⁰ Zarzut „bezczylności”, będącej wynikiem wstrzymania się od sądu, towarzyszy sceptykowi w ciągu całej tradycji.

¹²¹ Fr. 72 Diels = Supplem. Hellenist. fr. 846.

¹²² Por. Sekstus, PH I 23.

¹²³ Wg R. Betta (s. 174) fragment ten przypomina Diogenes Laertios, IX 108. Stąd też przypuszczają się, że pochodzą one z jednego źródła. Myśl ta pojawia się wielokrotnie u Sekstusa: PH I 17, 23–24; 231; 237; AM IX 49.

¹²⁴ Por. Sekstus, PH I 25–30. R. Bett uważa (s. 180), że powyższe słowa mogą wskazywać na zaginiony tekst poprzedzający AM VII–XI.

¹²⁵ Homer, *Odyseja*, XII 453, przeł. L. Siemieński, XII 459.

¹²⁶ Por. Sekstus, PH III 239 nn.