

SEXTUS EMPIRYK



ZARYSY PYRRONSKIE

EDYCJA KOMPUTEROWA: WWW.ZRODLA.HISTORYCZNE.PRIV.PL

MAIL: HISTORIAN@Z.PL



MMIV ®

TŁUMACZENIE: ADAM KROKIEWICZ

KSIĘGA PIERWSZA

1. O najogólniejszej rozbieżności filozofii

Zdaje się, że ci którzy czegoś szukają, muszą to albo znaleźć, albo zaprzeczyć możliwości znalezienia i uznać za nieuchwytną, albo wytrwale szukać dalej. Z tego zapewne powodu i w przypadku rzeczy, poszukiwanych przez filozofów, jedni orzekli, że znaleźli prawdę, inni oświadczyli przeciwnie, że jej nie można uchwycić, a inni jeszcze wciąż szukają. I myślą tak zwani dogmatycy, że ją znaleźli, na przykład wyznawcy Arystotelesa, Epikura, stoicy i reszta stanowieńców, Klejtomachos znowu wraz z Karneadesem, tudzież inni akademicy wypowiedzieli się o niej, jako o czymś nieuchwytnym, a sceptycy wreszcie wciąż szukają. Uzasadnionym wydaje się tedy mniemanie, że są trzy najogólniejsze filozofie: dogmatyczna, akademicka i sceptyczna. O pierwszej i o drugiej przystoi mówić raczej innym. My przedstawimy na razie kierunek sceptyczny w ogólnych zarysach, zaznaczywszy na wstępie, że o żadnej z tych rzeczy, które będziemy omawiać, nie twierdzimy stanowczo, żeby była właśnie taka, jak my o niej powiadamy, lecz, że stosownie do tego, co się nam w danej chwili wydaje, donosimy wiernie o każdej.

2. O wykładach sceptycyzmu

Jeden wykład filozofii sceptycznej zowie się ogólnym, a drugi szczegółowym. W wykładzie ogólnym charakteryzujemy sam sceptycyzm, a mianowicie, jakie ma znaczenie, jakie zaczątki i jakie wywody, jakie kryterium i jaki cel, jakie hamulce powściągliwości, jak pojmujemy sceptyczne powiedzenia i czym się wreszcie on różni od zbliżonych filozofii. W wykładzie szczegółowym występujemy znowu przeciwko każdej poszczególnej części tak

zwanej filozofii. Zajmiemy się najpierw wykładem ogólnym i zaczniemy od wytłumaczenia nazw sceptycznego kierunku.

3.0 nazwach kierunku sceptycznego

Kierunek sceptyczny zowie się tedy także zetetycznym od czynności szukania i badania, efektycznym od poczucia uwięzi, jakie ogarnia badacza po poszukiwaniu, aporetycznym bądź dlatego że, jak powiadają niektórzy, wątpi się o każdej rzeczy i szuka, bądź dlatego, że niemożliwym się staje stanowcze przytwierdzenie lub zaprzeczenie, i wreszcie pirrońskim, ponieważ Pirron, tak nam się przynajmniej wydaje, zbliżył się uchwytnej i wyraźniej od swych poprzedników do sceptycyzmu.

4. Co to jest sceptycyzm

Siła sceptycyzmu ziszcza się w przeciwstawianiu rzeczy jawnych i rzeczy umysłowych na wszelki sposób, zatem skutkiem równowagi, jaka zachodzi w przeciwległych zjawiskach i wypowiedziach, dochodzimy najpierw do powściągliwości, a następnie do niezakłóconego spokoju. Otóż o owej sile mówimy nie w jakimś wymyślnym znaczeniu, lecz po prostu w znaczeniu mocy. Przez rzeczy jawne rozumiemy obecnie rzeczy zmysłowe i dlatego przeciwstawiamy im rzeczy umysłowe. Wyrażenie „na wszelki sposób” można odnieść i do siły, pojmując tę nazwę w zwyczajnym, jak powiedzieliśmy, znaczeniu, i do przeciwstawiania rzeczy jawnych i rzeczy umysłowych, albowiem przeciwstawiając te rzeczy rozmaicie, bo przeciwstawiamy bądź jawne jawnym, bądź umysłowe umysłowym, bądź jedno drugim wzajemnie, mówimy „na wszelki sposób”, aby ogarnąć wszystkie przeciwstawienia. Można także rozumieć „rzeczy na wszelki sposób jawnych i umysłowych”, aby nie dociekać, jak się jawią rzeczy jawne, lub jak się myślą rzeczy umysłowe, lecz brać je, jak są. O „przeciwległych” wypowiedziach nie mówimy w znaczeniu zaprzeczenia i przytwierdzenia, lecz po prostu w znaczeniu sprzeczności. „Równowagą” nazywamy równość wiary i niewiary, tak iż żadne ze sprzecznych wysłowień nie góruje nad innym jako wiarygodniejsze. "Powściągliwością" jest niewzruszony stan świadomości, dzięki któremu nie uchylamy i nie zakładamy niczego. „Niezakłócony

spokój" oznacza, wreszcie wolność od utrapień i pogodę duszy. Jak się to zaś dzieje, że niezakłócony spokój występuje razem z powściągliwością, wyłuszczy my w ustępach o celu (cf. 25-30).

5. O sceptyku

Razem z podaniem znaczenia kierunku sceptycznego został dynamicznie scharakteryzowany także pirroński filozof. Jest nim ten, kto posiada opisaną siłę.

6. O zaczątkach sceptycyzmu

Mówimy, że przyczynowym zaczątkiem sceptycyzmu jest nadzieja niezakłóconego spokoju. Oto ludzie wielkich zdolności, skoro ich myliła i kłopotowała niejednorodność rzeczy i skoro nie wiedzieli, którym spośród nich należałoby raczej przytwierdzić, zaczęli szukać, co w nich jest prawdą, a co fałszem, ażeby po rozstrzygnięciu zażywać błędnego spokoju, główną zaś zasadą sceptycyzmu jest to właśnie, że każda wypowiedź ma swoją równorzędną wypowiedź przeciwną. Właśnie to, jak się zdaje, przywiodło nas ostatecznie do tego, byśmy nie dogmatyzowali.

7. Zali sceptyk dogmatyzuje

Mówiąc, że sceptyk nie dogmatyzuje, nie mówimy tego w tym znaczeniu, w jakim niektórzy nazywają ogólniej dogmatem uznanie jakiegokolwiek rzeczy, albowiem sceptyk uznaje narzucone mu czucia wyobrażeniowe i nie powie na przykład, kiedy czuje gorąco, względnie zimno, jakoby mu się wydawało, iż nie czuje gorąca, względnie zimna, lecz mówimy, że nie dogmatyzuje, w tym znaczeniu, w jakim nazywa się dogmatem stanowcze uznanie jakiejś z rzeczy niejawnych, poszukiwanych w różnych dziedzinach tak zwanej wiedzy, gdyż pirrończyk nie przytwierdza żadnej z rzeczy niejawnych. Nie dogmatyzuje również, wygłaszając w związku z rzeczami niejawnymi powiedzenia sceptyczne, jako to „o nic więcej”, albo „niczego nie określam”, albo jakieś inne, o których będziemy później mówili. Kto bowiem dogmatyzuje, ten zakłada rzeczywistość tej rzeczy, o której właśnie dogmatyzuje, a sceptyk zgoła nie zakłada rzeczywistości swoich powiedzeń. Przyjmuje bowiem, że jak powiedzenie

wszystko jest fałszem" razem z innymi także siebie samo oskarża o fałsz, a nie inaczej powiedzenie „nic nie jest prawdziwe”, tak samo przyjmuje, powtarzam, że powiedzenie „o nic więcej”, razem z innymi także o sobie samym głosi owo „o nic więcej”, zatem razem z innymi także siebie uchyla. To samo mówimy o pozostałych powiedzeniach sceptycznych. Jeżeli tedy dogmatyk zakłada rzeczywiste istnienie tego, o czym dogmatyzuje, a sceptyk wygłasza swoje powiedzenia w taki sposób, iż się znaczeniowo same obalają, to chyba nie będzie się go z powodu ich wygłaszania pomawiało o dogmatyzm. A zresztą, rzecz bodaj najważniejsza, wygłaszając owe powiedzenia, mówi to, co mu się wydaje, i donosi o swoim doraźnym doznaniu bez żadnej przymieszki stanowienia, albowiem nie wyrokuje zgoła o zewnętrznych przedmiotach.

8. Zali sceptyk ma wyznanie

Podobnie zachowujemy się także wobec zagadnienia, zali sceptyk ma wyznanie. Jeżeli kto nazywa wyznaniem przychylenie się do większej ilości dogmatów, związanych z sobą wzajemnie oraz z fenomenami, i jeżeli dogmatem nazywa uznanie jakiejś rzeczy niejawniej, to powiemy, że wyznania nie ma. Jeżeli zaś kto nazywa wyznaniem zachowywanie zgodnego z jakimś rozumowaniem kierunku wedle tego, co się wydaje, przy czym owo rozumowanie tłumaczy, jak można mieć wrażenie, że się żyje właściwie — powiedzenie „właściwie” ma tu znaczenie szersze, a nie wyłącznie znaczenie „cnotliwie” — i zmierza do wyrobienia powściągliwości, to mówimy, że ma wyznanie. Oto idziemy za pewnym rozumowaniem, które zgodnie z tym, co się wydaje, zaleca nam życie według ojczystych obyczajów i praw, według przewodnich dążeń i własnych doznań.

9. Zali sceptyk zajmuje się badaniem natury

Podobnie odpowiadamy również na pytanie, czy sceptyk winien się zajmować badaniem natury: nie zajmujemy się badaniem natury w tym celu, ażeby orzekać z niewzruszonym przeświadczeniem o jakiegokolwiek z tych rzeczy, o jakich się wyrokuje w dziedzinie nauki o przyrodzie, atoli z drugiej strony zajmuje-

my się nauką o naturze gwoli możliwości przeciwstawiania każdej wypowiedzi równorzędnej wypowiedzi przeciwnej i gwoli niezakłóconego spokoju. Z tymi zastrzeżeniami przystępujemy także do logicznej i do etycznej części tak zwanej filozofii.

10. Zali sceptycy uchylają fenomeny

Ci, którzy mówią, jakoby sceptycy uchylali fenomeny, nie słyszeli chyba naszych własnych słów. Nie obalamy zaiste tego, co za sprawą doznawczego wyobrażenia przywodzi nas bez udziału naszej woli do przytwierdzenia, jak już przedtem powiedzieliśmy, a tym właśnie są fenomeny. Kiedy więc dociekamy, czy przedmiot jest taki w sobie, jak się jawi, to przyznając to, że się jawi, dociekamy nie zjawiska, lecz tego, co się o nim orzeka, jest zaś to coś innego, niż dociekanie samego zjawiska. Wydaje się nam na przykład, że miód jest słodki. Godzimy się na to, albowiem mamy zmysłowe wrażenie słodczy, dociekamy zaś, czy jest nim także w znaczeniu wysłowienia, co się wiąże nie ze zjawiskiem, lecz z orzeczeniem o zjawisku. Nawet wtedy, kiedy wytaczamy zarzuty wprost przeciwko fenomenom, wytaczamy je nie w tym celu, aby obalać fenomeny, lecz chcemy tylko uprzytomnić przedwczesną gorączkę dogmatyków. Jeżeli bowiem wysłowienie posiada tyle złudy, iż ledwie że nam nie zaprzepaszcza nawet naocznych fenomenów, to jakże go nie należy podejrzewać w przypadku rzeczy niejawnych, a mianowicie czy zawierzywszy, nie zgrzeszymy karłomnym pośpiechem?

11. O kryterium sceptycyzmu

Że zwracamy uwagę na fenomeny, wynika jasno z tego, co mówimy o kryterium sceptycyzmu. O kryterium mówi się w dwóch znaczeniach, a mianowicie jako o kryterium, które ma upewnić co do rzeczywistości, względnie nierzeczywistości i które omówimy w naszym zaprzeczeniu (cf. II 14 sq.), tudzież jako o kryterium działania, z uwagi na które jedne rzeczy w życiu czynimy, a innych nie czynimy i o którym mówimy obecnie. Powiadamy zaś, że kryterium sceptycyzmu jest to, co się jawi, nazywając tak zasadniczo wyobrażenie. Jakoż nie następuje ono wątpliwości i nie wymaga poszukiwań, albowiem polega na biernym doznaniu bez

udziału naszej woli. I nikt chyba wątpić nie będzie, że dany przedmiot jawi się tak albo tak; szuka się tylko tego, czy jest taki, jak się jawi. Żyjemy tedy bez żadnych przesądów stanowieńczych, ale zważając na fenomeny, wedle życiowego doświadczenia, ponieważ nie możemy być zgoła nieczynni. Ma zaś owo doświadczenie życiowe cztery, jak się zdaje, dziedziny: polega na wskazówkach natury, na przymusie doznań, na przekazanych prawach i obyczajach i wreszcie na nauczaniu kunsztów; na wskazówkach natury, jako że natura wyposażyła nas zmysłami i umysłem, na przymusie doznań, jako że głód przymusza nas do jedzenia, a pragnienie do picia, na przekazanych prawach i obyczajach, jako że z pokolenia na pokolenie słyszymy na przykład, iż zbożność jest dobrem, a bezbożność złem, i wreszcie na nauczaniu kunsztów, jako że przykładamy się do tych kunsztów, które przejmujemy z przeszłości. Wszystko to mówimy, nie wyrokując o niczym w sposób stanowieńczy.

12. Co jest celem sceptycyzmu

Nie będzie może od rzeczy omówić z kolei także cel sceptycyzmu. Celem jest tedy to, gwoili czego wszystko się czyni lub myśli, a ono samo nie jest niczemu podporządkowane, innymi słowy szczytowa wartość. Powiadamy na razie, że celem sceptyka jest niezakłócony spokój wobec przypuszczeń a wobec rzeczy mu narzuconych umiarkowane ich doznawanie. Zaczawszy bowiem filozofować, by osądzić wyobrażenia i uchwycić, które są prawdziwe, a które fałszywe, i tak zyskać spokój, utknął na równowadze sprzeczności, nie mogąc zaś jej rozsądzić, powstrzymał się od wyrokowania, a kiedy się powstrzymał, uzyskał zrzędzeniem losu niezakłócony spokój wobec przypuszczeń. Kto przypuszcza na przykład, że coś jest istotnie piękne, albo złe, ten się skazuje na ustawiczny zamęt. Nie mając mianowicie tego, co uważa za piękne, sądzi, że trapi go rzeczywiste zło, i uganiania się za rzeczami, jak mniema, dobrymi. A skoro je posiadzie, to popada w jeszcze większy zamęt, ponieważ się nierozumnie i niepomiernie wynosi i z obawy przed przewrotem robi wszystko, byleby tylko nie utracić swoich dóbr domniemanych. Kto natomiast nie wyrokuje o rzeczach istotnie pięknych, albo złych, ten ani nie ucieka, ani

nie ściga bez wytchnienia, a zatem zażywa spokoju. Sceptykowi przytrafiło się to, co się opowiada o malarzu Apellesie: malował on ponoć konia i kiedy chciał namalować końską pianę, tak mu się nie powiodło, że w końcu stracił nadzieję i rzucił na obraz gąbkę, o którą wycierał farby z pędzla; ta gąbka musnęła konia i doskonale odtworzyła jego pianę. Otóż i sceptycy myśleli, że zdobędą niezakłócony spokój, jeżeli rozsądzą sprzeczności rzeczy jawnych i rzeczy umysłowych, nie mogąc zaś tego dokazać, wstrzymali się od wyrokowania, kiedy się zaś wstrzymali, wydarzył się im niejako niezakłócony spokój, towarzyszący powściągliwości niby cień ciała. 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 rodzaju. Atoli i w tych warunkach cierpią ludzie zwyczajni podwójnie, a mianowicie tak z powodu samych doznań, jak niemniej dlatego, że uważają owe dopusty za zło istotne. Sceptyk natomiast, wystrzegając się mniemania, jakoby każda z owych rzeczy była istotnie zła, cierpi od nich umiarkowanie. Dlatego mówimy, że celem sceptyka jest niezakłócony spokój wobec przypuszczeń, a wobec rzeczy mu narzuconych umiarkowane ich doznawanie. Niektórzy zaś z poważnych sceptyków dodali tu jeszcze powściągliwość w wyrokowaniu o rzeczach, stanowiących przedmiot poszukiwań.

13. O ogólnych środkach powściągliwości

Skoro powiedzieliśmy, że powściągliwości we wszelkim wyrokowaniu towarzyszy niezakłócony spokój, to będzie może rzeczą właściwą wyjaśnić, jak ta powściągliwość staje się naszym udziałem. Mówiąc w sposób ogólniejszy, powstaje ona skutkiem przeciwstawiania rzeczy. Przeciwstawiamy zaś bądź rzeczy jawne jawnym, bądź umysłowe umysłowym, bądź jedno drugiem wzajemnie. I tak jawne jawnym, kiedy powiadamy na przykład: „ta sama wieża wydaje się z daleka okrągła, a z bliska czworoboczna”, rzeczy umysłowe umysłowym, kiedy komuś, kto wywodzi z ładu zjawisk niebieskich, że jest opatrność, zwracamy uwagę na tak częste niepowodzenie dobrych i powodzenie złych i z tego wyprowadzamy, że opatrności nie ma, a wreszcie jawnym umysłowe, na

podobieństwo Anaksagorasa, który na wywód, że śnieg jest biały odpowiadał, że śnieg jest zmarzniętą wodą i że woda jest czarna, zatem i śnieg jest czarny (cf. frg. A 97 Diels). I w innym jeszcze znaczeniu przeciwstawiamy rzeczy bądź terażniejsze terażniejszym, jak w wymienionych wypadkach, bądź terażniejsze przeszłym lub przyszłym. Kiedy nam ktoś na przykład przedstawi wywód, którego nie możemy obalić, odpowiadamy po prostu: jak, zanim powstał twórca twojego obecnego wyznania, uwarowany w nim wywód nie był jasny chociaż w rzeczywistości istniał, tak może i wywód przeciwny twojemu obecnemu wywodowi istnieje w rzeczywistości, ale my go jeszcze nie znamy; nie musimy więc zgoła przytwierdzać twojemu wywodowi, który się na razie wydaje bardzo silnym! Ażeby zaś owe przeciwstawienia uświadomiły się nam dokładniej, opiszę jeszcze hamulce, na których polega powściągliwość, nie wyrokując zresztą ani o ich liczbie, ani o ich sile. Możliwą jest bowiem rzeczą, że są kruche i że jest ich więcej, niż powiem.

14. O „dziesięciu” hamulcach

Starsi sceptycy podają zazwyczaj środki, sprowadzające, jak się zdaje, powściągliwość, w liczbie dziesięciu, które my nazywamy jeszcze wywodami i wzorami. Przedstawiają się one w następujący sposób: pierwszy polega na różnitości żywych stworzeń, drugi na różnicy pośród ludzi, trzeci na odmiennych narządach zmysłowych, czwarty na warunkach, piąty na położeniach, odstępach i miejscach, szósty na domieszkach, siódmy na rozmiarach i ustrojach przedmiotów, ósmy na względności, dziewiąty na ustawicznych lub rzadkich stykach, dziesiąty na mnogich dążnościach, obyczajach, prawach, mitycznych wierzeniach i dogmatycznych mniemaniach. Używamy tego porządku w sposób dowolny. Nad wymienionymi hamulcami górują dalej trzy ogólniejsze, a mianowicie: dotyczący podmiotu sądu, dotyczący przedmiotu sądu i dotyczący obu ich razem. Oto cztery pierwsze podlegają hamulcowi podmiotu, albowiem to, co sądzi, jest albo zwierzęciem, albo człowiekiem, albo zmysłem, albo jest ono czymś uwarunkowane; do hamulca przedmiotu sprowadzają się siódmy i dziesiąty, a do złożonego z nich obu wreszcie piąty, szósty, ósmy i dziewiąty. Te

trzy hamulce sprowadzają się znowu do względności, tak że jest jeden najogólniejszy hamulec względności, trzy niższe i dziesięć podporządkowanych. To mówimy o ich liczbie stosownie do tego, co się nam wydaje wiarygodnym, a o ich sile to, co następuje:

Jako pierwszy wymieniliśmy wywód, wedle którego te same rzeczy nie narzucają tych samych wyobrażeń doraźnych z powodu różnaitości żywych stworzeń. Rozumujemy tak na podstawie różnaitości, jaka zachodzi w sposobach ich rodzenia się, tudzież na podstawie ich odmiennych ukształtowań cielesnych. Co się tyczy owych sposobów, to jedne stworzenia rodzą się bez płciowego aktu, a inne po jego dokonaniu. Z tych, które się rodzą bez płciowego aktu, rodzą się jedne z ognia, jak żyjątko, pojawiające się w piecach, inne z nadpsutej wody, jak komary, inne z kiśniejącego wina, jak szczypawki, inne z ziemi... <jak ziemne robaki? >, inne z mułu, jak żaby, inne z błota, jak dżdżownice, inne z osłów, jak żuki, inne z kapusty, jak gąsienice, inne z owoców, jak osy z dzikich fig, inne z padlin, jak pszczoły z gnijących byków, a z koni osy. Z tych, które rodzą się po dokonanych akcie płciowym, rodzą się jedne ze stworzeń tego samego rodzaju, jak jest w przeważnej ilości przypadków, a inne ze stworzeń różnych rodzajów, jak na przykład muły. I znowu ze stworzeń w ogóle jedne rodzą się żywe, jak ludzie, inne w postaci jaj, jak ptaki, a inne wreszcie w postaci kawałów mięsa, jak niedźwiedzie. Zdaje się, że te odskoki i różnice w sposobach powstawania powinny sprawiać nader wielkie przeciwieństwa uczuciowe, które są nie dającą się zespolić ani zestroić sprzeczność stąd wywodziły. A również różnaitość w głównych częściach ciała, szczególnie zaś w tych, które są naturalnymi ośrodkami sądu i zmysłowego czucia, może spowodować ogromną rozbieżność wyobrażeń. Ludzie chorzy na żółtaczkę nazywają żółtymi rzeczy, jakie nam wydają się białymi, a krwawymi znowu ci, którzy mają krwią nabiegłe oczy. Ponieważ zaś i pośród stworzeń jedne mają żółtawe oczy, inne krwiste, inne białawe, a inne jeszcze inaczej ubarwione, przeto sądzę, że w różny chyba sposób odbierają wrażenia barw. Co więcej! Wpatrzywszy się przez dłuższą chwilę w słońce i pochyliwszy się następnie nad książką, mamy wrażenie, jakoby przed nami kołowały złociste litery. Skoro więc i niektóre pośród stworzeń mają

naturalne źródło światła w oczach i wysyłają z nich drobniutki i ruchliwy blask, tak że widzą nawet w nocy, to należy chyba sądzić, że zewnętrzne przedmioty jawią się im inaczej niż nam. Kuglarze mażą knoty śniedzią spizą, lub wydzieliną sepii, zatem obecni wydają się skutkiem niewielkiej ilości przymieszki bądź spizowymi, bądź murzynami: jest rzeczą bardziej zaiste uzasadnioną, by stworzenia wobec mieszaniny odmiennych soków we wzroku, miały także odmienne wyobrażenia oglądanych przedmiotów. I ilekroć naciśniemy oko na długość, postaci, kształty i rozmiary widzialnych rzeczy wydają się wydłużonymi i zwężonymi. Zdaje się tedy, że stworzenia, które mają długą źrenicę poprzeczną na przykład kozy, koty i im podobne, wyobrażają sobie przedmioty inaczej, a mianowicie nie tak, jak je widzą stworzenia, które posiadają źrenicę okrągłą. Stosownie do różnic w wykonaniu pokazują dalej zwierciadła zewnętrzne przedmioty raz w bardzo drobnej postaci, na przykład zwierciadła wklęsłe, a drugi raz w postaci wydłużonej i zwężonej, na przykład zwierciadła wypukłe; niektóre pokazują nadto głowę przeglądającego się w dole, a nogi w górze. Skoro zaś i z naczyń wzrokowych jedne występują naprzód daleko z powodu wypukłości, inne są raczej wklęsłe, a inne wreszcie układają się płasko, to i z tego zapewne powodu, różnią się wyobrażenia, tak, iż psy, ryby, lwy, ludzie i polne koniki nie oglądają tych samych rzeczy w jednakich rozmiarach, ani też w podobnych kształtach, lecz tak, jak każdą rzecz wizerunkuje dany narząd wzroku, przejmujący doraźny fenomen. To samo mówi się także o innych zmysłach. Jak bowiem można by mówić, że stworzenia pokryte skorupą, mięsiwem, kolcami, piórami, albo łuskami doznają jednakich wrażeń dotykowych? Jak, że jednako słyszą stworzenia, które mają bardzo wąski i które mają bardzo szeroki przewód słuchowy, lub których uszy są obrosłe włosami i których uszy są nagie? Wszak i my sami inaczej słyszymy, kiedy choć trochę zatkamy uszy i kiedy ich używamy zwyczajnie. Węch również różnić się będzie stosownie do różnicy pośród stworzeń; jeżeli bowiem i my inaczej czujemy, kiedy jesteśmy przeziębieni i jest w nas nadmiar śluzu, a inaczej znowu, kiedy nasza głowa wraz z okolicznymi częściami przepelni się krwią, albowiem odwracamy się wtedy ze wstrętem od zapachów, jakie innym wydają się przy-

jemnymi, i mamy wrażenie, jakoby nam zadawały razy, to jest rzeczą zgoła uzasadnioną, skoro także pośród stworzeń jedne są z natury zasobne w wilgoć i śluz, inne mają bardzo dużo krwi, a u innych wreszcie przeważa żółta lub czarna żółć, by i z tego powodu każde z nich miało swoiście różne wrażenia zapachów. Podobnie jest ze smakiem, ponieważ jedne mają szorstki i suchy język, inne zaś znowu nader mokry. Wszak i my, kiedy nasz język wysuszy nieco bardziej gorączka, uważamy podawany nam pokarm za ziemisty i zły, czy też gorzki w smaku, doznajemy zaś tych wrażeń właśnie z powodu różnej przewagi soków, które się mają w nas znajdować. Skoro więc także stworzenia posiadają różne narządy smaku z przewagą różnych soków, to zapewne odbierają również różne wyobrażenia smaku danych przedmiotów. Wszak ten sam pokarm rozdziela się i przetwarza bądź na żyłę, bądź na tętnicę, bądź na kość, bądź na ścięgno, bądź na coś innego, wykazując stosownie do rozmaitych części, jakie go wchłaniają, swoją rozmaitą siłę; jedna i jednaka woda rozdziela się na drzewa i przetwarza się bądź na korę bądź na gałąź, bądź na owoc, jako to figę, jabłko lub coś innego, a jeden i ten sam dech muzyka staje się we wnętrzu fletu bądź wysokim, bądź niskim; ten sam nacisk ręki na lirze powoduje tu niski, tam wysoki ton. Tak samo powinny zewnętrzne przedmioty ukazywać się rozmaicie, zależnie od ustrojowej różnorodności stworzeń, podejmujących wyobrażenia. Jeszcze jaśniej można to rozeznaczyć na przykładzie rzeczy, których stworzenia pożądamy, względnie unikają. I tak balsam jest bardzo przyjemny dla ludzi, nieznośny natomiast dla żuków i dla pszczoł. Oliwa ludzi krzepi, ale jedna jej kropla zabija osy i pszczoły. Woda morską jest wstrętnym i trującym napojem dla ludzi, dla ryb jednakże bardzo przyjemnym i zdrowym. Wieprze chętniej kąpią się w najsmrodliwszej gnojówce niż w przejrzystej czystej wodzie. Pośród stworzeń jedne żywią się trawą, a inne krzewami, jedne pasą się w lasach, a inne jedzą ziarno, jedne pożerają mięso, a inne karmią się mlekiem, jedne rozkoszują się padliną, a inne świeżym pożywieniem, które jedne spożywają na surowo, a inne znowu po kucharskim przyrządzeniu. I w ogóle rzeczy dla jednych przyjemne są dla innych nieprzyjemne, obrzydliwe i zabójcze. Pietrasznik tuczy przepiórki, a świński bób wieprze, które

ponoć jedzą chętnie nawet salamandry, podobnie jak jelenie jedzą dowite gady, a jaskółki kantarydy. Mrówki i szczypawki sprawiają ludziom, jeśli je wypiją, mdłości i kurcze, atoli niedźwiedź, jeśli zapadnie na jakąś słabość, zlizuje je językiem i wraca do zdrowia Żmija, niech jej tylko dotknie gałązka buku, zaraz mdleje i tak samo nietoperz, gdy go tknie liść platanu. Ucieka przed baranem słoń, przed kogutem lew, wielkie potwory morskie przed grzechotem tartego grochu, a przed hałasem bębna tygrysy. Można zaiste przytoczyć jeszcze znacznie więcej przykładów. Żeby się jednak nie wydawało, że rozwodzimy się dłużej niż trzeba, powiemy krótko, że jeżeli te same przedmioty są dla jednych stworzeń nieprzyjemne, a dla innych przyjemne, przyjemność zaś i nieprzyjemność polega na wyobrażeniu, to w stworzeniach powstają różne wyobrażenia za sprawą tych samych przedmiotów. Jeżeli dalej te same rzeczy wydają się niepodobnymi stosownie do różności stworzeń, to będziemy mogli powiedzieć, jak się nam przedstawia dany przedmiot, ale powstrzymamy się od wyrokowania, jaki jest z natury. Nie będziemy bowiem mogli osądzić o własnych siłach żadnych wyobrażeń, ani naszych, ani innych stworzeń, lecz będąc jedną ze stron sporu, będziemy z tego powodu raczej sami w potrzebie jakiegoś sędziego, niż w możliwości wydania miarodajnego wyroku. Nie możemy zresztą ani bez dowodu stawiać naszych wyobrażeń ponad wyobrażeniami, jakie powstają u nierozumnych stworzeń, ani też na mocy dowodu. Pomijając bowiem okoliczność, że dowodu może wcale nie ma, jak później wyłożymy, to ów tak zwany dowód będzie chyba, albo nie będzie dla nas jawny. Jeżeli nie będzie jawny, to go nie zastosujemy z przekonaniem, jeżeli zaś będzie dla nas jawny, to skoro się docieka rzeczy jawnych dla stworzeń i skoro dla nas, którzy jesteśmy stworzeniami, jest ten dowód jawny, będzie on także przedmiotem dociekania, a mianowicie, czy jest prawdziwy, jako że jest właśnie jawny. I niedorzeczna byłaby próba uzasadniania tego, czego się docieka przy pomocy tego, czego się właśnie docieka, ponieważ ta sama rzecz byłaby pewna i niepewna, co jest niemożliwe, pewna, jako że ma dowodzić, niepewna, jako że się jej dowodzi. A więc nie zdobędziemy dowodu, dzięki któremu moglibyśmy przysądzić naszym wyobrażeniom pierwszeństwo

przed wyobrażeniami, jakie powstają w tak zwanych stworzeniach nierozumnych. Jeżeli zaś wyobrażenia bywają rozmaite stosownie do różności stworzeń jeżeli nie można ich osądzić, to trzeba się wstrzymać od wyrokowania o zewnętrznych przedmiotach. Porównujemy przy tym, bodaj że zgoła zbyt, tak zwane nierozumne stworzenia z ludźmi ze względu na wyobrażenie, alisci po ważkich wywodach pozwalamy sobie dworować z nadętych i samochwalcznych stanowieńców. Nasi mają zwyczaj porównywać z człowiekiem po prostu ogół zwierząt nierozumnych, atoli pedantyczni dogmatycy powiadają, że to porównanie jest nierówne. Więc my, posuwając się jeszcze dalej w żartobliwej przesadzie, zacieśnimy wywód do jednego tylko stworzenia, dajmy na to — do psa, który uchodzi za najprzeciętniejsze stworzenie. Zobaczymy bowiem i tak, że owe stworzenia ze względu na wiarygodność ich wyobrażeń zgoła nie stoją poza nami. Jakoż przyznają dogmatycy, że pies różni się od nas wrażliwością zmysłową, gdyż węchem lepiej od nas wietrzy, tropiąc przy jego pomocy dzikie zwierzęta, których nie widzi, a także oczyma prędzej od nas je dostrzega i słuchem bardzo bystro wyczuwa. Przejdźmy teraz do rozumnej myśli. Jest ona wewnętrzna lub wyrażona w słowach. Zastanówmy się najpierw nad wewnętrzną. Według dogmatyków najbardziej nam obecnie przeciwnych, a mianowicie stoickich, ma ona zależeć od rzeczy następujących: od wyboru rzeczy właściwych i unikania rzeczy wrogich, od znajomości sposobów, które do tego prowadzą, od pojmowania cnót właściwych danej naturze i cierpień. Ów tedy pies, do którego postanowiliśmy zacieśnić wywód gwoli konkretnego przykładu, wybiera rzeczy właściwe i unika rzeczy szkodliwych, kiedy goni za pożywieniem, ale się cofa na podniesienie bicza. Posiada dalej sposób zdobywania rzeczy właściwych, a mianowicie kunszt polowania. Nie jest mu obca także cnota. Sprawiedliwość oddaje każdemu, co mu się należy, pies zaś łasi się i broni swych przyjaciół i dobroczyńców, a rzuca się na nieprzyjaciół i krzywdzicieli, tak że nie jest chyba wyzuty ze sprawiedliwości. Jeżeli ją posiada, to wobec tego, że cnoty sobie towarzyszą, ma także inne cnoty, których zdaniem mędrców brakuje wielu ludziom. Widzimy, że jest dzielny w obronie i że jest zmysłny, co poświadczył już Homer: jego Odyse-

usza nie poznał żaden z ludzkich domowników, lecz tylko jeden ARGOS. Pies nie dał się oszukać cielesnej przemianie bohatera, nie sprzeniewierzył się chwytneemu wyobrażeniu, lecz dzierżył je widocznie lepiej od ludzi! Według Chryzypa, choć on najwięcej wojuje z nierozumnymi stworzeniami, pies para się nawet przesłanną dialektyką. Powiada bowiem mąż wymieniony, że stosuje właśnie piąte wielocłonowe, nie wymagające dowodu wnioskowe, kiedy wbiegłszy na trójdrożę i obwąchawszy dwie drogi, przez które zwierzyna nie przeszła, od razu biegnie dalej trzecią, nie wachając jej zgoła. Staruszek twierdzi, że pies zasadniczo tak rozumuje: „zwierzyna przeszła albo tędy, albo tędy, albo tędy — nie przeszła jednak ani tędy, ani tędy — a więc tędy”. Co więcej! Ma świadomość swoich cierpień i umie je uśmierzać. Kiedy na przykład wbije mu się cierń, stara się go usunąć przy pomocy pocierania nogi o ziemię i przy pomocy zębów. Jeżeli zaś ma gdzie ranę, to łagodnie wylizuje tworzącą się ropę, jako że brudne rany trudno się goją a czyste łatwo wyleczyć. Ba, bardzo pięknie przestrzega nawet owej znanej rady Hippokratesa: skoro bowiem spoczynek leczy nogę, to ilekroć ma ranę na nodze, unosi ją w górę i ile możliwości chroni od urażenia. Jeżeli zaś go trapią wrogie soki to je trawę i, wydalając razem z nią to, co jest szkodliwe, powraca do zdrowia. Okazało się tedy, że zwierzę, do którego zacieśniliśmy wywód gwoli konkretnego przykładu, wybiera rzeczy właściwe i unika szkodliwych, posiada sposób zdobywania pierwszych, ma świadomość swoich cierpień i umie je uśmierzać, a wreszcie nie jest mu obca cnota. Jeżeli tak, to skoro na tych rzeczach polega doskonałość wewnętrznej myśli, pies będzie chyba pod tym względem doskonały. I może z tego właśnie powodu pewni filozofowie zaszczytli się przydomkiem od owego zwierzęcia. Co się znowu tyczy myśli, wyrażonej w słowach, to nie musimy nią się obecnie zajmować, albowiem wyrzekli się jej nawet niektórzy dogmatycy, jako że przeciwdziała nabyciu cnoty, i dlatego, póki się uczyli, uprawiali zbawienne milczenie. Przypuśćmy zresztą, że jakiś człowiek jest niemy: przecież nikt nie będzie twierdził, że jest bezmyślny, Żeby jednak i to pominąć, często na własne oczy widzimy zwierzęta — a o nich mowa — wydające także ludzkie głosy, jak szpaki i inne. Zostawmy to zresztą! Wszak jeśli nie rozumiemy gło-

sów tak zwanych zwierząt nierozumnych, to jeszcze nie jest rzeczą zgoła niemożliwą, że one porozumiewają się wzajemnie, a tylko my ich nie rozumiemy. Wszak słysząc mowę barbarzyńców, nie rozumiemy jej, lecz mamy takie wrażenie, jakby posiadała tylko jeden dźwięk. Słyszymy dalej, że psy inny głos wydają, kiedy się bronią, inny, kiedy wyją, inny, kiedy dostają bicie, a zupełnie znowu inny, kiedy się łaszą. W ogóle, jeżeli kto zwróci na to baczniejszą uwagę, to wykryje wielką różnicę głosu tak u tego zwierzęcia, jak także u innych, stosownie do rozmaitych okoliczności i dlatego może nawet powie, że tak zwane nierozumne zwierzęta posługują się myślą uzewnętrzną. Jeżeli zaś one nie stoją poniżej ludzi ze względu na dokładność wrażeń zmysłowych, ani ze względu na myśl wewnętrzną, a można nadto powiedzieć, że ani ze względu na myśl uzewnętrzną, to chyba i ich wyobrażenia nie będą mniej wiarygodne od naszych. Ten zacieśniony wywód można tak samo przeprowadzić na przykładzie każdego z nierozumnych stworzeń. Któż bowiem zaprzeczy, że ptaki odznaczają się osobliwą bystrością umysłu i że się posługują myślą uzewnętrzną? Wszak znają nie tylko teraźniejszość, ale także przyszłość, którą objawiają tym, którzy umieją zrozumieć, zwiastując ją oprócz innych znaków także przy pomocy swego głosu.

Porównanie przeprowadziłem, jak już zaznaczyłem, z nadmiaru szczodrości, bo już poprzednio dostatecznie wykazałem, jak myślę, że nie możemy stawiać naszych wyobrażeń wyżej niż wyobrażenia nierozumnych stworzeń. I po prostu, jeżeli nierozumne stworzenia nie są mniej godne wiary niż my w sprawie wyobrażeń i ich osądu, jeżeli dalej różne wyobrażenia powstają stosownie do różności stworzeń, to będę mógł wprawdzie powiedzieć jak mi się jakiś przedmiot wydaje, ale będę się musiał z wyżej wymienionych względów wstrzymać od orzeczenia, jaki on jest istotnie.

Tak się przedstawia pierwszy hamulec. Drugi wynika, jako rzekliśmy, z różnicy pośród ludzi. Niech się ktoś bowiem zgodzi, dajmy na to, że ludzie zasługują na większą wiarę niż nierozumne zwierzęta, a zobaczymy, że nasza ludzka różność wystarcza do uzasadnienia powściągliwości. Mówi się tedy, że człowiek składa się z dwóch rzeczy, z duszy i z ciała, różnymi się zaś pod obutymi

względami wzajemnie, na przykład pod względem ciała zewnętrznymi wyglądami i swoistościami ustrojowymi. Różni się oto wyglądem ciała Scyty od ciała Hindusa, powoduje zaś, jak mówią, tę różnicę różna przewaga soków. Stosownie do różnej przewagi soków powstają różne wyobrażenia, jak to wyłożyliśmy w pierwszym wywodzie. Z tego zapewne powodu zachodzi także w wyborze i unikaniu zewnętrznych przedmiotów wielka różnica pośród ludzi. Oto innymi rzeczami radują się Hindusi, a innymi nasi krajanie, owa zaś radość z odmiennych rzeczy zdradza przejmowanie odmiennych wyobrażeń od przedmiotów. O naszych różnicach i swoistościach ustrojowych świadczy okoliczność że niektórzy trawią łatwiej wołowinę niż rybki skaliste, a lesbijski cienkusz przyprawia ich o biegunkę. Żyła, powiadają, w Attyce staruszka, która bezpiecznie znosiła trzydzieści drachm (ca. 100 g) pietrasznika, a Lysis połykał bez szkody cztery drachmy makowego jadu. Demofon, zarządca stołu Aleksandra, czuł zimno w słońcu lub w łaźni, a gorąco w cieniu. Atenagorasowi z Argos nie zadawały bólu ukłucia skorpionów i jadowitych pajaków, tak zwanym Psyllaejczykom nie szkodzą ukąszenia węzów ani nawet żmij, a Tenderytom w Egipcie nie wyrządzają krzywdy krokodyle. Etiopowie znowu, którzy mieszkają naprzeciw Meroi wzdłuż rzeki jedzą bez żadnego niebezpieczeństwa skorpiony, węże i podobne gady. Chalkidyjczyk Rufinus nie wymiotował, pijąc ciemiernik ani się w ogóle nie wypróżniał, lecz jakby coś zwyczajnego przełykał i trawił. Chryzermos ze szkoły Herofilosa, ilekroć spożył trochę pieprzu narażał się na mdłości. Soterichos, chirurg, ilekroć poczuł zapach pieczonych sumów, dostawał nagłej biegunki. Andron z Argos nie odczuwał do tego stopnia pragnienia, że przewędrował bezwodną Libię, nie szukając żadnego napoju. Cesarz Tyberiusz widział w ciemności. Arystoteles (cf. Meteor, p. 373 b 4 sq.) donosi o pewnym Tazyjczyku, któremu się wydawało, że przed nim zawsze kroczy jakieś widmo człowiecze. Wobec tej tak wielkiej różnicy pośród ludzi co do ciała, by poprzestać na przytoczeniu niewielu z ogromnej ilości przykładów, znajdujących się u dogmatyków, wydaje się rzeczą naturalną, że ludzie różnią się pośród siebie także co do samej duszy. Wszak ciało jest pewnego rodzaju odbiciem duszy, jak to zresztą wykazuje mądrość fizjognomiczna.

I najwალniejszą wskazówką, jak wielka i wprost niezmierna różnica zachodzi pośród ludzi co do umysłu, jest właśnie rozbieżność w orzeczeniach dogmatyków tak o innych, jak szczególnie i o tej sprawie, które rzeczy należy wybierać, a które należy wymijać. Należycie wypowiedzieli się o tym zresztą także poeci. Oto co mówi Pindar (cf. frg. 221 Schroeder):

*Jednych radują wiatronogich koni
zaszczyty i wieńce,
innych życie w złocistych komnatach,
a ktoś się cieszy, że po morskiej fali
na chyżym okręcie mknie w dal...*

Homer mówi również (cf. Odyss. XIV 228):

Inni ludzie w innych lubują się sprawach ...

Pełna takich powiedzeń jest zaiste tragedia; głosi na przykład (cf. Eurip. Phoen. 499 sq.):

*Gdyby piękne i mądre było to samo dla wszystkich wraz,
To znikłby pośród ludzi ów kłótlivy spór...*

I znowu (cf. frg. trag. adesp. 462 Nauck):

*Okropna rzecz! To samo jednym lube jest,
a w innych budzi wstręt...*

Skoro więc wybór i unikanie zależy od przyjemności i nieprzyjemności, a przyjemność i nieprzyjemność polegają na wrażeniu i wyobrażeniu, skoro dalej te same rzeczy jedni wybierają, a inni wymijają, to powinniśmy chyba dojść do wniosku, że te same rzeczy nie poruszają ich w sposób jednakowy, bo w takim razie wybieraliby, względnie unikaliby tych samych rzeczy jednakowo. Jeżeli zaś te same rzeczy poruszają rozmaicie stosownie do różnic pośród ludzi, to już to samo uzasadnia, zdaje się, powściągliwość, jako że możemy wprawdzie powiedzieć, czym się dany przedmiot wydaje ze względu na każdorazową różnicę, ale nie możemy orzec, czym on jest ze względu na swoją naturę. Będziemy bowiem wierzyć albo wszystkim ludziom, albo tylko niektórym. Jeżeli jednak zechcemy wszystkim wierzyć, to nie tylko porwiemy się na rzecz niewykonalną, ale także uznamy przeciwieństwa; jeżeli zaś tylko niektórym, to niechże nam powiedzą, komu należy zawierzyć! Platonik powie, że Platonowi, epikurejczyk, że Epikurovi, a inni będą gardłować podobnie i, spierając się w ten sposób bez

możności rozstrzygnięcia sporu, zepchną nas znowu na stanowisko niewyrokovania. Kto zaś powie, że należy zawierzyć większości, ten wyrwie się z dziecinnym głupstwem, albowiem nikt nie może obejść wszystkich ludzi i wymiarkować, co się właśnie podoba większości. Wszak jest rzeczą możliwą, że u pewnych ludów, jakich my nie znamy, to, co u nas należy do rzadkości, należy do bardzo częstych wypadków, a do rzadkich to, co u nas często się dzieje, na przykład, żeby ogół nie cierpiał z powodu ukąszeń jadowitych pajaków, cierpiały zaś tylko bardzo nieliczne jednostki; podobnie mogłoby być także w przypadku innych, wyżej wymienionych swoistości ustrojowych. Więc i wzgląd na różnorodność pośród ludzi sprowadza siłą rzeczy powściągliwość.

Dogmatycy są jednak samolubnymi zarozumialcami, zatem twierdzą, że w osądzaniu rzeczywistości należy przyznać im pierwszeństwo przed innymi ludźmi. My wiemy, że ich uroszczenie jest niedorzeczne, albowiem sami stanowią jedną ze stron sporu. Jeżeli zresztą przystępują do osądzania fenomenowi wyrokują z góry o własnej wyższości, to przecież zanim jeszcze zaczęli sądzić, przesądzają o rzeczy spornej, przysądżając właśnie sobie prawo rozstrzygania. Żebyśmy wszelako, zacieśniając wywód nawet do jednego tylko człowieka, na przykład do ich wyśnionego mędrca, zawinęli do powściągliwości, sięgamy oto do trzeciego z kolei hamulca. Wynika on, jak mówiliśmy, z różnorodności zmysłów. Ze zmysły różnią się od siebie wzajemnie, jest rzeczą jasną. Według wzroku mają na przykład obrazy zagłębienia i wypukłości, ale nie według dotyku. Miód wydaje się językowi, przynajmniej u niektórych ludzi, czymś miłym, a oczom czymś niemiłym, tak że nie można orzec na pewno, czy jest istotnie miły, czy też niemiły. Podobnie przedstawia się sprawa balsamu: raduje powonienie, ale smak obraża. Ostromlecz jest przykry dla oczu, nieszkodliwy zaś dla reszty ciała, zatem nie możemy orzec na pewno, czy jest ze względu na swoją naturę istotnie nieszkodliwy dla ciała, czy też szkodliwy. Deszczówka wygadza oczom, atoli gardło i płuca czyni szorstkimi, podobnie jak oliwa, która przecież łagodzi skórę. Morska drętwa, przyłożona do kończyn, powoduje w nich odretwienie, a do reszty ciała można ją przykładać bezkarnie. Nie będziemy więc mogli powiedzieć, jaka jest każda z tych rzeczy istot-

nie. Można natomiast powiedzieć, jaką się za każdym razem wydaje. Przykładów dałoby się przytoczyć znacznie więcej. Żeby nie mitrężyć, trzeba rzecz ze względu na cel niniejszego pisma jeszcze tylko to jedno: każda z rzeczy podpadających pod zmysły przedstawia się wielostronnie, na przykład jabłko, które wydaje się gładkim, wonnym, słodkim i żółtawym. Oto jest rzeczą niejasną, czy ono ma istotnie tylko te jakości, czy też ma jeno jedną jakość, wydaje się zaś wielojakościowym z powodu różnorodności narządów zmysłowych, czy też wreszcie ma może więcej jakości niż te, które nam się jawią, ale niektóre z nich nie podpadają pod nasze zmysły. Można mianowicie rozumować, że ma jeno jedną jakość, z uwagi na to, co powiedzieliśmy poprzednio o rozdzielającym się po ciałach pokarmie, o rozdzielającej się po drzewach wodzie i o tchu wdmuchiwanym do fletów, fujarek, tudzież innych podobnych instrumentów. Innymi słowy jabłko może być tylko jednojakościowe, a przedstawiać się wielojakościowo z powodu różnorodności narządów zmysłowych, gdzie dochodzi do skutku jego uzmysłowienie. W następujący znowu sposób rozumujemy, że jabłko może mieć więcej jakości niż te, które nam się jawią: wyobraźmy sobie człowieka, posiadającego dotyk, powonienie i smak, ale głuchego i ślepego od urodzenia. Nie przyjdzie mu chyba na myśl, że coś jest w ogóle widzialne lub słyszalne, lecz że istnieją jedynie owe trzy rodzaje jakości, których wrażenia może odbierać. Nie jest więc rzeczą wykluczoną, że i my, mając tylko pięć zmysłów, odbieramy spośród jakości jabłka wrażenia tylko tych, na które jesteśmy wrażliwi, a tymczasem istnieją jeszcze inne jakości, jawne dla innych zmysłów, których my nie posiadamy i dlatego nie jesteśmy wrażliwi na ich właściwą jawność zmysłową. Powie ktoś jednak, że natura postarała się o doskonałą zgodę zmysłów ze światem zmysłowym. Jaka natura? Bo przecież jest tak wielki i zgoła nierozsądzalny spór o jej istotne istnienie dogmatyków! Kto bowiem chciałby rozsądzić właśnie to, czy natura istotnie istnieje, ten, będąc nieukiem, nie będzie według nich zasługiwał na wiarę, będąc zaś filozofem, będzie jedną ze stron sporu i będzie nie sędzią, lecz podsądnym. Po prostu, skoro się okazało, że w jabłku mogą być równie dobrze tylko te jakości, których wrażenia ponoć odbieramy, jak że może ich być więcej, lub że

może nie być znowu nawet tych, które podpadają pod nasze zmysły, to pozostanie dla nas tajemnicą, jakie jest jabłko naprawdę. Ten sam wywód dopuszczają także inne rzeczy zmysłowe. Jeżeli zaś zmysły nie chwytają zewnętrznych przedmiotów, to wobec tego zawodu ze strony „przewodników” nie może ich uchwycić także umysł, tak że również ów wywód doprowadzi chyba do powściągliwości w wyrokowaniu o zewnętrznych przedmiotach. Sięgamy jeszcze do czwartego hamulca, a to w tym celu, abyśmy mogli zawinąć do powściągliwości, zacieśniając wywód do pojedynczych zmysłów i ich wrażeń, lub nawet zgoła z nimi zrywając. Jest nim tak zwany hamulec warunków, przy czym warunkami nazywamy stany. Nastręcza się on, mówimy, w naturalności lub nienaturalności, w czuwaniu lub spaniu, w różnych okresach wieku, w ruchu lub spoczynku, w nienawiści lub miłości, w braku lub nasyceniu, w nietrzeźwości lub trzeźwości, w różnych skłonnościach, w odwadze lub tchórzostwie, w smutku lub weselu. I tak stosownie do naturalnego lub nienaturalnego stanu jawią się na przykład rzeczy różne, bo wydaje się ludziom w gorączce i w przystępie świętego szału, że słyszą bogów, a nam się to nie wydaje. Często mówią również, że czują prąd od styraksowej lub libańskiej żywicy lub od czegoś takiego i wiele jeszcze innych rzeczy, których my zgoła nie czujemy. Ta sama woda, rozlana na miejsca rozognione, wydaje się ukropem, a nam wydaje się letnią. Widzą tę samą koszulę chorzy na przekrwienie oczu jako żółtą, a ja nie. Dla mnie ten sam miód jest słodki, który dla cierpiących na żółtaczkę jest gorzki. I jeśli kto mówi, że domieszanie pewnych soków powoduje niewłaściwe wyobrażenia przedmiotów u ludzi w nienaturalnym stanie, to trzeba zaznaczyć, że skoro soki pomieszane wzajemnie mają również ludzie zdrowi, mogą one sprawiać, iż zewnętrzne przedmioty, będące istotnie takimi, jakimi się jawią owym ludziom w stanie nienaturalnym, jawią się inaczej właśnie zdrowym. Jest bowiem niedopuszczalną samowolą tamtym sokom przyznawać zdolność przeinaczania przedmiotów, a tym nie. Wszak jak zdrowi są w stanie naturalnym ze względu na zdrowych, a w nienaturalnym ze względu na chorych, tak i chorzy są w nienaturalnym stanie ze względu na zdrowych, a w naturalnym ze względu na chorych, zatem i oni zasługują na wiarę,

jako że się znajdują w swoim naturalnym stanie. Stosownie do tego dalej, czy śpimy, czy też czuwamy, powstają różne wyobrażenia, albowiem na jawie nie mamy tych wyobrażeń, jakie mamy we śnie, i nie mamy znowu we śnie tych wyobrażeń, jakie mamy na jawie, tak że byt lub niebyt nie przysługuje im zasadniczo, lecz względnie, a mianowicie ze względu na stany spania lub czuwania. Oglądamy więc przypuszczalnie we śnie rzeczy, nie istniejące jeno na jawie, a nie zgoła nieistniejące, gdyż istnieją we śnie, tak jak istnieją rzeczy na jawie, choćby nie istniały we śnie. Zależnie znowu od okresów wieku to samo powietrze wydaje się na przykład starcom chłodnym, a młodym przyjemnym, ta sama barwa wydaje się bladą bardziej posuniętym w latach, a zażywającym jeszcze młodości soczystą i podobnie ten sam głos wydaje się tamtym słabym, a tym doniosłym. Także w sprawach wyboru i unikania ludzie w różnym wieku różnie postępują. Dla dzieci na przykład są bardzo ważnymi rzeczami ich piłki i kółka, dorośli wybierają inne wartości, a inne znowu starcy. Wynika stąd, że także stosownie do różnego wieku powodują te same przedmioty różne wyobrażenia. Różne wrażenie robią dalej rzeczy zależnie od tego, czy się jest w ruchu, czy też w spoczynku, bo przecież te rzeczy, które widzimy w miejscu, kiedy stoimy, wydają się nam ruchomymi, kiedy obok nich płyniemy. Tak samo zależnie od tego, czy się lubi, czy też nienawidzi. W jednych budzi na przykład osobliwy wstręt wieprzowina, a inni znowu jedzą ją ze szczególną przyjemnością. Nie darmo rzekł Menander (cf. frg. 568 Kock):

*Przebóg! Jak się teraz jawi także jego twarz?
Odkąd tak się przeinaczył? Jakież z niego stwór?
Zaprawdę! prawość nawet pięknem darzy nas...*

Wielu ma szpetne kochanki, a wyobraża sobie, że są nader urodziwe. Tak samo zależnie od tego, czy się jest głodnym, czy też sytym: oto ta sama potrawa wydaje się głodnym przysmakiem, a paskudztwem sytym. Tak samo zależnie od tego, czy się jest w nietrzeźwym, czy też trzeźwym stanie, bo przecie rzeczy, wydające się nam w trzeźwym szkaradnymi, wcale się nam takimi nie wydają w stanie nietrzeźwym. Tak samo zależnie od stanów uprzednich: to samo wino wydaje się na przykład tym, którzy przedtem spożyli daktyle lub figi, kwaśnym, a słodkim tym, któ-

rzy gryź orzechy lub groch; przedsiemek łaźni rozgrzewa tych, którzy wchodzą z zewnątrz, ochładza zaś tych, którzy wychodzą, o ile się w nim zatrzymają. Tak samo zależnie od tego, czy się doznaje, czy też nie doznaje trwogi: wszak ta sama sprawa wydaje się tchórzowi straszną i okropnie niebezpieczną, a komuś odważniejszemu zgoła się taką nie wydaje. Tak samo zależnie od tego, czy się jest smutnym, czy też wesołym, albowiem te same rzeczy sprawiają smutnym przykrość, a wesołym przyjemność. Skoro więc tak wielka różnaitość zachodzi także z powodu stanów i skoro ludzie stają się w coraz to innych stanach coraz to innymi, to będzie wprawdzie łatwą rzeczą powiedzieć, jakim się każdy przedmiot każdemu wydaje, ale nie, jaki on jest, ponieważ owa różnaitość nie daje się rozsądzić. Wszak ten, który ją rozsądza, albo sam się znajduje w tym lub innym z wymienionych stanów, albo się nie znajduje w żadnym w ogóle stanie. Szczytem niedorzeczności byłoby zaiste utrzymywać, że się nie znajduje w żadnym w ogóle stanie a więc ani w zdrowiu, ani w chorobie, ani w ruchu, ani w spoczynku, ani w żadnym okresie wieku i że jest wolny także od innych stanów. Jeżeli zaś będzie wyrokować o wyobrażeniach, znajdując się w jakimś stanie, to będzie jedną ze stron sporu i zgoła nie będzie niepokalanym sędzią zewnętrznych przedmiotów, ponieważ pokalają go stany, w jakich się właśnie znajduje. Nie może więc ktoś na jawie porównywać wyobrażeń ludzi śpiących z wyobrażeniami ludzi przebudzonych, ani ktoś zdrowy wyobrażeń ludzi chorych z wyobrażeniami ludzi zdrowych, albowiem rzeczom doraźnym, które nas poruszają w doraźnej terażniejszości, łatwiej przytakujemy niż tym, które nie są doraźne. Różnaitość owych wyobrażeń nie daje się rozsądzić jeszcze z innego względu: oto kto przenosi jedno wyobrażenie nad drugie i jedną okoliczność nad drugą, czyni tak albo bez sądu i dowodu, albo na podstawie sądu i dowodu, — nie może wszelako ani bez nich (nie wzbudziłby bowiem wiary), ani na ich podstawie. Osądzając bowiem wyobrażenia, musiałby je osądzać na mocy jakiegoś kryterium. Powie tedy, że to kryterium jest albo prawdziwe, albo fałszywe. Jeżeli powie, że jest fałszywe, to nie wzbudzi zaufania, jeżeli zaś powie, że jest prawdziwe, to o prawdziwości kryterium orzeknie albo bez dowodu, albo na podstawie dowodu. Jeżeli

orzeknie bez dowodu, to wiary nie wzbudzi, a jeżeli na podstawie dowodu, to także ów dowód będzie musiał być w każdym razie prawdziwy, bo inaczej nie wzbudzi wiary. Powie tedy, że dowód, służący do uwiarygodnienia kryterium, jest prawdziwy, ale jak powie? Czy na podstawie sądu, czy też nie na podstawie sądu? Bo jeżeli nie na podstawie sądu, to nie wzbudzi wiary, a jeżeli na podstawie sądu, to powie, rzecz jasna, że osądził go na mocy kryterium: atoli my zapytamy się o dowód tego kryterium i dalej o kryterium tego znowu dowodu. Zawsze bowiem potrzebuje dowód kryterium, ażeby został utwierdzony, kryterium zaś dowodu, ażeby się okazało, że jest prawdziwe, i ani dowód nie może być sprawny bez ostoji prawdziwego kryterium, ani też kryterium prawdziwe bez uwiarygodnionego przedtem dowodu. W ten sposób popadają kryterium wraz z dowodem w wir wzajemnej kołowacizny, przy czym się okazuje, że obydwie nie zasługują na wiarę. Każde bowiem wyczekuje uzasadnienia od drugiego, grzesząc jednakim brakiem pewności. Jeżeli więc nie można przenieść jednych wyobrażeń nad inne ani bez dowodu i kryterium, ani na ich podstawie, to chyba odmienne zależnie od odmiennych stanów wyobrażenia nie dadzą się rozsądzić, tak że i w zakresie tego hamulca umacnia się powściągliwość w wyrokowaniu o naturze zewnętrznych przedmiotów.

Piąty hamulec polega na położeniach, odstępach i miejscach, jako że zależnie od każdej z tych rzeczy te same przedmioty przedstawiają się różnie. Ten sam na przykład portyk, widziany z jednego lub drugiego końca, jest podobny do ostrosłupa, ze środka zaś jest równy po obu stronach, ten sam statek wydaje się z daleka małym i nieruchomym, z bliska zaś wielkim i ruchomym, ta sama wieża robi z daleka wrażenie okrągłej, a z bliska czworobocznej. Owe różnice zależą od odstępów. Od różności miejsc zależy znowu, że światło lampy wydaje się w słońcu mrocznym, a jasnym w ciemności, że to samo wiosło wydaje się w wodzie morskiej złamanym, a zewnątrz niej prostym, że jajo wydaje się w ptaku miękkim, a w powietrzu twardym, rysiomocz (lyngurion) w rysiu ciekłym, a w powietrzu twardym, koral miękkim w morzu, a twardym w powietrzu. Innym wydaje się dalej głos w fujarce pastuszej, innym we flecte, a innym po prostu w powietrzu.

Od różnorodności położenia zależy wreszcie, że ten sam obraz wydaje się gładkim w położeniu poziomym, a trochę nachylony ma jakby wklęsłości i wypukłości. Szyje gołębi mienia się różnymi barwami stosownie do różnorodnych nachyleń. Skoro więc wszelkie fenomeny widzi się w jakimś środowisku, tudzież z jakiejś odległości, oraz w jakimś położeniu, a każda z tych rzeczy powoduje, jak wyłuszczyliśmy, wielką różnorodność w wyobrażeniach, to i za sprawą tego hamulca będziemy musieli zawinąć do powściągliwości. Kto by bowiem chciał przenosić jedne z tych wyobrażeń nad inne, ten porwałby się na rzecz niemożliwą. Jeżeli bowiem będzie sobie orzekać na poczekaniu i wyrokować bez dowodu, to nie uzyska wiary, jeżeli zaś zechce udowodnić, to mówiąc, że dowód jest fałszywy, sam się powali, a mówiąc znowu, że jest prawdziwy, spotka się z żądaniem, by dał dowód jego prawdziwości i następnie nowy dowód tego dowodu, bo przecież i on musi być prawdziwy, i tak w nieskończoność. Niemożliwą jest jednak rzeczą dostarczyć nieskończonej ilości dowodów. A więc także na podstawie dowodu nie będzie mógł przenosić jednego wyobrażenia nad drugie. Jeżeli zaś nie będzie można osądzić omówionych wyobrażeń ani bez dowodu, ani na jego podstawie, to powściągliwość staje się nieodzowną, jako że możemy wprawdzie powiedzieć, jaką się dana rzecz wydaje w takim a takim położeniu, w takiej a takiej odległości, lub w takim a takim środowisku, atoli z wyżej wymienionych względów nie możemy wyrokować, jaka jest ona istotnie.

Szósty hamulec polega na domieszkach. Wywodzimy według niego, że skoro żaden przedmiot nie podpada pod nasze zmysły sam przez się, lecz tylko z czymś innym pospołu, to może dałoby się powiedzieć, jak się przedstawia mieszanina owego zewnętrznego przedmiotu i tego, z czym się go postrzega, ale nie moglibyśmy wydać orzeczenia, jaki jest ów zewnętrzny przedmiot w swej czystości. Że żadna z rzeczy zewnętrznych nie jawi się sama przez się, lecz zawsze z czymś innym, i że zależnie od tego rozmaicie wygląda, to jest śmiem przypuszczać jasne. Oto nasza własna cera przedstawia się inaczej w upalnym, a inaczej w chłodnym powietrzu i nie umielibyśmy powiedzieć, jaka jest nasza cera rzeczywiście, lecz tylko, jak wygląda z domieszką każdej z tych rzeczy. Ten

sam głos wydaje się innym z domieszką rzadkiego powietrza, a innym z domieszką gęstego, wonie działają silniej w łaźni i na słońcu niż na mrozie, ciało jest lekkie w otoczeniu wody, a w powietrzu ciężkie. Żeby zaś porzucić sprawę zewnętrznej domieszki, to nasze oczy mają przecie w sobie błony, tudzież śluz: skoro bez nich nie postrzega się żadnych rzeczy widzialnych, to oczywiście nie będzie się tych rzeczy widziało wyłącznie. Widzimy mianowicie doraźną mieszaninę i dlatego chorzy na żółtaczkę widzą wszystko żółto, a krwisto znowu ci, którzy cierpią na przekrwienie. Skoro dalej ten sam głos wydaje się innym w otwartych miejscach, a innym w ciasnych i krętych, innym w czystym powietrzu, a innym w zaduchu, to przypuszczać można, że i głosu nie słyszemy w jego pierwotnej czystości. Wszak uszy mają krzywe i ciasne przewody i zanieczyszczają je wyziewy, mające się wydzielać z różnych miejsc głowy. W otworach nosowych i ośrodkach smaku znajdują się również swoiste tworzywa, a więc nie w pierwotnej czystości, lecz razem z nimi uzmysławiamy sobie smaki i zapachy. Tak z powodu domieszek zmysły nie uprzytamniają dokładnie jakości zewnętrznych przedmiotów. Nie uprzytamnia jej również umysł przede wszystkim z tego powodu, że zawodzą zmysły, jego przewodnicy, przypuszczalnie zaś i on sam wprowadza jeszcze pewną swoistą przymieszkę do tego, co zwiastują zmysły. W każdym bowiem miejscu, gdzie się ma znajdować według dogmatyków władny duch, widzimy obecność pewnych soków, czy zechciałby go ktoś usadowić w mózgu, czy w sercu, czy też w jakiejś innej okolicy żywego stworzenia. Widzimy więc i za sprawą tego hamulca, że musimy powstrzymać się od wyrokowania, jako że nie możemy niczego orzec o naturze zewnętrznych przedmiotów.

Siódmy hamulec polega, powiedzieliśmy, na rozmiarach i ustrojach przedmiotów. Ustrojami nazywamy związki w ogóle. Jest rzeczą jasną, że i za sprawą tego hamulca musimy powstrzymać się od wyrokowania o naturze rzeczywistości. Oto opiółki koziego rogu wydają się białymi, kiedy się je ogląda oddzielnie i bez związku, a kiedy się je ogląda w związku istotnego rogu, wydają się czarnymi. Opiółki srebra wydają się znowu czarnymi w swym odosobnieniu, a razem z całością robią wrażenie białych. Kiedy

się znacznie gładzić tajnaryjski kamień, wydają się jego okruchy białymi, a w całości swego złoża żółtymi. Pojedyncze ziarna piasku robią wrażenie chropowatych, ale zebrane w postaci ławicy łagodnie wzrok poruszają. Zażywanie drobniutko sproszkowanego ciemiernika sprowadza krztuszenie, którego zgoła nie sprowadza ciemiernik gruboziarnisty. Krzepi nas wino, jeśli się je pije w miarę, w nadmiernej jednak ilości osłabia ciało. Stosownie do ilości różną moc wykazuje również pokarm, bo przecież nieraz dlatego, że się go za dużo zjadło, przeczyszcza ciało, powodując niestrawność i bolesną biegunkę. Będziemy więc i tutaj mogli tylko mówić, jaka jest drobina rogu i jakie jest złożenie z wielu drobin, jakie jest sproszkowane srebro i jakie jest złożenie z tych wielu proszków, jaki jest kamień tajnaryjski w postaci znikomej kruszyny i w postaci złożenia z wielu owych kruszyn; podobnie będziemy mogli mówić o względnej jakości piasku, ciemiernika, wina i pokarmu, ale nie będziemy mogli mówić o istotnej naturze rzeczy z powodu zależnej od związków różnicy wyobrażeń. I zdaje się w ogóle, że jak rzeczy pożyteczne stają się szkodliwymi w razie ich nadmiernego użycia, tak i te znowu, które uchodzą za szkodliwe w nadmiernym użyciu, nie szkodzą w małych ilościach. Świadczy temu powiedzeniu szczególnie to, co się widzi w przypadku środków leczniczych, a mianowicie, że właściwa mieszanina pojedynczych trucizn wytwarza zbawienną całość, jeżeli się zaś czasem przeoczy choćby najmniejszy nadmiar, nie tylko nie zbawienną, lecz nawet bardzo szkodliwą i często wprost zabójczą. W ten sposób wywód o rozmiarach i ustrojach burzy rzekomy byt zewnętrznych przedmiotów, zatem i ten zapewne hamulec przywiedzie nas do powściągliwości, jako że nie możemy jednoznacznie orzec o naturze zewnętrznych przedmiotów.

Ósmy hamulec polega na względności. Wywodzimy po jego myśli, że skoro wszystkie rzeczy są ze względu na coś, to nie będziemy wyrokować o tym, czym są one tylko dla siebie i jakby z natury. Trzeba zaś wiedzieć, że posługujemy się tutaj jak zresztą i gdzie indziej, powiedzeniem „są” zamiast powiedzenia „wydają się”, mówiąc właściwie, że wszystkie rzeczy wydają się ze względu na coś. To powiedzenie ma dwa znaczenia, jedno, że ze względu na to, co sądzi (zewnątrzny bowiem i sądzony przedmiot „wydaje się” ze

względu na sądzący podmiot), a drugie, że ze względu na to, co się łącznie postrzega, na przykład to, co prawe, ze względu na to, co lewe. Ze wszystkie rzeczy są ze względu na coś, to wymiarkowaliśmy bodaj że już przedtem, na przykład w przypadku sądzącego podmiotu, że każda rzecz wydaje się ze względu na to a to stworzenie, tego a tego człowieka i ten a ten zmysł, tudzież ze względu na taką a taką okoliczność; w przypadku zaś rzeczy łącznie postrzeganych, że każda rzecz wydaje się ze względu na tę a tę domieszkę i ten a ten sposób, na ten a ten związek, rozmiar i położenie. Można jednak i w swoisty jeszcze sposób wywnioskować że wszystko jest ze względu na coś, a mianowicie: czy różnią się od wartości względnych wartości bezwzględne, czy też się nie różnią? Jeżeli się nie różnią, to i one są względne, jeżeli zaś się różnią, to skoro wszystko, co jest różne, jest ze względu na coś (różnym nazywa się bowiem ze względu na to, od czego się różni), wartości bezwzględne są ze względu na coś, czyli względne. Były są dalej według dogmatyków bądź najwyższymi rodzajami, bądź najniższymi działami, bądź rodzajami i działami; wszystkie są ze względu na coś, a więc wszystko jest ze względu na coś. Mówią dalej sami, że jedne z nich są jawne, a drugie niejawne i że były fenomenalne wyznaczają, a wyznaczone przez nie są właśnie były niejawne. „Widmem rzeczy niejawnych” są bowiem ich zdaniem fenomeny (cf. Anaxag. frg. B 2la Diels). To, co wyznacza, i to, co bywa wyznaczone, jest względne, a więc względne jest wszystko. Jedne z bytujących rzeczy są dalej podobne, a inne niepodobne, Jedne są równe, a inne nierówne. I one są względne, a więc wszystko jest względne. Nawet ten, kto mówi, że nie wszystko jest względne, waruje to, że wszystko jest względne. Występując mianowicie przeciwko nam, wykazuje jasno w swym wystąpieniu właśnie, że nawet to, iż wszystko jest względne, jest ze względu na nas, a nie bezwzględnie. Po prostu, skoro w ten sposób dowodzimy, że wszystko jest względne, to jasny jest wniosek, że nie będziemy mogli orzekać, jaki jest każdy poszczególny przedmiot w swojej naturze i bezwzględnej czystości, lecz tylko, jakim się wydaje ze względu na coś, z tego zaś wynika, że powinniśmy się wystrzegać wyrokowania o naturze rzeczywistości.

O hamulcu znowu, który polega na ustawicznych lub rzadkich stykach i który nazwaliśmy dziewiątym z rzędu, mówimy mniej

więcej tak: słońce jest chyba czymś o wiele bardziej zdumiewającym niż kometa, ponieważ jednak słońce widzimy ustawicznie, a kometę rzadko, przeto ta gwiazda napędza nas tak wielkim zdumieniem, że ją uważamy aż za znak boży, a słońce bynajmniej. Wyobraźmy tylko sobie, żeby słońce rzadko wschodziło i rzadko zachodziło, to zalewając wszystko od razu swoim światłem, to wszystko nagle pogrążając w mroku, a uprzytomnimy sobie, jak straszliwe byłoby zdumienie z powodu tego zjawiska. Również trzęsienie ziemi nie przeraża jednako tych, którzy przeżywają je po raz pierwszy i tych, którzy się do niego przyzwyczaili. Jak wielkie wrażenie wywiera na człowieku pierwszy raz zoczone morze! Wszak także pierwszy i niespodziany cud pięknego ciała ludzkiego wzrusza nas daleko mocniej niż jeśli się stanie zwyczajnym widokiem. Rzeczy rzadkie wydają się wartościowymi, a pozbawionymi wartości zwyczajne i łatwe do zdobycia. Wyobraźmy sobie, że woda byłaby rzadkością, a o ileż się nam wyda cenniejszą od wszystkich rzeczy, uchodzących za cenne! Lub wystawmy sobie, że złoto byłoby rozrzucone na ziemi w ogromnej ilości na podobieństwo marnych kamyków, a jak sądzimy, kto by je wtedy ceniał, albo na tyle spustów zamykał? Skoro więc te same rzeczy wydają się zależnie od tego, czy częściej, czy też rzadziej się spotykają, raz cudownymi, lub bardzo cennymi, a innym razem takimi się nie wydają, to wnioskujeśmy, że moglibyśmy może orzekać, jaką się każda z tych rzeczy wydaje łącznie z ową częstotliwością, względnie rzadkością, ale nie możemy orzekać, jaki jest sam w sobie każdy z zewnętrznych przedmiotów. Nie wyrokujemy więc o nich za sprawą i tego także hamulca.

Dziesiąty wreszcie hamulec pozostaje w najściślejszym związku z etyką, polega zaś na mnogich dążnościach, obyczajach, prawach, mitycznych wierzeniach i dogmatycznych mniemaniach. I tak dążność oznacza wybór jakiegoś życia, lub jakiejś rzeczy w ogóle, mający jednego lub wielu przedstawicieli, na przykład Diogenesa lub Lakonów. Prawo jest wzajemnym układem na piśmie członków danego państwa, przy czym kto go przekracza, ponosi karę, obyczajem zaś czy też zwyczajem (nie ma bowiem różnicy) jest wspólne wielu ludziom zapatrywanie na jakąś rzecz, przy czym kto je przekroczy nie ponosi żadnej zgoła kary; pra-

wem jest na przykład, żeby nie cudzołożyć, a naszym znowu obyczajem, żeby nie obcować z żoną publicznie. Mityczne wierzenie jest uznawaniem rzeczy niebyłych i wymyślonych, jak obok innych podań podania o Kronosie, u wielu bowiem znajdują one posłuch. Dogmatycznym w końcu mniemaniem jest wydające się mocnym za sprawą rozumowania lub jakiegoś dowodu uznanie czegoś, na przykład jakoby pierwiastki rzeczywistości były niepodzielne, albo podobne do swych całości, albo ostatecznie małe, albo jakieś inne. Przeciwstawiamy każdą z tych rzeczy już to jej samej, już to każdej z innych. Obyczaj przeciwstawiamy na przykład w ten sposób obyczajowi: niektórzy z Etiopów tatuują swoje maleństwa, a my nie tatuujemy; Persowie uważają za rzecz przyzwoitą używanie jaskrawej i powłóczystej odzieży, a my za rzecz nieprzyzwoitą; Hindusi obcuja z żonami publicznie, ale ogromna ilość innych narodów uważa to za sromotę. Prawo przeciwstawiamy dalej w następujący sposób prawu: u Rzymian nie płaci długów ojca, kto się wyrzeknie ojcowizny, musi je natomiast płacić u Rodyjczyków; było prawem u Taurów w Scytii, by przybyszów składać w ofierze Artemidzie, a u nas nie wolno zabijać człowieka na świętym miejscu. Przeciwstawiamy dalej dążność dążności, kiedy przeciwstawiamy na przykład kierunek Diogenesa kierunkowi Arystypa, lub kierunek Lakonów kierunkowi Italczyków, mitycznemu zaś wierzeniu mityczne wierzenie, kiedy powiemy, że na jednym miejscu podaje się za ojca ludzi i bogów Zeusa, a na innym Okeanosa, wypominając (cf. Iliad. XIV 201):

...Okeanosa, ojca bogów wraz z matką Tetydą...

Dogmatyczne znowu mniemania przeciwstawiamy sobie wzajemnie, kiedy powiemy, że zdaniem jednych istnieje tylko jeden pierwiastek, a zdaniem innych nieskończone ich mnóstwo, że zdaniem jednych dusza jest śmiertelna, a zdaniem innych nieśmiertelna, że zdaniem jednych toczą się nasze sprawy według zrzędzenia opatrności bożej, a zdaniem innych bez żadnej opatrności. Przeciwstawiamy dalej obyczaj innym rzeczom, na przykład prawu, kiedy powiemy, że u Persów jest obyczajem cielesne obcowanie mężczyzn z mężczyznami, a u Rzymian jest ono zakazane przez prawo, że u nas nie wolno cudzołożyć, a u Massagetów należy to do rzeczy obojętnych według odwiecznego oby-

czaju, jak donosi Eudoksos z Knidos w pierwszej księdze swojej podróży (cf. frg. 15 Brandes), że u nas zakazuje się obcować z matką, a u Persów takie właśnie małżeństwa są szczególnie obyczajne; u Egipcjan żenią się znowu z siostrami, czego u nas prawo zabrania. Przeciwstawia się dalej obyczaj kierunkowi, na przykład że kiedy mężowie obcują na ogół ze swymi żonami na uboczu, to Krates uczynił to z Hipparchią publicznie, że Diogenes chadzał z odkrytym ramieniem, a my zwyczajnie. Przeciwstawia się mitycznemu wierzeniu, na przykład że kiedy według podań Kronos pożerał swoje własne dzieci, to my mamy obyczaj otaczać je troskliwą opieką; naszym jest również obyczajem czcić bogów jako istoty dobre i wolne od wszelkiego cierpienia, a poeci przedstawiają ich, jak zbierają rany i zawidzą sobie wzajemnie. Przeciwstawia się wreszcie dogmatycznemu mniemaniu, na przykład że kiedy my mamy obyczaj błagać bogów o różne dobra, to Epikur powiada, że bóstwo nie zwraca na nas najmniejszej uwagi, lub że kiedy Arystyp uważa za rzecz obojętną przywdziewanie kobiecego stroju, to my uważamy to za hańbę. Przeciwstawiamy dalej kierunek prawu, na przykład że kiedy prawo zabrania bić wolnego i zacie urodzonego męża, to zapaśnicy biją się wzajemnie stosownie do kierunku swojego życia i że z tego samego powodu zabijają się gladiatorzy, chociaż nie wolno zabijać. Mityczne wierzenie przeciwstawiamy kierunkowi, skoro powiemy, że według podania Herakles u Omfali (cf. Odyss. XXII 423):

...wełnę greplował i znosił jarzmo niewoli...

i dopuścił się takich czynów, jakich nie dopuściłby się żaden nawet mierne ideały żywiący człowiek, a Heraklesowy kierunek życia był przecieź podniosły. Przeciwstawiamy go także dogmatycznemu mniemaniu, na przykład że kiedy atleci, ubiegając się o sławę niby o jakieś dobro, dla niej podejmują mozolny kierunek życia, to wielu filozofów orzeka stanowczo, że sława jest rzeczą złą. Prawo przeciwstawiamy mitycznemu wierzeniu, na przykład że kiedy poeci przedstawiają bogów, jak cudzołożą i uprawiają nierząd z mężczyznami, to u nas zabrania tego czynić prawo, dogmatycznemu zaś mniemaniu, że kiedy zdaniem Chryzypa (cf. Frg. Stoic. Vet. III 745 Arnim) i jego wyznawców cielesne obcowanie z matkami lub z siostrami jest rzeczą obojętną, to prawo

tego zakazuje. Dogmatycznemu mniemaniu przeciwstawiamy mityczne wierzenie, na przykład że kiedy według opowiadania poetów Zeus, zstąpiwszy na ziemię, obcuje ze śmiertelnymi niewiastami, to w kołach dogmatycznych filozofów uchodzi to za niemożliwość, że kiedy poeta powiada, iż Zeus „uronił krwawe łzy na ziemię” z bólu nad Sarpedonem (cf. Iliad. XVI 459), to bezbolesność bóstwa jest dogmatem filozofów, i kiedy wreszcie (scil. filozofowie) obalają mit o konioludach, wymieniając nam właśnie konioluda jako przykład na to, co nie istnieje. Można by oczywiście przytoczyć jeszcze wiele innych przykładów na każde z wymienionych przeciwstawień, ale i te wystarczą z uwagi na zwięzłość wykładu. Po prostu, wobec tak wielkiej różnorodności, jaką wykazuje także ten hamulec, nie będziemy mogli powiedzieć, jaki jest dany przedmiot z natury, a tylko, jakim się wydaje ze stanowiska takiej a takiej dążności, takiego a takiego prawa, takiego a takiego obyczaju i w ogóle każdej innej rzeczy. Więc także za sprawą tego hamulca musimy się powstrzymać od wyrokowania o naturze zewnętrznych przedmiotów. W ten sposób zawijamy dzięki dziesięciu hamulcom do powściągliwości.

15. O „pięciu” hamulcach

Młodszy sceptycy podają pięć ośrodków powściągliwości, które się przedstawiają, jak następuje: pierwszy polega na niezgodzie, drugi na zapędzie w nieskończoność, trzeci na względności, czwarty na założeniach, a piąty na wzajemnej kołowaciznie. Hamulec niezgody polega na tym, że w danej sprawie znajdujemy tak w życiu, jak i u filozofów spór, nie dający się rozstrzygnąć, i nie mogąc skutkiem owego sporu niczego ani przyjąć, ani odrzucić, dochodzimy w końcu do powściągliwości. Hamulec zapędu w nieskończoność polega na tym, że to, co się przytacza gwoździ uzasadnienia danej rzeczy, wymaga, jak mówimy, swojego uzasadnienia, a to znowu swojego, i tak w nieskończoność, zatem, skoro nie mamy gdzie utwierdzić właściwego dowodu, nastaje powściągliwość. Hamulec względności polega, jak już powiedzieliśmy, na tym, że przedmiot wydaje się takim lub takim ze względu na podmiot, tudzież na razem rozpatrywane rzeczy, ale musimy się powstrzymać od wyrokowania, jaki on jest sam przez się. Hamulec założenia występuje,

kiedy stanowiący w chwili, gdy się ich zapędza w nieskończoność, nawiążą do czegoś, czego nie udowadniają we właściwy sposób, lecz chcą po prostu i bez żadnego dowodu zakładać na mocy ustępstwa. Hamulec wzajemnej kołowacizny wreszcie powstaje wtedy, kiedy to, co ma warować rzecz szukaną, potrzebuje do swego uwarowania owej właśnie rzeczy szukanej: w takim przypadku, nie mogąc użyć żadnej z tych dwóch rzeczy do udowodnienia pozostałej, powstrzymujemy się od wyrokowania o nich obu. Ze zaś wszystko, czego się poszukuje, można sprowadzić do tych hamulców, wykazemy pokrótce tak: dany przedmiot jest albo zmysłowy, albo umysłowy, jakim by jednak był, spór istnieje, albowiem jedni mówią, że prawdziwe są tylko przedmioty zmysłowe, drudzy, że tylko umysłowe, a inni wreszcie, że po części zmysłowe i po części umysłowe. Czy tedy powiedzą, że ten spór da się rozstrzygnąć, czy też, że rozstrzygnąć się nie da? Jeżeli „nie”, to mówimy, że trzeba się wstrzymać od wyrokowania, albowiem o rzeczach spornych w sposób nie dający się rozstrzygnąć nie można wyrokować. Jeżeli „tak”, to pytamy o podstawę rozstrzygnięcia! Na przykład w razie zmysłowej wartości, od niej bowiem zaczniemy nasz wywód, czy na podstawie zmysłowej, czy też umysłowej wartości? Jeżeli na podstawie zmysłowej, to skoro przedmiotem naszych poszukiwań są rzeczy zmysłowe, będzie i ona potrzebować do swego uzasadnienia czegoś innego. Jeżeli nim będzie także coś zmysłowego, to i ono znowu będzie potrzebować czegoś innego do swego uzasadnienia i tak w nieskończoność. Jeżeli zaś o zmysłowej wartości trzeba będzie rozstrzygać na podstawie wartości umysłowej, to skoro umysłowe rzeczy są również przedmiotem sporu, będzie potrzebować i ona, będąc wartością umysłową, osądu oraz uzasadnienia. Na jakiej więc podstawie zostanie uzasadniona? Jeżeli na podstawie czegoś umysłowego, to tak samo przepadnie w nieskończoności. Jeżeli zaś na podstawie zmysłowej wartości, to skoro umysłowej użyto do uzasadnienia zmysłowej a zmysłowej do uzasadnienia umysłowej, nastąpi hamulec wzajemnej kołowacizny. Jeżeli znowu, żeby tego uniknąć, zechce nasz rozmówca zakładać coś na mocy ustępstwa i bez dowodu w celu udowodnienia następnych rzeczy, to zaskoczy beznadziejny hamulec założeniowy. Wszak jeśli ten, kto zakłada, jest godny wiary, to my, zakładając rzecz zawsze przeciwną, nie

będziemy wiary mniej godni. I jeśli ten, kto zakłada, zakłada coś prawdziwego, to zakładając, a nie udowadniając, podaje je właśnie w wątpliwość. Jeśli zaś zakłada coś fałszywego, to podstawa dowodu będzie zgniła. I jeśli zakładanie ma jakieś znaczenie dla uzasadnienia, to niechże zakłada to właśnie, czego się szuka, a nie coś innego, co ma mu posłużyć do udowodnienia sprawy, o której się rozprawia. Jeśli zaś zakładanie tego, czego się szuka, jest niedorzecznością, to nedorzecznością będzie także zakładanie czegoś, co na nim polega. Jasną jest w końcu rzeczą, że wszystkie wartości zmysłowe są również względne, są bowiem ze względu na tych, którzy doznają wrażeń zmysłowych. Okazuje się tedy, że wszelka wartość zmysłowa, jaka zostanie nam przedstawiona da się łatwo podporządkować pięciu hamulcom. Podobnie rozumiemy o umysłowej wartości. Jeżeli się bowiem powie, że stanowi przedmiot sporu, którego nie można rozstrzygnąć, to to, że należy się wstrzymać od wyrokowania w jej sprawie, uzyskamy od razu, jeżeli zaś spór zostanie rozstrzygnięty, to jeżeli zostanie rozstrzygnięty na podstawie czegoś umysłowego, popadniemy w nieskończoność, a jeżeli na podstawie czegoś zmysłowego, w kołowaciznę, jako że nie mniej sporna i nie dająca się osądzić na podstawie siebie samej z powodu otchłannej nieskończoności wartość zmysłowa będzie tak samo potrzebować umysłowej, jak umysłowa zmysłowej. Kto zaś dlatego właśnie chwyci się jakiegoś założenia ten postąpi znowu nedorzecznie. Wartość umysłowa jest wreszcie także względna, bo się tak nazywa ze względu na umysł i gdyby była taka rzeczywiście, jak się o niej mówi, toby nie była przedmiotem sporu. Skoro więc i umysłowa wartość została podporządkowana pięciu hamulcom, to musimy się wstrzymać od wyrokowania o wszelkim w ogóle przedmiocie.

Tak się przedstawia pięć hamulców, jakie przekazują młodszy. Podają je zaś nie w celu wyparcia owych dziesięciu hamulców, lecz żeby razem z tamtymi napiętnować przy ich pomocy jeszcze wielokrotnie karkołomne cwałowanie dogmatyków.

16. Jak się przedstawiają „dwa” hamulce

Podają oni jeszcze dwa inne hamulce powściągliwości: oto skoro się wydaje, że wszystko, co się uświadamia, uświadamia się albo

z siebie samego, albo z czegoś innego, uważają za rzecz właściwą, by wątpić o wszystkim, i zwracają uwagę, że właściwie nic nie uświadamia się ani z siebie samego, ani z czegoś innego. Ze więc nic się nie uświadamia z siebie samego, to — powiadają—wynika ze sporu fizyków co do wszystkich bodaj tak zmysłowych, jak i umysłowych rzeczy; nie daje się on rozstrzygnąć, albowiem nie możemy zastosować ani zmysłowego, ani umysłowego kryterium, gdyż wszystko, czego byśmy się jęli, jest sporne i dlatego niepewne. Z tego zaś powodu nie godzą się dalej także na to, by coś uświadamiało się z czegoś innego. Jeżeli bowiem to, z czego coś się uświadamia, będzie musiało uświadamiać się ciągle z czegoś innego, to popada się w wir kołowacizny lub w nieskończoność. A jeśli kto chciałby przyjąć, że rzecz, z której uświadamia się inna, uświadamia się z samej siebie, to temu to zaprzecza, że z wymienionych już powodów nic się nie uświadamia z siebie samego. Jakim zaś cudem zdołałaby się uświadomić owa rzecz sporna, bądź na podstawie siebie samej, bądź na podstawie czegoś innego, tego nie wiemy, bo kryterium prawdy, względnie uświadomienia nie jest ujawnione, a znaki, żeby już pominąć dowód, dają się obalić, jak zobaczymy w następnych ustępach. W obecnej chwili wystarczy bodaj tyle powiedzieć o hamulcach powściągliwości.

17. Jak się przedstawiają wędzidła gwoli poskromienia przyczynoznawców

Jak ja podaję hamulce powściągliwości, tak inni wykładają jeszcze o wędzidłach, mających nam posłużyć do osadzania przy pomocy naszych wątpliwości dogmatyków w ich szczegółowych wywodach przyczynowych, zwłaszcza że się nimi szczególnie pyszną. Oto Ajnezidemos podaje osiem wędzideł i przypuszcza, że dzięki nim wykazał fałszywość każdego przyczynowego wyvodu dogmatycznego. Pierwsze z nich polega, jak powiada, na tym, że rodzaj wywodów przyczynowych, grzebiący się w rzeczach niejawnych, nie posiada powszechnie uznanego przyświadczenia ze strony rzeczy jawnych. Drugie na tym, że często mimo nader wielkiej obfitości możliwych tłumaczeń, dopuszczającej najrozmaitsze przyczyny rzeczy badanej, niektórzy dopuszczają tylko jedno tłumaczenie przyczynowe. Trzecie na tym, że rzeczy, dziejące się według stałe-

go porządku, tłumaczą przyczynami, które nie wykazują żadnego porządku. Czwarte na tym, że uświadomiwszy sobie przebieg rzeczy jawnych, sądzą, jakoby sobie uświadomili także przebieg rzeczy niejawnych, a rzeczy niejawne ziszczają się być może w sposób podobny do rzeczy jawnych, być może zaś w sposób nie podobny, lecz swoisty. Piąte na tym, że bodaj wszyscy wywodzą przyczyny stosownie do swych domysłów o pierwiastkach, a nie na mocy jakichś wspólnych i powszechnie uznanych wywodów. Szóste na tym, że zazwyczaj wyłapują rzeczy zgodne ze swymi domysłami, pomijają zaś przeciwne, choć tak samo wiarygodne. Siódme na tym, że często podają przyczyny niezgodne nie tylko z fenomenami, ale także z ich własnymi domysłami. Ósme na tym, że często, kiedy rzeczy pozornie jawne są równie wątpliwe, jak rzeczy poszukiwane, urabiają swoje nauki na podstawie rzeczy wątpliwych o rzeczach tak samo wątpliwych. Nie jest niemożliwością, powiada dalej, że niektórym nie udają się ich wywody przyczynowe jeszcze z innych, mieszanych względów, jakie polegają na wyżej wymienionych. Przypuszczalnie wystarczy jednak i pięć hamulców powściągliwości przeciwko wywodom przyczynowym. Oto ktoś albo poda przyczynę zgodną ze wszystkimi wyznaczeniami filozoficznymi, tudzież ze sceptycyzmem i z fenomenami, albo nie poda. Zdaje się, że zgodnej podać nie można, albowiem fenomeny i rzeczy niejawne są na ogół niezgodne. Jeżeli zaś poda niezgodną, to się od niego zażąda przyczyny dla owej przyczyny, zatem podając fenomenalną dla fenomenalnej lub niejawną dla niejawnej, popadnie w otchłań nieskończoności, a podając jedną dla drugiej, w wir kołowacizny. Chcąc się znowu gdzieś zatrzymać, będzie musiał albo powiedzieć, że dana przyczyna istnieje tylko ze względu na wymienione ogniwa, zatem wprowadzi moment względności i uchyli jej byt zasadniczy, albo też założy coś na mocy przypuszczenia i także zazna wędzidła. Można więc, jak się zdaje, i za sprawą tych hamulców poskromić nieopatrzność, z jaką się wyrachlają dogmatycy w swych przyczynowych wywodach.

18. O wyrażeniach sceptycznych

Skoro przy używaniu każdego z tych hamulców, jakoteż z hamulców powściągliwości używamy pewnych wyrażeń, oznajmia-

jących nastroj sceptyczny i w ogóle nasze poczucie, na przykład wyrażen „nie więcej”, „niczego nie należy określać” i innych, to będzie chyba rzeczą dorzeczną zająć się z kolei także nimi. Zaczniemy zaś od wyrażenia „nie więcej”.

19. O wyrażeniu „nie więcej”

Używamy tego wyrażenia bądź w postaci, którą wymieniłem, bądź w postaci „o nic więcej”. Nie stosujemy bowiem, jak myślą niektórzy, wyrażenia „nie więcej” w szczegółowych, a wyrażenia „o nic więcej” w ogólnych dociekaniach, lecz wyrażenie „nie więcej” i wyrażenie „o nic więcej”, wygłaszamy bez żadnej różnicy, tak że teraz będziemy o nich rozprawiać jako o jednym. To wyrażenie polega na skrócie. I jak na przykład, kiedy mówimy „podwójny”, mówimy ze względu na znaczenie „podwójny — dom”, a kiedy mówimy „szeroka”, mówimy ze względu na znaczenie „szeroka — ulica”, tak i kiedy powiemy „nie więcej”, mówimy ze względu na znaczenie „nie więcej to oto, jak to oto”, „w górze, jak w dole”. Niemniej niektórzy sceptycy pojmują owo „nie” w znaczeniu pytajnym, a mianowicie „czegóż więcej to oto, jak to oto?”, owo zaś „czegóż” pojmują znowu w znaczeniu przyczynowym, ażeby ostateczne znaczenie było „dlaczego więcej to oto, jak to oto?”. I jest rzeczą istotnie zwyczajną używać pytań zamiast orzekań, na przykład (cf. Eur. Herc. Fur. 1 Nauck):

Któż nie zna męża, z którym łoże dzielił Zeus?...

jak z drugiej strony orzekań zamiast pytań, na przykład „szukam, gdzie mieszka Dion”, lub „pytam, dlaczego należy podziwiać poetę” (cf. Arist. Ran. 1008 Coulon). Również owo „czegóż” w znaczeniu „dlaczego” spotyka się u Menandra (cf. frg. 900 Kock):

Bo czegóż pozostałem sam?...

Powiedzenie „nie więcej to oto, jak to oto” wyraża także nasze poczucie, polegające na tym, że z powodu równowagi rzeczy przeciwnych stajemy ostatecznie na stanowisku bezstronności. Równowagą nazywamy równy wymiar naszego wrażenia wiarygodności, rzeczami przeciwnymi wszelkie w ogóle przeciwieństwa, a bezstronnością nieprzechylenie się na żadną stronę. Choćby tedy sarno wyrażenie „nie więcej” nosiło piętno przytakiwania, względnie zaprzeczania, to my go tak nie używamy, lecz wygłaszamy je

obojętnie i jakby niepoprawnie, bądź w znaczeniu pytajnym, bądź w znaczeniu „nie wiem, której z tych rzeczy należy przytwierdzać, a której nie należy”. Naszym jedynym celem jest ujawnienie tego, co się nam wydaje, przy czym zwrot, przy pomocy którego to ujawniamy, jest nam zgoła obojętny. A uprzytomnić sobie jeszcze trzeba, że wygłaszając powiedzenie „o nic więcej”, bynajmniej nie twierdzimy, jakoby ono było bezwzględnie prawdziwe i pewne, lecz że i w jego przypadku mówimy tylko stosownie do tego, co się nam w danej chwili wydaje.

20. O „nieorzekaniu”

O „nieorzekaniu” powiadamy, co następuje: mówi się o orzekaniu w dwojakim znaczeniu, ogólnym i swoistym, a mianowicie w ogólnym, że stanowi je powiedzenie, wyrażające twierdzenie lub przeczenie, na przykład „jest dzień, nie jest dzień”, w swoistym zaś, że wyraża jedynie twierdzenie, tak iż w tym znaczeniu przeczeń nie nazywa się orzekaniami. „Nieorzekanie jest tedy powściągliwością w znaczeniu ogólnym, któremu jest podporządkowane, jak mówimy, twierdzące i przeczące orzekanie, innymi słowy polega ono na naszym doraźnym poczuciu, zgodnie z którym mówimy, że niczego ani nie zakładamy, ani nie uchylamy. Stąd wynika, że i powściągliwości w orzekaniu nie pojmujemy w tym znaczeniu, jakoby rzeczy były z natury takie, iżby musiały ją powodować, lecz ujawniamy jedynie, że w chwili, kiedy się wyrzekamy orzekania, doznajemy tego uczucia w” przypadku tych i tych rzeczy, stanowiących przedmiot dociekań. Trzeba nadto pamiętać, że wyrzekamy się zakładania i uchylania tylko w zakresie dogmatycznych twierdzeń o tym, co jest niejawne, albowiem wobec rzeczy, które poruszają nas czuciowe i zniewalają do uznania, jesteśmy ustepliwi.

21. O wyrażeniu „jest rzeczą możliwą”, o wyrażeniu „jest rzeczą przypuszczalną” i o wyrażeniu „jest rzeczą dopuszczalną”

Wyrażenia „jest rzeczą możliwą” i „nie jest rzeczą możliwą”, „jest rzeczą przypuszczalną” i „nie jest rzeczą przypuszczalną”, a wreszcie „jest rzeczą dopuszczalną” i „nie jest rzeczą dopusz-

czalną" pojmujemy w znaczeniu „może jest i może nie jest”, „jest rzeczą przypuszczalną, że jest, i jest rzeczą przypuszczalną, że nie jest”, a wreszcie „jest rzeczą dopuszczalną, że jest, i jest rzeczą dopuszczalną, że nie jest”, tak iż dla zwięzłości używamy wyrażenia „nie jest rzeczą przypuszczalną” zamiast „jest rzeczą przypuszczalną, że nie jest”, wyrażenia „nie jest rzeczą dopuszczalną” zamiast „jest rzeczą dopuszczalną, że nie jest”, a wreszcie wyrażenia „nie jest rzeczą możliwą” zamiast „jest rzeczą możliwą, że nie jest”. I znowu nie walczymy tu o słowa, ani nie dociekamy, czy też owe zwroty wyrażają to właśnie jako takie, lecz posługujemy się nimi, jak już powiedziałem, zgoła obojętnie. Ze jednak te zwroty wyrażają powściągliwość w orzekaniu, to, myślę, jest rzeczą oczywistą. Wszak kto mówi „jest rzeczą możliwą, że jest”, zakłada znaczeniowo także to, co mu się wydaje przeciwnym, a mianowicie, że „może nie jest”, ponieważ nie twierdzi stanowczo, że ono jest. Podobnie jest także z pozostałymi zwrotami.

22. O wyrażeniu „wstrzymuję się od wyrokowania”

Wyrażenia „wstrzymuję się od wyrokowania” używamy w znaczeniu „nie umiem powiedzieć, której z danych rzeczy należy dać wiarę, względnie której należy nie dać wiary”, oznajmiając w ten sposób, że rzeczy wydają się nam ze względu na wiarę i niewiarę równymi. Nie stanowimy zaś bynajmniej, czy są rzeczywiście równe, lecz tylko to mówimy, co się nam o nich wydaje w chwili doraźnego wrażenia. Nazwa powściągliwości pochodzi od powściągnięcia umysłu, tak żeby niczego nie przyjmować i niczego nie odrzucać ze względu na równą wagę rzeczy, których się docieka.

23. O wyrażeniu „niczego nie określłam”

O wyrażeniu „niczego nie określłam” mówimy, co następuje: uważamy, że „określać” nie znaczy coś po prostu mówić, lecz »wysławiać uznawaną przez się rzecz niejawną“. Przypuszczalnie okaże się, że sceptyk tak niczego nie określa, nawet owej wypowiedzi „niczego nie określłam”. Nie wyraża ona bowiem dogmatycznego mniemania, to znaczy uznawania czegoś niejawnego, lecz wyraża nasze własne poczucie doraźne. Kiedy więc sceptyk powie „niczego nie określłam”, to powiada „jestem teraz w takim na-

stroju iż żadnej z rzeczy, stanowiących przedmiot obecnego poszukiwania, ani nie uznaję, ani nie odrzucam stanowczo". Mówiąc to, mówi jakby donosił, co mu się wydaje o danych sprawach: nie obwieszcza z przekonaniem w sposób dogmatyczny, lecz tylko przedstawia, czego doznaje.

24. O wyrażeniu „wszystko jest nieokreślone”

„Nieokreślanie” polega również na poczuciu wewnętrznym, zgodnie z którym ani nie odrzucamy, ani też nie zakładamy żadnej z rzeczy, poszukiwanych w sposób dogmatyczny, to znaczy z rzeczy niejawnych. Skoro więc sceptyk mówi „wszystko jest nieokreślone”, to wyrażenia „jest” używa w znaczeniu, że „mu się wydaje”, „wszystkim” nazywa nie „wszystko, co istnieje”, lecz tylko „wszystko, co zbadał w zakresie rzeczy niejawnych, stanowiących przedmiot dociekań u dogmatyków”, a „nieokreślonym” wreszcie głosi je dlatego, że „żadna z rzeczy przeciwnych lub w ogóle niezgodnych nie ma wyższości nad drugą ze względu na wiarę, czy też niewiarę”. I jak ten, który mówi „chodzę”, mówi znaczeniowo „ja chodzę”, tak i ten, który mówi „wszystko jest nieokreślone”, zaznacza równocześnie, że „naszym zdaniem” lub „w moim rozumieniu” lub „jak mi się wydaje”, czyli myśl powiedzenia jest następująca: „wszystko, z czym się spotkałem w zakresie rzeczy, poszukiwanych u dogmatyków, wydaje mi się takim, iż nic, w moim przynajmniej rozumieniu, nie ma wyższości nad swoim przeciwieństwem ze względu na wiarę, czy też niewiarę”.

25. O wyrażeniu „wszystko jest nieuchwytnie”

Nie inaczej zachowujemy się także wtedy, kiedy mówimy „wszystko jest nieuchwytnie”, albowiem tak samo tłumaczymy wyrażenie „wszystko” i tak samo domyślamy się owego „dla mnie”, tak iż myśl powiedzenia jest następująca: „wszystko, co zdołałem zbadać w zakresie dogmatycznie poszukiwanych rzeczy niejawnych, wydaje mi się nieuchwytnym”. I nie jest to powiedzenie powiedzeniem kogoś, kto by twierdził stanowczo, jakoby rzeczy poszukiwane u dogmatyków były nieuchwytnie z natury, lecz kogoś, kto donosi o swoim doraźnym poczuciu, zgodnie z którym „przyпускаjąc” — powiada — „że nie uchwyciłem w świadomości aż do

obecnej chwili włącznie żadnej z owych rzeczy z powodu równowagi wzajemnych przeciwieństw". Zdaje mi się zatem, że także wszelkie próby „uchylania” są obce naszym wygłoszeniom.

26. O wyrażeniu „nie pojmuję” i „nie chwytam”

Zwrot „nie pojmuję”, tudzież zwrot „nie chwytam” wyrażają również osobiste poczucie, zgodnie z którym sceptyk wyrzeka się w danej chwili bądź zakładania, bądź odrzucania jakiejkolwiek z poszukiwanych rzeczy niejawnych, jak jasno wynika z tego, co powiedzieliśmy już o innych zwrotach.

27. O tym, że „każdy wywód ma swój równie silny wywód przeciwny”

Kiedy mówimy, że „każdy wywód ma swój równie silny wywód przeciwny”, to mówimy o „każdym przez nas zbadanym wywodzie”, mamy zaś na myśli nie wszelki po prostu wywód, lecz „dowodzący czegoś w sposób dogmatyczny”, to znaczy czegoś o rzeczy niejawnej i to niekoniecznie na podstawie przesłanek tudzież wyniku, lecz w ogóle „w jakikolwiek sposób dowodzący”. Wyrażenia „równie silny” używamy ze względu na wiarygodność, czy też niewiarygodność, a wyrażenia „przeciwny” w ogólnym znaczeniu „niezgodny”, zastrzegając sobie równocześnie owo „jak mi się wydaje”. Kiedy więc powiem „każdy wywód ma swój równie silny wywód przeciwny”, to mówię to w tym znaczeniu, że „każdemu wywodowi, który badałem i który dowodzi czegoś w sposób dogmatyczny, przeciwstawia się, jak mi się wydaje, inny wywód, który również dowodzi czegoś w sposób dogmatyczny i który jest mu równy ze względu na wiarę, czy też niewiarę”, zatem wymienione słowa nie są żadnym stanowieniem dogmatycznym, lecz tylko wyrażają doraźne, jasne dla czującego poczucie ludzkie. Niektórzy zaś wygłaszają ów zwrot w następującej jeszcze postaci: „każdy wywód ma mieć swój równie silny wywód przeciwny!”. Żądają oni i przykazują niejako, „żeby każdemu wywodowi, który czegoś dowodzi w sposób dogmatyczny, przeciwstawiali wywód również dogmatycznie wnikliwy, równy mu ze względu na wiarę oraz niewiarę, a wprost przeciwny”, tak iż zwracają się w swych słowach do sceptyka, używają zaś opisanie

zamiast właściwego trybu rozkazującego, mianowicie wyrażenia „ma mieć wywód przeciwny!” zamiast „przeciwstawmy mu wywód przeciwny!”. I przykazują to sceptykowi w celu, żeby się przypadkiem nie dał zbić z tropu dogmatykowi, poniechawszy właściwych oględzin, nie stracił z powodu baczego wyrychlenia się owej im się jawiącej pogody wewnętrznej, która ich zdaniem polega na całkowitej powściągliwości, jak już wspomniałem poprzednio.

28. Uwagi dodatkowe o zwrotach sceptycznych

W „Zarysie” wystarczy omówić tylko powyższe zwroty, zwłaszcza że na podstawie tego, cośmy dotąd powiedzieli, można mówić ogólnie także o pominiętych. O wszelkich tedy zwrotach sceptycznych należy pamiętać to przede wszystkim, że nie twierdzimy bynajmniej, jakoby były bezwzględnie prawdziwe, szczególnie kiedy mówimy, że mogą się choćby same uchylać, skazane na zagładę łącznie z tymi rzeczami, o których się je orzeka, na podobieństwo ziół przeczyszczających, które nie tylko wydzielają ciecze z ciała, ale także same wypływają razem z cieciami. Mówimy dalej, że przedstawiamy te zwroty nie, jakbyśmy chcieli dokładnie wyrażać rzeczy, które wyrażamy przy ich pomocy, lecz obojętnie i, o ile się kto upiera, niepoprawnie. Nie przystoi bowiem sceptykowi walczyć o słowa, a nadto jest po naszej myśli, by nawet te zwroty nie uchodziły za orzekające z bezwzględną jasnością, lecz względnie, mianowicie ze względu na sceptyków. Trzeba dalej pamiętać i o tym, że nie stosujemy ich cło wszystkichw ogóle rzeczy, lecz tylko do rzeczy niejawnych i poszukiwanych w sposób dogmatyczny, oraz że mówimy, co się nam wydaje, nie wyrokując zgoła o naturze zewnętrznych przedmiotów. Z tego stanowiska da się, mam nadzieję, odeprzeć każdy sofizmat, wytoczony przeciwko jakiemuś zwrotowi sceptycznemu. Skoro zaś wyjaśniliśmy charakter sceptycyzmu, jako żeśmy przedstawili oprócz znaczenia, części, kryterium i celu hamulce powściągliwości, uwzględniając jeszcze i zwroty sceptyczne, to nie będzie chyba od rzeczy przedstawić pokrótce także różnicę, jaka zachodzi pomiędzy nim i stycznymi filozofiami, abyśmy sobie jeszcze wyraźniej uprzytomnili sceptyczny kierunek. Zacznijmy tedy od filozofii heraklitowej.

29. O tym, że kierunek sceptyczny różni się od filozofii Heraklita

Że się więc owa filozofia różni od naszego kierunku, to jest jasne, albowiem Heraklit orzeka dogmatycznie o wielu rzeczach niejawnych, a my nie, jak już zostało powiedziane. Co się tyczy poglądu Ajnezidemososa i jego uczniów, jakoby kierunek sceptyczny był drogą do filozofii heraklitowej, ponieważ powiedzenie „w przypadku tej samej rzeczy wydają się rzeczy przeciwne” kroczy przed powiedzeniem „w przypadku tej samej rzeczy istnieją rzeczy przeciwne”, a sceptycy mówią właśnie, że w przypadku tej samej rzeczy wydają się rzeczy przeciwne, od czego heraklitezcy przechodzą do ich rzeczywistego istnienia, to my im odpowiadamy, że powiedzenie „w przypadku tej samej rzeczy wydają się rzeczy przeciwne” nie jest wymysłem sceptyków, lecz zjawiskiem, uzmysławiającym się nie tylko sceptykom, ale także innym filozofom i w ogóle wszystkim ludziom. Wszak nikt chyba nie odważy się powiedzieć, że miód nie ma słodczy dla zdrowych lub że nie ma goryczy dla chorych na żółtaczkę! Innymi słowy heraklitezcy nawiązują do wspólnego wszystkim ludziom uświadomienia, tak samo jak my i jak przypuszczalnie również inne szkoły filozoficzne. Gdyby więc powiedzenie „w przypadku tej samej rzeczy istnieją rzeczy przeciwne” opierali na ściśle sceptycznym zwrocie, na przykład „wszystko jest nieuchwytnie” lub „niczego nie określam” lub na jakimś innym podobnym, to może by im się udało uzasadnić, co mówią. Skoro jednak mają zaczątki, nastęrczające się nie tylko nam, ale także innym filozofom i w ogóle zmysłowemu życiu, to dlaczego ktoś miałby nazywać drogą do filozofii heraklitowej raczej nasz kierunek niż jakąkolwiek inną filozofię, a właściwie samo życie? Wszak wszyscy używamy wspólnego tworzywa! A zresztą kierunek sceptyczny zamiast dopomagać do poznania filozofii heraklitejskiej raczej od niej odwodzi, bo przecież sceptyk zarzuca wszystkim orzeczeniom Heraklita, że są przedwcześnie wydane, występuje tak przeciwko „spaleniznie”, jak przeciwko powiedzeniu, że „w przypadku tej samej rzeczy istnieją rzeczy przeciwne”, i w ogóle przy każdym orędziu heraklitowym na-

trząsa się z dogmatycznego cwałowania dogadując po swojemu „nie chwytam” i „niczego nie określłam”, jak powiedziałem poprzednio. Wszystko to jest wrogiem heraklitem. Ponieważ zaś jest niedorzecznością nazywać wrogi kierunek drogą szkoły, wobec której on właśnie wrogi występuje, przeto niedorzecznością jest także nazywać kierunek sceptyczny drogą do filozofii heraklitowej.

30. Czym się różni kierunek sceptyczny od filozofii

Demokryta

Za pokrewną sceptycyzmowi uchodzi jednak również filozofia Demokryta, gdyż miał użyć tego samego tworzywa, co my. Głosi się mianowicie, że Demokryt (cf. frg. A 134 Diels) z tego, iż miód wydaje się jednym słodkim, a innym gorzkim, wyrozumował, iż nie jest ani słodki, ani gorzki, zatem użył wyrażenia „nie więcej”, a jest to zwrot właśnie sceptyczny. Atoli sceptycy używają powiedzenia „nie więcej” inaczej, a inaczej demokrytejscy. Ci bowiem używają tego powiedzenia, aby wyrazić, że coś nie jest ani takie ani takie, my zaś, aby wyrazić, że nie wiemy, czy coś jest takie i takie, czy też ani takie ani takie, jak się uzmysławia. Różnimy się więc już w tym szczególe. Najwyraźniej występuje jednak owa różnica, kiedy na przykład powiada Demokryt (cf. frg. B 9 Diels): „w rzeczywistości są tylko atomy i próżnia”. Używa bowiem wyrażenia „w rzeczywistości” zamiast wyrażenia „naprawdę”, że zaś, zapewniając o prawdziwości istnienia tak atomów, jak i próżni, nie ma z nami nic wspólnego chociaż nawiązuje do niezgody fenomenów, o tym mówić byłoby chyba rzeczą zbyteczną.

31. Czym się różni sceptycyzm od filozofii cyrenajskiej

Mówią niektórzy, że kierunek cyrenajski jest identyczny ze sceptycyzmem, ponieważ i według niego uchwytne uświadamiają się jedynie doraźne poczucia. Różnica polega na tym, że według tamtego kierunku celem jest przyjemność oraz gładki ruch cielesny, a według nas wolność od wewnętrznych zaburzeń, której się sprzeciwia cel tamtych filozofów, albowiem czy owa przyjemność zachodzi, czy też nie zachodzi, ten, kto twierdzi, że przyjemność

jest celem, musi podlegać zaburzeniom wewnętrznym, jak wykazałem w wykładzie o celu. Powstrzymujemy się następnie od wyrokowania o istocie zewnętrznych przedmiotów, a cyrenaicy orzekają o nich, jakoby miały nieuchwytną naturę.

32. Czym się różni sceptycyzm od kierunku Protagorasa

Protagoras (cf. frg. A 14 Diels) chce znowu, żeby „człowiek był miarą wszelkich wartości, istniejących, że istnieją, a nieistniejących, że nie istnieją”. Wyrażenia „miara” używa w znaczeniu „kryterium”, wyrażenia zaś „wartości” w znaczeniu „rzeczy”, tak iż mówi właściwie: „człowiek jest kryterium wszelkich rzeczy, istniejących, że istnieją, a nieistniejących, że nie istnieją”. Dlatego też uznaje tylko to, co się każdemu jawi, i w ten sposób wprowadza względność, zatem się wydaje, że ma coś wspólnego z pirrończykami. Niemniej różni się od nich i uświadomimy sobie ową różnicę, streściwszy odpowiednio pogląd Protagorasa. Powiada on przede wszystkim, że tworzywo jest płynne. Wobec tej płynności napływa ustawicznie nowe tworzywo, zastępując ubytki, zatem zmieniają się także i przeinaczają zmysły wraz ze swymi wrażeniami stosownie do wieku i do innych stanów cielesnych. Powiada dalej, że wszystkie fenomeny mają swoje uzasadnienie w tworzywie, tak iż tworzywo samo w sobie ma moc bycia wszystkim, cokolwiek się jawi całemu ogółowi. Ludzie odbierają wrażenia coraz to innych rzeczy stosownie do swych różnych stanów doraźnych. Oto kto się znajduje w stanie normalnym, uzmysławia sobie te rzeczy z mieszczących się w tworzywie, które mogą się jawić ludziom w stanie normalnym, a kto się znajduje w stanie nienormalnym, te, które mogą się jawić ludziom w stanie nienormalnym. Tak samo zależnie od okresu wieku, od tego, czy się śpi, czy też czuwa, po prostu zależnie od każdego poszczególnego stanu doraźnego, jak dalej wywodzi. Jego tedy zdaniem staje się człowiek kryterium rzeczy istniejących, albowiem wszystko, co się ludziom jawi, także istnieje, a co się żadnemu z ludzi nie jawi, także nie istnieje. Widzimy więc, że orzeka dogmatycznie tak o płynności tworzywa, jak o tym, że wszystkie fenomeny mają w nim swoje uzasadnienie, czyli o rzeczach niejawnych, od czego my się powstrzymujemy.

33. Czym się różni sceptycyzm od filozofii akademickiej

Powiadają jeszcze niektórzy, że filozofia akademicka jest identyczna ze sceptycyzmem, tak iż będzie chyba rzeczą właściwą i tę sprawę dokładnie omówić. Według zdania większości były trzy Akademie, pierwsza, czyli najstarsza, Platona, druga, czyli średnia, Arkezilaosa, który słuchał Polemona, a w końcu trzecia, czyli nowa, Karneadesa i Klejtomachosa; inni dodają jeszcze czwartą, a mianowicie Filona i Charmidasa, inni zaś wreszcie wymieniają jeszcze piątą Akademię Antiochosa. Przypatrzmy się teraz różnicy jaka zachodzi w przypadku wymienionych filozofii, poczynając od starej Akademii. Platona jedni nazwali dogmatykiem, inni wątpliwcem, a inni wreszcie po części wątpliwcem, po części zaś dogmatykiem. Mówią mianowicie, że w utworach zapaśniczych, gdzie występuje Sokrates, bądź żartując z pewnych osób, bądź też zwalczając sofistów, nosi on piętno zapaśnika i wątpliwca, a dogmatyka znowu tam, gdzie się wypowiada poważnie przez usta Sokratesa lub Timajosa lub jakiegoś innego męża takiej miary. W obecnej chwili wydaje się rzeczą zbyteczną mówić o tych, którzy go nazywają dogmatykiem, albo po części dogmatykiem, po części zaś wątpliwcem, bo przecież sami przyznają, że od nas się różni. O tym znowu, czy jest istotnie sceptykiem, mówimy szerzej w dokładnych rozprawach, teraz zaś, jak wystarczy w „Zarysie”, powiadamy za Menodotem i Ajnezidemosem, oni bowiem byli w pierwszym rzędzie rzecznikami tego stanowiska, co następuje: kiedy Platon orzeka o ideach, o istnieniu opatrności, lub o tym, że lepiej jest wybrać cnotliwe życie niż występne, to jeśli uznaje owe rzeczy za istotnie prawdziwe, dogmatyzuje, jeśli zaś do nich się jeno przychyła jako do godniejszych wiary, to daleko odbiega od sceptycznego szlaku, ponieważ w ogóle o czymś przesądza ze względu na wiarę, czy też niewiarę. I to bowiem jest nam obce, jak jasno wynika z poprzednich wywodów. Choćby się zaś nawet wypowiadał o pewnych rzeczach w sposób sceptyczny podczas swoich, jak mówią, zapasów, to jeszcze nie będzie z tego powodu sceptykiem. Kto bowiem dogmatyzuje by o jednej rzeczy, bądź przyznając w ogóle wyższość jednemu wyobrażeniu nad innym na podstawie wiary, czy też niewiary, bądź wyrokując o ja-

kiejś z rzeczy niejawnych, ten wyciska na sobie piętno dogmatyczne, jak daje jasno do zrozumienia również Timon w swoich wierszach o Ksenofaniesie. Pochwaliwszy go bowiem za wiele rzeczy, a nawet złożywszy mu w hołdzie swoje Szydy, niemniej włożył mu w usta następujące jęki i skargi (cf. frg. 59 Diels):

*...Gdyby, ach, gdyby i mnie bystry umysł oświecił i obie
gdybym, ach, ujrzał był strony! Lecz złudna zwiódła
mnie droga mimo starości, jak postrzeleńca, ślepego
pyszalka... Oto gdziekolwiek oparłem mój umysł, wraz
go chłonęło jedno i to samo wszechwszystko; wszech-
wszystko to, będąc wiecznie wszędzie szarpane, na jed-
ną naturę podobną krzepło...*

Dlatego też go nazywa półtrzeźwym, a nie zupełnie trzeźwym, na przykład (cf. frg. 60 Diels):

*...Ksenofanes półtrzeźwy, szyderca z bredni Homera,
snadź nieludzkiego boga wymyślił w kulistej postaci,
nieulekłego, niespożytego, umysłowego bodaj że bar-
dziej niżli sam umysł...*

Półtrzeźwym nazwał go właśnie ze względu na trzeźwość w pewnych poglądach, a szydercą z bredni Homera, ponieważ nielitościwie szydził z homerowego bajania. Wbrew naturalnym wyobrażeniom innych ludzi dogmatyzował zaś znowu Ksenofanes, że wszystko jest jednością, tudzież że Bóg jest zrosnięty ze wszystkimi rzeczami i że jest okrągły, nieczuły, niezmienny i rozumny. Łatwo więc wykazać różnicę pomiędzy nami i Ksenofanesem. I wynika jasno z tego, co zostało powiedziane, że Platon, choćby nawet rzeczywiście wątpił w pewnych przypadkach, nie może być sceptykiem, ponieważ w innych wyraźnie bądź orzeka o istnieniu rzeczy niejawnych, bądź też przebiera w rzeczach niejawnych i jednym wierzy, a drugim nie wierzy.

Nowi znowu akademicy mówią wprawdzie, że „wszystko jest nieuchwytnie”, ale bodaj że właśnie w tym powiedzeniu „wszystko jest nieuchwytnie” różnią się od sceptyków, albowiem wygłaszają je w sposób stanowczy, a sceptyk dopuszcza myśl, że pewne rzeczy może i dają się uchwycić. W każdym razie różnią się od nas jasno w osądzie rzeczy dobrych i złych. Oto akademicy mówią, że coś jest dobre i złe, nie tak, jak my, lecz w przekonaniu, że

jest rzeczą godniejszą wiary, by to, co nazywają dobrem, było nim rzeczywiście, niż by nim była rzecz przeciwna, i podobnie w przypadku zła, a my niczego nie nazywamy dobrem i złem w mniemaniu, jakoby to, co mówimy, było godne wiary, lecz po prostu idziemy bez żadnych urojeń stanowienicznych za życiem, żeby uniknąć bezczynności. Powiadamy dalej, że wyobrażenia są sobie równe ze względu na wiarę, czy też niewiarę jako takie, ich zaś zdaniem jedne wyobrażenia budzą, a inne nie budzą wiary. Mówią nadto o różnicach pośród wiarobudnych wyobrażeń. Jedne uważają mianowicie za tylko wiarobudne, inne za wiarobudne i na wskroś zbadane, a inne wreszcie za wiarobudne, zbadane i niewątpliwe. Leży na przykład w mrocznym domostwie jakiś kawałek skręconego sznura i u kogoś, kto nagle wejdzie, powoduje wrażenie, wszelako tylko wiarobudne, jakby węża; kto się natomiast dokładnie rozejrzy i zbada ów kawałek, a mianowicie że się nie porusza, że taka a taka jest barwa i w ogóle każdy z innych szczegółów, temu jawi się sznur za sprawą wiarobudnego i zbadanego wyobrażenia. Wyobrażenie zaś nadto niewątpliwe przedstawia się, jak następuje: Herakles wyprowadził według podania zmarłą Alkestis znowu na ziemię z Hadesu i ukazał ją Admetosowi, tak że ten miał wiarobudne i zbadane wyobrażenie Alkestis, ponieważ jednak wiedział, że umarła, przeto jego umysł był targany przez wątpliwości i chylił się w stronę niewiary (...). Nowi akademicy stawiają zatem wyżej wiarobudne i zbadane wyobrażenie od tylko wiarobudnego, a wyżej od nich znowu obu wyobrażenia wiarobudne, zbadane i niewątpliwe. I jeżeli tak akademicy, jak i sceptycy mówią, że „wierzą” pewnym rzeczom, to i tutaj jasno występuje różnica między owymi filozofiami. Wyrazu „wierzyc” używa się bowiem w różnym znaczeniu i tak raz w znaczeniu „nie opierać się, lecz być po prostu powolnym bez gwałtownej chęci i przejęcia”, jak to się mówi o chłopcu, że wierzy swojemu ochmistrzowi, a innym razem w znaczeniu „uznawać coś całym sercem i poniekąd namiętnie skutkiem gwałtownej chęci”, jak to rozpustnik wierzy rzecznikowi rozwiązłego życia. Skoro więc Karneades, Klejtomachos i ich towarzysze powiadają, że wierzą i gwałtownie się przychylają oraz, że istnieje jakaś wiarygodność, a my natomiast, że tylko ustępujemy po prostu, nie przejmując

się zgoła, to chyba i pod tym względem od nich się różnimy. Różnimy się wreszcie od nowej Akademii także w sposobie dążenia do celu, albowiem jej wyznawcy kierują się w życiu wiarygodnością, a my żyjemy sobie bez żadnych zapędów stanowienicznych stosownie do praw, obyczajów i przyrodzonych wrażeń. I rzekli-
byśmy jeszcze więcej w sprawie owej różnicy, gdyby nie to, że nam zależy na zwięzłości.

Arkezilaos znowu, przywódca i założyciel, jak wspomniałem średniej Akademii, ma, ile mogę sądzić, bardzo dużo wspólnego z pirrońskimi wywodami, tak iż jego kierunek jest z naszym niemal identyczny. Okazuje się bowiem, że ani nie orzeka o bycie, czy też niebycie niczego, ani nie przenosi jednej rzeczy nad inną na podstawie wiary, czy też niewiary, lecz powstrzymuje się w każdym poszczególnym przypadku od wyrokowania. Nadto celem jego jest powściągliwość, łącznie z którą występuje niezmacona pogoda wewnętrzna, jak już nieraz mówiliśmy. Powiada w końcu, że każdy poszczególny akt powściągliwości jest dobrem, a przytakiwania złem. Mógłby ktoś wszelako powiedzieć, że my to mówimy stosownie do tego, co się nam wydaje, czyli bez żadnych uroszczeń stanowienicznych, on zaś jakby w istotnym znaczeniu, tak iż jego zdaniem powściągliwość byłaby istotnym dobrem, a przytakiwanie istotnym złem. Jeżeli zaś należy wierzyć temu, co o nim się głosi, to miał on wydawać się pirrończykiem jeno z pozoru, naprawdę jednak był dogmatykiem. Poddawał mianowicie swoich towarzyszy próbie przy pomocy wątpienia, czy też są uzdolnieni do przyjęcia platońskich orędzi, zatem uchodził za wątpliwca, atoli tych towarzyszy, którzy byli uzdolnieni, w tajemniczał w naukę Platona. Dlatego miał o nim powiedzieć Ariston (cf. Frg. Stoic. Vet. I 344 Arnim; cf. Iliad. VI 181):

*...Z przodu Platon, Pirron z tyłu, a w środku Diodor,
gdyż korzystał z dialektyki Diodora, a z wyznania był platonikiem.*

Filon i jego wyznawcy mówią wreszcie, że ze względu na stoickie kryterium, czyli „wyobrażenie chwytne”, rzeczy są nieuchwytne, a ze względu na naturę samych rzeczy uchwytne. Stoę wprowadził do Akademii również Antiochos, tak iż powiedziano nawet o nim, że w Akademii filozofuje po stoicku, albowiem usiłował wykazać obecność stoickich mniemań u Platona. Jasna jest tedy

różnica pomiędzy sceptycznym kierunkiem i tak zwaną czwartą tudzież piątą Akademią.

34. Czy kierunek empiryczny w nauce lekarskiej jest identyczny ze sceptycyzmem

Ponieważ niektórzy głoszą wreszcie, jakoby filozofia sceptyczna była identyczna z empirycznym kierunkiem w nauce lekarskiej, przeto trzeba sobie uświadomić, że ów kierunek stanowi o nieuchwytności rzeczy niejawnych, a więc że ani nie jest identyczny ze sceptycyzmem, ani też nie przystałoby sceptykowi podejmować tego kierunku. Mógłby raczej, jak mnie się przynajmniej wydaje, iść śladami tak zwanej metody, albowiem ona jedna pośród kierunków lekarskich nie wyruchła się, ile można sądzić, w sprawie rzeczy niejawnych i nie wyrokuje samowolnie, czy są uchwytnie, czy też nieuchwytnie, lecz idąc za fenomenami, bierze z nich to, co się wydaje użytecznym, na jednym szlaku ze sceptykami. Jakoż powiedzieliśmy już przedtem, że wspólne doświadczenie życiowe, z którego korzysta także i sceptyk, ma cztery dziedziny i polega w części na wskazówkach natury, w części na przymusie doznań, w części na przekazanych prawach i obyczajach, a w części na nauczaniu kunsztów. Otóż sceptykowi wskazuje drogę przymus doznań, na przykład pragnienie drogę do napoju, a głód drogę do pokarmu i podobnie do każdej innej rzeczy: nie inaczej daje się prowadzić lekarz metodyczny danym stanom do odpowiednich zabiegów, a więc zaciskowi do rozluźnienia (jak to niejedno ucieka od skostnienia, spowodowanego silnym chłodem, na słońce i ciepło), upływowi zaś do jego zatrzymania (jak to ludzie osłabli i spływający obfitym potem w łaźni chcą go zatrzymać i dlatego uciekają na chłodne powietrze). I jasną jest rzeczą, że rzeczy obce z natury przymuszają do zabiegów w celu ich usunięcia, bo na przykład pies, gdy się mu wbije cierń, usiłuje go usunąć. Żeby jednak, rozwodząc się nad każdym szczegółem, nie przekroczył „zarysowych” granic tego pisma, to można, myślę, wszystkie tego rodzaju wypowiedzi metodyków podporządkować przymusowi doznań, tak normalnych, jak i nienormalnych, przy czym i owa wolność od wyrokowania wraz z obojętnym używaniem nazw byłaby wspólna obu kierunkom. Jak bowiem sceptyk, stosownie

do naszych poprzednich wywodów, używa zwrotu „niczego nie określłam” i zwrotu „nie chwytam” w sposób, nie mający nic wspólnego z wyrokowaniem, tak i metodyk mówi o „wspólności”, o „przechodzeniu” i o podobnych rzeczach zgoła niefrasobliwie. Wyrazem „wskazówka” posługuje się na przykład bez żadnych zapędów stanowienicznych w znaczeniu, że fenomenalne doznania, normalne i nienormalne, wskazują drogę do zabiegów, które wydają się odpowiednimi, jak już wspomniałem, mówiąc o pragnieniu, głodzie i innych rzeczach. Na podstawie tych i podobnych oznak należałoby tedy powiedzieć, że kierunek lekarzy metodycznych ma pewne pokrewieństwo ze sceptycyzmem, raczej on niż inne kierunki w nauce lekarskiej i jakby w porównaniu z nimi, a nie po prostu.

Tyle więc rzekłszy o kierunkach, które się wydają zbliżonymi do sceptycyzmu, na tym kończymy ogólny o nim wykład i zarazem pierwszą księgę Zarysów.

KSIĘGA DRUGA

1. Czy sceptyk może przeprowadzać śledztwo w przedmiocie spraw, omawianych przez dogmatyków

Skoro wstąpiliśmy na drogę śledztwa przeciwko dogmatykom, to przejdźmy w sposób zwięzły i szkicowy każdą poszczególną część tak zwanej filozofii, a jeszcze pierwszej odpowiedzmy tym, którzy nie przestają gardłować, jakoby sceptyk nie był zdolny ani do śledzenia, ani do myślenia w ogóle o tych rzeczach, o jakich u nich wyrokuje się dogmatycznie. Mówią tedy, że sceptyk albo chwyta orzeczenia dogmatyków, albo ich nie chwyta. Jeżeli chwyta, to jak może być niepewny tego, co przecież według swoich własnych słów uchwycił? Jeżeli zaś nie chwyta, to nie ma oczywiście nic do gadania o tym, czego nie uchwycił. Jak bowiem ten, kto nie wie, dajmy na to, co to jest* teoremat „o ile umniejszony”, lub teoremat „przez dwa sposoby” nie umie o nich niczego powiedzieć, tak samo ten, kto nie zna każdego z omówień u dogmatyków, nie może przeciwko nim dochodzić spraw, o których nie ma pojęcia. A więc sceptyk nie może w żaden sposób przeprowadzać śledztwa w przedmiocie spraw, omawianych przez dogmatyków. Ci, którzy tak mówią, niechaj nam jednak odpowiedzą na pytanie, w jakim znaczeniu używają właśnie teraz wyrazu „chwycić”! Czy w znaczeniu po prostu myślenia, nie stanowiąc równocześnie o bycie owych rzeczy, o których gawędzimy, czy też w znaczeniu myślenia i równocześnie zakładania bytu owych rzeczy, o których rozprawiamy? Jeżeli bowiem mówią w swej wypowiedzi, że „chwytanie jest przytakiwaniem chwytne mu wyobrażeniu, przy czym owo wyobrażenie chwytne pochodzi od czegoś istniejącego i takim się wedle niego właśnie odtworzyło i odcisnęło, jakim by stać się nie mogło, gdyby pochodziło od czegoś

nieistniejącego", to może już oni sami nie zechcą na to się skazywać, by nie mogli dochodzić tych rzeczy, których nie uchwycili w ów sposób. Bo kiedy na przykład stoik przeprowadza śledztwo przeciwko epikurejczykowi, utrzymującemu, że tworzywo bytu jest rozdzielone, lub że bóstwo nie troszczy się o sprawy świata, lub że przyjemność jest dobrem — to jakże? Czy uchwycił, czy też nie uchwycił? Wszak jeżeli uchwycił, to mówi, że tak jest rzeczywiście i obala stoę do cna, jeżeli zaś nie uchwycił, to nie może nic przeciwko temu mówić! Podobną odprawę należy dać także napastnikom z innych obozów wyznaniowych, ilekroć zechcą przeprowadzać jakiegokolwiek śledztwo w przedmiocie mniemań ludzi, mniemających inaczej niż oni. Po prostu nie mogą niczego dochodzić przeciwko sobie wzajemnie, a raczej, jeśli czas skończyć z czczą gadaniną, załamię się, żeby tak powiedzieć, cały ich dogmatyzm, mocno zaś wystąpi filozofia sceptyczna, skoro tylko się przyzna, że nie można niczego dochodzić, co nie zostało w taki właśnie sposób uchwycione. Kto bowiem orzeka i dogmatyzuje o jakiejś rzeczy niejawnej, ten musi chyba powiedzieć, że orzeka o niej albo po jej uchwyceniu, albo też bez jej uchwycenia. Jeżeli jej jednak nie uchwycił, to nie wzbudzi wiary, jeżeli zaś uchwycił, to rzeknie, że ją uchwycił albo dlatego, że mu się samorzutnie nastęczyła sama z siebie w pełni jasności, albo też dzięki jakiemuś dociekaniu i dochodzeniu. Jeżeli wszelako powie, że rzecz niejawna, którą miał uchwycić, nastęczyła mu się sama z siebie w pełni bezpośredniej jasności, to w takim razie nie będzie już ona niejawna, lecz jawiąca się wszystkim na równi i ciesząca się powszechnym uznaniem i niedopuszczająca żadnych sporów. Aliści w przypadku każdej rzeczy niejawnej panuje u nich spór nierozstrzygnięty. Więc dogmatykowi nie udało się chyba tej rzeczy niejawnej, o której istnieniu zapewnia i oznajmia stanowczo, uchwycić w taki sposób, by mu się nastęczyła sama z siebie w pełni jasności. Jeżeli zaś dzięki jakiemuś dociekaniu, to jak mógł jej dochodzić, zanim ją dokładnie uchwycił stosownie do powyższego warunku? Wszak dochodzenie wymaga, by wpierw uchwycić dokładnie to, czego ma się dochodzić, i dopiero wtedy go dochodzić, a uchwycenie rzeczy, której się dochodzi, wymaga znowu ze swej strony, by wpierw dojść jej koniecznie. Innymi słowy skut-

kiem hamulca wzajemnej kołowacizny staje się dla nich niemożliwością zarówno dochodzenie, jak i dogmatyzowanie o rzeczach niejawnych, bo jeśli zechcą zaczynać od uchwycenia, to my ich zapędzamy tam, gdzie trzeba wpierw dojść danej rzeczy, zanim się ją uchwyci, jeśli zaś od dochodzenia, to tam, gdzie przed dochodzeniem trzeba wpierw uchwycić to, czego ma się dochodzić, tak iż nie mogą z tego powodu ani chwytąć żadnej z rzeczy niejawnych, ani też o nich obwieszczać żadnych stanowczych wyroków, zatem śmiem przypuszczać, że gołosłowne mędrkowanie dogmatyczne upadnie samo z siebie, a wyłoni się filozofia powściągliwości. O ile natomiast powiedzą, że ich zdaniem dochodzenia nie musi poprzedzać takowy uchwyt, a tylko prosta myśl, to dochodzenie bytu rzeczy niejawnych nie jest niemożliwe dla zwolenników powściągliwości. Oto sceptyk wcale się nie zarzeka, przed myśleniem, które powstaje skutkiem doraźnych doznań tudzież jasnych dla niego wypowiedzi i które zgoła nie zakłada bytu tego, co się myśli. Myślimy przecież, jak mówią, nie tylko o tym, co jest, ale także o tym, czego nie ma. Więc powściągliwiec i myśli i docieka, pozostając wiernie na stanowisku sceptycznym. Ze bowiem rzeczom, jakie mu się nastęrczają za sprawą biernych wyobrażeń, przytakiwa, ale tylko tyle, że się mu jawią, to zostało już wyjaśnione. Bacz jednak, żeby dogmatycy nie zagwoździli sobie i teraz drogi dochodzenia! Albowiem nie tym, którzy przyznają, że nie wiedzą, jak jest z naturą danych rzeczy, nie przystoi dalej ich dochodzić, lecz tym, którzy sobie roją, że je znają dokładnie. Wszak dla tych dochodzenie dobiegło już kresu, jak sami uznali, a dla tamtych to, co stanowi wątek wszelakiego dochodzenia, mianowicie mniemanie, że nie znaleźli, trwa w całej pełni.

Naszym zadaniem jest tedy przeprowadzenie krótkiego na razie śledztwa w sprawie każdej poszczególnej części tak zwanej filozofii. Ponieważ zaś w obozie dogmatyków rozgorzał ogromny spór w sprawie części filozofii, gdyż jedni oświadczają się za jednością, inni za dwiema częściami, a inni wreszcie za trzema, byłoby zaś rzeczą niewłaściwą ów spór teraz szerzej omawiać, przeto wyłożymy w sposób przedmiotowy pogląd tych, którzy uchodzą za głębiej wtajemniczonych, i stosownie do niego poprowadzimy nasz wykład.

2. Skąd należy zacząć śledztwo przeciwko dogmatykom

Stoicy tudzież jeszcze inni mówią tedy, że są trzy części filozofii, logiczna, fizyczna oraz etyczna, i zaczynają swoją naukę od logicznej części, jakkolwiek co do tego także, skąd należy zacząć, panuje wielka rozbieżność. Ponieważ jednak poszliśmy za nimi, nie przesadzając zresztą o niczym, i ponieważ to, o czym się mówi w owych trzech częściach, wymaga osądu oraz kryterium, a wywód kryterium wchodzi, jak się wydaje, w zakres części logicznej, przeto zacznijmy od sprawy kryterium i od logicznej części.

3. O kryterium

Zapowiadamy od razu, że kryterium zwie się nie tylko to, czym się rozsądza, jak mówią, byt i niebyt, ale także to, czym się kierujemy w życiu, i że zamierzamy obecnie mówić tylko o tak zwanym kryterium prawdy, albowiem o kryterium w drugim znaczeniu wypowiedzieliśmy się już w wykładzie o sceptycyzmie.

Wyrazu kryterium w tym znaczeniu, o którym teraz mówimy, używa się tedy trojako, ogólnie, specjalnie i bardzo specjalnie: ogólnie o każdej normie uchwycenia, jak to w tym użyciu nazywa się kryteriami także rzeczy przyrodzone, na przykład wzrok, specjalnie o każdej kunsztownej normie uchwycenia, na przykład o pionie i o cyrklu, a bardzo specjalnie wreszcie o każdej normie uchwycenia rzeczy niejawnej, w którym to użyciu nie nazywa się kryteriami rzeczy, znanych z codziennego życia, lecz jeno rzeczy znane z logiki i wszystkie w ogóle sposoby, jakich się chwytają dogmatycy gwoi osądzenia prawdy. Zaznaczamy więc, że mówimy zasadniczo o logicznym kryterium. Wszelako i logiczne kryterium będzie chyba miało trojokie znaczenie, a mianowicie podmiotowe „za czego sprawą”, narzędnikowe „za czego pomocą” i przedmiotowe „za czym oraz wedle czego”, jak to na przykład tym, „za czego sprawą”, jest człowiek, tym, „za czego pomocą”, jest bądź jakiś zmysł, bądź umysł, a tym, „za czym oraz wedle czego”, jest doraźne wyobrażenie, Wedle którego człowiek zabiera się do osądzania przy pomocy jakiejś z wyżej wymienionych rzeczy.

Może więc było rzeczą właściwą to zapowiedzieć, abyśmy sobie należycie uprzytomnili, o czym rozprawiamy; przejdźmy zresztą do zarzutów przeciwko tym, którzy przedwcześnie twierdzą, jakoby uchwycili kryterium prawdy, i zacznijmy od sprawy sporu.

4. Czy jest w ogóle jakieś kryterium prawdy

Pośród tych, którzy się zajmowali sprawą kryterium, orzekli jedni, jako to stoicy i jeszcze inni, że ono jest, drudzy, że nie ma, jak prócz innych Kseniades z Koryntu i Ksenofanes z Kolofonu, który powiada (cf. frg. B 34, 4 Diels):

...jeno rojenie wszystkim przypadło w udziale...

my zaś znowu powstrzymaliśmy się od zawyrokowania, czy ono jest, czy też go nie ma. O tym więc sporze muszą chyba powiedzieć, że albo jest, albo nie jest możliwy do rozstrzygnięcia. Jeżeli nie jest możliwy do rozstrzygnięcia, to od razu przyznają, że trzeba się powstrzymać od wyrokowania, jeżeli zaś jest możliwy do rozstrzygnięcia, to niechże powiedzą, jakim cudem da się rozstrzygnąć, bo przecież nie mamy żadnego uznanego kryterium i nie wiemy w ogóle, czy ono jest, lecz go dopiero dociekamy. A dalej, ażeby rozstrzygnąć ów spór w sprawie kryterium, musimy mieć powszechnie uznane kryterium, przy którego pomocy moglibyśmy go rozstrzygnąć, ażebyśmy jednak mieli powszechnie uznane kryterium, musi być pierwaj rozstrzygnięty spór w jego sprawie; w ten sposób rzecz popada we wzajemną kołowaciznę i znalezienie kryterium staje się niepodobieństwem, ponieważ z jednej strony nie pozwalamy im go sobie po prostu zakładać, a z drugiej strony, jeśliby chcieli osądzać kryterium przy pomocy kryterium, zapędzamy ich w nieskończoność. I skoro w końcu dowód wymaga udowodnionego kryterium, a kryterium osądzonego dowodu, to także popadają w wir kołowacizny.

Mniemamy wprawdzie, że już te wywody dostatecznie oświetlają karkołomne skoki dogmatyków w orzekaniu o kryterium, ażeby jednak nasze zarzuty przeciwko nim zyskały jeszcze pewną rozmaitość, to jest rzeczą wskazaną zatrzymać się przy tej sprawie nieco dłużej. Nie mamy wszelako wcale zamiaru rozprawiać się z każdym mniemaniem o kryterium szczegółowo, albowiem

spór przybrał niewypowiedziane rozmiary i z konieczności musieliśmy również my popaść w niemethodyczną gadaninę, lecz skoro kryterium, którego dociekamy, wydaje się trojakim, a mianowicie tym, „za czego sprawą”, tym, „za czego pomocą”, i tym, „za czym oraz wedle czego” to, omówiwszy każde z owych znaczeń szczegółowo, uświadomimy jego nieuchwytność i w ten sposób będzie nasz wykład methodyczny i równocześnie zupełny. Zaczniemy zaś od kryterium „za czego sprawą”, zdaje się bowiem, że razem z nim popadają w wątpliwość i pozostałe.

5. O kryterium „za czego sprawą”

Wydaje mi się tedy, przynajmniej według tego, co powiadają dogmatycy, że człowiek jest nie tylko nieuchwytny, ale nawet niedający się pomyśleć. Oto słyszymy, jak wyraźnie przyznaje Sokrates u Platona (cf. Phaedr. 230 a Burnet), że nie wie, czy jest człowiekiem, czy też czymś innym. Kiedy zaś chcą uprzytomnić owo pojęcie, to się po pierwsze kłóca, a następnie mówią także rzeczy niezrozumiałe. Powiada na przykład Demokryt (cf. frg. B 165 Diels), że „człowiek jest tym, co wszyscy znamy”. Lecz na podstawie tego określenia nie poznamy człowieka, bo znamy także psa i stosownie do tego określenia także pies będzie człowiekiem. Nie znamy zresztą pewnych ludzi, zatem nie będą oni ludźmi. Co więcej, na mocy tego pojęcia nikt w ogóle nie będzie człowiekiem. Jeżeli bowiem mówi, że człowiek musi być znany wszystkim ludziom, a żaden człowiek nie jest znany wszystkim ludziom, to nikt według niego nie będzie człowiekiem. Że zaś nie mówimy tego sofistycznie, wynika z dalszego śledztwa. Powiada bowiem ów mąż (cf. frg. B 125 Diels), że naprawdę istnieją tylko atomy i próżnia, które są tworzywem nie tylko żywych stworzeń, ale także wszelkich w ogóle tworów złożonych, a więc na podstawie owego tworzywa nie uświadomimy sobie swoistej cechy człowieka, skoro jest ono wspólnym tworzywem wszystkiego; prócz tego tworzywa nie ma niczego więcej, a więc nie będziemy mieli czym odróżnić człowieka od innych stworzeń i nie będziemy go sobie mogli odrębnie pomyśleć. Epikur powiada znowu (cf. frg. 310 Usener), że „człowiek jest takim oto kształtem wraz z żywotną duszą”. I według niego zatem skoro człowieka określa się przez

to, że się na niego wskazuje, ten, na którego się nie wskazuje, nie jest człowiekiem, i jeżeli ktoś wskazuje na kobietę, to człowiekiem nie będzie mężczyzna, a jeżeli na mężczyznę, to człowiekiem nie będzie kobieta. Takie same zarzuty podniesiemy z powodu rozmaitości znanych nam z czwartego hamulca „warunków”. Inni mawiali jeszcze (cf. Aristot. Top. p. 132a 36 sq.), że „człowiek jest śmiertelnym zwierzęciem rozumnym, uzdolnionym do myślenia i wiedzy”. Skoro tedy widać z pierwszego hamulca powściągliwości, że nie ma żadnego nierozumnego zwierzęcia, lecz że — stosownie do ich przynajmniej wywodów — wszystkie są uzdolnione do myślenia i wiedzy, to trudno nam będzie zrozumieć, co właściwie mówią. Wymieniają dalej zawarte w określeniu przymioty albo w aktualnym, albo w potencjalnym znaczeniu. Jeżeli w aktualnym, to nie jest człowiekiem, kto nie zdobył doskonałej wiedzy, nie ma doskonałego rozumu i nie znajduje się w chwili konania, bo to właśnie znaczy być aktualnie śmiertelnym. Jeżeli zaś w potencjalnym znaczeniu, to nie będzie człowiekiem ani ten, kto ma doskonały rozum, ani ten, kto zdobył umysłową wiedzę, co jest jeszcze niedorzeczniejsze niż pierwsze. Okazuje się zatem, że i w ten sposób nie dało się ustalić pojęcia człowieka. Sam wreszcie Platon, kiedy powiada na przykład (cf. Def. 415a Burnet), że „człowiek jest bezskrzydłym, dwunożnym, szerokokopytnym i uzdolnionym do obywatelskiej wiedzy stworzeniem”, nie ma chyba zamiaru głosić tego stanowczo. Jeżeli bowiem człowiek jest jakąś z tych rzeczy, które się tworzą według jego nauki, ale nigdy nie istnieją istotnie, i jeżeli według jego nauki nie można orzekać stanowczo o rzeczach, które nie istnieją, to on sam nie będzie chyba chciał, aby się wydawało, że ustala owo określenie stanowczo, lecz że je wygłasza swoim zwyczajem jako tylko wiarygodne przypuszczenie.

I choćbyśmy się nawet zgodzili na to ustępstwo, że człowieka można sobie pomyśleć, to się jednak okaże, że go nie można uchwycić. Składa się bowiem z duszy i z ciała, atoli bodaj ani ciało, ani dusza nie dają się uchwycić, a więc także sam człowiek. Ze zaś ciało jest nieuchwytnie, wynika stąd: przymioty jakiejś rzeczy różnią się od rzeczy, której są przymiotami. Ilekroć więc barwa lub coś podobnego podpada pod nasze zmysły, to uzmysła-

wiają się nam chyba przymioty danego ciała, lecz nie samo ciało. Mówią dalej, że ciało ma trzy wymiary, a więc ażeby je uchwycić, powinniśmy chwycić długość, szerokość, tudzież głębokość. Gdyby się nam jednak głębokość uzmysławiała, to poznawalibyśmy także srebrne wnętrza połączonych przedmiotów. A więc ciała nie poznajemy. Pomijając zaś owe cielesne wątpliwości, okazuje się znowu, że człowiek jest nieuchwytny z powodu nieuchwytności duszy. Ze dusza jest nieuchwytna, wynika stąd: pośród tych, którzy się zajmowali sprawą duszy, żeby nie omawiać owego ogromnego i nierozstrzygniętego sporu, orzekli jedni, na przykład Dikajarchos z Messany (cf. frg. 64 Muller) i jego uczniowie, że duszy nie ma, drudzy, że jest, a inni wreszcie wstrzymali się od wyrokowania. Jeżeli więc dogmatycy powiedzą, że ten spór jest nierozstrzygnięty, to uznają tym samym nieuchwytność duszy, jeżeli zaś powiedzą, że da się rozstrzygnąć, to niechże rzekną, na jakiej podstawie go będą rozstrzygać! Wszak nie mogą na podstawie zmysłów, bo przecie sami mówią, że dusza jest umysłową wartością. Jeśli zaś powiedzą, że na podstawie umysłu, to my powiemy, że ponieważ umysł jest najsporniejszą sprawą duszy, jak wskazuje okoliczność, że ci, którzy zgodnie orzekają o istnieniu duszy, nie zgadzają się co do umysłu, przeto chcąc umysłem chwycić duszę i spór o nią rozstrzygać, chcieliby rozstrzygać i warować rzecz mniej niepewną przy pomocy rzeczy bardziej niepewnej, co jest niedorzeczne. Spór w sprawie duszy nie da się zatem rozstrzygnąć na podstawie umysłu, a więc w ogóle na żadnej podstawie. W takim jednak razie jest ona nieuchwytna, zatem nieuchwytnym pozostanie także człowiek.

Moglibyśmy zresztą się zgodzić, że człowiek jest uchwytany, a i tak nie udałoby się wykazać, że rzeczy mają być osądzone właśnie przez niego. Kto bowiem mówi, że rzeczy mają być osądzone przez człowieka, ten powie to albo bez dowodu, albo też na mocy dowodu. Na mocy dowodu chyba nie powie, bo przecież dowód musi być prawdziwy i osądzony, a więc osądzony przez coś. Skoro jednak nie możemy jednomyślnie orzec, za czego sprawą będzie mógł być osądzony ów dowód, albowiem kryterium „za czego sprawą” dopiero szukamy, to nie potrafimy także osądzić owego dowodu i dlatego także udowodnić kryterium, o którym jest

mowa. Jeżeli zaś powiedzenie, że rzeczy mają być osądzone za sprawą człowieka, zostanie ogłoszone bez dowodu, to nie będzie wiarygodne, tak iż nie będziemy mogli twierdzić z pewnością, jakoby człowiek był kryterium „za czego sprawą”. Za czego dalej sprawą da się osądzić, że człowiek jest kryterium „za czego sprawą”? Bo przecież nie znajdą wiary, mówiąc to bez osądu. Jeśli wszelako na podstawie osądu ludzkiego, to przemyca rzecz, której się właśnie docieka, a jeśli na podstawie osądu jakiegoś innego stworzenia, to na jakiej podstawie jego się używa do rozstrzygnięcia, że człowiek jest kryterium? Wszak jeśli bez osądu, to się nie znajdzie wiary, a jeśli na mocy osądu, to musi być znowu ono przez coś osądzone. I jeśli nim będzie samo przez się, to pozostaje ta sama niedorzeczność, albowiem to, czego się szuka, będzie osądzone przez to, czego się szuka, jeśli przez człowieka, to zaskakuje hamulec wzajemnej kołowacizny, a jeśli przez coś jeszcze innego, to ponownie zapytamy się o jego kryterium „za czego sprawą” i tak w nieskończoność. Więc także dlatego nie będziemy mogli orzekać, jakoby rzeczy miały być osądzone za sprawą człowieka.

Lecz niech już tak będzie i niech zapanuje wiara, że rzeczymają być osądzone za sprawą człowieka! Możeby więc dogmatycy wobec tak wielkiej różnorodności ludzi zechcieli wpierw się sami zgodzić, że temu oto człowiekowi należy wierzyć, a potem dopiero i nam kazali mu przytakiwać. Jeżeli jednak, jak mówi przysłowie (cf. e. c. Plat. Phaedr. 264d Burnet),

póki płynie woda i wielkie zielenią się drzewa,

będą się kłócić o niego, to jakim prawem na nas nastają, żebyśmy komuś przytakiwali bez zastanowienia? Bo choćby powiedzieli, że słuchać należy mędrca, to my ich zapytamy, jakiego mędrca, czy epikurejczyka, czy stoika, czy cyrenaika, czy też cynika? Wszak nie będą mogli dać zgodnej odpowiedzi. Jeżeli zaś ktoś nam każe dać pokój poszukiwaniu mędrca i wierzyć po prostu zmyślniejszemu od wszystkich innych, to pokłóca się oni po pierwsze o to, kto jest zmyślniejszy od innych, a następnie, gdyby nawet jedności w uchyceniu, kto jest zmyślniejszy od współczesnych i od zmarłych, uznać za możliwą, to i tak nie będzie ów ktoś godny bezwzględnej wiary! Powiadamy bowiem ze względu na olbrzymią i pra-

wie bezgraniczną skalę nasilenia oraz osłabienia zmyślności, że może narodzić się człowiek jeszcze zmyślniejszy od tego, którego teraz nazywamy zmyślniejszym od współczesnych i od zmarłych. Jak więc człowiekowi, uchodzącemu obecnie za zmyślniejszego od współczesnych i od zmarłych, każe się nam wierzyć z przyczyny jego zmyślności, tak trzeba by wierzyć, i to jeszcze bardziej, temu, który będzie po nim jeszcze od niego zmyślniejszy. A po jego urodzinach należy żywić nadzieję, że zrodzi się jeszcze zmyślniejszy i po nim znowu inny jeszcze zmyślniejszy i tak w nieskończoność. I jest rzeczą wątpliwą, czy będą oni zgodni pomiędzy sobą, czy też będą może wydawać niezgodne orędzia. Choćby więc ktoś został jednomyślnie uznany za zmyślniejszego od współczesnych i od zmarłych, to jednak, skoro nie możemy powiedzieć z wszelką pewnością, że nie będzie nikogo od niego bystrzejszego, rzecz jest bowiem niejawną, trzeba będzie zawsze czekać na wyrok owego zmyślniejszego człowieka przyszłości i nigdy nie przytakiwać silniejszemu w danej chwili rzecznikowi. Żeby się zaś zgodzić i na to ustępstwo, że od człowieka, uchodzącego za wcielenie zmyślności, nie ma, nie było i nie będzie już nigdy żadnego zmyślniejszego — to i tak nie należy mu wierzyć! Wszak właśnie zmyślni ludzie lubią w swoich wywodach stawać po stronie fałszów i nadawać im pozory rzetelności i prawdy. Więc nie będziemy wiedzieć, ilekroć się odezwie ów arcywzór bystrości, czy mówi tak, jak rzecz się ma istotnie, czy też może podstawia kłamstwo za prawdę i sprawia, że my myślimy o nim jako o prawdzie, ponieważ jest zmyślniejszy od wszystkich ludzi i my dlatego nie możemy mu wykazać fałszu. A zatem i jemu nie będziemy przytakiwać jako bezwzględnie prawdziwemu osądzicielowi rzeczy, bo myśląc, że on mógłby mówić prawdę, myśli się także z drugiej strony, że może z nadmiaru zmyślności mówi to, co mówi, w tym celu, by przedstawić za prawdę kłamstwo. Z tego tedy powodu nawet temu, kto się wydaje najbystrzejszym ze wszystkich ludzi, nie należy zawierzać bezwzględnie w osądzaniu rzeczy. Jeżeli zaś ktoś powie, że trzeba polegać na zgodnym zdaniu większości, to my powiemy, że to jest głupstwem. Oto po pierwsze prawda jest chyba rzadka i dlatego jednostka będzie przypuszczalnie mądrzejsza od tłumu. Każde takie kryterium ma następnie większą ilość przeciwników niż zgodnych czcicieli, albowiem

ci, którzy uznali jakiegokolwiek kryterium różne od liczącego pewną ilość zgodnych, jakby się zdawało, wyznawców, oświadczają się przeciwko niemu i są daleko liczniejsi od tych, którzy mu zgodnie hołdują. Owi zgodni czciciele są zresztą albo jednako nastroszeni, albo rozmaicie. Rozmaicie nastroszeni nie mogą być jednak żadną miarą, przynajmniej w zakresie omawianej sprawy, bo jakże mówiliby o niej to samo? Jeżeli zaś są nastroszeni jednako, jeżeli dalej jednostka, mówiąca coś innego, jeden nastrój przedstawia i również jeden tylko nastrój przedstawiają ci wszyscy zgodni pomiędzy sobą wyznawcy, to w sprawie obchodzących nas nastroszeń nie ma nawet, jak się okazuje, żadnej ilościowej różnicy. Nie trzeba tedy polegać raczej na gromadzie niż na jednostce. Ilościowy stosunek różnych sądów jest nadto, jak wspomnieliśmy w wykładzie o czwartym hamulcu sceptycznym, niemożliwy do uchwycenia, ponieważ poszczególnych ludzi jest nieskończone mrowie i nie możemy zbadać sądów ich wszystkich, a więc i orzec, co orzeka większa, a co mniejsza część wszystkich ludzi. I z tego tedy powodu niedorzeczne byłoby przesądzanie według liczebnej przewagi sądzących.

Jeżeli zaś nie będziemy polegać ni na przewadze liczebnej, to nie znajdziemy żadnego w ogóle osądcy rzeczy, choć poczyniliśmy tyle ustępstw. Wynika więc z tego wszystkiego, że kryterium, „za którego sprawą” rzeczy dałyby się osądzić, nie daje się uchwycić.

Razem z nim padają także inne kryteria, ponieważ każde z nich jest albo częścią, albo doznaniem, albo wyczynem człowieka, tak iż byłoby może rzeczą wskazaną przejść od razu do omawiania jakiejś sprawy następnej, gdyż i o nich dość się już rzekło w tym rozdziale. Żeby się jednak nie wydawało, jakobyśmy unikali szczegółowej rozprawy z każdym z nich, to i o nich jeszcze dorzucimy kilka słów na dodatek. Rzekniemy zaś najpierw o tak zwanym kryterium „za czego pomocą”.

6. O kryterium „za czego pomocą”

W sprawie tego kryterium toczy się wielki i prawie bezkresny spór u dogmatyków. My, mając znowu metodyczność na uwadze, mówimy po prostu, że skoro człowiek jest według nich tym, za czego sprawą rzeczy są osądzone, nie posiada zaś prócz zmysłów

i umysłu niczego, przy czego pomocy mógłby osądzać, jak sami zresztą zgodnie przyznają, to wykazawszy, że nie może osądzać ani przy pomocy samych zmysłów, ani przy pomocy samego umysłu, ani w końcu przy ich obopólnej pomocy, rozprawiamy się od razu z owymi wszystkimi poszczególnymi mniemaniami. Zdaje się bowiem, że wszystkie dadzą się sprowadzić do tych trzech stanowisk. Zacznijmy tedy od zmysłów.

Mówią jedni, że zmysły doznają czczych wrażeń, ponieważ nie istnieje żadna z tych rzeczy, które według swych wrażeń niby chwytają, inni, że istnieją wszystkie rzeczy, dzięki którym doznają właśnie wzruszeń, a jeszcze inni, że pewne rzeczy istnieją, pewne zaś nie istnieją, tak iż nie będziemy chyba wiedzieć, z kim się mamy zgodzić. Nie rozstrzygniemy bowiem tego sporu ani na podstawie zmysłów, gdyż przedmiotem naszych dociekań jest to właśnie, czy doznają one czczych wrażeń, czy też chwytają naprawdę, ani na podstawie czegoś innego, gdyż stosownie do obecnego założenia nie ma żadnego innego kryterium, przy którego pomocy należałoby sądzić. Będzie tedy rzeczą nierozstrzygniętą i nieuchwytną, czy zmysły doznają czczych wrażeń, czy też coś chwytają. Stąd równocześnie wynika, że nie powinniśmy przy osądzaniu rzeczy polegać na samych zmysłach, skoro nie możemy o nich nawet tego powiedzieć, czy zasadniczo coś chwytają. Lecz zgódźmy się na to ustępstwo, że zmysły chwytają! Wszak niemniej i tak się okażą niegodnymi wiary w osądzaniu zewnętrznej rzeczywistości. Oto zmysły doznają od zewnętrznych przedmiotów wprost przeciwnych wzruszeń, bo na przykład smak doznaje za sprawą tego samego miodu raz wrażenia goryczy, innym zaś razem słodczy, a wzrok widzi tę samą barwę raz krwisto, innym zaś razem biało. Węch również jest sam z sobą w niezgodzie. Powiada mianowicie, kto cierpi na ból głowy, że woń balsamu jest wstrętna, a kto nie cierpi, że jest przyjemna. W napadzie bożego szału, jak też gwałtownej gorączki mają ludzie wrażenie, jak gdyby słyszeli jakichś rozmawiających z nimi rozmówców, których my zgoła nie słyszymy. Ta sama woda wydaje się ofiarom zapalnych cierpień przykrą z powodu nadmiernego gorąca, a innym ludziom letnią. Czy więc ma ktoś wszystkie wyobrażenia nazwać prawdziwymi, czy też te oto prawdziwymi, a tamte oto

falszywymi, czy też wreszcie wszystkie fałszywymi? Powiedzieć trudno, bo ani nie mamy żadnego powszechnie uznanego kryterium, przy którego pomocy moglibyśmy osądzać, co powinniśmy przenosić, ani też nie rozporządzamy żadnym prawdziwym i osądzonym dowodem, jako że aż dotąd szuka się kryterium prawdy, przy którego pomocy trzeba by osądzić także ów dowód. Dlatego głupi będzie również ten, kto oświadcza, że wierzyć należy tym, którzy są w normalnym stanie, a nie wierzyć tym, którzy są w stanie nienormalnym. Wszak ani wiary nie znajdzie, mówiąc to bez dowodu, ani też nie zdobędzie się z wymienionych względów na prawdziwy i osądzony dowód. I choćby się ktoś zgodził na to ustępstwo, że wyobrażenia tych, którzy są w stanie normalnym, zasługują, a tych, którzy są w stanie nienormalnym, nie zasługują na wiarę, to i tak osąd zewnętrznych przedmiotów na podstawie li tylko zmysłów okaże się niemożliwym. Oto wzrok właśnie normalny oznajmiać tej samej wieży raz, że jest okrągła, a innym razem, że jest czworoboczna, według smaku te same potrawy są szkaradne, gdy chodzi o najedzonych, a wyśmienite, gdy chodzi o zgłodniałych, podobnie słuch słyszy ten sam dźwięk jako bardzo głośny w nocy, a jako bardzo cichy we dnie, stosownie do węchu te same rzeczy cuchną dla większości ludzi, ale nie cuchną dla garbarzy i ten sam wreszcie dotyk doznaje w przedsiönku, kiedy wchodzimy do łaźni, wrażenia gorąca, a kiedy wychodzimy, wrażenia chłodu. Skoro więc zmysły spierają się z sobą także w stanie normalnym i skoro ten spór jest niemożliwy do rozstrzygnięcia, albowiem nie mamy powszechnie uznanego kryterium, przy którego pomocy możnaby je osądzić, to muszą się wyłonić te same trudności. Na poparcie tego dałoby się przytoczyć z naszego poprzedniego wykładu o hamulcach powściągliwości jeszcze znacznie więcej innych przykładów. Nie będzie tedy, jak się zdaje, prawdziwe powiedzenie, że tylko zmysły mogą osądzać zewnętrzne przedmioty.

Przejdźmy z kolei do sprawy umysłu. Ci, którzy twierdzą, jakoby w osądzie rzeczy należało polegać jeno na umyśle, nie potrafią po pierwsze wykazać, jakoby to, że umysł istnieje, było uchwytnie. Bo skoro przecie Gorgiasz (cf. frg. B 3 Diels), mówiąc, że nic nie istnieje, mówi równocześnie, że nie istnieje także

umysł, a inni mówią, że istnieje, to jakże rozsądzą ten spór? Nie mogą się posłużyć ani umysłem, ponieważ przemyciliby to, czego się dopiero docieka, ani też czymś innym, ponieważ stosownie do obecnego założenia twierdzą sami, że nie ma niczego innego, przy czego pomocy można by rzeczy osądzać. Będzie tedy rzeczą nierozstrzygniętą i nieuchwytną, czy umysł istnieje, czy też nie istnieje. Stąd wynika, że przy osądzaniu rzeczy nie powinno się polegać jeno na umyśle, który nie został jeszcze uchwycony. Lecz niechaj umysł zostanie uchwycony i niechaj zapanuje zgoda co do jego rzekomego istnienia, a niemniej, powiadam, nie może on rzeczy osądzać! Jeżeli bowiem nie widzi dokładnie nawet siebie samego, lecz sprzecznie orzeka o swoim wątku i o sposobie swego powstania i o miejscu, w jakim bytuje, to jakże zdoła sobie uświadomić dokładnie coś innego? I gdyby nawet przyjąć, że umysł jest zasadniczo osądcą rzeczy, to niemniej nie znajdziemy sposobu, jak wyrokować według niego. Wszak różnorodność umysłu jest ogromna, bo przecie inny jest umysł Gorgiasza, według którego powiada, że nic nie istnieje, inny Heraklita, według którego powiada, że wszystko istnieje, inny zaś znowu tych, którzy powiadają, że pewne rzeczy istnieją, a pewne nie istnieją. I nie znajdziemy sposobu, jak rozsądzić tę rozbieżność umysłów, a więc nie będziemy mogli powiedzieć, że należy słuchać umysłu tego oto myśliciela, a tamtego znowu zgoła słuchać nie należy. Jeżeli bowiem odważymy się osądzać na podstawie jakiegoś umysłu, to przychylając się do jednej ze stron sporu, zawyrokujemy o tym, czego się dopiero docieka, jeżeli zaś na podstawie czegoś innego, to kłamstwem będzie nasze powiedzenie, że rzeczy należy osądzać tylko na podstawie umysłu. Będziemy zresztą mogli wykazać przy pomocy tego, co się rzekło o kryterium „za czego sprawą”, że po pierwsze nie możemy znaleźć umysłu bystrzejszego od innych, że po drugie, choćbyśmy nawet znaleźli umysł od byłych i będących umysłów bystrzejszy, to skoro jest rzeczą niepewną, zali też nie będzie jeszcze bystrzejszego umysłu, nie należy na nim polegać, że po trzecie, choćbyśmy nawet zgodzili się na umysł, nie dopuszczający żadnej już większej obrotności, to i tak nie będziemy bezwzględnie wierzyć człowiekowi, który wydaje wyroki przy jego pomocy, a mianowicie z obawy, że wygłaszając

jakieś kłamstwo, może z powodu swego ostatecznie wyostrzonego umysłu w nas wmówić, jakoby było prawdą. Nie można więc także przy pomocy samego umysłu rzeczy osądzać.

Pozostaje powiedzieć, że przy ich pomocy obopólnej, ale i to znowu jest niemożliwe, ponieważ zmysły nie tylko nie torują umysłowi drogi do poznawczego uchwytu, lecz mu ją wprost zagważdżają. Wszak właśnie na podstawie tego, że miód wydaje się jednym gorzki, a drugim słodki, orzekł Demokryt (cf. frg. A 131 Diels), że nie jest ani słodki, ani gorzki, Heraklit zaś, że jest i gorzki i słodki. Tak samo przedstawia się sprawa innych zmysłów oraz zmysłowych przedmiotów. Umysł, opierając się na zmysłach, musi tedy orzekać niezgodnie i sprzecznie, co nie licuje z chwytnym kryterium. Trzeba następnie powiedzieć jeszcze to: albo uwzględnią oni w osądzie rzeczy wszystkie zmysły i umysły ludzkie, albo tylko niektóre; jeżeli ktoś powie wszelako, że wszystkie, to porwie się na rzecz niewykonalną, ponieważ wśród zmysłów i wśród umysłów widnieje ogromna niezgoda, pomijając już okoliczność, że cała owa zapowiedź wywróci się na wyroku gorgiaszowego umysłu, według którego nie należy polegać ani na zmysłach ani na umyśle; jeżeli zaś tylko niektóre, to jakże osądzą, że na tych zmysłach i umyśle należy polegać, a na tamtych nie należy, skoro nie posiadają powszechnie uznanego kryterium, przy pomocy którego mogliby osądzać rozmaite zmysły oraz umysły. Mówiąc znowu, że moglibyśmy osądzić zmysły i umysły przy pomocy umysłu i zmysłów <tak żeby pewnym wierzyć >, a pewnym nie wierzyć, zawyrokowaliby zaiste o tym, czego się dopiero docieka, albowiem dociekamy tego właśnie, czy ktoś może osądzać przy ich pomocy. Trzeba dalej powiedzieć jeszcze to, że albo zmysłami będą osądzać tak zmysły, jak i umysły, albo umysłami tak umysły, jak i zmysły, albo zmysłami zmysły i umysłami umysły, albo wreszcie zmysłami umysły i umysłem zmysły. Jeżeli więc zechcą tak zmysły, jak i umysły osądzać bądź zmysłami, bądź umysłem, to już nie będą osądzać obydwoma, lecz tylko jedną z tych rzeczy, jaką mianowicie wybiorą, przy czym ugrzęzną w poprzednio wymienionych trudnościach. Jeżeli zaś będą osądzać zmysły na podstawie zmysłów, a na podstawie umysłu umysły, to wobec tego, że kłóć się tak zmysły ze zmysłami, jak i z umysłami umysły, w ra-

zie wyboru jakiegokolwiek z kłójących się zmysłów do osądzenia innych zmysłów zawyrokują z góry o tym, czego się dopiero docieka, albowiem wybiorą jedną ze stron sporu jako już wiarygodną do osądzenia innych tak samo spornych i wątpliwych, jak ona; tak samo przedstawia się sprawa umysłów. A jeśli znowu będą osądzać umysły na podstawie zmysłów, zmysły zaś na podstawie umysłu, to zaskakuje hamulec wzajemnej kołowacizny: żeby mianowicie były osądzone zmysły, muszą być wpierw osądzone umysły, żeby zaś umysły zdobyły uznanie, trzeba wpierw rozstrzygnąć sprawę zmysłów. Skoro więc ani współrodzajowe kryteria nie mogą osądzać współrodzajowych, ani jeden rodzaj obydwoh rodzajów, ani wreszcie różnorodzajowe różnorodzajowych, to nie będziemy mogli przenosić jednego umysłu lub zmysłu nad inny. I nie będziemy dlatego mieli żadnej podstawy do osądzania, albowiem nie mogąc oprzeć osądu na wszystkich zmysłach i umysłach, ani też nie wiedząc, na jakich go należy, a na jakich nie należy opierać, nie będziemy mieli w ogóle niczego, przy czego pomocy moglibyśmy osądzać rzeczy. I z tego tedy powodu kryterium „za czego pomocą” okazałoby się mrzonką.

7. O kryterium „za czym oraz wedle czego”

Przypatrzmy się z kolei kryterium, według którego osądza się rzeczy, jak mówią. Z uwagi na nie można po pierwsze powiedzieć, że wyobrażenie nie daje się <nie tylko uchwycić, ale także> pomyśleć. Powiadają na przykład (cf. Frg. Stoic. Vet. I 484 Arnim), że „wyobrażenie jest odciskiem w naczelnej części duszy”. Ponieważ jednak naczelna część duszy jest według nich tchem, względnie czymś jeszcze subtelniejszym od tchu, to nikt nie będzie mógł sobie pomyśleć w niej odcisku ani wklęsłego lub wypukłego, jak to widzimy na pieczęciach, ani też skutecznego w jakiejś niepojęcie cudownej przemianie. Wszak wobec tego, że przy następnych przemianach poprzednie doznają zatarcia, nie mogłaby owa część naczelna nastarczyć pamięci tak wielu teorematów, z jakich się składa każdy kunszt. Choćby zaś wyobrażenie dało się nawet pomyśleć, to niemniej nie da się ono uchwycić. Jest bowiem doznaniem naczelnej części, a część naczelna jest, jak wykazaliśmy, nieuchwytna, zatem nie uchwycimy także jej

doznania. Choćbyśmy się następnie zgodzili, że wyobrażenie jest uchwytné, to i tak rzeczy nie mogą być osądzone według niego. Albowiem umysł nie styka się z zewnętrznymi przedmiotami i nie zyskuje wyobrażeń, jak mówią, sam z siebie, lecz za pośrednictwem zmysłów, a zmysły nie chwytają zewnętrznych przedmiotów, lecz jeśli coś w ogóle, to tylko swoje doznania. Owo wyobrażenie będzie więc wyobrażeniem zmysłowego doznania, które się różni od zewnętrznego przedmiotu. Nie jest przecież miód tym samym, co moje czucie słodczy, ani też piołun tym samym, co moje czucie goryczy, lecz czymś różnym. Jeżeli zaś to czucie różni się od zewnętrznego przedmiotu, to i wyobrażenie będzie wyobrażeniem nie zewnętrznego przedmiotu, lecz czegoś odeń różnego. Jeżeli więc umysł osądza według niego, to osądza fałszywie i nie według przedmiotu. Dlatego, gadanina o osądzie zewnętrznych przedmiotów według wyobrażenia jest niedorzeczna. A także tego nie wolno głosić, jakoby dusza chwytala zewnętrzne przedmioty przy pomocy zmysłowych doznań, ponieważ zmysłowe doznania są podobne do zewnętrznych przedmiotów. Skąd bowiem będzie wiedział umysł, czy doznania zmysłowe są podobne do zmysłowych przedmiotów, skoro ani on sam się nie styka z zewnętrznymi przedmiotami, ani też zmysły nie objawiają mu ich natury, lecz tylko własne doznania, jak to wywiodłem w związku z hamulcami powściągliwości? I jak ktoś, kto nie zna Sokratesa a zobaczy jego obraz, nie wie, czy obraz jest podobny do Sokratesa, tak i umysł, postrzegając doznania zmysłowe, nie postrzegając zaś zewnętrznych przedmiotów, nie będzie chyba widział, czy doznania zmysłowe są podobne do zewnętrznych przedmiotów. Nie będzie mógł tedy także osądzać ich według wyobrażenia na zasadzie podobieństwa. Zgódźmy się wszelako jeszcze na to ustępstwo i niech wyobrażenie będzie nie tylko możliwe do uchwycenia i pomyślenia, ale także takie, by można było osądzać według niego przedmioty, jakkolwiek wywód doprowadził do czegoś wręcz przeciwnego! Wtedy będziemy wierzyć albo każdemu wyobrażeniu <i sądzić według niego, albo też tylko wybranemu. Jeżeli jednak każdemu, to jest rzeczą jasną, że będziemy wierzyć także wyobrażeniu Kseniadesa>, zgodnie z którym on powiadał, że wszystkie wyobrażenia są niegodne wiary,

zatem twierdzenie przeinaczy się w zaprzeczenie, że nie wszystkie wyobrażenia są takie, by można było osądzać według nich przedmioty. Jeżeli zaś będziemy wierzyć tylko wybranym, to jak rozstrzygniemy, że tym wyobrażeniom należy wierzyć, a tamtym nie wierzyć? Rozstrzygając bez wyobrażenia, sami przyznają, że wyobrażenie jest niepotrzebne do osądu, bo przecież powiedzą, że pewne rzeczy mogą być osądzone bez niego. Jeżeli zaś rozstrzygną według wyobrażenia, to jak uchwycą to wyobrażenie, którego chcą użyć do osądzenia innych wyobrażeń? Wszak będzie im potrzeba znowu innego wyobrażenia do osądu tego drugiego wyobrażenia i do jego osądu znowu innego i tak w nieskończoność. Ponieważ zaś nie można ukończyć nieskończonego osądu, przeto nie można także dociec, jakich wyobrażeń należy używać jako kryteriów, a jakich nie należy. Skoro więc nawet w razie naszej zgody, że rzeczy należałoby osądzać według wyobrażeń, ten pogląd doznaje z obu stron obalenia, tak ze strony, że należy wierzyć wszystkim, jak i ze strony, że należy wierzyć tylko niektórym jako kryteriom, niektórym zaś nie wierzyć, to z tego wszystkiego wynika, że do osądzania rzeczy nie należy używać wyobrażeń jako kryteriów.

W ramach „Zarysu” wystarcza na razie tyle powiedzieć przeciwko temu także kryterium, według którego rzeczy miały być osądzone. Trzeba zaś sobie uświadomić, że wcale nie mamy zamiaru twierdzić, jakoby kryterium prawdy zgoła nie istniało, albowiem trąciłoby to dogmatyzmem: oto wydaje się dogmatykom, że udowodnili istnienie kryterium prawdy w sposób wiarygodny, więc my przeciwstawiliśmy im wywody, wydające się również wiarygodnymi, przy czym wcale nie utrzymujemy, by były prawdziwe lub godniejsze wiary od przeciwnych, lecz tylko na podstawie, że tak owe wywody, jak i wywody, znajdujące się u dogmatyków, budzą, ile się wydaje, jednaką wiarę, warujemy naszą powściągliwość.

8. O prawdziwości i o prawdzie

Choćbyśmy nawet zgodnie założyli, że istnieje jakieś kryterium prawdy, to okaże się ono jałowym i daremnym, jeżeli wyłuszczymy że — stosownie do dogmatycznych przynajmniej wypowiedzi — prawda nie ma bytu, a prawdziwość osto.

Wyluszczyliśmy to zaś w sposób następujący (cf. Frg. Stoic. Vet. II 132 Arnim): prawdziwość ma się różnić od prawdy troiście: wątkiem, składem i treścią; wątkiem dlatego, że prawdziwość jest niecielesna, jest bowiem sądem i mowną wartością, prawda jest zaś ciałem, gdyż jest wiedzą, wygłaszającą wszelkie prawdziwości, wiedza jest zaś naczelną częścią duszy w pewnym stanie, podobnie jak ręka w pewnym stanie jest pięścią, naczelną część duszy jest zaś ciałem, a mianowicie jest według nich tchem; składem znowu dlatego, że to, co jest prawdziwe, jest czymś pojedynczym, na przykład sąd „ja rozmawiam”, a prawda składa się z mnogich prawdziwych uświadomień; treścią w końcu dlatego, że prawda jest zespolona z wiedzą, a prawdziwość bynajmniej. To też mówią, że prawda znachodzi się tylko w zacnym mężu, a prawdziwość także w nędzniku, albowiem coś prawdziwego może powiedzieć także nędznik. Tyle dogmatycy. My, mając znowu cel tego pisma na uwadze, wypowiemy się na razie tylko przeciwko prawdziwości, ponieważ razem z nią pada także prawda, będąca zespołem wiedzy o rzeczach prawdziwych, jak powiadają. Ponieważ zaś jednej wywody są znowu ogólniejsze i przy ich pomocy obalamy sam; byt prawdziwości, a inne szczegółowe, przy których pomocy wykazujemy, że prawdziwości nie ma ani w wygłoszeniu, ani w wyrażonej treści, ani w ruchu umysłu, przeto sądzimy, że na razie wystarczy uwzględnić tylko ogólniejsze. Bo jak zburzenie fundamentu pociąga nieuchronną ruinę także wszystkich górnych części muru, tak z upadkiem bytu prawdziwości padają także poszczególne pieniądze dogmatyków.

9. Czy jest jakaś prawdziwość z natury

W sprawie prawdziwości toczy się spór u dogmatyków, albowiem jedni powiadają, że istnieje jakaś prawdziwość, a inni natomiast, że nie ma żadnej prawdziwości, nie można zaś tego sporu rozsądzić, ponieważ ten, kto mówi, że jakaś prawdziwość istnieje, nie znajdzie z powodu sporu wiary, jeśli powie to bez dowodu, a jeśli znowu zechce go dostarczyć, to przyznając, że dowód nie jest prawdziwy, nikogo nie przekona, oświadczając zaś, że jest prawdziwy, nie tylko popada w wywodową kołowaciznę, ale także zażąda się od niego dowodu prawdziwości tego dowodu

i nowego dowodu dla tamtego dowodu i tak w nieskończoność. Niepodobieństwem jest jednak ukończyć nieskończone dowodzenie, a więc niepodobieństwem jest także poznać, że coś prawdziwego istnieje. Owo „coś”, stanowiące według nich najogólniejszy wszechrodzaj, musi być dalej albo prawdziwe, albo fałszywe, albo ani fałszywe ani prawdziwe, albo i fałszywe i prawdziwe. Jeżeli powiedzą, że jest fałszywe, to przyznają, że fałszywe jest wszystko! Bo jak wobec tego, że „stworzenie” jest ożywione duszą, wszystkie poszczególne stworzenia są ożywione duszą, tak i jeżeli najogólniejszy wszechrodzaj, owo „coś”, jest fałszem, wszystko będzie fałszywe i nic nie będzie prawdziwe. Atoli razem z tym wprowadza się to, że nie ma żadnego fałszu, bo przecież właśnie powiedzenie „wszystko jest fałszywe”, tudzież powiedzenie „istnieje jakiś fałsz” będzie fałszem, skoro należy do rodzajowej całości. Jeżeli znowu owo „coś” jest prawdziwe, to prawdziwe będzie wszystko. Atoli razem z tym wprowadza się znowu to, że nic nie jest prawdziwe, bo przecież także ono właśnie mianowicie to, że „nic nie jest prawdziwe, będąc „czymś”, jest prawdziwe. Jeżeli zaś owo „coś” jest i fałszywe i prawdziwe, to każda poszczególne wartość będzie i fałszywa i prawdziwa, z czego wynika, że nie ma żadnej istotnej prawdziwości, albowiem rzecz, mająca taką istotę, iżby była prawdziwa, nie mogłaby mieć ni cienia fałszu. Jeżeli wreszcie owo „coś” nie jest ani fałszywe, ani prawdziwe, to przyzna się tym samym, że i wszystkie wartości poszczególne nie są prawdziwe, skoro mówi się o nich, że nie są ani fałszywe, ani prawdziwe. A więc także z powyższego powodu będzie dla nas rzeczą niejasną, czy prawdziwość istnieje. Ponadto rzeczy prawdziwe są albo tylko jawne, albo tylko niejawne, albo jedno z rzeczy prawdziwych są niejawne, a inne znowu jawne; aliiści żadna z tych możliwości nie jest prawdziwa, jak wykażemy; więc nic nie jest prawdziwe. Jeżeli tedy rzeczy prawdziwe są tylko jawne, to muszą oni powiedzieć, że albo wszystkie rzeczy jawne są prawdziwe, albo jeno niektóre. Jeżeli wszystkie, to rzecz upada, albowiem dla pewnych rzeczników jest rzeczą jasną, że nic nie jest prawdziwe. Jeżeli zaś jeno niektóre, to nikt nie może mówić bez osądu, że te właśnie są prawdziwe, a tamte fałszywe, osądzając zaś na podstawie kryterium, musi nazwać to

Wyluszczyliśmy to zaś w sposób następujący (cf. *Frg. Stoic. Vet. II* 132 Arnim): prawdziwość ma się różnić od prawdy troiście: wątkiem, składem i treścią; wątkiem dlatego, że prawdziwość jest niecielesna, jest bowiem sądem i mowną wartością, prawda jest zaś ciałem, gdyż jest wiedzą, wygłaszającą wszelkie prawdziwości, wiedza jest zaś naczelną częścią duszy w pewnym stanie, podobnie jak ręka w pewnym stanie jest pięścią, naczelną część duszy jest zaś ciałem, a mianowicie jest według nich tchem; składem znowu dlatego, że to, co jest prawdziwe, jest czymś pojedynczym, na przykład sąd „ja rozmawiam”, a prawda składa się z mnogich prawdziwych uświadomień; treścią w końcu dlatego, że prawda jest zespolona z wiedzą, a prawdziwość bynajmniej. To też mówią, że prawda znachodzi się tylko w zacnym mężu, a prawdziwość także w nędzniku, albowiem coś prawdziwego może powiedzieć także nędznik. Tyle dogmatycy. My, mając znowu cel tego pisma na uwadze, wypowiemy się na razie tylko przeciwko prawdziwości, ponieważ razem z nią pada także prawda, będąca zespołem wiedzy o rzeczach prawdziwych, jak powiadają. Ponieważ zaś jedne wywody są znowu ogólniejsze i przy ich pomocy obalamy sam byt prawdziwości, a inne szczegółowe, przy których pomocy wykazujemy, że prawdziwości nie ma ani w wygłoszeniu, ani w wyrażonej treści, ani w ruchu umysłu, przeto sądzimy, że na razie wystarczy uwzględnić tylko ogólniejsze. Bo jak zburzenie fundamentu pociąga nieuchronną ruinę także wszystkich górnych części muru, tak z upadkiem bytu prawdziwości padają także poszczególne pieniactwa dogmatyków.

9. Czy jest jakaś prawdziwość z natury

W sprawie prawdziwości toczy się spór u dogmatyków, albowiem jedni powiadają, że istnieje jakaś prawdziwość, a inni natomiast, że nie ma żadnej prawdziwości, nie można zaś tego sporu rozsądzić, ponieważ ten, kto mówi, że jakaś prawdziwość istnieje, nie znajdzie z powodu sporu wiary, jeśli powie to bez dowodu, a jeśli znowu zechce go dostarczyć, to przyznając, że dowód nie jest prawdziwy, nikogo nie przekona, oświadczając zaś, że jest prawdziwy, nie tylko popada w wywodową kołowaciznę, ale także zażąda się od niego dowodu prawdziwości tego dowodu

i nowego dowodu dla tamtego dowodu i tak w nieskończoność. Niepodobieństwem jest jednak ukończyć nieskończone dowodzenie, a więc niepodobieństwem jest także poznać, że coś prawdziwego istnieje. Owo „coś”, stanowiące według nich najogólniejszy wszechrodzaj, musi być dalej albo prawdziwe, albo fałszywe, albo ani fałszywe ani prawdziwe, albo i fałszywe i prawdziwe. Jeżeli powiedzą, że jest fałszywe, to przyznają, że fałszywe jest wszystko! Bo jak wobec tego, że „stworzenie” jest ożywione duszą, wszystkie poszczególne stworzenia są ożywione duszą, tak i jeżeli najogólniejszy wszechrodzaj, owo „coś”, jest fałszem, wszystko będzie fałszywe i nic nie będzie prawdziwe. Atoli razem z tym wprowadza się to, że nie ma żadnego fałszu, bo przecież właśnie powiedzenie „wszystko jest fałszywe”, tudzież powiedzenie „istnieje jakiś fałsz” będzie fałszem, skoro należy do rodzajowej całości. Jeżeli znowu owo „coś” jest prawdziwe, to prawdziwe będzie wszystko. Atoli razem z tym wprowadza się znowu to, że nic nie jest prawdziwe, bo przecież także ono właśnie mianowicie to, że „nic nie jest prawdziwe, będąc „czymś”, jest prawdziwe. Jeżeli zaś owo „coś” jest i fałszywe i prawdziwe, to każda poszczególne wartość będzie i fałszywa i prawdziwa, z czego wynika, że nie ma żadnej istotnej prawdziwości, albowiem rzecz, mająca taką istotę, iżby była prawdziwa, nie mogłaby mieć ni cienia fałszu. Jeżeli wreszcie owo „coś” nie jest ani fałszywe, ani prawdziwe, to przyzna się tym samym, że i wszystkie wartości poszczególne nie są prawdziwe, skoro mówi się o nich, że nie są ani fałszywe, ani prawdziwe. A więc także z powyższego powodu będzie dla nas rzeczą niejasną, czy prawdziwość istnieje. Ponadto rzeczy prawdziwe są albo tylko jawne, albo tylko niejawne, albo jedno z rzeczy prawdziwych są niejawne, a inne znowu jawne; aliści żadna z tych możliwości nie jest prawdziwa, jak wykazemy; więc nic nie jest prawdziwe. Jeżeli tedy rzeczy prawdziwe są tylko jawne, to muszą oni powiedzieć, że albo wszystkie rzeczy jawne są prawdziwe, albo jeno niektóre. Jeżeli wszystkie, to rzecz upada, albowiem dla pewnych rzeczników jest rzeczą jasną, że nic nie jest prawdziwe. Jeżeli zaś jeno niektóre, to nikt nie może mówić bez osądu, że te właśnie są prawdziwe, a tamte fałszywe, osądzając zaś na podstawie kryterium, musi nazwać to

kryterium albo jawnym, albo niejawnym. Niejawnym nie może go nazwać w żaden sposób, gdyż według obecnego założenia prawdziwe są tylko rzeczy jawne. Jeżeli zaś nazwie je jawnym, to skoro się dopiero docieka, jakie rzeczy jawne są prawdziwe, a jakie fałszywe, będzie także owa rzecz jawna, użyta do osądu rzeczy jawnych, potrzebowała znowu innego jawnego kryterium i to znowu innego i tak w nieskończoność. Niepodobieństwem jest jednak ukończyć nieskończone osądzanie, a więc niepodobieństwem jest także uchwycić, czy rzeczy prawdziwe są tylko jawne. Podobnie ten, kto mówi, że tylko rzeczy niejawne są prawdziwe, nie powie, że prawdziwe są wszystkie, bo nie powie na przykład, jakoby było rzeczą prawdziwą, że ilość gwiazd jest parzysta; lub że ich ilość jest nieparzysta. Jeżeli zaś powie, że tylko niektóre, to na jakiej podstawie oprzemy sąd, że te właśnie rzeczy niejawne są prawdziwe, a tamte fałszywe? Nie można go przecież oprzeć w żaden sposób na podstawie rzeczy jawnej, jeżeli zaś na podstawie rzeczy niejawnej, to skoro dopiero dociekamy, jakie rzeczy niejawne są prawdziwe, a jakie fałszywe, owa rzecz niejawna będzie potrzebowała innej rzeczy niejawnej, warunkującej jej osąd, i ta znowu innej i tak w nieskończoność. Dlatego rzeczy prawdziwe nie są także wyłącznie niejawne. Pozostaje do powiedzenia, że jedne z rzeczy prawdziwych są jawne, a inne niejawne, ale i to jest nie-dorzeczne. Wszak albo wszystkie rzeczy tak jawne, jak i niejawne, są prawdziwe, albo tylko pewne rzeczy jawne i pewne rzeczy niejawne. Jeżeli wszystkie, to rzecz znowu upadnie, albowiem przyzna, się także prawdziwość tego, że nic nie jest prawdziwe. I powie się jeszcze, że prawdziwe jest tak to, iż ilość gwiazd jest parzysta, jak to, iż ich ilość jest nieparzysta. Jeżeli zaś tylko pewne rzeczy jawne i pewne rzeczy niejawne są prawdziwe, to jak osądzimy w przypadku rzeczy jawnych na przykład, że te właśnie są prawdziwe, a tamte fałszywe? Wszak jeżeli przy pomocy rzeczy jawnej, to wywód przepada w nieskończoności. Jeżeli zaś przy pomocy rzeczy niejawnej, to wobec tego, że rzeczy niejawne również potrzebują osądu, przy czego pomocy, pytam, będzie osądzona owa znowu rzecz niejawna? Bo jeśli przy pomocy rzeczy jawnej, to zaskakuje hamulec kołowacizny, a jeśli przy pomocy rzeczy niejawnej, to hamulec nieskończoności. Podobnie można

i trzeba wypowiedzieć się w sprawie rzeczy niejawnych. Kto bowiem zamierza je osądzać na podstawie jakiejś rzeczy niejawnej, ten zapędza się w nieskończoność, kto zaś na podstawie rzeczy jawnej, ten albo zapędza się w nieskończoność, dobierając ciągle rzecz jawną, albo też w kołowaciznę, o ile przeskoczy do rzeczy niejawnej. Powiedzenie tedy, że jedne z rzeczy prawdziwych są jawne, a inne niejawne, jest fałszywe. Jeżeli więc prawdziwe nie są ani rzeczy tylko jawne, ani tylko niejawne, ani wreszcie częścią jawne, częścią zaś niejawne, to nic nie jest prawdziwe. Jeżeli dalej nic nie jest prawdziwe, a kryterium służy, jak się wydaje, do osądzenia i rozeznania prawdziwości, to to kryterium jest jałowe i daremne, choćbyśmy mu nawet przyznali jakiś byt na mocy ustępstwa. Jeżeli wreszcie trzeba być powściągliwym w orzekaniu, czy coś jest prawdziwe, to z tego wynika, że przedwczesne są głosy tych, którzy mówią, jakoby dialektyka była wiedzą rzeczy fałszywych, prawdziwych i ani prawdziwych, ani fałszywych.

Skoro kryterium prawdy okazało się niedostępnym, to według tego przynajmniej, co się rozpowiada u dogmatyków, niemożliwością się staje jakiegokolwiek wyrokowanie tak o rzeczach uchodzących za jawne, jak i o rzeczach niejawnych. Wszak uważają dogmatycy, że docierają do nich przy pomocy rzeczy bezpośrednio jawnych. Jeżeli więc jesteśmy zmuszeni powstrzymać się od wyrokowania w sprawie tak zwanych rzeczy jawnych, to jakżeż poważymy się wydawać orędzia w sprawie rzeczy niejawnych? Lecz na domiar obfitości wystąpimy jeszcze oddzielnie przeciwko rzeczom niejawnym. Ponieważ są zaś one chwywane i warowane przy pomocy znaku i dowodu, jak się zdaje, przeto wyłożymy pokrótce, że powściągliwość jest wskazana i w przypadku znaku i w przypadku dowodu. Zaczniemy tedy od znaku, bo rodzajowo dowód jest, a raczej wydaje się znakiem.

10. O znaku

Według dogmatyków jedne rzeczy są jawne, a inne niejawne, z rzeczy zaś niejawnych jedne raz na zawsze niejawne, inne niejawne do czasu, a inne wreszcie niejawne z natury. Mówią oni, że jawne są te rzeczy, które same z siebie dostają się do naszej świadomości, na przykład to, że jest dzień, raz na zawsze niejawne te,

które za sprawą swej istoty wymykają się naszemu uchwytowi, na przykład to, czy ilość gwiazd jest parzysta, niejawne do czasu te, które, mając zasadniczo jawną naturę, są z powodu pewnych zewnętrznych okoliczności dla nas w danej chwili niejawne, jak dla mnie jest na przykład teraz niejawne miasto Ateńczyków, niejawne wreszcie z natury te, które nie mają natury, podpadającej pod nasze zmysły, jak na przykład dostrzegalne tylko umysłem pory cielesne, nigdy się bowiem one nie ukazują same z siebie, lecz jeśli się w ogóle uświadamiają, to chyba tylko na podstawie innych rzeczy, jako to kropel potu lub czegoś podobnego. Rzeczy jawne nie potrzebują znaku, albowiem uświadamiają się same z siebie. Nie potrzebują go również rzeczy raz na zawsze niejawne, ponieważ są zasadniczo nieuchwytnie. Przy pomocy znaków chwyta się tylko rzeczy niejawne do czasu i niejawne z natury, wszelako nie przy pomocy tych samych, lecz rzeczy niejawne do czasu przy pomocy znaków pamięciowych, a rzeczy niejawne z natury przy pomocy znaków wyjawnych. Więc jedne ze znaków są według nich pamięciowe, inne zaś wyjawne. Znakiem pamięciowym nazywają to, co było jawnie postrzeżone razem z tym, czego jest znakiem, i dlatego, następcząc się w chwili, kiedy tamto się nie następcza, przywodzi nam na pamięć tamtą rzecz, razem postrzeżoną, teraz zaś niejawną, jak to jest z dymem i ogniem. Wyjawnym znowu znakiem jest, jak mówią, to, co nie było jawnie postrzeżone razem z tym, czego jest znakiem, lecz na mocy własnej natury i uzdolnienia oznacza rzecz, której jest znakiem, jak to na przykład ruchy cielesne są znakami duszy. Dlatego też określają ów znak w sposób następujący: „znak jest sądem-wskaźnikiem, naczelnym członem w rzetelnym sprzęgu, odsłaniającym człon końcowy”. Wobec tego tedy, że są dwa różne, jak powiedzieliśmy, działy znaków, nie występujemy przeciwko wszelkiemu znakowi, lecz tylko przeciwko wyjawnemu, gdyż się wydaje bezpodstawnym urojeniem dogmatyków. Znakowi pamięciowemu świadczy natomiast samo życie, albowiem ten, kto zobaczy dym, znakuje z niego o ogniu, a ten, kto ujrzy bliznę, mówi o zadanej ranie. Nie tylko więc nie walczymy z życiem, lecz mu nawet dopomagamy do zwycięstwa, kiedy z jednej strony uznajemy, nie stanowiąc zresztą o niczym, to, czemu ono świadczy, a z drugiej występujemy przeciwko samowolnym wymysłom dogmatyków.

Powyższa zapowiedź była, zdaje się, właściwa ze względu na jasność tego, co stanowi przedmiot obecnego dociekania. Przejdźmy zresztą do właściwego zaprzeczenia, nie zacierzewiając się w wykazywaniu, że zgoła nie ma żadnego wyjawnego znaku, lecz zwracając po prostu uwagę na jawną równowagę wywodów, wytańczanych za jego bytem i za jego niebytem.

11. Czy istnieje jakiś znak wyjawny

Ten znak jest — według tego przynajmniej, co się o nim mówi u dogmatyków — niemożliwy do pomyślenia. Jakoż zaraz stoicy, którzy go przecież dokładnie zbadali, powiadają, chcąc przedstawić pojęcie znaku, że „znak jest naczelnym sądem-członem w rzetelnym sprzęgu, odsłaniającym człon końcowy” (cf. *Frg. Stoic. Vet. II 221 Arnim*). Sąd jest według nich całkowitą wypowiedzią, orzekającą w samej sobie, rzetelnym zaś sprzęgiem taki, który się nie zaczyna prawdziwym i kończy fałszywym członem (cf. *Frg. Stoic. Vet. II 193 Arnim*). Sprząg bowiem zaczyna się albo od prawdziwego członu i kończy na prawdziwym, na przykład „jeżeli jest dzień, to jest światło”, albo od fałszywego i kończy na fałszywym, na przykład „jeżeli ziemia lata, to ziemia ma skrzydła” albo od prawdziwego i kończy na fałszywym, na przykład „jeżeli ziemia jest, to ziemia lata”, albo wreszcie od fałszywego i kończy na prawdziwym, na przykład „jeżeli ziemia lata, to ziemia jest”. Z tych sprzęgów, powiadają, nierzetelny jest tylko ten, który się zaczyna prawdziwym i kończy fałszywym członem, inne zaś rzetelne. Naczelnym członem nazywają czołowy wątek sprzęgu, zaczynającego i kończącego się członem prawdziwym. Odsłania on człon końcowy, bo wypowiedź na przykład „ta kobieta ma mleko” jest niejako ujawnieniem wypowiedzi „ta kobieta porodziła” w następującym sprzęgu „jeżeli ta kobieta ma mleko, to ta kobieta porodziła”. Tak mówią stoicy. My znowu mówimy po pierwsze, że jest rzeczą niejawną, czy istnieje jakiś wysłowieńczy byt wypowiedzi. Wszak w samym obozie dogmatyków twierdzą epikurejczycy (cf. *frg. 259 Usener*), że wypowiedź nie istnieje, a stoicy wprost przeciwnie, że istnieje. Jeżeli więc stoicy twierdzą, że istnieje jakiś byt wysłowieńczy, to twierdzą to albo gołosłownie, albo na podstawie dowodu. Jeżeli gołosłownie, to epikurejczycy przeciwstawiają im powiedzenie, według

którego żadna wypowiedź nie istnieje. Jeżeli zaś użyją dowodu, to wobec tego, że dowód składa się z wypowiedzi-sądów i, składając się z wypowiedzi, nie będzie mógł służyć do uzasadnienia bytu wypowiedzi (jakże bowiem ktoś uzna byt zespołu wypowiedzi, nie godząc się na byt jednej wypowiedzi?), ten, kto próbuje udowodnić na podstawie bytu zespołu wypowiedzi byt wypowiedzi, chce uzasadniać to, czego się szuka, na podstawie tego, czego się szuka. Skoro więc ani przy pomocy zwyczajnego powiedzenia, ani przy pomocy dowodu nie da się wykazać, że jakaś wypowiedź istnieje, to to, że istnieje jakiś wysłowieńczy byt wypowiedzi, jest niejawne. Tak samo niejawne jest to, czy istnieje sąd, albowiem sąd jest wypowiedzią. A gdyby się nawet zgodzić i założyć, że wypowiedź istnieje, to niemniej się okaże, że nie istnieje sąd, ponieważ składa się z wypowiedzi, które nie istnieją we wzajemnym zespole. W powiedzeniu na przykład „jeżeli jest dzień, to jest światło”, kiedy mówię „jest dzień”, nie ma jeszcze wypowiedzi „jest światło”, a kiedy mówię „jest światło”, nie ma już wypowiedzi „jest dzień”. Jeżeli więc jest niemożliwością, by istniały jakieś rzeczy złożone bez współistnienia ich części we wzajemnym zespole, a składowe części sądu nie współistnieją we wzajemnym zespole, to sąd nie będzie chyba miał bytu. Pomińmy to jednak, bo i tak się okaże, że rzetelny sprząg nie da się uchwycić. Oto powiada Filon, że taki sprząg jest rzetelny, który się nie zaczyna prawdziwym i kończy fałszywym członem, na przykład, kiedy jest dzień i ja rozmawiam, takie powiedzenie „jeżeli jest dzień, to ja rozmawiam”. Diodor powiada znowu, że tylko taki sprząg, który nie mógł i nie może zaczynać się prawdziwym i kończyć się fałszywym członem. Według niego byłby zatem powyższy sprząg fałszywy, bo w przypadku, że dzień jest, a ja milczę, zacznie się prawdą i skończy się fałszem, prawdziwy natomiast sprząg następujący: „jeżeli nie ma becząstkowych ciałek pierwotnych, to są becząstkowe ciała pierwotne”. Po wiek wieków bowiem, zaczynając się fałszem, a mianowicie, że „nie ma becząstkowych ciałek pierwotnych”, zakończy się według niego prawdą, a mianowicie, że „są becząstkowe ciała pierwotne”. Ci znowu, którzy wprowadzają „spójnię”, mówią, że sprząg jest rzetelny, kiedy przeciwieństwo jego końcowego członu jest przeciwieństwem jego członu naczelnego. Według nich byłyby zatem poprzednio

wymienione sprzęgi fałszywe, prawdziwy zaś byłby sprząg następujący: „jeżeli jest dzień, to jest dzień”. Inni wreszcie mówią, osądzając na podstawie znaczenia, że ten sprząg jest prawdziwy, którego człon końcowy mieści się znaczeniowo w naczelnym członie. Według nich zatem sprząg „jeżeli jest dzień, to jest dzień” i każdy taki sprząg będzie chyba fałszywy, bo to, żeby coś „mieściło się” w sobie samym, wydaje się niemożliwością. Niemożliwością wyda się zapewne również rozstrzygnięcie owego sporu. Ani bowiem nie uzyskamy wiary, rozstrzygając na korzyść jednej ze stron wymienionych bez dowodu, ani też na mocy dowodu. Wszak i dowód wtedy wydaje się rzetelnym, kiedy splotowi jego przesłanek towarzyszy nieodłącznie wynik, tak jak naczelnemu członowi towarzyszy człon końcowy, na przykład w następującym przypadku: „jeżeli jest dzień, to jest światło, jest zaś dzień, a więc jest światło; skoro dzień jest, to jest światło; i dzień jest i światło jest”. Ponieważ jednak dopiero szuka się sposobu, jakbyśmy mogli osądzić nieodłączność końcowego członu od członu naczelnego, przeto zaskakuje hamulec kołowacizny: oto, jak powiedzieliśmy poprzednio, wynik towarzyszy przesłankom dowodu, ażeby został udowodniony osąd sprzęgu; ażeby zaś znowu tamto stało się wiarygodnym, musi już być osądzony sprząg i owo towarzyszenie, co jest niedorzeczne. „Rzetelny sprząg” jest więc nieuchwytny.

Niepokonane trudności następcza także człon naczelną. Wszak naczelnym członem jest, jak powiadają, czołowy wątek w takim sprzęgu, który zaczyna się i kończy prawdziwym członem. Jeżeli zaś znak odsłania człon końcowy, to ten człon jest albo jawny, albo niejawny. Jeżeli jest jednak jawny, to nie będzie potrzebował niczego, co by go odsłaniało, lecz uświadomi się razem z nim i nie będzie czymś z niego wyznakowanym, zatem i tamto coś nie będzie jego znakiem. Jeżeli natomiast jest niejawny, jeżeli dalej spór o rzeczy niejawne, które z nich są mianowicie prawdziwe, a które fałszywe, i czy w ogóle jest któraś z nich prawdziwa, nie daje się rozstrzygnąć, to będzie rzeczą niejawną, czy dany sprząg kończy się członem prawdziwym. Stąd wynika, że i to jest rzeczą niejawną, czy jego czołowy wątek jest naczelnym członem. Ażeby jednak i to pominąć, to nie może on odsłaniać końcowego członu, ponieważ to, co jest oznaczane, jest nim ze względu na swój znak i dlatego

musi się razem z nim uświadamiać. Wszak rzeczy, związane wzajemną względnością, uświadamiają się z sobą wzajemnie i jak to, co jest prawe, nie może się uświadomić przed tym, co jest lewe, jako prawe ze względu na lewe, tudzież odwrotnie, a tak samo inne rzeczy względne, tak i znak nie będzie się mógł uświadomić przed tym, co jest oznaczane, jako znak tego, co jest oznaczane. Jeżeli zaś znak nie uświadamia się przed tym, co oznacza, to nie może także tego odsłaniać, a mianowicie tego, co się uświadamia nie po nim, lecz równocześnie z nim. A więc i według ogólniejszych wywodów przeciwnego nam obozu znak nie daje się pomyśleć: głoszą przecież, że jest względny i że odsłania rzecz oznaczaną, ze względu na którą jest znakiem! Jeżeli tedy jest względny i to ze względu na rzecz oznaczaną, to musi się koniecznie uświadamiać razem rzeczą oznaczaną, tak jak prawe z lewym, górne z dolnym i inne rzeczy względne. Jeżeli jednak odsłania rzecz oznaczaną, to musi koniecznie uświadamiać się pierwszej, ażeby, uświadomiwszy się pierwszej, doprowadził nas do uświadomienia sobie tej rzeczy, którą się z niego poznaje. Lecz niemożliwością jest pomyśleć sobie coś takiego, co nie może być poznane przed tym, przed czym musi być poznane! Niemożliwością jest tedy pomyśleć coś takiego, co jest względne i co równocześnie odsłania rzecz, ze względu na którą uświadamia się w myśli: mówią wszelako, że znak jest względny i że równocześnie odsłania rzecz przez się oznaczaną, a więc znaku nie można sobie pomyśleć.

Dodać trzeba jeszcze, co następuje: ci, którzy byli przed nami, toczyli spór, gdyż jedni mówili, że jest jakiś znak wyjawny, a inni znowu, że nie ma żadnego wyjawnego znaku. Kto więc mówi, że istnieje jakiś znak wyjawny, ten mówi to albo po prostu i bez dowodu, używając gołych słów, albo też na mocy dowodu. Atoli nie wzbudzi wiary, używając gołych słów, chcąc zaś udowodnić, przemyśli to, czego się dopiero docieka. Wszak dowód uchodzi ze względu na swój rodzaj za znak, tak iż wobec wątpliwości, czy znak w ogóle istnieje, czy też nie istnieje, wątpliwe będzie także to, czy dowód istnieje, czy też nie istnieje; podobnie dociekając, czy jest, przypuścmy, stworzenie, docieka się również, czy jest człowiek, albowiem człowiek jest stworzeniem. Nedorzecznością byłoby dalej udowadniać to, czego się docieka, przy pomocy

czegoś, czego się tak samo dopiero docieka, albo też przy pomocy jego samego! A więc i przy pomocy dowodu nie będzie mógł ktoś uzasadnić, że znak istnieje. Jeżeli zaś ani bez dowodu, ani na mocy dowodu nie można orzekać o znaku na pewno, to nie można o nim wyrokować jako o czymś uchwyconym. Jeżeli dalej znak nie daje się dokładnie uchwycić, to nie należy go chyba mienić znakiem czegoś innego, jako że on sam nie jest jeszcze dostatecznie uznany — zatem i z tego powodu nie będzie żadnego znaku. Więc także na mocy tego rozumowania znak byłby czymś nie istniejącym i nie dającym się pomyśleć.

Powiedzieć trzeba jeszcze to: znaki są albo tylko jawnymi, albo tylko niejawnymi, albo wreszcie jedne z nich są jawnymi, a drugie niejawnymi rzeczami — atoli żadne z tych powiedzeń nie jest rzetelne — a więc nie ma żadnego znaku. Ze wszystkie znaki nie są niejawne, to wynika stąd: rzecz niejawna nie ujawnia się, jak mówią dogmatycy, sama z siebie, lecz uprzytamnia się przy pomocy czegoś innego. A więc i znak, będąc rzeczą niejawną, potrzebowałby jakiegoś innego znaku niejawnego, albowiem według obecnego założenia żadna rzecz jawna nie jest znakiem, i ten inny znowu innego i tak w nieskończoność. Lecz nie można uchwycić nieskończonego mnóstwa znaków, a więc znak, jeśli jest niejawny, jest niemożliwy do uchwycenia. Dlatego nie będzie również istnieć, ponieważ, nie dając się uchwycić, nie może niczego oznaczać i być znakiem. Jeżeli zaś wszystkie znaki są jawnymi rzeczami, to wobec tego, że jest względny i to ze względu na rzecz oznaczaną, a rzeczy względne uświadamiają się z siebie wzajemnie, owe tak zwane rzeczy oznaczane, uświadamiając się pospołu z jawnymi, będą również jawnymi rzeczami. Bo jak się nie mówi, że to, co jest prawe, jest bardziej jawne od tego, co jest lewe, lub to, co jest lewe, od tego, co jest prawe, ponieważ jedno i drugie podpada pod zmysły równocześnie, tak wobec tego, że znak i rzecz oznaczana uświadamiają się równocześnie, nie należy głosić, jakoby znak był bardziej jawny od oznaczanej rzeczy. Jeżeli zaś rzecz oznaczana jest jawna, to nie będzie chyba oznaczana, ponieważ nie potrzebuje niczego, co by ją oznaczało i odsłaniało. I jak po uchyleniu tego, co było prawe, nie ma także tego, co było lewe, tak i po uchyleniu rzeczy oznaczanej nie może być znaku, zatem się okazuje, że znak nie

istnieje, o ile ktoś będzie twierdzić, że istnieją tylko jawne znaki. Pozostaje do powiedzenia, że jedne ze znaków są jawne, inne zaś niejawne, ale i wtedy piętrzą się trudności. Wszak rzeczy, rzekomo oznaczane przez znaki jawne, będą jawne, jako rzekliśmy, i nie będą potrzebowały niczego, co by je oznaczało, a więc rzeczy oznaczanych zgoła nie będzie, z tego zaś wynika, że nie będzie również owych znaków, ponieważ nie będą niczego oznaczać. Z drugiej znowu strony znaki niejawne potrzebują rzeczy, które by je odsłoniły, tak iż jeżeli mają być oznaczane przez rzeczy niejawne, to wywód przepada w nieskończoności, zatem się okazuje, że są nieuchwytnie i dlatego nieistniejące, jako rzekliśmy poprzednio; jeżeli zaś mają być oznaczane przez rzeczy jawne, to będą jawne, uświadamiając się razem ze swymi jawnymi znakami, i z tego powodu również nieistniejące. Nie może bowiem istnieć żadna taka rzecz, która by była i jawna z natury i niejawna, a owe znaki, o których mówimy, będąc według założenia niejawnymi znakami, okazały się skutkiem odwracającego się w swoim dalszym ciągu wywodu jawnymi. Jeżeli więc ani wszystkie znaki nie są jawne, ani też wszystkie niejawne, ani wreszcie jedne z nich jawne, inne zaś niejawne, a nie ma, jak sami mówią, żadnych więcej możliwości, to te tak zwane znaki nie będą chyba istnieć.

Wystarczy na razie wymienić tych kilka argumentów z wielkiej ich ilości, ażeby wykazać, że znaku wyjawnego nie ma. Wyłożymy zaś z kolei jeszcze te argumenty, według których ów znak jawny ma istnieć, ażeby uświadomić równowagę pomiędzy wprost przeciwnymi wywodami. A więc, albo coś oznaczają powiedzenia, skierowane przeciwko „znakowi”, albo też nie oznaczają niczego. Jeżeli nie oznaczają niczego, to jak mogą obalić byt znaku? Jeżeli natomiast coś oznaczają, to znak istnieje. I dalej: wywody przeciwko znakowi albo mają zdolność wykazywania, albo nie mają zdolności wykazywania. Jeżeli wszelako nie mają zdolności wykazywania, to nie wykazują, jakoby znak nie istniał, jeżeli zaś mają zdolność wykazywania, to skoro wykazujący dowód jest znakiem ze względu na swój rodzaj, albowiem odsłania ostateczny wynik, znak musi istnieć. Stąd pochodzi także takowa zagadka: jeżeli jakiś znak istnieje, to znak istnieje, i jeżeli znak nie istnieje, to znak istnieje. Wykazuje się mianowicie, że znak

nie istnieje, przy pomocy dowodu, który jest właśnie znakiem, a znak albo jest, albo go nie ma, zatem znak istnieje. Z tym wywodem współzawodniczy następujący wywód przeciwny: jeżeli znak nie istnieje, to znak nie istnieje, i jeżeli znak, który dogmatycy nazywają znakiem, istnieje, to znak nie istnieje. Okazuje się mianowicie, że znak, o jakim mowa, ma być według swego pojęcia względny oraz odsłaniający rzecz oznaczaną, a więc że nie istnieje, jak to już uprzytomniliśmy, atoli znak albo jest, albo go nie ma, zatem znak nie istnieje. Co się zaś tyczy powiedzeń, wygłoszanych w obronie znaku, to niechaj odpowiedzą sobie sami dogmatycy, czy one coś oznaczają, czy też nie oznaczają niczego! Jeżeli bowiem niczego nie oznaczają, to to, że znak istnieje, nie jest uwarowane, jeżeli zaś coś oznaczają, to zaciąży nad nimi to, co oznaczają, a mianowicie to, że istnieje jakiś znak, albowiem wynika z tego skutkiem odwróconej i zaprzeczonej wypowiedzi, że znak nie istnieje, jak wyłożyliśmy poprzednio.

Po prostu, skoro tak przekonywujące są wywody, z jednej strony, że znak istnieje, a z drugiej, że nie istnieje, to należy powiedzieć, że znak „o nic więcej istnieje, jak nie istnieje”.

12. O dowodzie

Powyższe wywody ujawniły, że także dowód nie jest czymś powszechnie uznanym. Jeżeli bowiem stajemy na stanowisku powściągliwości w sprawie znaku, a znakiem jest poniekąd także dowód, to także w sprawie dowodu trzeba zachować powściągliwość. Okaze się zresztą, że wątpliwości, związane ze znakiem, dadzą się zastosować również do dowodu, bo i on wydaje się względny oraz odsłaniającym wynik, a właśnie z tego wyłoniły się bodaj że wszystkie nasze zastrzeżenia w sprawie znaku. Jeżeli wszelako trzeba omówić ów dowód jeszcze w sposób oddzielny, to przejdę pokrótce właściwy mu wywód, próbując wpierw zwięźle wyjaśnić, czym jest dowód według ich nauki.

Otóż dowód jest według ich nauki „wypowiedzią, która przy pomocy uznanych przesłanek odsłania mocą sprawnego doprowadzenia niejawną człon końcowy”. To, co mówią, będzie jaśniejsze po następujących objaśnieniach: „wypowiedź dowodowa” jest układem, złożonym z przesłanek i końcowego członu; jej prze-

siankami nazywa się zgodnie przyjęte sądy, które służą do utwierdzenia wyniku, a członem końcowym sąd, który wynika z utwierdzających go przesłanek. W wypowiedzi na przykład „jeżeli dzień jest, to jest światło, atoli dzień jest, więc jest światło” powiedzenie „więc jest światło” jest wynikiem, pozostałe zaś przesłankami. Wśród owych wypowiedzi jedne są sprawne, a inne niesprawne. Sprawne są wtedy, kiedy sprzęg, zaczynający się splotem przesłanek danej wypowiedzi i kończący się jej końcowym członem, jest rzetelny. Powyższa wypowiedź jest na przykład sprawna, albowiem jej splotowi przesłanek „dzień jest i jeżeli dzień jest, to jest światło” towarzyszy nierozzerwalnie powiedzenie „jest światło” w owym sprzęgu „jeżeli dzień jest i jeżeli dzień jest, to jest światło, to jest światło”. Niesprawne są natomiast wypowiedzi, które nie są takie. Wśród sprawnych dalej wypowiedzi są jedne prawdziwe, a inne nieprawdziwe. Prawdziwe są wtedy, kiedy nie tylko sprzęg zaplotu przesłanek i końcowego członu jest rzetelny, jako rzekliśmy, ale także prawdziwy i rzeczywisty jest człon końcowy oraz ów splot przesłanek, stanowiący naczelny wątek sprzęgu. I ten splot jest prawdziwy, w którym wszystko jest prawdziwe, na przykład taki: „dzień jest i jeżeli dzień jest, to jest światło <atoli dzień jest, więc jest światło>”. Nieprawdziwe są natomiast wypowiedzi, które nie są takie. Oto następująca wypowiedź: „jeżeli noc jest, to jest mrok, atoli noc jest, więc jest mrok” jest sprawna, ponieważ sprzęg „jeżeli noc jest i jeżeli noc jest, to jest mrok, to jest mrok” jest rzetelny, ale nie jest prawdziwa. Fałszywy jest mianowicie splot wątkowy „noc jest i jeżeli noc jest, to jest mrok”, bo mieści w sobie ten fałsz „noc jest”, a splot, mieszczący w sobie fałsz, jest fałszywy. Dlatego także nazywają tę wypowiedź prawdziwą, która doprowadza do prawdziwego wyniku przy pomocy prawdziwych przesłanek. I znowu wśród prawdziwych wypowiedzi jedne są wyjawne, a inne nie są wyjawne. Wyjawne są te, które przy pomocy rzeczy jawnych wyłaniają coś niejawnego, niewyjawne natomiast te, które nie są takie. Nie jest na przykład wyjawna następująca wypowiedź: „jeżeli jest dzień, to jest światło, atoli dzień jest, więc jest światło”, albowiem to co jest jej wynikiem, a mianowicie to, że jest światło, jest jawne. Wyjawna jest natomiast wypowiedź następująca: „jeżeli krople potu przecieka-

ją przez powierzchnię cielesną, to istnieją umysłowo uchwytny nory, atoli krople potu przeciekają przez powierzchnię cielesną, więc istnieją umysłowo uchwytny pory", albowiem ma niejawnny wynik, a mianowicie to, że „istnieją umysłowo uchwytny pory". Wśród tych w końcu wypowiedzi, które wyłaniają coś niejawnnego, jedne doprowadzają nas tylko szlakiem przesłanek do wyniku, a drugie doprowadzają i zarazem go odsłaniają. Doprowadzają tedy te, które polegają, jak się zdaje, na wierze tudzież na pamięci, na przykład taka wypowiedź „jeżeli jakiś bóg ci powiedział, że ten oto będzie bogaty, to ten oto będzie bogaty, atoli powiedział ci ów bóg (wskazuję, przypuśćmy, na Zeusa), że ten oto będzie bogaty, więc ten oto będzie bogaty". Uznajemy mianowicie wynik nie tyle pod przymusem przesłanek, ile z powodu wiary w orędzie boskie. Inne znowu wypowiedzi nie tylko nas doprowadzają do wyniku, ale także go odsłaniają, na przykład następująca: „jeżeli krople potu przeciekają przez powierzchnię cielesną, to istnieją umysłowo uchwytny pory, atoli pierwsze zachodzi, więc zachodzi i drugie". Przyjęto mianowicie, że ciecz nie może przeciekać przez lite ciało, zatem to, że krople potu przeciekają, odsłania tę okoliczność, że istnieją pory. Dowód winien być zatem wypowiedzią sprawną i prawdziwą, posiadającą niejawnny wynik, który odsłaniają swoją mocą przesłanki, i dlatego dowód nazywa się wypowiedzią, która przy pomocy uznanych przesłanek odsłania mocą sprawnego doprowadzenia niejawnny człon końcowy. W takowy sposób wyjaśniają oni zazwyczaj pojęcie dowodu.

13. Czy dowód istnieje

Że dowód nie istnieje, można wyrozumować z tego właśnie, co sami głoszą, i obalić każde z poszczególnych określeń w jego pojęciu. „Wypowiedź dowodowa" składa się na przykład z sądów a rzeczy złożone nie mogą istnieć, jeżeli ich części składowe nie współistnieją wzajemnie, jak to jasno uprzytamnia łożnica i podobne przedmioty; atoli składowe części wypowiedzi nie współistnieją z sobą wzajemnie, bo kiedy wygłaszamy pierwszą przesłankę, nie ma jeszcze ani drugiej przesłanki, ani końcowego członu, kiedy wygłaszamy drugą, pierwszej już nie ma, a członu końcowego jeszcze nie ma, kiedy wreszcie wygłaszamy człon koń-

cowy, jego przesłanki dawno przebrzmiały: więc części wypowiedzi nie współlistnieją wzajemnie, zatem i wypowiedź, jak się zdaje, nie będzie miała istotnego bytu. Pomijając zresztą tę okoliczność, sprawna wypowiedź nie daje się uchwycić: jeżeli bowiem ma być osądzana na podstawie związku sprzężonych członów, a ów związek w sprzężonych członach stanowi przedmiot nierozstrzygniętego sporu i bodaj że jest nieuchwytny, jak wyłuszczyliśmy w wykładzie o znaku, to także sprawna wypowiedź będzie chyba nieuchwytna. Mówią zaiste dialektycy, że wypowiedź staje się niesprawną bądź z powodu nieskładnego złożenia, bądź z powodu opuszczenia, bądź z powodu wnioskowania według fałszywego schematu, bądź z powodu przeładowania. Z powodu nieskładnego złożenia wtedy na przykład, kiedy przesłanki nie posiadają wzajemnego związku z sobą i z członem końcowym, ot taka wypowiedź „jeżeli dzień jest, to jest światło, atoli pszenicę sprzedaje się na rynku, więc Dion się przechadza”. Z powodu przeładowania wtedy, kiedy się znachodzi zbyt duża ze względu na wniosek wypowiedzi przesłanka, jak na przykład „jeżeli dzień jest, to jest światło, atoli dzień jest, atoli także Dion się przechadza, więc jest światło”. Z powodu wnioskowania według fałszywego schematu wtedy, kiedy schemat wypowiedzi jest niesprawny. Mówią na przykład, że sylogistyczne są następujące wypowiedzi: „jeżeli dzień jest, to jest światło, atoli dzień jest, więc jest światło”, „jeżeli dzień jest, to jest światło, atoli światła nie ma, więc nie ma dnia”. Niesprawną natomiast jest wypowiedź następująca: „jeżeli dzień jest, to jest światło, atoli jest światło, więc jest dzień”. Bo skoro sprzęg zapowiada, że kiedy jest jego człon naczelny, jest także człon końcowy, to oczywiście przyjęcie naczelnego członu wprowadza także człon końcowy a obalenie końcowego członu obala także człon naczelny, jako że gdyby był człon naczelny, to byłby także człon końcowy. Przyjęcie końcowego znowu członu zgoła nie zakłada także naczelnego członu, albowiem sprzęg wcale nie zapowiadał, jakoby człon naczelny towarzyszył nierozzerwalnie końcowemu członowi, lecz to jedynie, że naczelnemu członowi towarzyszy człon końcowy. Dlatego się więc mówi, że wypowiedź, wyprowadzająca ze sprzęgu i naczelnego wątku człon końcowy, jest sylogistyczna i tak samo wypowiedź, wyprowadzająca ze sprzęgu

i przeciwieństwa końcowego członu przeciwieństwo naczelnego wiatku. Wypowiedź natomiast, która wyprowadza naczelną część ze sprzęgu i końcowego członu, jest niesprawna, na przykład powyższa, ponieważ mimo swych prawdziwych przesłanek wyłącza fałsz, kiedy mianowicie wygłasza się ją przy świetle lampy w nocy. Oto prawdziwy jest sprzęg „jeżeli dzień jest, to jest światło” i tak samo przybranka „atoli jest światło”, ale człon końcowy „więc jest dzień” jest fałszywy. Z powodu opuszczenia wreszcie jest wadliwa taka wypowiedź, w której się opuszcza jakąś z rzeczy potrzebnych do wyprowadzenia wyniku. Poprawna jest ich zdaniem taka na przykład wypowiedź „bogactwo jest albo dobre, albo złe, albo obojętne, atoli nie jest ani złe, ani obojętne, więc jest dobre”, fałszywa zaś i to z powodu opuszczenia taka „bogactwo jest albo dobre, albo złe, atoli nie jest złe, więc jest dobre”. Jeżeli tedy wykazę, że pomiędzy sprawnymi i niesprawnymi wypowiedziami nie można rozeznaczyć żadnej różnicy po ich myśli, to wykazę zarazem, że sprawna wypowiedź jest nieuchwytna, zatem będzie zbędna owa nie mająca końca gadanina, jaką stosują w dziedzinie dialektyki. Wykazuję zaś to w sposób następujący: Niesprawną z powodu nieskładnego złożenia wypowiedź miało się rozpoznać po tym, że jej przesłanki nie posiadały nierozrwalnego związku z sobą wzajemnie i członem końcowym. Skoro więc rozpoznanie tego związku musi poprzedzić osąd sprzęgu, a sprzęg nie da się osądzić, jak już dałem do zrozumienia, to i niesprawna z powodu nieskładnego złożenia wypowiedź będzie chyba <nierozpoznawalna>. Kto bowiem mówi, że jakaś wypowiedź jest niesprawna z powodu nieskładnego złożenia, ten, wygłaszając gołosłowne twierdzenie, będzie miał przeciw sobie twierdzenie przeciwne wygłoszonemu, jeżeli zaś zechce udowodniać przy pomocy dowodowej wypowiedzi, to posłyszysz, że wprawdzie owa wypowiedź musi być sprawna, a potem dopiero może udowodniać, że przesłanki wypowiedzi, która ma być nieskładnie złożona, są nieskładne. Nie dowiemy się jednak, czy może udowodniać, skoro nie posiadamy bezspornego sposobu osądzania sprzęgu, dzięki któremu moglibyśmy osądzić, czy wynik nieodłącznie towarzyszy splotowi przesłanek danej wypowiedzi. I nie będziemy mogli skutkiem tego odróżnić od sprawnych wypowiedzi tej, która zwie

się niesprawną z powodu nieskładnego złożenia. To samo rzekniemy temu, kto powiada, że jakaś wypowiedź jest niesprawną z powodu fałszywego schematu wnioskowania, albowiem ten, kto chciałby udowodnić, że jakiś schemat jest fałszywy, nie będzie miał powszechnie przyjętej wypowiedzi sprawnej, by mógł przy jej pomocy udowodnić to, co głosi. W powyższych słowach daliśmy zasadniczo odpawę także tym, którzy próbują wykazać, że są wypowiedzi niesprawne z powodu opuszczenia. Jeżeli bowiem pełna i zupełna wypowiedź nie daje się rozeznaczyć, to i ułomna będzie chyba niejawną. Kto zresztą chce udowodnić przy pomocy wypowiedzi, że jakaś wypowiedź ma braki, a nie posiada powszechnie przyjętego sposobu osądzania sprzęgu, by mógł przy jego pomocy osądzić związek wygłaszanej przez się wypowiedzi dowodowej, ten nie będzie mógł mówić rzetelnie i na mocy osądu, że jakaś wypowiedź ma braki. A także wypowiedź, uchodząca za fałszywą z powodu przeładowania, nie daje się odróżnić od dowodnych. Bo co się tyczy przeładowania, to i owe okrzyczane u stoików wypowiedzi „nie potrzebujące dowodu” okażą się niesprawnymi, a w razie ich obalenia pada cała dialektyka. Są nimi mianowicie wypowiedzi, które według ich nauki nie wymagają dowodu do swego uzasadnienia, służą zaś do udowodnienia dowodowej siły także innych wypowiedzi dowodowych. Ze cierpią z powodu przeładowania, to się okaże jasno, skoro wyłożymy sprawę „nie potrzebujących dowodu” wypowiedzi i w ten sposób to, co mówimy, uzasadnimy rozumowo.

Roją tedy oni (cf. Frg. Stoic. Vet. II 15, 232 Arnim) o wielkim mnóstwie nie potrzebujących dowodu wypowiedzi, wysuwają zaś na czoło pięć następujących, do których mają się sprowadzać wszystkie pozostałe. I tak, pierwsza wyłączenia ze sprzęgu i naczelnego członu człon końcowy, jak na przykład „jeżeli dzień jest, to jest światło, atoli dzień jest, więc jest światło”. Druga wyłączenia ze sprzęgu i przeciwieństwa końcowego członu przeciwieństwo członu naczelnego, jak na przykład „jeżeli jest dzień, to jest światło, atoli nie ma światła, więc nie ma dnia”. Trzecia wyłączenia z zaprzeczenia splotu i z jednego jego członu przeciwieństwo drugiego członu, jak na przykład „nie jest dzień oraz jest noc, atoli jest dzień, więc nie jest noc”. Czwarta wyłączenia z rozłączenia i jednego

i członów przeciwieństwo drugiego, jak na przykład „albo jest dzień, albo jest noc, atoli jest dzień, więc noc nie jest”. Piąta wyłącza wreszcie z rozłączenia i przeciwieństwa jednego z członów człon pozostały, jak na przykład „albo jest dzień, albo jest noc, atoli noc nie jest, więc jest dzień”.

Tak się przedstawiają owe okrzykane wypowiedzi „nie potrzebujące dowodu”, są zaś one wszystkie, jak mi się wydaje, niesprawne z powodu przeładowania. Bo przecież zaraz, żeby zacząć od pierwszej, albo jest rzeczą oczywistą, że powiedzenie „jest światło” towarzyszy powiedzeniu „dzień jest”, które mu przywodzi jako naczelny człon wątkowy w sprzęgu „jeżeli dzień jest, to jest światło”, albo też jest to rzeczą niejawną. Jeżeli jednak jest rzeczą niejawną, to nie zgodzimy się na ów sprzęg, jako na coś oczywistego. Jeżeli natomiast jest rzeczą jawną, że w razie ważności powiedzenia „dzień jest” będzie z konieczności ważne także powiedzenie „jest światło”, to skoro powiemy, że dzień jest, wyłącza się także to, że jest światło, zatem w zupełności wystarcza taka wypowiedź „dzień jest, więc jest światło” a sprzęg „jeżeli dzień jest, to jest światło” jest zbędnym ładunkiem. Podobnie odnosimy się także do drugiej „nie potrzebującej” dowodu wypowiedzi. Albo bowiem człon naczelny może być bez końcowego członu, albo nie może. Jeżeli jednak może, to sprzęg nie będzie rzetelny, jeżeli zaś nie może, to zakładając, że „nie ma końcowego członu”, zakłada się zarazem, że „nie ma naczelnego członu wątkowego” i sprzęg jest znowu zbędnym ładunkiem, bo wnioskowanie przybiera następującą postać „nie ma światła, więc nie ma dnia”. Tak samo wypowiadamy się w sprawie trzeciej wypowiedzi, która „nie potrzebuje dowodu”: albo jest rzeczą jawną, że człony splotu nie mogą współistnieć wzajemnie, albo jest to rzeczą niejawną; jeżeli jest rzeczą niejawną, to nie zgodzimy się na zaprzeczenie splotu, jeżeli zaś jawną, to zakładając jedno, uchyla się drugie i zaprzeczenie splotu jest zbędnym ładunkiem, bo nasze wnioskowanie jest następujące „dzień jest, więc nie jest noc”. Podobne wreszcie zarzuty podnosimy przy czwartej i piątej „nie potrzebującej dowodu” wypowiedzi. Albo jest bowiem rzeczą jawną, że w rozłącznym powiedzeniu jeden człon jest prawdziwy, drugi zaś fałszywy i wprost przeciwny, jak to właśnie zapowiada powiedzenie rozłączne, albo też jest to rzeczą niejawną. Jeżeli jed-

nak jest rzeczą niejawną, to się nie zgodzimy na owo rozłączenie, jeżeli zaś jawną, to jest rzeczą widoczną, że w razie założenia jednego członu nie ma drugiego i w razie uchylenia jednego jest drugi, tak iż wystarcza wnioskować „dzień jest, więc nie ma nocy”— „nie ma dnia, więc jest noc”, zatem powiedzenie rozłączne jest zbędnym ładunkiem.

Podobnym zarzutom podlegają sylogizmy, zwane kategoriowymi, którymi się posługują głównie perypatetycy. Na przykład w następującej wypowiedzi: „co sprawiedliwe, to piękne, atoli co piękne, to dobre, więc co sprawiedliwe, to dobre”, albo jest rzeczą powszechnie uznaną i oczywistą, że to, co jest piękne, jest dobre, albo też wątpliwą i niejawną. Jeżeli jest wszelako rzeczą niejawną, to sylogizm nie uzyska zgody w ciągu swego wnioskowania i dlatego będzie niesprawny, jeżeli zaś jest rzeczą jawną, że wszystko, co piękne, musi być również dobre, to razem z powiedzeniem, że to oto coś jest piękne, występuje od razu i to, że jest ono dobre, tak iż wystarcza wnioskowanie „to, co sprawiedliwe, jest piękne, więc to, co sprawiedliwe, jest dobre”, zatem druga przesłanka, w której się orzekało, że „co piękne, to dobre”, jest zbędnym ładunkiem. Nie inaczej w następującej wypowiedzi: „Sokrates jest człowiekiem, każdy człowiek jest stworzeniem, więc Sokrates jest stworzeniem”. Jeżeli mianowicie nie jest oczywiste samo z siebie, że wszystko, co by tylko było człowiekiem, jest również stworzeniem, to zasadnicza przesłanka nie jest powszechnie uznana i nie zgodzimy się na nią w ciągu wnioskowania. Jeżeli zaś temu, że ktoś jest człowiekiem, towarzyszy nieodłącznie to, że jest także stworzeniem, i dlatego jest powszechnie uznana za prawdziwą przesłanką „każdy człowiek jest stworzeniem”, to razem z powiedzeniem, że Sokrates jest człowiekiem, występuje równocześnie to, że jest stworzeniem, tak iż wystarcza wnioskowanie „Sokrates jest człowiekiem, więc Sokrates jest stworzeniem”, zatem przesłanka „każdy człowiek jest stworzeniem” jest zbędnym ładunkiem. Podobnych zabiegów można użyć także przy innych „pierwszych wypowiedziach kategoriowych”, żeby się teraz zbyt długo nimi nie zabawiać.

Po prostu, skoro te wypowiedzi, którym dialektycy przypisują podstawowe znaczenie dla sylogizmów, są przeładowane, to w następstwie owego przeładowania wali się cała dialektyka, jako że nie

możemy odróżnić przeładowanych i dlatego niesprawnych wypowiedzi od tak zwanych sprawnych sylogizmów. Jeśli zaś niektórzy krzywią się na wypowiedzi o jednej przesłance, to nie są oni chyba godniejsi wiary od Antipatra (cf. *Frg. Stoic. Vet.* III 26 sq. Arnim), który bynajmniej nie odrzuca takich właśnie wypowiedzi.

Z tych więc przyczyn nie daje się osądzić owa tak zwana u dialektyków wypowiedź sprawna. Atoli wykryć nie daje się również wypowiedź prawdziwa tak z powodów już wymienionych, jak i dlatego, że się koniecznie musi kończyć członem prawdziwym. Ów bowiem wynik, zwany prawdziwym, jest albo jawny, albo niejawny. Jawny nie jest w żadnym razie, ponieważ nie potrzebowałby odkrywania przez przesłanki, gdyby sam się nastęczał i ujawniał na równi ze swymi przesłankami. Jeżeli zaś jest niejawny, to skoro rzeczy niejawne są, jak wyłożyłem poprzednio, sporne w sposób nie dający się rozstrzygnąć i dlatego właśnie także nieuchwytny, nieuchwytny będzie również ów wynik wypowiedzi, zwanej prawdziwą. Jeżeli zaś jest nieuchwytny, to nie będziemy wiedzieć, czy rzecz wywnioskowana jest prawdziwa, czy też fałszywa. Nie będziemy więc wiedzieć, czy dana wypowiedź jest prawdziwa, czy też fałszywa, zatem prawdziwa wypowiedź będzie niemożliwa do wykrycia. Żeby zaś i to pominąć, to niemożliwa do wynalezienia jest także wypowiedź, wyłaniająca przy pomocy rzeczy jawnych rzecz niejawną. Jeżeli bowiem człon końcowy towarzyszy nieodłącznie splotowi jej przesłanek, jeżeli dalej człon towarzyszący i kończący jest względny i to ze względu na wątkowy człon naczelny, a rzeczy, związane względnością, uświadamiają się z sobą wzajemnie, jak już wyłuszczyliśmy, to jeśli wynik jest niejawny, niejawne będą także przesłanki, jeśli zaś przesłanki są jawne, jawny będzie także wynik, bo przecież uświadamia się razem z nimi jawnymi, tak iż się już nie wyłania z nich jawnych, jako rzecz niejawna. Z tego powodu nie zostaje także odsłonięty przez przesłanki człon końcowy, gdyż jest albo niejawny i wtedy się nie uświadamia, albo też jawny i wtedy nie potrzebuje niczego, co by go odsłaniało. Jeżeli tedy dowodem nazywa się wypowiedź doprowadzającą do wyłonienia, to znaczy sprawną, przy pomocy pewnych powszechnie uznanych prawd i odsłaniającą niejawny człon końcowy, a myśmy wyłuszczyli, że

nie ma żadnej wypowiedzi ani sprawnej, ani prawdziwej, ani doprowadzającej przy pomocy pewnych rzeczy jawnych i wyłaniającej rzecz niejawną, ani wreszcie odsłaniającej wynik, to jest chyba rzeczą jawną, że dowód nie ma rzeczywistego bytu.

Że dowód nie ma rzeczywistego bytu, czy też się nie daje pomyśleć, zobaczymy również z tego stanowiska: oto kto mówi, że dowód istnieje, ten zakłada albo ogólny, albo jakiś szczegółowy dowód; nie można jednak zakładać, jak to wyłożymy, ani ogólnego, ani szczegółowego dowodu, ponieważ zaś poza nimi nie da się nic trzeciego pomyśleć, przeto nikt nie może zakładać dowodu jako istniejącego. Ogólny tedy dowód nie istnieje ze względów następujących: albo ma jakoweś przesłanki i jakowyś człon końcowy, albo nie ma. Jeżeli nie ma, to nie jest dowodem. Jeżeli ma natomiast jakoweś przesłanki i jakowyś człon końcowy, to skoro wszystko, co bywa dowodzone i co dowodzi w ten sposób, posiada szczegółowe znaczenie, ów dowód będzie również szczegółowy. Więc nie ma żadnego dowodu ogólnego. Atoli nie ma także żadnego szczegółowego dowodu! Wszak dowodem nazwą albo złożenie z przesłanek i końcowego wyniku, albo też złożenie z samych tylko przesłanek, żadne zaś z nich nie jest dowodem, jak to uprzytomnię, a więc szczegółowego dowodu nie ma. Jakoż złożenie z przesłanek i końcowego wyniku nie jest dowodem, po pierwsze dlatego, że mając część niejawną, to znaczy ów wynik końcowy, dowód byłby niejawny, co jest niedorzeczne. Jeżeli bowiem dowód jest niejawny, to będzie raczej sam potrzebował rzeczy, któraby go dowodziła, niż dowodził innych. Po drugie, skoro mówią, że dowód jest względny i to ze względu na swój wynik, skoro dalej rzeczy względne są, jak sami głoszą, zróżniczkowane w myśli, to i to, czego się dowodzi, musi być różne od samego dowodu; jeżeli więc wynik jest tym, czego się dowodzi, to dowód nie da się chyba pomyśleć razem z wynikiem. Po trzecie wynik albo się w ogóle przyczynia do swego dowodu, albo też nie przyczynia się zgoła. Jeżeli się jednak przyczynia, to będzie miał moc odsłaniania siebie samego, jeżeli zaś się nie przyczynia, lecz jest niepotrzebnym ciężarem, to chyba nie będzie także częścią dowodu, bo i ów dowód odrzucimy jako fałszywy z powodu przeładowania. Również złożenie z samych tylko przesłanek nie

może być dowodem. Któż bowiem przyzna, jakoby powiedzenie „jeżeli dzień jest, to jest światło, atoli dzień jest” było bądź dowodem, bądź też w ogóle wyrażało myśl skończoną? A więc i złożenie z samych tylko przesłanek nie jest dowodem. Nie ma tedy bytu również dowód szczegółowy. Jeżeli zaś nie ma bytu ani szczegółowy dowód, ani ogólny, a oprócz nich nie można sobie pomyśleć żadnego trzeciego, to żaden dowód nie ma bytu.

Że dowód nie istnieje, da się uzasadnić jeszcze na następującej podstawie: oto, jeżeli dowód istnieje, to albo jest jawny i odsłania rzecz jawną, albo jest niejawny i odsłania rzecz niejawną, albo jest niejawny i odsłania rzecz jawną, albo wreszcie jest jawny i odsłania rzecz niejawną; nie da się jednak pomyśleć, by odsłaniał jakakolwiek z tych rzeczy, a więc dowód nie da się zgoła pomyśleć. Jeżeli bowiem jest jawny i odsłania rzecz jawną, to to, co zostaje odsłonięte, będzie zarazem jawne i niejawne, a mianowicie jawne, ponieważ takie było według założenia, niejawne zaś, ponieważ potrzebuje rzeczy, któraby je odsłoniła, i nie przedstawia się nam jasno samo z siebie. Jeżeli zaś jest niejawny i odsłania rzecz niejawną, to sam będzie potrzebował czegoś innego do swego odsłonięcia zamiast odsłaniać inne rzeczy, co się nie zgadza z pojęciem dowodu. Z tej przyczyny nie może być także, jako niejawny, dowodem rzeczy jawnej. Nie może być wreszcie jawny i dowodzić rzeczy niejawnej, bo przecież jest względny, a rzeczy, związane względnością, uświadamiają się z sobą wzajemnie, tak iż to, czego się rzekomo dowodzi, uświadomi się wraz z jawnym dowodem i będzie jawne, zatem ta wypowiedź się zaprzecza i ów dowód, dowodzący rzeczy niejawnej, okazuje się sam niejawnym. Jeżeli więc nie ma ani jawnego dowodu dla rzeczy jawnej, ani niejawnego dla niejawnej, ani niejawnego dla jawnej, ani wreszcie jawnego dla niejawnej, a według ich orzeczenia nie ma żadnej więcej możliwości, to trzeba chyba powiedzieć, że w ogóle nie ma żadnego dowodu.

Powiedzieć trzeba jeszcze, co następuje: sprawa dowodu jest sporna, albowiem jedni powiadają, że on zgoła nie istnieje, jak na przykład ci, których zdaniem w ogóle nic nie istnieje, inni natomiast, że istnieje, jak na przykład większość dogmatyków, a my w końcu głosimy, że nie więcej istnieje, jak nie istnieje. Dowód zawiera zresztą zawsze jakieś orędzie, ponieważ zaś każde orę-

dzie jest sporne, przeto i każdy dowód musi być sporny. Bo jeżeli w razie uznania dowodu, na przykład na to, że próżnia istnieje, uznaje się także istnienie próżni, to jasną jest rzeczą, że ci, którzy podają w wątpliwość istnienie próżni, podają w wątpliwość również dowód tego istnienia. To samo stosuje się do innych orędy, popartych dowodami. Każdy tedy dowód jest przedmiotem wątplenia i sporu. Skoro więc dowód jest niejawnym z powodu owego sporu, albowiem rzeczy sporne są, jako sporne, niejawne, to nie objawia się sam z siebie, lecz musi się nam uprzytamniać za sprawą jakiegoś innego dowodu. Aliści dowód, który służy do uzasadnienia dowodu, nie będzie powszechnie uznany i jawny, zastanawiamy się bowiem obecnie nad tym, czy w ogóle dowód istnieje, jako zaś sporny i niejawnym, będzie on potrzebował innego dowodu i ten znowu innego i tak w nieskończoność. Nie można wszelako zakończyć nieskończonego szeregu dowodów, a więc nie można wykazać, że dowód istnieje. Nie można go także odsłonić przy pomocy znaku, albowiem wobec tego, że byt znaku stanowi przedmiot dociekania i że znak potrzebuje dowodu do udowodnienia własnej rzeczywistości, nastęcza się hamulec wzajemnej kołowacizny, gdyż dowód potrzebuje znaku, a znowu znak dowodu, co jest niedorzeczne. Z tego powodu nie można także osądzić sporu w sprawie dowodu, ponieważ z jednej strony osąd potrzebuje kryterium, a z drugiej wobec tego, że byt kryterium jest przedmiotem dociekań, jak to przedstawiliśmy, i dlatego potrzebuje dowodu, wykazującego, że kryterium wogóle istnieje, nastęcza się znowu hamulec wzajemnej kołowacizny. Jeżeli więc ani przy pomocy dowodu, ani przy pomocy znaku, ani przy pomocy kryterium nie można wykazać, że dowód istnieje, jeżeli dalej nie objawia się on sam z siebie, jak to przedstawiliśmy, to to, czy dowód istnieje, będzie chyba rzeczą nieuchwytną. Atoli z tego powodu nie będzie miał ów dowód także bytu, albowiem myśli się on łącznie z własnością dowodowego wykazywania, będąc zaś nieuchwytnym, nie będzie miał własności dowodowego wykazywania, zatem nie będzie także dowodem.

Te słowa powinny wystarczyć, jako że w „Zarysie”, również o dowodzie. Wszelako dogmatycy, którzy chcą uzasadnić pogląd przeciwny, powiadają, że zarzuty, wytoczone przeciwko do-

wodowi, są albo dowodowe, albo też niedowodowe: jeżeli są niedowodowe, to nie mogą dowodzić, że dowód nie istnieje, jeżeli zaś są dowodowe, to one same skutkiem swego odwrócenia stanowią o istnieniu dowodu. Dlatego też pytają i wnioskuje w sposób następujący: „jeżeli dowód istnieje, to dowód istnieje — jeżeli dowód nie istnieje, to dowód istnieje, atoli albo dowód istnieje, albo dowód nie istnieje, więc dowód istnieje”. Na tej samej podstawie wnioskuje jeszcze, jak następuje: „to, co wynika ze sprzecznych sądów, jest nie tylko prawdziwe, ale także konieczne, atoli sądy — dowód istnieje, — dowód nie istnieje, stanowią wzajemną sprzeczność i z każdego z nich wynika istnienie dowodu, więc dowód istnieje”. Można jednak na to odpowiedzieć, na przykład tak: skoro nie sądzimy, jakoby w ogóle istniał jakiś wywód dowodowy, to nie twierdzimy także bynajmniej, jakoby wywody przeciwko dowodowi były bezwzględnie dowodowe, lecz że się nam tylko wydają wiarygodnymi, wywody zaś wiarygodne nie są z konieczności dowodowe. Jeżeli są dalej dowodowe, czego my zgoła nie utrzymujemy, to muszą być także prawdziwe. Prawdziwe są te wywody, które wywodzą rzecz prawdziwą przy pomocy rzeczy prawdziwych, zatem ich człon końcowy jest prawdziwy. Wszelako brzmiał on „więc dowód nie istnieje”. A zatem to, że dowód nie istnieje, jest <prawdziwe> skutkiem odwrócenia sprawy. I jak przeczyszczające zioła wydają się razem z tworzywem, które znajduje się w ciele, tak mogą się także owe wywody obalać same z siebie razem z innymi, owymi właśnie „dowodowymi” wywodami. Nie ma w tym żadnej sprzeczności, bo przecież i ta wypowiedź „nic nie jest prawdziwe” nie tylko każdą inną uchyla, ale razem z nimi umarza również samą siebie. Ze nadto wypowiedź „jeżeli dowód istnieje, to dowód istnieje — jeżeli dowód nie istnieje, to dowód istnieje, atoli albo istnieje, albo nie istnieje, więc istnieje” jest niesprawna, to można wykazać przy pomocy większej ilości wywodów, a w chwili obecnej w sposób wystarczający przy pomocy następującego zabiegu dialektycznego: w razie rzetelności sprzęgu „jeżeli dowód istnieje, to dowód istnieje” musi przeciwieństwo jego końcowego członu, to znaczy powiedzenie, że dowód nie istnieje, sprzeciwiać się powiedzeniu, że dowód ist-

nieje, jako będącemu naczelnym członem sprzęgu. Wszak według ich własnej nauki sprzęg, złożony ze zwalczających się sądów, nie może być rzetelny, bo sprzęg zapowiada, że jeśli jest jego człon naczelnym, to jest także człon końcowy, a zwalczające się sądy wprost przeciwnie, że jeśli jeden z nich jest, to istnienie pozostałego jest niemożliwe. Jeśli więc rzetelny jest sprzęg „jeżeli dowód istnieje, to dowód istnieje”, to nie może być rzetelny sprzęg „jeżeli dowód nie istnieje, to dowód istnieje”. A jeśli się znowu z drugiej strony zgodzimy na założenie, że sprzęg „jeżeli dowód nie istnieje, to dowód istnieje” jest rzetelny, to w takim razie to, że dowód istnieje, może być razem z tym, że dowód nie istnieje. Jeżeli zaś może być razem z nim, to się z nim nie kłóci, a więc w przypadku sprzęgu „jeżeli dowód istnieje, to dowód istnieje” przeciwieństwo jego końcowego członu nie kłóci się z jego naczelnym członem, tak iż znowu ten sprzęg nie będzie rzetelny, o ile się zakłada tamten jako rzetelny. A skoro to, że dowód nie istnieje, nie kłóci się z tym, że dowód istnieje, to nie będzie rzetelne także rozłączenie „albo dowód istnieje, albo dowód nie istnieje”, albowiem rzetelne rozłączenie zapowiada, że tylko jeden z jego członów jest rzetelny, pozostały zaś, czy też pozostałe wrogimi fałszami. I z drugiej strony, jeżeli powyższe rozłączenie jest rzetelne, to sprzęg „jeżeli dowód nie istnieje, to dowód istnieje” okazuje się fałszywym, ponieważ się składa z rzeczy przeciwnych. Więc przesłanki w powyższym dowodzie są niezgodne i obalają się wzajemnie, zatem ów wywód nie jest rzetelny. Nie mogą wreszcie wykazać, jakoby z rzeczy przeciwnych coś wynikało, gdyż nie posiadają dotąd kryterium wynikania, jak to daliśmy poprzednio do zrozumienia.

Mówimy to wszystko ze zbytku szczodrości. Bo jeśli wywody, warujące dowód, są wiarygodne, a niechże sobie nimi będą, i jeśli z drugiej strony wiarygodne są także zabiegi, skierowane przeciwko dowodowi, to również w sprawie dowodu trzeba się wstrzymać od wyrokowania i głosić, że dowód nie więcej istnieje, jak nie istnieje.

14. O sylogizmach

I jest może rzeczą zbyteczną mówić jeszcze o owych okrzyczanych sylogizmach, raz dlatego, że padają razem z istnieniem dowodu, bo przecież jest jasne, że skoro jego nie ma, to nie ma się także gdzie pomieścić dowodowa wypowiedź, a drugi raz dlatego, że wystąpiliśmy przeciwko nim zasadniczo już w naszych poprzednich słowach, kiedy mianowicie, rozprawiając o przeładowaniu, podaliśmy poniekąd sposób, przy pomocy którego można wykazać, iż wszystkie dowodowe wywody tak stoików, jak i perypatetyków, są niesprawne. Może jednak nie będzie tak bardzo od rzeczy pomówić o nich szczegółowo, niby na dodatek, ponieważ pyszną się oni nimi szczególnie. Wyłuszczone ich bezpodstawność, można tedy przytaczać rozmaite względy. W „Zarysie” wystarczy wszelako użyć przeciwko nim poniższego sposobu, będę zaś mówić i teraz o „bezdowodnych” wypowiedziach, albowiem razem z ich obaleniem doznają obalenia wszystkie inne wypowiedzi, uzyskujące od nich właśnie dowód swej sprawności.

Oto przesłankę „każdy człowiek jest stworzeniem” uzasadnia się indukcyjnie na podstawie poszczególnych osobników. Ponieważ na przykład Sokrates, będąc człowiekiem, jest także stworzeniem i podobnie Platon, Dion tudzież każdy z ludzi poszczególnych, przeto można, jak się zdaje, twierdzić również, że każdy człowiek jest stworzeniem, w tym oczywiście znaczeniu, że jeśli choć jeden osobnik okaże się niezgodnym z innymi, to ogólna przesłanka staje się fałszywą. Ogromna większość stworzeń porusza na przykład dolną szczękę; górną porusza tylko jeden krokodyl, a niemniej jest dlatego nieprawdziwa przesłanka „każde stworzenie porusza dolną szczękę”. Skoro tedy powiedzą „każdy człowiek jest stworzeniem, Sokrates jest człowiekiem, a więc Sokrates jest stworzeniem”, to, chcąc wyprowadzić z ogólnej przesłanki „każdy człowiek jest stworzeniem” przesłankę szczegółową „więc Sokrates jest stworzeniem”, która stanowi przecież, jak wyłuszczyliśmy, ostoję ogólnej przesłanki w myśl indukcyjnego zabiegu, popadają w kołowaciznę, albowiem z jednej strony <uzasadniają> ogólną przesłankę przy pomocy szczegółowych <indukcyjnie, a z drugiej strony wyprowadzają każdą szczegółową

przesłankę> z ogólnej sylogistycznie. Podobnie popadają w beznadziejną kołowaciznę w przypadku wywodu „Sokrates jest człowiekiem, żaden człowiek nie ma czterech nóg, a więc Sokrates nie ma czterech nóg”, ponieważ chcą przesłankę „żaden człowiek nie ma czterech nóg” uzasadniać przy pomocy szczegółowych przesłanek indukcyjnie, a z drugiej strony każdą szczegółową wyprowadzać z owej przesłanki „żaden człowiek nie ma czterech nóg”. Nie inaczej trzeba przystępować do reszty tych, jak je nazywają perypatetycy, wypowiedzi „bezdowodowych”, więc i do takich wypowiedzi „jeżeli dzień jest, to jest światło”. Oto powiedzenie „jeżeli dzień jest, to jest światło” jest sprawne, jak mówią, dla powiedzenia, że <„kiedy dzień jest,> jest światło”, a powiedzenie „jest światło” stanowi znowu wraz z powiedzeniem „jest dzień” uzasadnienie powiedzenia „jeżeli dzień jest, to jest światło”, nigdy bowiem nie zostałby uznany za rzetelny sprzęg powyższy, gdyby przedtem nie widziano zawsze współlistnienia tego, że „jest światło”, z tym, że „jest dzień”. Jeżeli jednak trzeba wpieryw stwierdzić naocznie, że kiedy jest dzień, to zawsze jest także światło, aby złożyć sprzęg „jeżeli dzień jest, to jest światło”, i jeżeli przy pomocy tego sprzęgu wyprowadza się to, że kiedy jest dzień, jest światło, to i tutaj znowu obala hamulec beznadziejnej kołowacizny rzeczowość owego wywodu, albowiem współlistnienie tego, że jest dzień, i tego, że jest światło, wynika ze sprzęgu „jeżeli dzień jest, to jest światło”, o ile chodzi o obecną bezdowodową wypowiedź, a z drugiej strony współlistnienie wymienionych członów jest uzasadnieniem tego sprzęgu. Podobnie w przypadku następującego wywodu: „jeżeli dzień jest, to jest światło, atoli światła nie ma, więc nie ma dnia”. O tyle bowiem na podstawie tego, że się nie widzi dnia bez światła, możnaby uznać sprzęg „jeżeli dzień jest, to jest światło” za rzetelny, o ile w razie, gdyby się kiedyś, dajmy na to, zjawił dzień, a światło nie zjawiło, ów sprzęg zostałby nazwany fałszem; stosownie jednak do przytoczonej poprzednio wypowiedzi bezdowodowej to, że nie ma dnia, kiedy nie ma światła, waruje się przy pomocy tego, że jeżeli dzień jest, to jest światło, tak iż każdemu z nich potrzeba do własnego uzasadnienia zasadniczego uznania drugiego, by w ten sposób dzięki kołowaciznie stało się wiarygodnym przy jego pomocy. Tylko dzięki

temu dalej, że pewne rzeczy nie mogą współistnieć wzajemnie, ot dzień, dajmy na to, i noc, będzie chyba uznane za rzetelne tak zaprzeczenie splotu, a mianowicie takie nie istnieje dzień oraz istnieje noc", jak i rozłączenie, a mianowicie takie „albo dzień istnieje, albo noc istnieje". Oni sądzą wszelako, iż to, że nie współistnieją, waruje się przy pomocy bądź zaprzeczenia splotu, bądź rozłączenia, i mówią: „nie istnieje dzień oraz istnieje noc, atoli istnieje noc, więc nie istnieje dzień" albo istnieje dzień, albo istnieje noc, atoli noc istnieje, więc nie istnieje dzień, tudzież „atoli noc nie istnieje więc istnieje dzień". My znowu wnioskujemy z tego, że jeżeli musimy z jednej strony, by uzasadnić rozłączenie i zaprzeczenie splotu, wpierw stwierdzić naocznie, iż zawarte w nich sądy są niewspółistniejące, z drugiej zaś strony oni, jak się przynajmniej wydaje, wyprowadzają to, że są niewspółistniejące, przy pomocy bądź rozłączenia, bądź zaprzeczenia splotu, to zaskakuje hamulec kołowacizny, ponieważ nie możemy ani zaufać wymienionym zabiegom dialektycznym bez stwierdzenia, że zawarte w nich sądy są niewspółistniejące, ani też uzasadnić tego, że są niewspółistniejące, przed wywodem sylogistycznym przy pomocy owych zabiegów. Nie mając zatem gdzie zaczepić naszej wiary z powodu kołowania, powiemy chyba, że ani trzecia, ani czwarta, ani piąta wreszcie wypowiedź bezdowodowa nie posiada, w ich przynajmniej wykładzie, rzeczowego uzasadnienia.

Narazić tyle wystarczy powiedzieć także o sylogizmach.

15. O indukcji

Sądzę nadto, że trzeba się bardzo zastrzec przed zabiegiem indukcyjnym. Skoro bowiem chcą przy jego pomocy uwiarygodnić orzeczenie ogólne na podstawie rzeczy szczegółowych, to dokonają tego, badając albo wszystkie rzeczy szczegółowe, albo tylko niektóre z nich. Jeżeli jednak tylko niektóre, to indukcja będzie niepewna, ponieważ może się zdarzyć, że jakieś rzeczy szczegółowe, pominięte w indukcji, przeczą ogólnemu orzeczeniu; jeżeli zaś wszystkie, to ich trud będzie daremny, ponieważ jest nieskończone i nie dające się ogarnąć mnóstwo rzeczy szczegółowych. W ten więc sposób z obu stron, jak myślę, doznaje indukcja skutecznego zachwiania.

16. O definicjach

Atoli dogmatycy chętną się jeszcze kunsztem definicji, który zaliczają do logicznego działu tak zwanej filozofii. Pomówmy więc teraz trochę również o definicjach.

Zdaniem dogmatyków definicje są potrzebne do wielu rzeczy i bodaj znajdziesz dwie ogólne zasady, <które> ogarniają, jak mówią, tę całą ich konieczność: starają się mianowicie wykazać, że definicje są koniecznie potrzebne we wszystkich przypadkach albo uchwycenia w świadomości, albo pouczenia. Jeżeli więc uprzytomnimy sobie że nie nadają się do żadnej z tych rzeczy, to obalimy, śmiem przypuszczać, cały ów szalony trud, jaki w ich sprawie podjął obóz dogmatyczny. I tak po pierwsze, jeżeli ten, kto nie zna tego, co ma być określone, nie może tego, czego nie zna, zdefiniować, ten zaś, kto zna i potem określa, nie uchwycił tego, co ma być określone, dzięki definicji, lecz, uchwyciwszy je poprzednio, ukuł jego określenie, to definicja nie jest koniecznie potrzebna do uchwycenia danych rzeczy. Skoro następnie, chcąc wszystko określać, nie określimy zgoła niczego, gdyż wpadniemy w otchłań nieskończoności, przyznając zaś, że pewne rzeczy dają się uchwycić także bez definicji, przyznajemy sami, że definicje nie są koniecznie potrzebne do uchwycenia, gdyż możemy wszystko uchwycić bez definicji w ten sposób, w jaki dały się uchwycić rzeczy niezdefiniowane, to albo zgoła niczego nie określimy, albo przyznamy, że określenia nie są koniecznie potrzebne. Z tych powodów nie wydadzą się nam one chyba koniecznie potrzebnymi także do pouczenia. Oto jak ten, kto pierwszy poznał daną rzecz, poznał ją bez definicji, podobnie i ten, kto zostaje o niej pouczony, może zostać pouczony bez definicji. Osądzają nadto definicje na podstawie rzeczy definiowanych i głoszą, że definicje, zawierające coś takiego, co nie przysługuje rzeczom definiowanym, albo wszystkim, albo też tylko niektórym, są fałszywe. Dlatego, jeśli ktoś powie, że człowiek jest rozumnym i nieśmiertelnym stworzeniem, lub rozumnym, śmiertelnym i piśmiennym stworzeniem, to powiadają, że definicja jest fałszywa, bo z jednej strony żaden człowiek nie jest nieśmiertelny, a z drugiej są niektórzy niepiśmienni. Definicje będą nadto chyba niemożliwe do

osądzenia z powodu nieskończonej ilości rzeczy pojedynczych, na których podstawie muszą być osądzone; nie mogą następnie służyć do uchwycenia i pouczenia o tych rzeczach, na których podstawie są osądzone, bo te rzeczy musiały być oczywiście, a przynajmniej powinny być przedtem rozeznane i uchwycone. Jak więc może nie być śmieszne to gadanie, że definicje są potrzebne do uchwycenia lub do pouczenia lub w ogóle do wyjaśnienia, one, które spiętrzają przed nami taki tuman niejasności? Oto na przykład, żeby sobie na ten żart pozwolić, niechby ktoś, chcąc się od kogoś dowiedzieć, czy spotkał człowieka, który jechał na koniu i ciągnął za sobą psa, wygłosił takie zapytanie: „o stworzenie rozumne, śmiertelne, obdarzone umysłem i zdolnością do wiedzy, czy spotkałeś stworzenie zdolne do śmiechu, szerokokopytne i obdarzone zdolnością do wiedzy obywatelskiej, które usadowiło swoje okrągłości na stworzeniu śmiertelnym, zdolnym do rżenia i ciągnęło za sobą śmiertelne, zdolne do szczekania, stworzenie?” Jakże nie byłby godzien pośmiewiska ktoś, przyprawiający bliźniego o niemoc wysłowienia tak zwyczajnej rzeczy dzięki definicjom? Trzeba więc przyznać, że definicja jest — według nich samych przynajmniej — nieużyteczna, czy się ją nazwie wypowiedzią, która przy pomocy związanej charakterystyki uświadamia nam rzeczowe trzony wyrazów, jak okazują — bo może nie? — przytoczone przez nas przed chwilą przykłady, czy też wypowiedzią, która objawia przeszłoprzyszlą istotę, czy czym kto chce w ogóle! Wszak ci, którzy chcą określić istotę definicji, popadają w spór bez końca, jaki obecnie pomijam ze względu na plan pisma, choć bodaj że już on sam obala definicje. Tyle mi wystarczy na razie powiedzieć także o definicjach.

17. O rozdzielaniu

Ponieważ pewni dogmatycy nazywają dialektykę umiejętnością wnioskowania sylogistycznego, wnioskowania indukcyjnego, określania i <rozdzielania>, myśmy zaś już omówili po sprawie kryterium, znaku i dowodu również sprawę sylogizmów, indukcji i definicji, przeto nie uważamy za rzecz niewłaściwą omówić pokrótce jeszcze sprawę rozdziału. Powiadają tedy, że rozdział ma czworakie zastosowanie: oto rozdziela się albo wyraz na jego

znaczenia, albo całość na części, albo rodzaj na działy, albo wreszcie działy na jednostki. Że jednak umiejętność rozdziału nie ma tu nigdzie zastosowania, to da się chyba łatwo wykazać.

18. O rozdzielaniu wyrazu na jego znaczenia

Powiadają po pierwsze, że wiedza i jej umiejętności dotyczą rzeczy naturalnych, a nie rzeczy konwencjonalnych, i bodaj słusznie. Umiejętna wiedza chce być bowiem czymś pewnym i niewzruszonym, rzeczy zaś konwencjonalne ulegają łatwo zmianie i przewrotowi, ponieważ przeinaczają się skutkiem zmiany układów, które od nas zależą. Skoro więc znaczenia wyrazów są konwencjonalne, a nie naturalne — musieliby bowiem wszyscy rozumieć wszystkie znaczenia wyrazów, tak Grecy, jak i barbarzyńcy, a nadto możemy dane znaczenia wyrażać i oznaczać jakimi tylko chcemy wyrazami i to ciągle innymi — to jak jest możliwa jakaś wiedza i umiejętność rozdziału wyrazu na jego znaczenia? Albo jak może być dialektyka umiejętnością i wiedzą oznaczników, tudzież rzeczy przez nie oznaczanych, co sobie roją niektórzy?

19. O całości i części

O całości i o części będziemy mówić jeszcze w tak zwanych Księgach fizycznych. Obecnie należy powiedzieć o rzekomym rozdziale całości na części, co następuje: jeśliby ktoś powiedział, że dziesięć można rozdzielić na jeden, dwa, trzy i cztery, to dziesięć nie daje się na nie rozdzielić! Równocześnie bowiem z odjęciem ich pierwszej części, żeby się na razie na to zgodzić, a więc z odjęciem, przypuśćmy, jednego nie ma już owych podstawowych dziesięciu, lecz jest tylko dziewięć i w ogóle coś innego niż dziesięć. Pozostałe tedy odejmowanie i rozdzielanie dotyczy nie dziesięciu, lecz jakichś innych wartości, które się zmieniają po każdorazowym odjęciu. Zdaje się zatem, że całość nie da się rozdzielić na swoje rzekome części. Jeżeli dalej całość jest rozdzielną na części, to przecież części powinny by mieścić się w całości przed jej rozdziałem, a tymczasem bodaj że się w niej wcale nie chcą pomieścić. Oto, żeby się znowu zatrzymać przy dziesięciu, powiadają, że dziewięć jest w każdym razie częścią dziesięciu, ponieważ dziesięć dzieli się na jeden i dziewięć. Ale tak samo także

osiem, bo dzieli się na osiem i dwa. Ale tak samo także siedem i sześć i pięć i cztery i trzy i dwa i jeden! Jeżeli więc to wszystko mieści się w dziesięciu i razem z dziesięcioma wynosi pięćdziesiąt nieć, to pięćdziesiąt pięć mieści się w dziesięciu, co jest przecież niedorzeczne. Nie mieszczą się tedy w dziesięciu ich rzekome części, ani też dziesięć nie daje się na nie rozdzielić, niby całość na części, których w nich w ogóle nie można oglądać. Te same trudności następczą się także przy rozmiarach, jeśliby ktoś, dajmy na to, chciał rozdzielać rozmiar dziesięciolokciowy. Może więc w ogóle całość nie jest rozdzielna na części.

20. O rodzajach i działach

Pozostaje jeszcze sprawa rodzajowi działów, o której gdzie indziej pomówimy obszerniej, obecnie zaś powiemy pokrótce, co następuje: jeżeli twierdzą, że rodzaje i działy są tworam i umysłowymi, to ich zbijają wywody przeciwko umysłowi i wyobrażeniu, jeżeli zaś pozostawiają im swoiste istnienie, to co odpowiedzą na następujący zarzut? Oto, jeżeli rodzaje istnieją, to albo jest ich tyle, ile jest działów, albo też jest tylko jeden rodzaj wspólny dla wszystkich jego tak zwanych działów. Jeżeli tedy jest tyle rodzajów, ile ich działów, to nie będzie chyba żadnego wspólnego, dającego się na nie rozdzielić rodzaju. Jeżeli się natomiast powie, że jest tylko jeden rodzaj we wszystkich działach, to każdy jego dział poszczególny ma z nim styczność albo jako z całością, albo też jeno jako z częścią. Z całością nie ma jej wszelako w żaden sposób, albowiem niemożliwą jest rzeczą, by coś, istniejąc jako jedno, tak się równocześnie w innym i innym znowu mieściło, iżby się dawało oglądać w każdym z tych swoich rzekomych pomieszczeń jako całkowite. Jeżeli zaś ma styczność jeno z częścią, to po pierwsze nie będzie towarzyszyć, jak przypuszczają, danemu działowi cały rodzaj i oto człowiek nie będzie „żywotworem”, lecz tylko częścią „żywotworu”, na przykład tworem, nie mającym ani duszy, ani wrażliwości zmysłowej, a po wtóre trzeba będzie powiedzieć, że albo wszystkie działy uczestniczą w tej samej części ich rodzaju, albo też w coraz innej. W tej samej nie mogą jednak uczestniczyć z powodów już wymienionych. Jeżeli zaś uczestniczą w coraz innej części, to z jednej strony działy nie będą ze wzglę-

du na rodzaj do siebie wzajemnie podobne, na co się oni chyba nie zgodzą, a z drugiej każdy rodzaj będzie nieskończony, ponieważ będzie pocięty na nieskończone mnóstwo nie tylko działów, ale także jednostek, w których się również uwidacznia obok swoich działów: mówi się przecież, że Dion jest nie tylko człowiekiem, ale także „żywotworem”. Jeżeli to jest niedorzeczne, to działy nie mają także częściowej styczności z ich rodzajem, który jest jeden. Jeżeli jednak ani z całym rodzajem, ani z jego częścią nie ma styczności dział poszczególny, to jak można głosić, że istnieje jeden rodzaj we wszystkich jego działach, tak iż jest na nie rozdzielny? Zdaje się, że nikt nie potrafiłby na to odpowiedzieć, chyba że odświeżałby pewne widmowate pomysły, które z powodu niemożliwych do rozstrzygnięcia sporów we własnym obozie dogmatyków dadzą się rozprószyć przy pomocy sceptycznych zabiegów.

Trzeba nadto powiedzieć jeszcze to: rodzaje tych rzeczy, których działy są takie a takie, są albo takie i takie, albo takie tak, a takie nie, albo ani takie, ani takie. Jakoż, skoro jedne z danych rzeczy są cielesne, a drugie niecielesne, jedne prawdziwe, a drugie fałszywe, pewne, dajmy na to, białe, a pewne czarne, pewne bardzo wielkie, a pewne bardzo małe, tudzież inne podobnie, to na przykład owo „coś”, o jakim mówią niektórzy, że stanowi rodzaj najogólniejszy, będzie albo tymi wszystkimi rzeczami, albo tylko jedno- lub tylko drugo-stronnymi, albo wreszcie niczym. Jeżeli jednak owo „coś” jest zgoła niczym, to rodzaju nie ma, <jeżeli zaś rodzaju nie ma,> to poszukiwanie dosięgło swego kresu. Jeżeli się znowu powie, że jest wszystkimi rzeczami, to oprócz niemożliwości, tkwiącej w tym powiedzeniu, będą musiały być wszystkimi rzeczami także te działy i jednostki, w których ono jest. Bo jak wobec tego, że „żywotwór” jest, jak mówią, tworem, obdarzonym duszą i wrażliwością zmysłową, każdy z jego działów uchodzi za twór, mający duszę wraz z wrażliwością zmysłową, tak i jeżeli rodzaj jest cielesny i niecielesny i fałszywy i prawdziwy i, dajmy na to, czarny i biały i bardzo mały i bardzo wielki i w ogóle wszelaki inny, to każdy dział i każda jednostka będzie tym wszystkim. Lecz temu przeczy oczywistość. Więc i to jest fałszywe. Jeżeli w końcu owo „coś” stanowią tylko jedno- lub tylko

drugostronne rzeczy, to rodzaj jednych nie będzie rodzajem pozostałych, na przykład jeżeli owo „coś” jest ciałem, to nie będzie rodzajem rzeczy niecielesnych, a jeżeli „żywotwór” jest rozumny, to nie będzie rodzajem tworów nierozumnych, tak iż nie będzie ani żadne „coś” niecielesne, ani żaden „żywotwór” nierozumny, i podobnie w innych przypadkach, co przecież jest niedorzeczne. Więc rodzaj nie może być ni taki i taki, ni taki tak, a taki nie, ni wreszcie ani taki, ani taki, w takim zaś razie rodzaju w ogóle nie ma. Jeżeli ktoś znowu powie, że rodzaj jest wszystkimi rzeczami dynamicznie, to my powiemy, że to, co jest czymś dynamicznie, musi być nim także energetycznie, jak to nie może na przykład być ktoś <potencjalnie> gramatykiem, jeżeli nim nie może być także aktualnie. Pytamy się ich tedy także w przypadku rodzaju, czym on jest energetycznie, jeżeli jest wszystkimi rzeczami dynamicznie, i w ten sposób pozostają te same trudności. Nie może bowiem być aktualnie wszystkimi przeciwieństwami! Nie może być dalej jednymi „także” aktualnie, a drugimi „tylko” potencjalnie, na przykład ciałem aktualnie, potencjalnie zaś nieciałem. W znaczeniu dynamicznym istnieje bowiem to, co może istnieć w rzeczywistości, a ciało, istniejąc aktualnie, nie może stać się aktualnie nieciałem, tak iż jeżeli <owo „coś”> jest, dajmy na to, aktualnie ciałem, to nie jest nieciałem potencjalnie, i odwrotnie. Więc rodzaj nie może być jednymi rzeczami w znaczeniu rzeczywistości, a drugimi w znaczeniu tylko możliwości. Jeżeli zaś w znaczeniu rzeczywistości jest w ogóle niczym, to zgoła nie istnieje. Niczym byłby więc ostatecznie ów rodzaj, o którym powiadają, że go dzielą na działy.

Godna uwagi jest jeszcze rzecz następująca: oto jak wobec tego, że Aleksander jest identyczny z Parysem, nie może być prawdziwe powiedzenie „Aleksander chodzi”, a powiedzenie „Parys chodzi” fałszywe, tak i nazwa „człowiek”, zastosowana w składni jakiegoś sądu, musiałaby w razie identyczności człowieczeństwa Teona i Diona czynić ów sąd albo prawdziwym, albo fałszywym w przypadku ich obu; lecz temu przeczy oczywistość, albowiem kiedy Dion siedzi, a Teon chodzi, powiedzenie „człowiek chodzi” jest fałszywe w przypadku pierwszego, a prawdziwe w przypadku drugiego. Więc nazwa „człowiek” nie jest wspólną nazwą

ich obu, ani też identyczną dla nich obu, lecz jeśli już w ogóle, to swoistą nazwą każdego.

21. O wspólnych przymiotach

Podobnie mówi się także o wspólnych przymiotach. Jeżeli bowiem jeden i ten sam wzrok jest przymiotem tak Diona, jak Teona, to w razie że Dion, przypuścimy, umrze, a Teon żyje i widzi, będą zmuszeni powiedzieć, albo że wzrok zmarłego Diona pozostaje nienaruszony, czemu przeczy oczywistość, albo że ten sam wzrok i doznał i nie doznał zagłady, co jest niedorzeczne. Więc wzrok Teona nie jest identyczny z wzrokiem Diona, lecz jeśli w ogóle, to przysługuje każdemu z nich swoście. Jeżeli dalej tak Dionowi, jak Teonowi przysługuje to samo oddychanie, to niemożliwą jest rzeczą, by teonowe oddychanie istniało, dionowe zaś nie istniało; atoli jest to rzeczą możliwą, kiedy jeden umrze, a drugi się zachowa; więc nie jest ono identyczne. Na razie tyle wystarczy o tych rzeczach powiedzieć pokrótce.

22. O sofizmatach

Nie będzie może czymś niewłaściwym zatrzymać się jeszcze przy sofizmatach i zwięźle je omówić, zwłaszcza że dialektyka jest ponoć także do ich obalenia koniecznie potrzebna, jak głoszą jej wielbicieli. Mówią mianowicie, że jeżeli służy do rozpoznawania prawdziwych i fałszywych wywodów, a fałszywymi wywodami są właśnie sofizmaty, to rozezna także owe sofizmaty, kalające prawdę pozorami wiarygodności. Spieszą tedy dialektycy, niby na ratunek zachwianego żywota, i starają się usilnie pouczyć nas o znaczeniu, o różnicach tudzież o sposobach rozwiązywania sofizmatów. Sofizmat jest według nich wywodem, który budzi wiarę i jest tak chytrze ułożony, iż dopuszcza wynik albo fałszywy, albo bardzo podobny do fałszywego, albo niejawny, albo wreszcie niedopuszczalny z jakiegoś innego powodu. I tak, fałszywy w przypadku takiego na przykład sofizmatu „nikt nie daje powiedzenia do wypicia, atoli wypić piolun jest powiedzeniem, więc nikt nie daje piolunu do wypicia”, podobny do fałszywego w takim znowu przypadku „to, co nie było i nie jest dopuszczane, nie jest niedorzeczne, atoli to, że lekarz jako lekarz zabija, nie było

i nie jest dopuszczane, <więc to, że lekarz jako lekarz zabija, nie jest niedorzeczne>", niejawni znowu w następującym przypadku „ani nie zapytałem cię o nic najpierw, ani też nie jest liczba gwiazd parzysta, atoli zapytałem cię o coś najpierw, więc jest też liczba gwiazd parzysta", niedopuszczalny w końcu z jakiegoś innego powodu, na przykład tak zwane błędoskładniowe wywody, a mianowicie — to, co oglądasz, istnieje, atoli oglądasz wariata, więc istnieje „wariata”, — to, co widzisz, istnieje, atoli widzisz rozognioną ranę, więc istnieje „rozognioną ranę”. Próbują następnie podawać sposoby rozwiązywania tych sofizmatów i mówią przy pierwszym, że w przesłankach zgodzono się na coś innego, a coś innego wyraziło się w wyniku. Oto zgodzono się na to, że „picie powiedzenia” jest niemożliwe i że „picie piołunu” jest powiedzeniem, ale nie „piołun” jako taki. Powinno tedy wynikać „więc nikt nie pije picia piołunu”, co jest prawdą, a tymczasem wynikło „więc nikt nie pije piołunu”, co jest fałszem i co wcale nie wynika z przyjętych przesłanek. Przy drugim mówią znowu, że wprawdzie robi wrażenie sprowadzającego na manowce, tak iż mniej uważni boją się mu przytwierdzać, w rzeczywistości jednak wywnioskowuje prawdę, a mianowicie „więc to, że lekarz jako lekarz zabija, nie jest niedorzeczne”, albowiem żaden sąd nie jest niedorzeczny, a przecież sądem jest to, że „lekarz jako lekarz zabija”, zatem nie jest ono niedorzeczne. O doprowadzeniu do rzeczy niejawnej mówią dalej, że należy ono do rodzaju przemienności. Jeżeli bowiem zgodnie z założeniem nie ma żadnego uprzedniego pytania, to zaprzeczenie splotu staje się prawdziwym, ponieważ splot jest fałszywy z powodu zaplecionego w nim kłamstwa „zapytałem cię o coś najpierw”. Atoli po nadaniu zaprzeczeniu splotu charakteru pytania, kiedy przybranka „zapytałem cię o coś najpierw” stała się prawdziwą, a mianowicie dlatego, że poprzedzające przybrankę zaprzeczenie splotu uzyskało charakter pytania, wtedy znowu przesłanka zaprzeczenia splotu staje się fałszywą, ponieważ zaplecione w nim kłamstwo stało się prawdą, tak iż nigdy nie może być ów wynik wywnioskowany, jako że zaprzeczenie splotu nie współistnieje z przybranką. Ostatnie wreszcie, błędoskładniowe wywody są, jak mówią niektórzy, niedorzecznie naciąganyymi przykładami wbrew ustalonym zwyczajom języka.

Tak mniej więcej mówią o sofizmatach niektórzy dialektycy, bo inni mówią jeszcze inaczej. Te pouczenia mogą snadnie łaskotać uszy ludzi mniej rozważnych: niemniej są zbyt liczne i wymozolone daremnie. Można to sobie uprzytomnić bodaj że na podstawie tego, cośmy już powiedzieli. Wykazaliśmy bowiem w rozmaity sposób, że prawda i kłamstwo nie dają się według dialektyków uchwycić, w szczególności zaś wtedy, kiedy zostały obalone ich zasadnicze świadectwa sprawności sylogistycznej — ów „dowód” i owe „nie potrzebujące dowodu” wypowiedzi. W swoistym zakresie obecnego zagadnienia możnaby powiedzieć jeszcze wiele innych rzeczy, ze względu na zwięzłość wystarczy jednak rzecz na razie, co następuje: obalenie tych wszystkich sofizmatów, które dialektyka może, jak się zdaje, obalać o własnych siłach, nie przynosi żadnego pożytku; wszystkie te natomiast, których obalenie przynosi pożytek, może obalić nie dialektyk, lecz tylko ci, co posiadają rzeczowe obycie w każdym poszczególnym kunszcie. Po prostu, żeby przytoczyć jeden, albo dwa przykłady, w razie ukucia takiego sofizmu „po przesileniu w chorobie należy zalecać urozmaicone pożywienie i wino, atoli w przebiegu każdej choroby następuje przesilenie zasadniczo przed pierwszym dniem trzydniówki, więc trzeba na ogół przed pierwszym dniem trzydniówki stosować urozmaicone pożywienie i wino” dialektyk nie będzie miał nic do powiedzenia, ażeby obalić ów wywód, choć byłoby to użyteczne, obali natomiast ów sofizmat lekarz, ponieważ wie, że o przesileniu mówi się w dwóch znaczeniach, a mianowicie jako o skłonie od szczytu do polepszenia w przebiegu całej choroby oraz w przebiegu każdego częściowego napięcia; otóż przed pierwszym dniem trzydniówki zachodzi na ogół przesilenie częściowego napięcia, atoli my zalecamy urozmaicone pożywienie nie po nim, lecz po przesileniu całej choroby. Powie tedy, że ciągłość przesłanek została zerwana, bo w pierwszej bierze się inne przesilenie, a mianowicie całej słabości, inne zaś w drugiej, a mianowicie częściowe. I jeśli znowu w przypadku kogoś, kto cierpi na gorączkę z powodu zbyt gęstego zgrubienia, ukuje się taki wywód „rzeczy przeciwne są lekami rzeczy przeciwnych, atoli rzeczą przeciwną obecnemu rozpaleniu jest zimno, więc zimno jest odpowiednim środkiem na obecne rozpalenie”, to dialektyk

będzie siedział cicho, a lekarz, który wie o różnicy, jaka zachodzi pomiędzy zasadniczymi cierpieniami i ich przygodnymi objawami, powie natomiast, że wywód, oparty na przygodnych objawach, nie prowadzi do celu, bo po polaniu zimną wodą na przykład nastąpi niewątpliwie wzrost gorączki, lecz że musi się opierać na zasadniczych cierpieniach i że zasadniczo dokucza ciasnota, która wymaga nie zacisku, lecz rozwalniającego zabiegu, to zaś, że łącznie występuje gorączka, nie wchodzi w zasadniczą rachubę, a więc i ów środek, wydający się na nią odpowiednim. Tak dialektyk w przypadku tych sofizmatów, które się domagają obalenia z pożytkiem, nie będzie miał nic do powiedzenia. Zada nam natomiast takie zagadki: „jeżeli nie i rogi masz piękne i masz rogi, to masz rogi, atoli nie rogi masz piękne i masz rogi, więc masz rogi”, „jeżeli coś się rusza, to rusza się albo w tym miejscu, w którym jest, albo w tym, w którym nie jest, atoli ani w tym, w którym jest, bo spoczywa, ani w tym, w którym nie jest, bo jakim cudem mogłoby być czynne tam, gdzie zasadniczo nie jest, więc nic się nie rusza”, „tworzy się albo to, co jest, albo to, co nie jest, atoli to, co jest, nie tworzy się, albowiem jest, a tak samo to, co nie jest, albowiem to, co się tworzy, doznaje czegoś, nie doznaje zaś niczego to, co nie jest, więc nic się nie tworzy” „śnieg jest stężalą wodą, atoli woda jest czarna, więc śnieg jest czarny”. Oto spiętrzywszy stosy podobnych bredni, marszczy brwi, wydobywa swoją dialektykę i zabiera się nader uroczyście do wykazywania nam przy pomocy sylogistycznych dowodów, że coś się tworzy i że coś się rusza i że śnieg jest biały i że nie mamy rogów, choć chyba wystarczy przeciwstawić im oczywistość, ażeby skruszyć to ich niewzruszone orędzie przy pomocy równoważnego im przeciwświadczenia ze strony fenomenów. Toteż jeden mędrzec, kiedy mu przedstawiono wywód przeciwko ruchowi, zaczął w milczeniu chodzić, a ludzie w codziennym życiu odbywają podróże piesze i morskie, budują okręty i domy, tudzież płodzą dzieci, nie troszcząc się o wywody przeciwko ruchowi i tworzeniu. Znany jest dalej pamiętny dowcip lekarza Herofilosa! Był on rówieśnikiem Diodora, który hołdował błazeństwu dialektyki i wytaczał sofistyczne wywody tak przeciwko wielu innym rzeczom, jak i przeciwko ruchowi. Kiedy więc raz Diodoros wywichnął sobie

ramię i przyszedł do Herofilosa, żeby go uleczył, ów mu powiedział dowcipnie „ramię wypadło, będąc albo w tym miejscu, w którym było, albo w tym, w którym nie było, atoli ani w tym, w którym było, ani w tym, w którym nie było, więc nie wypadło zgoła”, tak iż sofista błagał usilnie, ażeby poniechał takowych wywodów, a zastosował do niego odpowiedni zabieg według lekarskiego kunsztu. I wystarcza zaiste, śmiem przypuszczać, żyć stosownie do doświadczenia, a bez stanowienicznych uroszczeń, według rozpowszechnionych postrzeżeń tudzież pojęć, powstrzymując się od wyrokowania w sprawie orzeczeń, które wypływają z nadmiaru dogmatycznej gorliwości i nie mają nic wspólnego z potrzebą życiową. Jeżeli tedy dialektyka nie może obalić sofizmatów, których obalenie byłoby zbawienne i pożyteczne, obalenie zaś tych wszystkich, które mogłyby być z czyjaś w ogóle zgodą przez nią obalone, nie niesie żadnego pożytku, to ze względu na obalanie sofizmatów dialektyka nie niesie żadnego pożytku.

A nawet nawiązując do samych wypowiedzi dialektyków, mógłby ktoś wykazać pokrótce, że ta cała ich kunsztowna gadanina o sofizmatach jest zbyteczna. Mówią mianowicie dialektycy, że jeżeli się dialektycznego kunsztu nie w tym tylko celu, by poznać, co z czego wynika, ale głównie w tym, by zdobyć wiedzę rozsądzania prawdy i fałszu przy pomocy dowodowych wypowiedzi: powiadają (cf. Diog. Laert. VII 62 Cobet) przecież, że dialektyka jest wiedzą tego, co prawdziwe i co fałszywe i co ani prawdziwe, ani fałszywe. Skoro tedy sami głoszą, że prawdziwa jest wypowiedź, wyprowadzająca prawdziwy wynik przy pomocy prawdziwych przesłanek, to w tej chwili, kiedy zostanie przedstawione wnioskowanie z fałszywym wynikiem, będziemy wiedzieli, że jest ono fałszywe, i nie będziemy mu przytakiwać. Musi bowiem i samo wnioskowanie być albo niesprawne, albo też nie posiadać prawdziwych przesłanek. Uprzytamniają to jasno następujące słowa: fałszywy wynik wyvodu albo towarzyszy nieodłącznie splotowi jego przesłanek, albo też nie towarzyszy; jeżeli nie towarzyszy, to wywód nie będzie sprawny, bo powiadają (cf. Frg. Stoic. Vet. II 239 Arnim) przecież, że wywód wtedy staje się sprawnym, kiedy jego wynik towarzyszy splotowi jego przesłanek; jeżeli natomiast towarzyszy, to według ich własnych kunsztownych orędzi musi

być fałszywy także splot przesłanek, mówią bowiem, że fałsz towarzyszy tylko fałszowi, a żadną miarą prawdzie. Ze zaś niesprawny lub nieprawdziwy wywód nie jest według nich także dowodowy, to uprzytamniają jasno poprzednie słowa. Jeżeli więc po przedstawieniu wnioskovania, w którym fałszywy jest wynik, poznajemy od razu, że owo wnioskovanie nie jest prawdziwe, ani też sprawne, właśnie z uwagi na to, że ma fałszywy wynik, to nie będziemy mu przytakiwać, choćbyśmy nie wiedzieli, na czym polega jego oszukaństwo. Jak bowiem nie uznajemy wyczynów kuglarzy za prawdziwe, lecz wiemy, że oszukują, choćbyśmy nie wiedzieli, w jaki sposób oszukują, tak nie zawierzymy również fałszywym, a mającym pozory wiarygodności wywodom, choćbyśmy nie wiedzieli, w jaki sposób kłamią. Albo, skoro powiadają, że soñzmat prowadzi nie tylko do kłamstwa, ale także do innych bredni, to sprawę należałoby może tak przedstawić z ogólniejszego stanowiska: dany wywód doprowadza nas bądź do czegoś, czego nie można przyjąć, bądź do czegoś takiego, że przyjąć je trzeba. Otóż nasze przytakiwanie nie będzie nedorzeczne, ale tylko w drugim przypadku; jeżeli zaś prowadzi do czegoś, czego nie można przyjąć, to nie my będziemy musieli wyrychlać się i przytakiwać nedorzeczności dlatego, że dany wywód wydaje się wiarygodny, lecz oni będą musieli odstąpić od wywodu, który zniewala do przytakiwania nedorzeczności, jeżeli sobie rzeczywiście postanowili, stosownie do swoich zapowiedzi, szukać prawdy, a nie bredzić, jak dzieci. Bo jak, jeśliby droga prowadziła do jakiejś przepaści, nie rzucamy się w przepaść dlatego, że jest jakaś droga do niej prowadząca, lecz odступujemy od owej drogi z powodu przepaści, tak i jeśliby wywód prowadził nas do jakiejś powszechnie uznanej nedorzeczności, nie będziemy przytakiwać nedorzeczności z powodu wywodu, lecz odступimy od owego wywodu z powodu nedorzeczności. Jeśli więc nam przedstawiano taki wywód, to wobec każdej przesłanki zachowamy się powściągliwie, a potem dopiero, kiedy już cały wywód zostanie przedstawiony, wystąpimy z naszym mniemaniem. Bo jeżeli stanowienie ze szkoły Chryzypa głośzą (cf. *Frg. Stoic. Vet. II 275 Arnim*), że w ciągu wytaczania sorytu należy, kiedy wywód postępuje, zatrzymać się i zachowywać powściągliwie, żeby nie po-

paść w niedorzeczność, to zaiste o wiele więcej przystoi nam, którzy jesteśmy sceptykami, nie wpadać, skoro podejrzewamy jakąś niedorzeczność, na podstawiane przesłanki, lecz zachowywać się wobec każdej powściągliwie, aż cały wywód zostanie doprowadzony do końca. W ten sposób, postępując według życiowego doświadczenia bez żadnych uroszczeń dogmatycznych, wymykamy się oszukańczym wywodom, a natomiast dogmatycy nie będą w stanie odróżnić sofizmu od wyvodu, wydającego się należycie zbudowanym, bo przecież muszą wyrokować dogmatycznie tak o tym, że postać wyvodu jest sprawna, jak i o tym, że przesłanki są prawdziwe, albo że jest inaczej. Wykazaliśmy bowiem poprzednio, że ani nie mogą uchwycić sprawności wywodów, ani też nie są w stanie rozstrzygnąć, czy coś jest prawdziwe, nie posiadając w taki sposób, by to wszyscy uznali, ni kryterium ni dowodu, jak to wykazaliśmy na podstawie ich własnych wynurzeń. Więc, ów tak bardzo u dogmatyków zachwalany kunszt umiejętnego rozprawiania się z sofizmatami jest, ile sądzić można na podstawie powyższych uwag, zbyt ciężarem. Podobnie mówimy także o rozróżnianiu dwuznaczników. Jeżeli bowiem dwuznacznik jest powiedzeniem, oznaczającym dwie, albo więcej rzeczy, i jeżeli o znaczeniach powiedzeń stanowi układ, to wszystkie te dwuznaczniki, których rozwiązanie jest pożyteczne, czyli dwuznaczniki w jakiejś doświadczalnej dziedzinie, rozwiążą ludzie zaprawieni w każdej poszczególnej umiejętności, ponieważ znają z własnego doświadczenia ukute przez się na mocy układu użycie wyrazów w danych znaczeniach, przenigdy zaś dialektyk, na przykład w przypadku takiego dwuznacznika „po przesileniu należy zalecać urozmaicone pożywienie i wino”. I widzimy zaiste właśnie w życiu codziennym, że nawet dzieci rozróżniają te dwuznaczniki, których rozróżnianie wydaje się im pożytecznym. Oto, jeżeli ktoś ma domowników o jednakim imieniu i każe sobie zawołać, przypuśćmy, Manesa — niech bowiem to imię noszą owi domownicy — to dziecko zapyta „jakiego?”. I jeżeli ktoś ma większą ilość różnych win i powie pacholęciu „nalej mi wina do picia”, to owo pacholę zapyta tak samo „jakiego?”. W ten sposób właściwa każdemu człowiekowi świadomość doświadczonego pożytku sprowadza rozróżnienie. Co się zaś tyczy tych wszystkich dwu-

znaczników, które nie wchodzą w zakres żadnego z doświadczeń życiowych, lecz polegają na dogmatycznych mrzonkach i bodaj że nie posiadają żadnego znaczenia dla życia wolnego od urojeń, to dialektyk zapatruje się na nie wprawdzie swoiście, ale niemniej będzie zmuszony pod naciskiem sceptycznych zabiegów o nich również nie wyrokować, ponieważ są bodaj że sprzężone z rzeczami niejawnymi i nieuchwytnymi lub nawet nieistniejącymi. Atoli omówimy te sprawy jeszcze innym razem. Jeśliby zaś jakiś dogmatyk próbował zaprzeczać jakiegokolwiek z tych rzeczy, to tylko wzmocni stanowisko sceptyczne, bo przecież z powodu obustronnego wysiłku i nie dającego się rozstrzygnąć sporu sam się przyczyni do uwarowania powściągliwości w stanowieniu o rzeczach, które są przedmiotem poszukiwań.

Tyle o dwuznacznikach; tutaj mniej więcej także kończymy drugą księgę *Zarysów*.

† Sextus stwierdza w przytoczonym „sprzęgu” po prostu, że wtedy jest światło, kiedy jest dzień rzeczywiście i kiedy prawdziwe jest powiedzenie „jeżeli jest dzień, to jest światło”.

‡ Analogicznie jak w przypisie powyższym. Za: Krokiewicz Adam *W sprawie polskiego przekładu Zarysów Pirrońskich Sextusa*.

KSIĘGA TRZECIA

O logicznej części tak zwanej filozofii wystarczyło, zdaje się, tyle powiedzieć, jako w „Zarysie”.

1. O części fizycznej

Stosując ten sam sposób wykładu również do jej fizycznej części, nie będziemy zaprzeczać co krok każdemu z ich poszczególnych powiedzeń, lecz spróbujemy zachwiać ogólniejsze zasady, z którymi pada i reszta. Zaczniemy tedy od omówienia zaczątków.

2. O zaczątkach działalnych

Skoro według zgodnego głosu większości jedne zaczątki są działalne, a drugie materialne, to zaczniemy wykład od działalnych, zwłaszcza że są one, jak powiadają, walniejsze od materialnych.

3. O bóstwie

Ponieważ bóstwo jest według orzeczenia większości najbardziej działalną przyczyną, przeto rozpatrzmy najpierw sprawę bóstwa, po tym wszelako zastrzeżeniu, że, stosując się do wskazań życia bez żadnych stanowienicznych urojeń, nie odmawiamy bogom bytu, żywimy dla nich cześć i mówimy, że są opatrzni, a tylko przeciwko wyrychlaniu się dogmatyków powiadamy, co następuje:

Musimy mieć pojęcie o wątkach tych rzeczy, które sobie uprzytamiamy w myśli, na przykład, czy są cielesne, czy też niecielesne. A także o kształtach; nikt bowiem nie zdoła uprzytomnić sobie konia, jeżeli pierwej nie zapozna się z kształtem konia. To, co się uprzytamnia, musi się wreszcie uprzytamniać w jakowymś miejscu. Skoro więc jedni dogmatycy mówią, że bóg jest cielesny, a drudzy, że jest niecielesny, jedni, że posiada kształt ludzki, a drudzy, że

nie posiada, jedni, że przebywa w jakimś miejscu, a drudzy, że nie przebywa, z mówiących zaś, że przebywa, jedni, że przebywa wewnątrz, a inni, że zewnątrz świata, to jak zdołamy sobie uprzytomnić boga, nie znając ani takiego jego wątku, by go wszyscy zgodnie uznawali, ani kształtu, ani miejsca, gdzieby przebywał? Bo niechże wprawdzie oni wyrównają swoje przeciwieństwa i ogłoszą zgodnie, że bóg jest taki i taki, a potem dopiero, kiedy go nam w ten sposób przedstawią w ogólnych zarysach, niechaj się domagają, byśmy sobie boga uprzytomniali! Póki jednak prowadzą spór nierozstrzygnięty, póty my od nich nie dostajemy niczego, co byśmy sobie mogli uprzytomnić tak, żeby to było przez wszystkich uznane. Atoli powiadają (cf. Epic. Ep. III 123 Usener) „sądź, uprzytomniwszy sobie coś niezniszczalnego i szczęśliwego, że to jest bogiem!” Lecz to jest bezmyślne! Jak bowiem ten, kto nie zna Diona, nie może sobie uświadamiać jego przymiotów jako Diona, tak i my, nie znając wątku boga, nie będziemy mogli także poznać i uprzytomnić sobie jego przymiotów <jako boga>! Niechże nam zresztą powiedzą, czym jest owo szczęśliwe coś! Czy czymś, co się wyładowywa w znacznych uczynkach i troszczy o rzeczy sobie podporządkowane, czy czymś, co jest nieczynne i ani samo nie ma żadnych trosk, ani też żadnymi troskami nie obarcza drugiego? Wszak także w tej sprawie popadli w spór nierozstrzygnięty, tak iż nam uniemożliwili uświadomienie sobie owego szczęśliwego czegoś, a z tego powodu i boga.

Przypuściwszy zresztą, że boga można sobie pomyśleć, trzeba się powstrzymać od wyrokowania, przynajmniej stosownie do dogmatyków, czy on jest, czy też go nie ma. Oto po pierwsze nie jest rzeczą jawną, że bóg jest. Gdyby bowiem nastęczał się sam z siebie, to dogmatycy głosiliby zgodnie, — kim jest, jaki jest i gdzie jest. Ów spór nierozstrzygnięty sprawił jednak, że wydaje się nam niejawnym i potrzebującym dowodu. Kto więc <chce dowieść>, że bóg jest, dowodzi tego albo przy pomocy rzeczy jawnej, albo przy pomocy rzeczy niejawnej. Otóż przy pomocy rzeczy jawnej niesposób! Gdyby bowiem to, co dowodzi, że bóg jest, było jawne, to, skoro to, co jest dowodzone, uświadamia się obok tego, co dowodzi, ponieważ bywa także razem z nim chwywane, jak już wykazaliśmy, byłoby jawne także to, że bóg jest, doznając uchwycenia

razem z tym, co go dowodzi i co jest jawne; atoli wyłuszczyliśmy, że nie jest jawne, a więc nie daje się także dowieść przy pomocy rzeczy jawnej. Tak samo przy pomocy rzeczy niejawnej! Oto rzecz niejawna, służąca do udowodnienia, że bóg jest, potrzebuje dowodu: jeżeli się powie, że dowodzi jej jakaś rzecz jawna, to będzie już nie niejawna, lecz jawna, zatem rzeczy niejawnej, służącej do tego dowodzenia, nie można dowodzić przy pomocy rzeczy jawnej; wszelako nie można jej dowodzić również przy pomocy rzeczy niejawnej, albowiem ten, kto tak mówi, popadnie w nieskończoność, gdyż wciąż będziemy żądać dowodu przytaczanej na dowód obecnego twierdzenia rzeczy niejawnej. Nie można tedy udowodnić na podstawie jakiejś innej rzeczy, że bóg jest. Jeżeli zaś nie jest to ani samo z siebie jawne, ani też nie daje się udowodnić przy pomocy czegoś innego, to to, czy jest bóg, będzie chyba nieuchwytne.

Trzeba powiedzieć jeszcze to: kto mówi, że bóg jest, ten utrzymuje, że się albo troszczy, albo nie troszczy o sprawy świata, i jeśli się troszczy, że troszczy się albo o wszystkie, albo tylko o niektóre (cf. Epic. frg. 374 Usener). Gdyby się jednak troszczył o wszystkie, to na świecie nie byłoby ani zła, ani żadnej nieprawości; atoli powiadają, że wszystko jest pełne nieprawości, więc powiedzą chyba, że bóg nie troszczy się o wszystko. Jeżeli zaś bóg troszczy się tylko o niektóre sprawy, to dlaczego o te się troszczy, a nie troszczy o tamte? Wszak albo chce i może troszczyć się o wszystkie, albo chce, ale nie może, albo może, ale nie chce, albo ani nie chce, ani nie może. Gdyby jednak chciał i mógł, to troszczyłby się o wszystkie sprawy, atoli według tego, cośmy powiedzieli, nie troszczy się o wszystkie, więc to, że chce i może troszczyć się o wszystkie, doznaje zaprzeczenia. Jeżeli chce, ale nie może, to jest słabszy od przyczyny, która sprawia, że się nie może troszczyć o rzeczy, o jakie się nie troszczy, to zaś, by był słabszy od czegoś innego, kłóci się z pojęciem boga. Jeżeli może troszczyć się o wszystkie sprawy, ale nie chce, to słusznie uchodziłby za zawistnego. Jeżeli wreszcie ani nie chce, ani nie może, to jest zawistny i słaby, co mówić o bogu mogą jeno bluźniercy. Więc bóg nie troszczy się o sprawy świata. Jeżeli nie troszczy się dalej o nic i jeżeli nie ma żadnego jego dzieła ni sprawionego skutku, to nikt nie potrafi powiedzieć, skąd bierze tę wiedzę, że bóg jest,

bo się on przecież ani sam z siebie nie jawi, ani też nie uświadamia z żadnych skutków. I dlatego jest tedy rzeczą nieuchwytną, czy jest bóg. Wnioskujemy stąd dalej, że są bodaj zmuszeni do bluźnierstwa ci, którzy twierdzą stanowczo, jakoby bóg był: mówiąc bowiem, że troszczy się o wszystkie sprawy, uczynią boga odpowiedzialnym za każde zło, mówiąc zaś, że troszczy się tylko o niektóre lub w ogóle o nic, będą musieli nazwać boga albo zawistnym, albo bezsilnym, a to są najwyraźniej słowa bluźnierców.

4. O przyczynie

Żeby jednak dogmatycy, nie mogąc nam zaprzeczyć w sposób rzeczowy, nie zaczęli także nas pomawiać o bluźnierstwo, to wyłożymy nasze wątpliwości w sprawie wyczynnej przyczyny na szerszej podstawie, a przedtem spróbujemy jeszcze zbadać pojęcie przyczyny. Otóż, na mocy tego przynajmniej, co głoszą dogmatycy, nikt nie mógłby sobie przyczyny nawet pomyśleć, bo przecież prócz <podawania> rozbieżnych i dziwacznych uświadomień przyczyny uczynili jeszcze jej byt niemożliwym do wyszukania dzięki swojemu o nią sporowi. Jakoż powiadają jedni, że przyczyna jest cielesna, a drudzy natomiast, że jest niecielesna. Mogłoby się dalej wydawać, że przyczyną w ogólniejszym znaczeniu jest według nich to, co sprawia swoim działaniem, iż powstaje skutek, jak na przykład słońce, czy też gorąco słońca sprawia, że wosk się topi, względnie sprawia stop wosku. I w tej bowiem sprawie toczą spór, gdyż przyczyna jest zdaniem jednych przyczyną wartości imiennych, na przykład „stopu”, a zdaniem drugich przyczyną wartości czasownikowych, na przykład tego, że „się topi”, tak iż przyczyną byłoby w ogólniejszym, jak już powiedziałem, znaczeniu to, co sprawia swoim działaniem, iż powstaje skutek. Większość sądzi następnie, że jedne z tych przyczyn są współsprężne, inne współprzyczynne, a inne jeszcze współdzielne i że współsprężne są te, z których istnieniem istnieje skutek, uchyla się z uchyleciem oraz pomniejsza się z pomniejszeniem — powiadają na przykład, że założenie stryczka jest taką przyczyną duszenia — że współprzyczynna jest dalej ta, która swoją siłą przyczynia się narówni z inną współprzyczyną do danego skutku powiadają na przykład, że każdy z wołów, ciągną-

nych pług, jest taką przyczyną ciągnięcia pługa — że współdzielna jest wreszcie ta, która się przyczynia z nieznaczną siłą i tylko ułatwia dany skutek — jak na przykład, kiedy dwóch dźwiga z trudem jakiś ciężar i przystąpi trzeci i ulży swym współdziałaniem. Wprawdzie niektórzy powiedzieli jeszcze, że także rzeczy terażniejsze są przyczynami rzeczy przyszłych, a mianowicie w znaczeniu przedpoczątkowym, jak na przykład nadmierne prażenie się na słońcu gorączki, atoli inni zastrzegli się przeciwko temu, ponieważ przyczyna, będąc wartością względną i to ze względu na swój skutek, nie może go uprzedzać, jako przyczyna. W wykładzie zaś wątpliwości, jakie ich dotyczą, mówimy, co następuje.

5. Czy jest coś czegoś przyczyną

To, że przyczyna istnieje, wydaje się wiarygodnym. Jakżeż bowiem byłoby możliwe powiększanie i pomniejszanie, powstawanie, zanikanie i w ogóle ruch, każdy ze skutków tak fizycznych, jak i psychicznych, rządny ład całego świata i wszystkie inne rzeczy, jeśli nie za sprawą jakiejś przyczyny? I przecież, jeżeli żadna z owych rzeczy nie istnieje w rzeczywistości, to i tak powiemy, że w każdym razie wydają się nam takimi, jakimi nie są, za sprawą jakiejś przyczyny. Wszystko powstawałoby dalej ze wszystkiego i jakby się trafiło, gdyby nie było przyczyny. Oto konie rodziłyby się, dajmy na to, z much, a słonie z mrówek. W egipskich Tebach spadałyby naraz, wbrew zwyczajowi, ulewy i śniegi, a południowe kresy byłyby pozbawione deszczy, gdyby nie było jakiejś przyczyny, dla której południowe kresy cierpią od burz, a wschodnie od posuchy. Kto mówi, że nie ma żadnej przyczyny, sam się wreszcie przewraca: jeżeli bowiem mówi, że twierdzi to gołosłownie i bez żadnej przyczyny, to wiary nie wzbudzi, jeżeli zaś mówi na mocy jakiejś przyczyny, to, chcąc obalić przyczynę, zakłada, że można podać przyczynę, na mocy której przyczyny nie ma.

Z tych tedy powodów to, że jest przyczyna, wydaje się wiarygodnym. Okaze się jednak, że także to powiedzenie, iż nic nie jest niczego przyczyną, jest wiarygodne, skoro wyłożymy — na razie tylko kilka spośród wielu wywodów, żeby to wyłuszczyć. I tak, jest przecież niemożliwością uprzytomnić sobie przyczynę, zanim się uchwyci jej skutek jako właśnie jej skutek. Wtedy bowiem pozna-

jemy, że jest przyczyną danego skutku, kiedy go chwytamy jako skutek. Atoli nie możemy także uchwycić skutku danej przyczyny jako jej skutku, jeżeli nie uchwycimy przyczyny danego skutku jako jego przyczyny. Wtedy bowiem poznajemy, tak się nam przynajmniej wydaje, że jest jej skutkiem, kiedy uchwycimy jego przyczynę jako właśnie jego przyczynę. Jeżeli więc musimy, by rozeznąć przyczynę, poznać wpierw skutek, by zaś poznać skutek, znać wpierw, <jak> powiedziałem, przyczynę, to hamulec wzajemnej kołowacizny wskazuje, że nie da się pomyśleć ni jedno ni drugie, ponieważ ani przyczyna jako przyczyna, ani skutek jako skutek nie jest możliwy do pomyślenia: wszak skoro każda z tych wartości musi być uzasadniona przez drugą, to nie będziemy wiedzieć, od której z nich zacząć w naszym myśleniu, i dlatego nie będziemy mogli orzekać, że coś jest czegoś przyczyną. Niechby się zresztą ktoś i na to zgodził, że przyczyna jest możliwa do pomyślenia, a niemniej będzie ona uważana za nieuchwytną gwoli sporu. Oto mówią jedni, że <jest coś czegoś przyczyną, inni, że nie jest, a jeszcze inni zajęli powściągliwe stanowisko. Kto bowiem mówi, że coś> jest czegoś przyczyną, ten albo przyznaje, że mówi to gołosłownie i nie wychodzi od żadnej rozumnej przyczyny, albo też powie, że dochodzi do tego twierdzenia mocą jakichś przyczyn. Jeżeli gołosłownie, to nie wzbudzi większej wiary od mówiącego gołosłownie, że nic nie jest niczego przyczyną. Jeżeli zaś poda przyczyny, na mocy których sądzi, że coś jest czegoś przyczyną, to porwie się na uzasadnianie rzeczy szukanej przez rzecz szukaną. Wszak my dociekamy, czy coś jest w ogóle czegoś przyczyną, a on tymczasem już powiada, że przyczyna jest, bo przecież ma być przyczyna tego, że jest przyczyna. A dalej, skoro przedmiotem naszych poszukiwań jest istnienie przyczyny, to w każdym razie będzie on zobowiązany podać przyczynę i tej przyczyny, iż coś jest przyczyną, i tej przyczyny znowu inną i tak w nieskończoność, atoli niemożliwą jest rzeczą podać nieskończoną ilość przyczyn; więc jest rzeczą niemożliwą orzec z niewzruszoną pewnością, że coś jest czegoś przyczyną. Ponadto przyczyna sprawia skutek, albo już będąc rzeczywiście przyczyną, albo nie będąc jeszcze przyczyną. Lecz nie będąc nią, nie sprawia go żadną miarą; jeżeli zaś ma nią być, to musi być wpierw rzeczywiście i wpierw stać się przyczyną, a potem dopiero

sprowadzać skutek, bo przecież ma być on uskuteczniany przez nią, będącą już przyczyną. Skoro jednak przyczyna jest wartością względną i to ze względu na skutek, to jest rzeczą jasną, że nie może istnieć przed nim, jako przyczyna. Nie może więc także będąca przyczyną przyczyna uskutecznić tego, czego jest przyczyną. Jeżeli zaś nie uskutecznia niczego ani nie będąc, ani też będąc przyczyną, to w ogóle nie uskutecznia niczego, zatem nie będzie także przyczyną, albowiem bez uskuteczniania czegoś nie można sobie pomyśleć przyczyny jako właśnie przyczyny. Dlatego niektórzy mówią jeszcze to: przyczyna musi albo współistnieć ze skutkiem, albo istnieć przed skutkiem, albo wreszcie <występować> po powstaniu <skutku>. Mówić tedy, że przyczyna ziszcza się po powstaniu swego skutku, jest chyba śmiesznością! Ale i przed nim istnieć nie może, albowiem ma się uprzytamniać ze względu na skutek, sami zaś przecież głoszą, że wartości względne, jako że są względne, współistnieją i uprzytamniają się z sobą wzajemnie. Nie może wreszcie z nim współistnieć! Jeżeli bowiem go uskutecznia, a to, co się staje, musi się stawać za sprawą tego, co już jest, to przyczyna musi wpierw stać się przyczyną, a potem dopiero sprawiać skutek. Jeżeli więc przyczyna nie istnieje przed swoim skutkiem, ani też nie współistnieje razem z nim, a także <skutek> nie powstaje przed nią, to bodaj że ona w ogóle nie ma żadnego istnienia. I jasną jest może rzeczą, że za sprawą tych wywodów pojęcie przyczyny zostaje znowu obalone: jeżeli mianowicie przyczyna nie może być, jako wartość względna, pomyślana przed swoim skutkiem, jeżeli dalej, żeby była pomyślana jako przyczyna swojego skutku, musi być pomyślana przed swoim skutkiem, jeżeli w końcu nie można pomyśleć czegoś przed tym, przed czym ono nie może być pomyślane, to przyczyna nie da się pojąć myślowo.

Wnioskujemy z tego ostatecznie, że skoro wywody, według których trzeba, jak to wyłuszczyliśmy, uznawać istnienie przyczyny, wydają się wiarygodnymi, a z drugiej strony wiarygodnymi wydają się także te, które wykazują, że nie należy orzekać, jakoby jakaś przyczyna istniała, jeżeli nie można dalej przyznać pierwszeństwa tylko pewnym spośród nich, ponieważ nie posiadamy, jak to wykazaliśmy poprzednio, ani znaku, ani kryterium, ani dowodu tak, by to wszyscy uznali, to i w sprawie istnienia przycy-

ny trzeba się powstrzymać od wyrokowania i mówić — przynajmniej wobec tego, co mówią dogmatycy — że przyczyna w ogóle nie więcej istnieje, jak nie istnieje.

6. O zaczątkach materialnych

O początku działającym wystarczyłoby na razie tyle powiedzieć. Trzeba zaś rzec pokrótce także o tak zwanych zaczątkach materialnych. Ze są tedy nieuchwytnie, to łatwo wymiarkować ze sporu, jaki w ich sprawie powstał u dogmatyków. I tak rzekł Ferekydes z Syros, że początkiem wszystkiego jest ziemia, Tales z Miletu, że woda, jego słuchacz, Anaksimandros, że bezkres, Anaksimenes oraz Diogenes z Apollonii, że powietrze, Hippazos z Metapontu, że ogień, Ksenofanes z Kolofonu, że ziemia i woda, Ojnopides z Chios, że ogień i powietrze, Hippon z Region, że ogień i woda, Onomakritos w swoich wierszach orfickich, że ogień i woda i ziemia, Empedokles ze swymi wyznawcami oraz stoicy, że ogień i powietrze i woda i ziemia, bo po cóż w końcu mówić o owym wydziwaczonym przez niektórych tworzywie bezjakościowym, którego nawet oni sami, jak święcie zapewniają, nie pojmują? Perypatetyk znowu Arystoteles rzekł ze swymi wyznawcami, że ogień i powietrze i woda i ziemia i wkołobieźne ciało, Demokryt i Epikur, że niedzielne, Anaksagoras z Kladzomenai, że podobnoczastki, Diodor, przezwany Kronosem, że ciała najmniejsze i bezcząstkowe, Heraklejdes z Pontu oraz Asklepiades z Bitynii, że odrębne objętości, Pitagoras ze swymi wyznawcami, że liczby, matematycy, że kresy cielesne, a fizyk Straton, że jakości. Skoro w sprawie materialnych zaczątków jest w ich obozie tak wielki, a raczej jeszcze większy spór, to będziemy przytakiwać albo wszystkim wyłożonym poglądom i jeszcze wielu innym, albo tylko niektórym. Atoli wszystkim niesposób! Bo przecież nie będziemy chyba mogli przytakiwać równocześnie Asklepiadesowi oraz jego wyznawcom, którzy powiadają, że zaczątki są łamliwe i jakościowe, i Demokrytowi oraz jego wyznawcom, którzy głoszą, że są one niedzielne i niejakościowe, i Anaksagorasowi oraz jego wyznawcom, którzy warują w podobnoczastkach każdą jakość zmysłową. Jeżeli zaś przyznamy jakiemuś pogładowi pierwszeństwo przed innymi, to albo je przyznamy gołosłownie i bez dowodu, albo też na mocy dowodu. Aliści bez

dowodu nie przyznamy niczego, jeżeli zaś na mocy dowodu, to dowód musi być prawdziwy. Na to jednak, że jest prawdziwy, nie będzie zgody, chyba że zostanie osądzony przy pomocy prawdziwego kryterium, a to znowu, że kryterium jest prawdziwe, wykazuje się przy pomocy osądzanego dowodu. Jeżeli zatem, by wykazać z jednej strony, że dowód, przyznający pierwszeństwo jakiemuś pogładowi, jest prawdziwy, musi być udowodnione jego kryterium, by zaś z drugiej strony kryterium zostało udowodnione, musi być osądzony jego dowód, to zaskakuje hamulec wzajemnej kołowacizny, który nie puści wywodu ni kroku naprzód, gdyż dowód zawsze potrzebuje udowodnionego kryterium, a kryterium osądzanego dowodu. Jeżeli zaś ktoś chciałby wciąż osądzać kryterium przy pomocy kryterium tudzież przy pomocy dowodu udowadniać dowód, to zostanie wtrącony w otchłań nieskończoności. Jeżeli więc nie możemy przytakiwać ani wszystkim poglądom na sprawę pierwiastków, ani też tylko jednemu z nich, to należy wstrzymać się od wyrokowania w ich sprawie.

Można więc, śmiem przypuszczać, choćby tylko na tej podstawie wykazać nieuchwytność pierwiastków wraz z zaczątkami materialnymi. Żebyśmy jednak mogli jeszcze dosadniej i szerzej wykazać fałsz dogmatyków, to zatrzymajmy się jeszcze, zachowując miarę, przy tej sprawie. Skoro mianowicie jest wielkie i bodaj że nieskończone mnóstwo poglądów na pierwiastki, jak już wyłuszczyliśmy, to, wymawiając się obecnie ze względu na właściwość tego pisma od szczegółowego zaprzeczania każdemu z nich, wystąpimy przeciwko nim wszystkim w sposób zasadniczy. Oto wobec tego, że, na jakimkolwiek ktoś stanie stanowisku w sprawie pierwiastków, musi w końcu dotrzeć albo do cielesnych, albo do niecielesnych wartości, wystarcza naszym zdaniem wykazać, że tak cielesne wartości są nieuchwytny, jak nieuchwytny są wartości niecielesne, albowiem w ten sposób stanie się jasnym, że nieuchwytny są także pierwiastki.

7. Czy ciała są uchwytny

Powiadają niektórzy, że ciałem jest to, co może działać lub doznawać. Otóż, przynajmniej według powyższego pojęcia, jest ono nieuchwytny. Nieuchwytny jest mianowicie przyczyna, jak to już

wyłuszczyliśmy, nie mogąc zaś orzec, czy jest w ogóle jakaś przyczyna, nie możemy także orzec, czy jest w ogóle jakieś doznawanie, albowiem to, co doznaje, doznaje w każdym razie za sprawą przyczyny. Skoro tedy przyczyna i doznawanie są nieuchwytnie, to nieuchwytnie będzie także ciało. Inni powiadają znowu, że ciałem jest trójwymiarowa rozległość wraz z oporem. I tak, punktem nazywają to, co nie posiada żadnej części, linią długość bez szerokości, powierzchnią długość z szerokością, kiedy zaś owa powierzchnia zyska jeszcze głębokość i opór, wtedy jest tym ciałem, o którym obecnie rozprawiamy, złożonym z długości, szerokości, głębokości i oporności. Atoli i z nimi łatwo się rozprawić! Oto powiedzą, że ciało albo rozwiewa się w nicość poza tymi rzeczami, albo też jest czymś innym poza zbiegiem wymienionych rzeczy. Poza długością wszelako, szerokością, głębokością oraz opornością byłoby ciało chyba niczym; jeżeli zaś ciało jest tymi rzeczami, to o ile ktoś wykaże, że one nie istnieją, obali także ciało, bo całości muszą paść z upadkiem swoich wszystkich części. Rozmaite są tedy sposoby tego obalania, ale obecnie wystarczy powiedzieć, że jeżeli krańce istnieją, to są albo liniami, albo powierzchniami, albo ciałami. Jeżeli więc ktoś powie, że istnieje jakaś powierzchnia, albo linia, to będzie także powiedziane o każdej z wymienionych rzeczy, że albo może istnieć samodzielnie, albo też daje się zauważyć tylko na tak zwanych ciałach. Roić jednak o samodzielnie istniejącej bądź linii, bądź powierzchni byłoby chyba głupotą. Jeżeli się zaś znowu rzeknie, że każda z owych rzeczy ujawnia się tylko na ciałach i nie istnieje samodzielnie, to po pierwsze od razu się przyzna, że nie z nich powstają ciała, bo musiałyby przecież, śmiem przypuszczać, wpierv one same mieć byt samodzielny i tak dopiero wytwarzać ciała po swym zbiegu, a po wtóre — nie istnieją one nawet na tak zwanych ciałach! I można to wyłuszczyć przy pomocy większej ilości sposobów, ale obecnie wystarczy przytoczyć zarzuty, wynikające z dotykania. Wszak jeśli obok ułożone ciała dotykają się wzajemnie, to dotykają się wzajemnie swymi kresami, na przykład powierzchniami. Aliści powierzchnie nie przenikną się swymi całościami i nie zjednoczą wzajemnie skutkiem dotykania, gdyż dotykane byłoby zrostem, a rozdział dotykających się rozdarciem, czemu przeczy oczywistość. Jeżeli zaś powierzchnia dotyka innymi częściami po-

wierzchni przyległego sobie ciała, a innymi znowu jednoczy się z ciałem, którego jest kresem, <to powierzchnia nie będzie pozbawiona głębokości, ponieważ jej części są pomyślane różnie ze względu na głębokość, jedna jako dotykająca się przyległego ciała, a druga jako ta, którą się jednoczy z ciałem, którego jest kresem >. Nikt tedy nie może ni na ciełe dojrzeć pozbawionej głębi długości ni szerokości, a więc ani powierzchni. Podobnie, jeżeli dwie powierzchnie zostaną, przypuśćmy, przyłożone do siebie wzajemnie swoimi kresami, jakimi się kończą, swoją tak zwaną długością, czyli liniami, to te linie, jakimi owe powierzchnie rzekomo dotykają się wzajemnie, nie zjednoczą się przeciw wzajemnie, gdyż wtedy musiałyby doznać zrostu; jeżeli zaś każda z nich innymi częściami — innymi ze względu na szerokość — dotyka przyległej sobie linii, a innymi znowu jednoczy się z tą powierzchnią, której jest kresem, to nie będzie pozbawiona szerokości, a więc nie będzie także linią. Jeżeli jednak w ciełe nie ma ani linii, ani powierzchni, to w ciełe nie będzie również ani długości, ani szerokości, ani głębokości. Jeżeli zaś ktoś powie, że kresy są ciałami, to odpowiedź na jego słowa będzie węzłowata! Wszak jeśli długość jest ciałem, to będzie musiała dzielić się na swoje trzy rozmiary, z których każdy, będąc ciałem, podzieli się znowu na dalsze trzy rozmiary, które będą ciałami, i podobnie one na dalsze i tak w nieskończoność, a więc ciało będzie nieskończenie wielkie, jako dzielące się na nieskończoną ilość części, co jest niedorzeczne. Więc wymienione wyżej rozmiary nie są również ciałami. Jeżeli zaś nie są ani ciałami, ani też liniami, czy też powierzchniami, to sądzić się chyba będzie, że w ogóle nie istnieją. Nieuchwytna jest dalej także oporność. Ją bowiem, o ile jest chwytana, możnaby chwytać chyba dotykaniem: jeżeli więc wykazemy, że owo dotykanie jest nieuchwytne, to będzie rzeczą jasną, że oporności nie można uchwycić. Ze zaś dotykanie jest nieuchwytne, wnioskujemy w sposób następujący: rzeczy, które się wzajemnie dotykają, dotykają się albo swoimi częściami, albo całościami. Otóż swoimi całościami nie mogą się dotykać żadną miarą, albowiem w takim razie zjednoczyłyby się, a nie dotykały wzajemnie. Nie mogą się wszelako dotykać także swoimi częściami. Ich części są bowiem częściami ze względu na owe całości, a ze względu na swoje własne znowu części całościami. Te tedy całości, będące czę-

ściami innych, nie będą się z wyżej wymienionych powodów dotykać swoimi całościami, a także i swoimi częściami. Wszak i ich części, stanowiąc w stosunku do swoich własnych części całości, nie będą się dotykać ani swoimi całościami, ani też swoimi częściami. Jeżeli zaś nie możemy sobie uprzytomnić ani całkowitego, ani częściowego dotykania, to owo dotykane będzie nieuchwytnie, a z tego powodu nieuchwytna będzie także oporność. Zatem także ciało! Jeżeli bowiem poza trzema rozmiarami i opornością rozwiewa się ono w nicłość, wykazaliśmy zaś, że każda z tych rzeczy jest nieuchwytna, to nieuchwytnie będzie również ciało.

Tak więc, przynajmniej ze względu na pojęcie ciała, jest rzeczą nieuchwytną, czy ciało w ogóle istnieje. W obecnej sprawie trzeba zaś powiedzieć jeszcze to: mówią, że z tych rzeczy, które istnieją, jedne są zmysłowe, a drugie umysłowe, że te uświadamiają się przy pomocy umysłu, a tamte przy pomocy zmysłów i że doznawanie zmysłowe jest pojedyncze, a umysł zdąża od uchwycenia rzeczy zmysłowych do uchwycenia rzeczy umysłowych. Jeżeli tedy ciało w ogóle istnieje, to jest albo zmysłowe, albo umysłowe. Zmysłowe nie jest, albowiem uświadamia się, jak się zdaje, niby zespół długości, głębokości, szerokości, oporności, barwy i jeszcze pewnych innych rzeczy, razem z którymi się uprzytamnia, a według ich własnych słów doznawanie zmysłów jest tylko pojedyncze. Jeżeli zaś ciało ma być umysłową wartością, to w każdym razie musi być w naturze rzeczy jakaś wartość zmysłowa, dzięki której jest możliwa myśl o ciałach, będących umysłowymi wartościami. Atoli nic nie istnieje poza ciałem i tym, co niecielesne, z których to wartości niecielesna jest zasadniczo umysłową, a znowu ciało nie jest zmysłową wartością, jak wyłuszczyliśmy. Skoro więc nie ma w naturze rzeczy żadnej wartości zmysłowej, dzięki której byłaby możliwa myśl o ciele, to ciało nie da się chyba pomyśleć. Jeżeli zaś ciało nie jest ani zmysłową, ani umysłową wartością, a poza nimi nie ma niczego więcej, to trzeba powiedzieć, przynajmniej według tego wywodu, że nie ma żadnego ciała. Dlatego też my przeciwstawiamy wywody przeciwko ciału pozorom jego istnienia i dochodzimy do wniosku, że w sprawie ciała jest wskazana powściągliwość.

Razem z nieuchwytnością ciała wyłania się także nieuchwytność tego, co jest niecielesne. Wszak o brakach myśli się jako

o utracach danych uzdolnień, na przykład o ślepotcie jako o utracie wzroku, o głuchocie jako o utracie słuchu i nie inaczej w innych przypadkach. Dlatego musimy, żeby sobie uświadomić brak, wpiertw uświadomić sobie stan uzdolnienia, którego utratą ma być dany brak. Kto bowiem nie może sobie uświadomić wzroku, ten nie będzie mógł powiedzieć, że ten oto nie ma wzroku, na czym właśnie polega ślepotca. Jeżeli więc niecielesność polega na braku ciała, jeżeli dalej, nie uświadamiając sobie danych uzdolnień, nie można sobie uświadamiać ich braków, jeżeli wreszcie dało się wykazać, że ciało jest nieuchwytnie, to nieuchwytnie będzie także to, co jest niecielesne. Jest ono zresztą albo zmysłowe, albo umysłowe. Jeżeli jest zmysłowe, to jest nieuchwytnie z powodu różnicy pośród żywych tworów, pośród ludzi, pośród zmysłów i pośród warunków, a także za sprawą domieszek i reszty tych rzeczy, które wymieniliśmy poprzednio w ustępach o dziesięciu hamulcach; jeżeli zaś jest umysłowe, jeżeli dalej nie ma zasadniczej zgody na uchwytność rzeczy zmysłowych, od których zaczynamy, jak się zdaje, nasze dociekanie rzeczy umysłowych, to nie będzie chyba także zasadniczej zgody na uchwytność umysłowych rzeczy, a zatem na uchwytność tego, co jest niecielesne. Kto nadto mówi, że chwyta wartość niecielesną, będzie musiał wykazać, że chwyta ją albo zmysłami, albo przy pomocy rozumowego zabiegu. Lecz zmysłami niesposób, albowiem zmysły, tak się przynajmniej wydaje, odbierają wrażenia zmysłowych przedmiotów za sprawą nacisku i klucia, jak na przykład zmysł wzroku, kiedy to widzi bądź za sprawą stężałego stożka, bądź za sprawą oddzielania i udzielania się wizerunków, bądź wreszcie <za sprawą> uchodzących promieni, czy też barw, tudzież zmysł słuchu, kiedy to bądź uderzone powietrze, bądź cząstki głosu krążą koło uszu i uderzają wiew słuchowy, sprawiając wrażenie głosu. Również wonie przypadają do nosa, a do języka znowu soki i podobnie rzeczy, poruszające dotyk, do dotyku. Lecz rzeczy niecielesne nie nadają się do wywierania takiego nacisku, tak iż nie będą chyba mogły być chwytnie zmysłami. Ale i nie przy pomocy rozumowego zabiegu! Jeżeli bowiem rozumowy zabieg jest mowną i niecielesną wartością, jak głoszają stoicy (cf. *Frg. Stoic. Vet. II 166 Arnim*), to, kto mówi, że wartości niecielesne są chwytnie przy

pomocy rozumowego zabiegu, przemyca to, czego się dopiero docieka. Wszak kiedy my dociekamy dopiero, czy coś niecielesnego daje się uchwycić, chce on, założywszy ot sobie po prostu coś niecielesnego, dokonywać uchwytu rzeczy niecielesnych! Toż przecie ów właśnie zabieg rozumowy, o ile jest niecielesny, należy do rzeczy, jakich się docieka! Jak więc zdoła ktoś udowodnić, że owa wartość niecielesna — mówię o rozumowym zabiegu — doznaje wpiery uchwycenia? Wszak jeśli przy pomocy jakiejś innej wartości niecielesnej, to znowu będziemy poszukiwać dowodu jej uchwycenia i tak w nieskończoność, a jeśli przy pomocy wartości cielesnej, to przecież przedmiotem dociekania jest również uchwytność ciała! Przy czego więc pomocy zdołamy wykazać, że daje się uchwycić to ciało, po które się sięga, by udowodnić uchwytność niecielesnego zabiegu rozumowego? Bo jeśli przy pomocy ciała, to rzuca my się w otchłanną nieskończoność, a jeśli przy pomocy wartości niecielesnej, to wpadamy na hamulec wzajemnej kołowacizny. Skoro więc zabieg rozumowy pozostaje w ten sposób nieuchwytnym, o ile jest istotnie niecielesny, to nikt nie może twierdzić, jakoby przy jego pomocy była uchwytna wartość niecielesna. O ile zaś zabieg rozumowy jest ciałem, to wobec tego, że spór toczy się także o ciała, czy są, czy też nie są uchwytny, z powodu tej ich ustawicznej, jak mówią, płynności, skutkiem której mają nie dopuszczać nawet owego wskazania „to oto” i w ogóle nie istnieć dlatego Platon na przykład nazywa ciała stającymi się, ale nigdy ich nie nazywa istniejącymi (cf. Plat. Tim. 27dsq. Burnet) — nie wiem doprawdy, jakby mógł być rozstrzygnięty ów spór o wartość niecielesna, gdyż nie widzę, żeby mógł być rozstrzygnięty bądź przy pomocy ciała, bądź przy pomocy nieciała z powodu trudności, wymienionych przed chwilą. A więc wartości niecielesnych nie można uchwycić także przy pomocy rozumowego zabiegu. Jeżeli jednak nie podpadają pod zmysły, ani też nie dają się chwycić przy pomocy rozumowego zabiegu, to będą chyba w ogóle nieuchwytny.

Jeżeli tedy nie można orzec na pewno ani o istnieniu ciała, ani też o wartościach niecielesnych, to trzeba się powstrzymać od wyrokowania także w sprawie pierwiastków, a bodaj że również w sprawie rzeczy pozapierwiastkowych, ponieważ jedne z nich są ciałami, a drugie niecielesnymi wartościami, w obu zaś przypadkach

panuje niepewność. Po prostu, wykład o zaczątkach napotyka na niepokonane trudności, ponieważ tak w przypadku działalnych, jak i w przypadku materialnych zaczątków jest z powyższych względów wskazana powściągliwość.

8. O mieszaniu

I gdyby ktoś nawet pominął owe względy, to jak mogą oni mówić o powstawaniu ustrojowych zrzeszeń z zasadniczych pierwiastków, skoro nie ma ani trącania i dotykania, ani też mieszania, czy też w ogóle mieszaniny? Wszak wyłuszczyłem przed chwilą, kiedy rozprawiałem o istnieniu ciała, że nie ma żadnego dotykania, to zaś, że niemożliwy jest także przebieg mieszania, przynajmniej według ich orzeczeń, uzasadnię w krótkich słowach. Dużo się mianowicie mówi o mieszaniu i jest bodaj że nieskończenie wiele waśni w sprawie, będącej przedmiotem obecnego rozpatrywania, w obozie dogmatyków. Stąd dałaby się od razu wyprowadzić razem z niemożliwością rozstrzygnięcia sporu także nieuchwytność samej sprawy. Sądźmy zaś na razie, że, zastrzegłszy się ze względu na plan pisma przed odpowiadaniem każdemu z nich z osobna, wystarczy chwilowo powiedzieć, co następuje:

Mieszające się rzeczy składają się ich zdaniem z tworzywa i z jakości. Albo więc ktoś powie, że mieszaniny doznają tworzywa, a żadną miarą jakości, albo, że doznają jej jakości, a żadną miarą tworzywa, albo, że żadna z tych rzeczy nie doznaje zmieszania z drugą, albo wreszcie, że jedne i drugie jednoczą się wzajemnie. Jeżeli jednak nie mieszają się wzajemnie ani jakości, ani tworzywa, to mieszanie nie da się pomyśleć. Jakim bowiem cudem powstanie jednolite wrażenie zmysłowe mieszanych rzeczy, jeżeli mieszające się rzeczy nie mieszają się z sobą w żadnym z wymienionych składników? Jeżeli się zaś powie, że jakości leżą po prostu obok siebie, a mieszają się tworzywa, to i tak to powiedzenie byłoby niedorzeczne. Wszak nie rozróżniamy odrębnych jakości mieszalniczych, lecz uzmysławiamy je sobie jako jedną, którą uskuteczniają mieszające się rzeczy. Jeśliby zaś ktoś mówił, że mieszaniny doznają jakości, a żadną miarą tworzywa, to mówiłby o rzeczach niemożliwych. Byt jakości bytuje przecież w tworzywach, zatem śmieszne byłoby twierdzenie, iż oddzielone od tworzyw jakości mieszają się gdzieś z so-

bą samodzielnie, a bezjakościowe tworzywa pozostają na boku. Pozostaje powiedzieć, że tak jakości, jak i tworzywa mieszających się rzeczy przenikają się wzajemnie i, doznając pomieszania, uskuteczniają mieszaninę. Ale to powiedzenie jest jeszcze niedorzeczniejsze od poprzednich, albowiem taka mieszanina nie da się zgoła pomyśleć. W razie zmieszania jednej miarki jadu pietrasznikowego z dziesięcioma miarkami wody możnaby na przykład mówić, że pietrasznik zmieszał się z wszystką wodą, bo choćby ktoś wziął by najmniejszą cząstkę tej mieszanki, to znajdzie, że jest ona pełna pietrasznikowej mocy. Jeżeli jednak pietrasznik miesza się z każdą cząstką wody i skutkiem ich wzajemnego przenikania się tak ze względu na tworzywa, jak i ze względu na jakości rozciąga się cały wzdłuż niej całej, by w ten sposób powstała owa mieszanina, jeżeli dalej one, ciągnąc się wzdłuż siebie w każdej cząstce wzajemnie, zajmują równe miejsce i z tego powodu są także sobie równe, to jedna miarka pietrasznika będzie równa dziesięciu miarkom wody, tak iż, przynajmniej według założonego sposobu mieszania, objętość owej mieszanki powinna wynosić dwadzieścia miarek, albo tylko dwie miarki. I znowu, przynajmniej w myśl powyższego założenia, po wlaniu do tych „dwudziestu” miarek jednej miarki wody objętość powinna wynosić czterdzieści miarek, albo ponownie tylko dwie miarki, ponieważ można myśleć sobie z jednej strony jedną miarkę jako dwadzieścia, wzdłuż których się ona rozciąga, a z drugiej dwadzieścia miarek jako jedną, z którą się one wyrównują. Można, dodając w ten sposób po jednej miarce i rozumując podobnie, dojść do wniosku, że dwadzieścia widocznych miarek danej mieszanki powinno się równać ich — ot dwudziestu i więcej tysiącom, przynajmniej według założonego sposobu mieszania, a z drugiej strony również tylko dwom miarkom, co jest szczytową brednią. Więc także to założenie mieszalnicze jest niedorzeczne. Jeżeli zaś mieszanie nie może się dokonywać ani w razie wzajemnego mieszania się tylko tworzyw, ani tylko jakości, ani i jednych i drugich, ani wreszcie ni jednych ni drugich, a nic poza tym nie da się pomyśleć, to sposób tak mieszania, jak i wszelkiej w ogóle mieszaniny jest niemożliwy do pomyślenia. Dlatego, jeżeli tak zwane pierwiastki nie mogą wytwarzać ustrojowych zrzeszeń ani przylegając do siebie tykalnie, ani mieszając się, czy też doznając pomie-

szania, to owa fizjologia dogmatyków jest niemożliwa do pomyślenia, przynajmniej także według tego wywodu.

9. O ruchu

W związku z poprzednimi wywodami można się było zatrzymać jeszcze przy sprawie ruchów, a fizjologia dogmatyków okazałaby się również niemożliwą do przyjęcia. Ustrojowe zrzeszenia muszą bowiem powstawać w każdym razie za sprawą jakiegoś ruchu pierwiastków, jakoteż działającego zaczątku. Jeżeli więc wykażemy, że żaden rodzaj ruchu nie jest powszechnie uznany, to będzie rzeczą jasną, że nawet gdyby się, dajmy na to, zgodzić na wszystkie uprzednie orędzia, ów tak zwany wywód fizyczny został przez dogmatyków wymozolony daremnie.

10. O ruchu przechodnim

Powiadają tedy ci, którzy się dokładniej, ile sądzić można, zapoznali ze sprawą ruchu (cf. Aristot. Cat. 15 a 13 sq.), że jest sześć jego rodzajów, a mianowicie przechód miejscowy, przemiana fizyczna, powiększenie, pomniejszenie, powstawanie i zanikanie. Zatrzymamy się zatem przy każdym z wymienionych rodzajów ruchu oddzielnie, zaczawszy od miejscowego przechodu. Polega on według dogmatyków na tym, że to, co się porusza, przechodzi z jednego miejsca na inne, albo całkowicie, albo częściowo, jako to całkowicie w przypadku odbywających przechadzkę, a częściowo w przypadku obracającej się około środka kuli, albowiem kiedy jej całość pozostaje w tym samym miejscu, zmieniają miejsca jej części. I są trzy, myślę, najogólniejsze stanowiska w sprawie ruchu. Głosi oto życie tudzież pewni filozofowie, że ruch istnieje, Parmenides oraz Melissos i niektórzy inni, że nie istnieje, a sceptycy w końcu powiedzieli, że nie więcej istnieje, jak nie istnieje, bo z jednej strony wydawałoby się, że ruch istnieje, przynajmniej ze względu na fenomeny, a z drugiej znowu, że nie istnieje, przynajmniej ze względu na filozoficzne rozumowanie. Jeżeli więc wyłożymy sprzeciw tych, którzy przyjmują, że ruch istnieje, oraz tych, którzy oświadczają, że ruch jest czczym urojeniem, to w razie, że znajdziemy ten spór w stanie równowagi, będziemy musieli powiedzieć, przynajmniej ze względu na to, co się rzekło, że

ruch nie więcej istnieje, jak nie istnieje. Zaczniemy zaś od tych, którzy powiadają, że istnieje.

Opierają się oni głównie na jawności zmysłowej: jeżeli bowiem — mówią — ruchu nie ma, to jak odbywa słońce swoją drogę od wschodu do zachodu i jak sprawia pory roku, które powstają stosownie do jego zbliżeń się do nas i oddaleń się od nas? Lub jakim cudem okręty, wypłynawszy z jednych portów, zawijają do innych, tak bardzo od nich odległych? W jaki sposób wychodzi z domu ten, kto unicestwia ruch, i znowu powraca? Wszak są to rzeczy zgoła niezaprzeczalne! Dlatego też jakiś cynik (cf. Diog. Laert. VI 39 Cobet), kiedy mu przedstawiono wywód przeciwko ruchowi, nic nie odpowiedział, lecz po prostu wstał i zaczął chodzić, uprzytamniając czynem tudzież mocą jawności zmysłowej, że ruch musi istnieć.

W ten więc sposób usiłują oni stropić tych, którzy zajmują przeciwne im stanowisko. A ci znowu, którzy chcą obalić rzeczywistość ruchu, czepiają się następujących wywodów: jeżeli coś się porusza, to porusza się albo samo przez się, albo przez coś innego; jeżeli jednak przez coś innego, <to to będzie się znowu poruszać przez coś innego i to znowu przez coś innego i tak w nieskończoność(?)>. Poruszać się mianowicie będzie to, co się rzekomo porusza przez coś innego, albo bez przyczyny, albo za sprawą jakiejś przyczyny. Mówią tedy, że bez przyczyny nic się nie dzieje. Alіści, jeżeli się porusza za sprawą jakiejś przyczyny, to ta przyczyna, za której sprawą się porusza, stanie się źródłem jego ruchu, zatem przepada w nieskończoności skutkiem wyłożonego przed chwilą stanu rzeczy. Bo przecież, jeżeli to, co porusza, działa, a to, co działa, musi być w ruchu, to i ono będzie potrzebować czegoś innego, coby je poruszało, i to drugie znowu czegoś trzeciego i tak w nieskończoność, zatem ruch zostanie pozbawiony początku, co jest niedorzeczne. Więc nie wszystko, co się porusza, porusza się za sprawą czegoś innego. Ale nie porusza się także samo przez się! Skoro <bowiem> wszystko, co porusza, porusza albo pchając przed sobą, albo ciągnąc za sobą, albo prac w górę, albo wreszcie cisnąc w dół, to to, co porusza się samo, będzie musiało poruszać się w jeden z wymienionych sposobów. Atoli jeżeli się porusza, pchając przed sobą, to będzie poza sobą, jeżeli — ciągnąc za sobą, to będzie przed sobą, jeżeli — prac w górę,

to będzie pod sobą, jeżeli wreszcie — cisnąć w dół, to będzie nad sobą. Jest jednak rzeczą niemożliwą, by coś było nad sobą lub przed sobą lub pod sobą lub za sobą samym, a więc niemożliwą jest rzeczą, by coś się poruszało samo przez się. Jeżeli wszelako nic się nie porusza ani samo przez się, ani przez coś innego, to nic się nie porusza w ogóle. O ile zaś ktoś chciałby się uciekać do dążenia i wolnego wyboru, to należy mu przypomnieć o sporze w sprawie naszej niezależności osobistej i o tym, że ów spór toczy się bez widoków rozstrzygnięcia, ponieważ nie znaleźliśmy dotychczas kryterium prawdy.

Trzeba powiedzieć jeszcze to: jeżeli coś się porusza, to porusza się albo w tym miejscu, gdzie jest, albo w tym, gdzie nie jest; atoli nie porusza się ani w tym, gdzie jest, albowiem w nim trwa, jeżeli jest w nim istotnie, ani też w tym, gdzie nie jest, albowiem gdzie nie jest, tam nie może niczego ni zdziałać ni doznać; więc nic się nie porusza. Ten wywód należy do Diodora Kronosa. Napotkał on na wiele sprzeciwów, z których my wyłożymy ze względu na charakter naszego pisma tylko walniejsze wraz z wydającym się nam osądzeniem. Mówią tedy niektórzy, że coś może się poruszać w tym miejscu, gdzie jest, bo przecież wirujące około swych środków kule poruszają się, pozostając w tym samym miejscu. Otóż, ażeby im zaprzeczyć, należy zastosować powyższy wywód do każdej poszczególnej części kuli i przypomnieć, że, według tego przynajmniej wyvodu, nie porusza się ona także ze względu na swe części, a potem wyciągnąć wniosek, że w ogóle nic się nie porusza w tym miejscu, gdzie jest. To samo zrobimy tym, którzy mówią, że to, co się porusza, udziela się dwóm miejscom, temu, gdzie jest, i temu, dokąd dąży. Zapytamy ich bowiem, kiedy to, co się porusza, dąży od tego miejsca, gdzie jest, do drugiego: czy wtedy, kiedy jest w pierwszym, czy też wtedy, kiedy jest w drugim? Wszak kiedy jest w pierwszym miejscu, nie przechodzi do drugiego, gdyż jest jeszcze w pierwszym, a kiedy w nim już nie jest, nie przechodzi od niego. Przemyca się nadto to, czego się dopiero docieka, bo gdzie nie jest, tam nie może także działać, i nikt chyba nie przyzna tak sobie po prostu, jakoby do jakiegoś miejsca dążyło to, czemu on odmawia ruchu! Wszelako niektórzy powiadają jeszcze, co następuje: o „miejscu” mówi się w dwo-

jakim znaczeniu, raz w szerokim, jak na przykład „mój dom”, a drugi raz w ścisłym, jak na przykład „powietrze, zakreślające moją powierzchnię cielesną”. Mówi się tedy, że to, co się porusza, porusza się w miejscu nie w ścisłym, lecz w szerokim znaczeniu tego wyrazu. Atoli, dzieląc owo szerokie miejsce na części, można im odpowiedzieć, że ciało, które się rzekomo porusza, jest w nim właściwie tylko częściowo, mianowicie w swoim ścisłym miejscu, częściowo natomiast nie jest, mianowicie w pozostałych częściach szerokiego miejsca, a potem, wywodząc, że nic nie może się poruszać ani w tym miejscu, gdzie jest, ani w tym, gdzie nie jest, doprowadzić do wyniku, że nic nie może się poruszać także w owym miejscu szerokiego i naciągniętego znaczenia, ponieważ składają się na nie z jednej strony to miejsce, gdzie jest w ścisłym znaczeniu, a z drugiej to, gdzie w ścisłym znaczeniu nie jest, w żadnym zaś z nich obu, jak zostało wykazane, nic się nie może poruszać.

Trzeba jeszcze przedstawić wywód następujący: jeżeli coś się porusza, to porusza się albo <wcześniej> we wcześniejszym, albo od razu w całym podzielonym odstępie; atoli nic się nie może poruszać ani wcześniej we wcześniejszym, ani od razu w całym podzielonym odstępie, jak wykazemy; więc nic się nie porusza w ogóle. Jest tedy jasne samo z siebie, że jest niepodobieństwem, by coś poruszało się wcześniej we wcześniejszym odstępie. Jeżeli bowiem ciała, miejsca i okresy, w jakich ciała mają się poruszać, są podzielne w nieskończoność, to ruchu nie będzie, ponieważ w nieskończoności nie można znaleźć żadnego początku, od którego poczynalby się ruch tego, co się ma poruszać. Jeżeli znowu rzeczy powyższe kończą się na wartości bezcząstkowej i jeżeli każda z poruszających się rzeczy jednako przebywa bezcząstkową pierwocinę miejsca swoją bezcząstkową pierwociną w pierwocinie czasu, to wszystkie poruszające się rzeczy są równie szybkie, na przykład najściglejszy koń i zółw, co jest jeszcze niedorzeczniejsze od poprzedniego. A więc ruch nie odbywa się wcześniej we wcześniejszym odstępie. Nie odbywa się jednak także w całym podzielonym odstępie od razu. Jeżeli bowiem rzeczy niejawne powinny mieć, jak mówią, przyświadczenie rzeczy jawnych, jeżeli dalej, żeby ktoś przebył odstęp stadionu, musi wcześniej przebyć pierwszą część stadionu, później drugą i tak samo resztę, to w takim razie

powinno także wszystko, co się porusza, poruszać się wcześniej we wcześniejszym odstępie, bo przecież, jeśliby to, co się porusza, miało przebywać wszystkie części miejsca, gdzie się ma poruszać, od razu, to będzie we wszystkich jego miejscach równocześnie, zatem, jeśliby jedna część tego miejsca, przez które wykonuje ruch, była zimna, a druga gorąca, albo jedna, przypuśćmy, czarna, a druga biała, tak iżby mogły także barwić będące w nich rzeczy, to to, co się porusza, byłoby równocześnie i gorące i zimne i czarne i białe, co jest niedorzecznością. Niech no następnie powiedzą, jak wielkie miejsce przebywa od razu to, co się porusza! Jeżeli bowiem rzekną, że jest ono nieokreślone, to przyjmą, że coś może się poruszyć od razu poprzez całą ziemię! Jeżeli zaś chcą tego uniknąć, to niechże nam określą rozmiar owego miejsca! Próba bowiem ścisłego określenia miejsca, od którego ni o krztę większego odstępu nie mogłoby przebyć od razu to, co się porusza, napotyka — prócz tego, że nosi piętno zgadywania i karkołomności, a może nawet śmiesznej głupoty na wspomnianą na początku trudność: wszak wszystkie rzeczy będą równie szybkie, jako że każda z nich wykonuje w miejscach określonych swoje przechodnie ruchy jednak! Jeżeli zaś powiedzą, że to, co się porusza, porusza się przez małe wprawdzie, ale nie ściśle określone miejsce od razu, to będzie nam wolno na mocy sorytowej pytaniny wciąż dodawać do przyjętego rozmiaru nieznaczny rozmiar miejsca. Zaiste, jeżeli podczas takowych pytań z naszej strony zechcą oni, gdzieś się zatrzymać, to popadną z powrotem w ścisłe określanie i w owe dziwaczne brednie, a jeżeli znowu dopuszczą owo powiększanie, to my ich już przymusimy do przyznania, że coś może się poruszyć od razu poprzez ogrom całej ziemi. Więc rzeczy, które się rzekomo poruszają, nie poruszają się także w całym podzielonym odstępie od razu. Jeżeli jednak nic się nie porusza ani od razu w całym podzielonym odstępie, ani też <wcześniej> we wcześniejszym, to w ogóle nic się nie porusza.

Te więc zarzuty i inne, jeszcze od nich liczniejsze, wytaczają ci, którzy zwalczają ruch przechodni. My znowu, nie mogąc obalić ani tych wywodów rozumowych, ani tamtej jawności fenomenalnej, za jaką idą ci, którzy wprowadzają istnienie ruchu, wstrzymujemy się od orzekania, czy ruch jest, czy też go nie ma, właśnie

ze względu na przeciwieństwo zjawisk zmysłowych z jednej, a rozumowań z drugiej strony.

11. O powiększaniu i pomniejszaniu

Rozumując w ten sam sposób, nie orzekamy również tak o sprawie powiększania, jak i o sprawie pomniejszania. Oto jawność zmysłowa narzuca, jak się zdaje, ich istnienie, które uchylają, jak się znowu zdaje, wywody rozumowe. Bacz zresztą sam! To, co zostaje powiększane, musi oczywiście, skoro jest i istnieje, zyskiwać na wielkości, i skłamałby zaiste, kto by rzekł po przybytku, jaki otrzymała jedna rzecz, że powiększyła się druga. Ponieważ jednak tworzywo nigdy nie staje, lecz ustawicznie płynie i ustawicznie inne miast innego udziela się ustrojom, przeto to, co się rzekomo powiększyło, nie posiada poprzedniego tworzywa i razem z nim owego nowego przybytku, lecz zgoła inne. Jakby więc ktoś w przypadku na przykład trójłokciowego drzewa skłamał, mówiąc po przywleczeniu innego drzewa dziesięciolokciowego, że owo trójłokciowe drzewo doznało powiększenia, a skłamał dlatego, że jest ono zgoła różne od tamtego, tak i w przypadku każdej rzeczy, która się rzekomo powiększa, nikt wobec tego, że poprzednie tworzywo odpływa, a napływa nowe, nie może powiedzieć w razie dodania rzekomego dodatku, że takowa sprawa jest powiększaniem, lecz tylko, że jest całkowitym przeinaczeniem. Ten sam wywód godzi także w pomniejszanie. Jak bowiem można mówić o tym, co w ogóle nie ma stałego bytu, że zostało pomniejszone? Jeżeli nadto pomniejszenie powstaje skutkiem odejmowania, a powiększenie skutkiem dodawania, jeżeli dalej tak odejmowanie, jak i dodawanie jest czczym urojeniem, to z tego wynika, że żadnego istnienia nie będzie także miało ani pomniejszanie, ani powiększanie.

12. O odejmowaniu i dodawaniu

Ze zaś odejmowanie jest czczym urojeniem, wnioskuje się z następujących względów: w razie odejmowania czegoś od czegoś odejmuje się albo równą wartość od równej, albo większą od mniejszej, albo mniejszą od większej; atoli w żaden z tych sposobów nie dokonuje się odejmowanie, jak wyłuszczyliśmy; więc odejmowanie jest

niemożliwe. Że tedy odejmowanie nie dokonuje się w żaden z wymienionych sposobów, wynika jasno z tego, co następuje: to, co jest odejmowane od czegoś, musi być przed odejmowaniem objęte przez to, od czego jest odejmowane. Równa wartość nie bywa jednak obejmowana przez równą, na przykład sześć przez sześć, albowiem to, co obejmuje, musi być większe niż to, co jest obejmowane, tudzież to, od czego coś zostaje odejmowane, musi być większe niż to, co zostaje odejmowane, ażeby po odjęciu coś pozostało. Wszak tym, jak się zdaje, różni się odejmowanie od całkowitego uchylenia. Nie jest następnie większa wartość obejmowana przez mniejszą, na przykład sześć przez pięć, gdyż to samo sobie przeczy, a z tego samego powodu także mniejsza przez większą. Bo jeśli sześć zawiera pięć, jako że większe wartości zawierają mniejsze, to także pięć będzie zawierać cztery, a cztery trzy, a trzy dwa, a te wreszcie jedność. Sześć będzie więc zawierać pięć, cztery, trzy, dwa i jedność, po których złożeniu powstaje liczba piętnaście, objęta przez liczbę sześć, jak wynika z wnioskania w razie zgody na to, że większa wartość obejmuje mniejszą. Tak samo zaś obejmuje także piętnaście, owa liczba objęta przez sześć, liczbę trzydzieści pięć i, postępując w ten sposób dalej, liczby bezkresne. Mówić jednak, że liczba sześć obejmuje liczby bezkresne, jest niedorzecznością, zatem niedorzecznością jest również mówić, że większa wartość obejmuje mniejszą. Jeżeli więc jest rzeczą konieczną, by to, co zostaje od czegoś odejmowane, zawierało się w tym, od czego ma być odjęte, a ani równa wartość nie obejmuje równej, ani mniejsza większej, ani wreszcie większa mniejszej, to w ogóle nic nie może być od niczego odjęte.

I jeśli zresztą coś się od czegoś odejmuje, to odejmuje się albo całość od całości, albo część od części, albo całość od części, albo wreszcie część od całości. Mówić tedy, że całość odejmuje się od całości, albo od części, jest oczywistym głupstwem. Pozostaje powiedzieć, że część odejmuje się albo od całości, albo od części. Lecz jest to niedorzeczne! Bo niech na przykład będzie, żeby wywód oprzeć gwooli jasności na liczbach, dziesiątka i niechaj będzie powiedziane, że odejmuje się od niej jedność. Ta jedność nie może być jednak odjęta, jak wykażę, ani od całej dziesiątki, ani też od pozostałej części dziesiątki, to znaczy od dziewiątki, a więc w o-

góle nie będzie odjęta. Jeżeli bowiem od całej dziesiątki odejmuje się jedność, to, skoro dziesiątka nie jest ani czymś innym poza dziesięcioma jednościami, ani też jedną z jedności, lecz właśnie zespołem ich wszystkich, owa jedność musi być odjęta od każdej jedności, ażeby została odjęta od całej dziesiątki. Lecz właśnie od jedności nie może być nic odjęte, albowiem jedności są nierozdzielne, zatem jedność nie da się odjąć od dziesiątki w ten sposób. I choćby się nawet ktoś zgodził na możliwość odejmowania jedności od każdej z jedności, to przecież owa jedność będzie miała dziesięć części, mając zaś dziesięć części, będzie dziesiątką. Ponieważ dalej pozostaje dziesięć innych części, od których zostały odjęte części owej tak zwanej jedności, to dziesięć wyniesie dwadzieścia. Nedorzecznością jest jednak głosić, że jeden to dziesięć i dziesięć to dwadzieścia tudzież że doznaje rozdziału to, co jest według nich nierozdzielne. Więc niedorzecznością jest mówić, jakoby jedność była odejmowana od całej dziesiątki. Ale jedności nie odejmuje się także od pozostającej dziewiątki, albowiem to, od czego coś jest odjęte, nie pozostaje nienaruszone, a dziewiątka pozostaje po odjęciu owej jedności nienaruszona. A zresztą, skoro dziewiątka nie jest niczym innym poza dziewięcioma jednościami, to jeśli od niej całej ma się odejmować jedność, nastąpi odjęcie dziewiątki, a jeśli od części dziewiątki, to w razie odejmowania od ośmiu, nastaną te same trudności, a w razie odejmowania od ostatecznej jedności, będą musieli powiedzieć, że jedność jest rozdzielną, co przecież jest niedorzeczne. Więc jedność nie daje się odjąć także od dziewiątki. Jeżeli zaś nie daje się odjąć ani od całej dziesiątki, ani od jej części, to i część nie może być odjęta ani od całości, ani od części. Jeżeli więc nie odejmuje się ani całość od całości, ani część od całości, ani całość od części, ani wreszcie część od części, to w ogóle nic się nie odejmuje od niczego.

Lecz do rzeczy niemożliwych zalicza się u nich także dodawanie. Powiadają mianowicie, że dodawana wartość jest dodawana albo do siebie samej, albo do uprzedniej, albo wreszcie do złożonej z nich obu; atoli nic z tego nie nadaje się do przyjęcia; więc w ogóle nic nie jest dodawane do niczego. Bo niech na przykład będzie jakaś czteromiarkowa objętość i niechaj będzie dodana jedna miarka: pytam, do czego zostaje dodana? Nie może być przecież dodana

do samej siebie, ponieważ to, co jest dodawane, różni się od tego; do czego jest dodawane, nic się zaś nie różni od siebie samego. Nie może być wszelako dodana również do wartości, złożonej z nich obu, cztermiarkowej i jednomiarkowej, bo jak mogłoby być coś dodawane do tego, czego jeszcze nie ma? A zresztą, jeżeli dodana miarka miesza się z cztermiarkową oraz jednomiarkową wartością, to objętość czterech miarek i jednej miarki i jeszcze owej dodanej miarki wyniesie sześć pełnych miarek. Jeżeli wreszcie jedna miarka jest dodawana tylko do wartości cztermiarkowej, to skoro to, co się wzdłuż czegoś rozciąga, jest równe temu, wzdłuż czego się rozciąga, owa jedna miarka, rozciągająca się wzdłuż pełnych czterech miarek, podwoi wartość cztermiarkową, tak iż cała objętość wyniesie osiem miarek, czemu przeczy oczywistość. Jeżeli więc dodawana wartość nie jest dodawana ani do siebie samej, ani do poprzedniej, ani wreszcie do złożonej z nich obu, a oprócz nich nie ma niczego więcej, to w ogóle nic nie jest do niczego dodawane.

13. O przestawianiu

Z uchyleniem dodawania, odejmowania i miejscowego ruchu uchyła się także byt przestawiania, ponieważ ono polega na odjęciu czegoś od czegoś z jednej i na dodaniu do czegoś z drugiej strony za sprawą przechodniego ruchu.

14. O całości i części

Uchyła się wtedy również całość i część. Zdaje się bowiem, że całość powstaje skutkiem zespołu i dodania części, a skutkiem odjęcia jednej lub większej ich ilości przestaje być całością. A zresztą, o ile całość w ogóle istnieje, to jest albo czymś innym poza swymi częściami, albo tą całością są właśnie jej części. Otóż całość poza swymi częściami robi wrażenie czarnej mrzonki: w każdym razie po uchyleniu części nie pozostaje żadna reszta, iżbyśmy mieli myśleć o całości jako o czymś innym poza nimi. Jeżeli znowu całość stanowią właśnie części, to owa całość będzie tylko wyrazem i pustą nazwą, nie będzie zaś miała swoistego bytu, tak samo jak i oddalenie nie bytuje poza oddalonymi przedmiotami lub połączenie belek poza połączonymi belkami. Więc całość w ogóle nie istnieje. Wszelako nie istnieją również części. Jeżeli bo-

wiem części istnieją, to są albo częściami całości, albo częściami siebie wzajemnie, albo wreszcie każda jest częścią siebie samej. Nie są jednak częściami ani całości, ponieważ poza nimi nic nie istnieje — a zresztą byłyby wówczas częściami siebie samych, gdyż każda z części ma rzekomo dopełniać zespołu całości — ani wzajemnymi częściami, albowiem część jest objęta, jak się zdaje, przez to, czego jest częścią, a niedorzecznością jest mówić, że, dajmy na to, ręka jest objęta przez nogę, ani wreszcie nie będzie każda część częścią siebie samej, jako że z uwagi na obejmowanie byłoby coś większe i równocześnie mniejsze od siebie samego. Jeżeli więc owe rzekome części nie są częściami ani całości, ani siebie samych, ani wreszcie siebie wzajemnie, to w ogóle nie są częściami niczego. Jeżeli jednak nie są niczego częściami, to części nie istnieją, albowiem wartości względne padają z sobą wzajemnie. Niech więc będzie to powiedziane niby okolicznościowy dodatek, skoro raz wspomnieliśmy o całości i części.

15. O przemianie fizycznej

Powiadają niektórzy, że nie istnieje również tak zwana przemiana fizyczna, przy czym próbują następujących wywodów: jeżeli coś doznaje przemiany, to to, co doznaje przemiany, jest albo ciałem, albo nieciałem; atoli jedno i drugie napotyka na niepokonane trudności; więc i wywód o przemianie napotyka na niepokonane trudności. Jeżeli następnie coś doznaje przemiany, to doznaje przemiany skutkiem pewnych działań wartości przyczynowej tudzież w stanie biernego doznawania. <Lecz skutkiem pewnych działań wartości przyczynowej nie doznaje przemiany (?)>, albowiem byt wartości przyczynowej jest zaprzeczony, a razem z nim jest zaprzeczone to, co ma doznawać, nie mając tego, skutkiem czego mogłoby doznawać. Więc w ogóle nic nie doznaje przemiany. Jeżeli dalej coś doznaje przemiany, to przemiany doznaje albo to, co istnieje, albo to, co nie istnieje. Lecz to, co nie istnieje, nie ma bytu i nie może niczego ani doznawać, ani działać, tak iż nie jest także przemienne. Jeżeli zaś przemienia się to, co istnieje, to przemienia się albo wtedy, kiedy jest istniejące, albo wtedy, kiedy jest nieistniejące. Lecz nie przemienia się wtedy, kiedy jest nieistniejące, jako że nie istniejąc, nie ma bytu. Jeżeli się

zaś przemienia wtedy, kiedy jest istniejące, to się różni od istotnie istniejącego, czyli będzie nieistniejące. Niedorzecznością jest jednak mówić, że istniejące staje się nieistniejącym, a więc nie doznaje przemiany także to, co istnieje. Jeżeli zaś nie doznaje przemiany ani to, co istnieje, ani to, co nie istnieje, a poza nimi nie ma niczego więcej, to pozostaje tylko to powiedzieć, że w ogóle nic nie doznaje przemiany. Niektórzy mówią jeszcze, co następuje: to, co doznaje przemiany, musi jej doznawać w jakimś czasie; atoli nic nie doznaje przemiany ani w przeszłym czasie, ani w przyszłym, a także, jak wykażemy, nie doznaje jej w czasie teraźniejszym; więc nic nie doznaje przemiany. W przeszłym tedy lub w przyszłym czasie nic nie doznaje przemiany dlatego, że żaden z nich nie jest teraźniejszy, a nic nie może działać lub doznawać w czasie nieistniejącym i nieteraźniejszym. Nie może jednak również w czasie teraźniejszym. Oto czas teraźniejszy bodaj że polega na urojeniu, ażeby zaś to na razie pominąć, to jest on pozbawiony części! Niepodobna jednak sądzić, jakoby w czasie, pozbawionym części, przerzucało się, dajmy na to, żelazo z twardości w miękkość lub zachodziła jakakolwiek z innych przemian, bo one wymagają najwyraźniej rozciąglej chwili. Jeżeli więc nic nie doznaje przemiany ani w przeszłym czasie, ani w przyszłym <ani w teraźniejszym, to nie> należy mówić o przemianie niczego. A w końcu: jeżeli przemiana w ogóle istnieje, to <uprzytamnia się> albo <zmysłom, albo umysłowi; nie uświadamia się jednak zmysłom, albowiem> zmysły doznają pojedynczych wrażeń, a natomiast przemianie jest właściwa, tak się przynajmniej wydaje, wspomnienie tego, z czego się ma i na co się coś ma przemieniać; jeżeli się zaś uświadamia umysłowi, to wobec tego, że w sprawie istnienia wartości umysłowych toczy się nierozstrzygnięty spór już u starych myślicieli, jak nieraz napomknęliśmy, nie będziemy mogli niczego orzekać także o istnieniu przemiany.

16. O powstawaniu i zanikaniu

Razem z dodawaniem, odejmowaniem i fizyczną przemianą upada także powstawanie i zanikanie, albowiem bez nich nie może nic ani powstać, ani zagać. Oto na przykład z zanikającej dziesiątki ma, jak to mówią, powstawać skutkiem odjęcia jedności

dziewiątka, z zanikającej dziewiątki skutkiem dodania jednościziesiątka, a z zanikającego spiżu skutkiem przemiany śniedz, tak iż z uchyleniem wyżej wymienionych ruchów musi się bodaj uchylić także powstawanie i zanikanie. Niemniej powiadają niektórzy, co następuje: jeżeli Sokrates został zrodzony, to Sokrates powstał <albo,> kiedy jeszcze nie było Sokratesa, albo, kiedy już był Sokrates. Jeżeli się jednak powie, że powstał wtedy, kiedy już był, to powstałby dwa razy, jeżeli zaś wtedy, kiedy nie był, to Sokrates byłby i nie byłby równocześnie. Byłby mianowicie mocą swego powstania, a mocą założenia nie byłby. I jeżeli zmarł Sokrates, to zmarł albo, kiedy żył, albo, kiedy nie żył; lecz nie zmarł ani, kiedy żył, bo jeden i ten sam byłby żywy i umarły, ani kiedy nie żył, bo zmarłby dwa razy; więc Sokrates nie zmarł. Ten wywód można stosować do każdej z rzeczy, które mają rzekomo powstawać lub zanikać, i w ten sposób obalić powstawanie tudzież zanikanie.

Niektórzy zaś wnioskują jeszcze tak: jeżeli coś powstaje, to powstaje albo rzecz istniejąca, albo rzecz nieistniejąca. Rzecz nieistniejąca nie powstaje, bo temu, co nieistnieje, nie może się nic wydarzyć, a więc i powstawanie. Nie powstaje wszelako także rzecz istniejąca. Jeżeli bowiem powstaje rzecz istniejąca, to powstaje albo wtedy, kiedy jest istniejąca, albo wtedy, kiedy jest nieistniejąca. Wtedy jednak, kiedy jest nieistniejąca, nie powstaje. Jeżeli zaś powstaje wtedy, kiedy jest istniejąca, to, skoro mówią, że to, co powstaje, powstaje jako coś innego z czegoś innego, owa rzecz powstająca będzie inna, niż rzecz istniejąca, to znaczy będzie właśnie nieistniejąca. Więc to, co powstaje, byłoby nieistniejące, co przecież samo sobie przeczy. Jeżeli nie powstaje zatem ani rzecz nieistniejąca, ani rzecz istniejąca, to w ogóle nic nie powstaje. W ten sam sposób nic również nie zanika. Jeżeli bowiem coś zanika, to zanika albo rzecz będąca, albo rzecz niebędąca. Nie zanika tedy rzecz niebędąca, bo to, co zanika, musi czegoś doznawać. Nie zanika jednak także rzecz będąca. Zanika bowiem albo to, co pozostaje w swoim bycie, albo to, co nie pozostaje. Lecz jeżeli zanika to, co pozostaje w swoim bycie, to to samo będzie równocześnie i będące i niebędące. Skoro mianowicie nie zanika jako niebędące, lecz jako będące, przeto, jako że ma być rzekomo zanikłe, będzie ono inne, niż będące, i dlatego niebędące, a jako że rzekomo ma zanikać, pozostając

w bycie, będzie ono znowu będące. Atoli niedorzecznością jest głosić, jakoby to samo było i będące i niebędące. Więc nie zanika, pozostając w bycie, rzecz będąca. Jeżeli zaś rzecz będąca zanika, nie pozostając w bycie, lecz najpierw obraca się w niebyt i tak dopiero zanika, to zanika już nie to, co jest, lecz to, czego nie ma, a jest to, jak wyłuszczyliśmy, niemożliwością. Jeżeli więc nie zanika ani rzecz będąca, ani rzecz niebędąca, a poza nimi nie ma niczego więcej, to w ogóle nic nie zanika.

I wystarczy, jako że w „Zarysie”, tyle powiedzieć także o ruchach: wynika z tego, że fizjologia dogmatyczna jest nierzeczywista i niemożliwa do pomyślenia.

17. O spoczynku

W związku z tymi wywodami podali następnie niektórzy w wątpliwość także istotny byt spoczynku, zwracając uwagę, że nie spoczywa to, co się porusza, a przecież wszelkie ciało ustawicznie się porusza zdaniem dogmatyków, którzy głoszą, że tworzywo jest płynne i że zawsze dokonywa swych rozdziałów oraz przydziałów; jakóż Platon (por. str. 137) nie przyznaje nawet ciałom istotnego bytu, lecz zwie je raczej „stającymi się”, a Heraklit przyrównuje ruchliwość naszej materii do wartkiego prądu rzecznoego; więc żadne ciało nie pozostaje w stanie spoczynku! I jest zresztą, jak się zdaje, to, co rzekomo ma pozostawać w spoczynku, zatrzymywane przez rzeczy wkoło niego; atoli to, co jest zatrzymywane, doznaje, nic zaś nie doznaje, ponieważ nie ma żadnej wartości przyczynowej, jak już wyłuszczyliśmy; więc nic nie pozostaje w spoczynku. Niektórzy wytaczają jeszcze taki wywód: to, co jest w spoczynku, doznaje, a to, co doznaje, jest w ruchu, więc to, co rzekomo ma być w spoczynku, jest w ruchu, jeżeli zaś jest w ruchu, to nie jest w spoczynku. Wynika z tego jasno, że w spoczynku nie może być także rzecz niecielesna. Jeżeli bowiem to, co spoczywa, doznaje, jeżeli dalej doznawanie jest, o ile w ogóle jest, właściwe tylko ciałom, a nie wartościom niecielesnym, jeżeli wreszcie żadna wartość niecielesna nie może ani doznawać, ani spoczywać, to nic w ogóle nie spoczywa.

Niechże więc tyle będzie powiedziane także o spoczynku! Ponieważ zaś żadna z omówionych rzeczy nie daje się pomyśleć bez

miejsca tudzież czasu, przeto trzeba przystąpić z kolei do rozpatrzenia ich sprawy. Jeżeli bowiem ktoś wykaże, że są one nierzeczywiste, to nierzeczywista będzie z tego powodu także każda z tamtych rzeczy. Zacznijmy zaś od miejsca.

18. O miejscu

O miejscu mówi się tedy dwoiście, ściśle i nieściśle, a mianowicie nieściśle o miejscu w szerokim znaczeniu, jak na przykład „moje miasto”, ściśle zaś o miejscu dokładnego zawierania, to znaczy takim, przez które jestem dokładnie obejmowany. Więc przedmiotem naszych obecnych dociekań jest <owo> dokładne miejsce. Jedni je uznali, inni go nie uznali, a inni wreszcie wstrzymali się od wyroku w jego sprawie. Otóż ci spośród nich, którzy twierdzą, że ono istnieje, powołują się na jawność zmysłową. Zaliste — pytają — jak może ktoś powiedzieć, że miejsca nie ma, skoro widzi części miejsca, jako to prawą stronę i lewą stronę, górę i spód, przód i tył? Skoro się znajduje w różnych chwilach gdzie indziej? Skoro baczy, że gdzie przedtem rozprawiał mój nauczyciel, teraz ja rozprawiam? Skoro uprzytamnia sobie różne miejsce rzeczy z natury lekkich i rzeczy z natury ciężkich? Skoro słyszy nadomiar wszystkiego ten głos starożytnych „Zaprawdę najpierw powstał Chaos” (cf. Hes. Theog. 116 Mazon), bo przecież nazywają „Chaosem” miejsce dlatego, że „chowało w sobie” powstające w nim rzeczy? Jeżeli — mówią dalej istnieje w ogóle jakieś ciało, to z pewnością istnieje także miejsce, albowiem bez niego nie może ciało istnieć; jeżeli następnie istnieje owo „za czego sprawą” tudzież owo „z czego”, to istnieje także owo „w czym”, a jest nim właśnie miejsce; pierwszy człon w jednym i drugim sprzęgu istnieje, istnieje zatem także drugi w nich obu.

Ci znowu, którzy obalają miejsce, nie godzą się również na istnienie części miejsca: oto miejsce nie jest niczym więcej poza jego częściami i kto usiłuje dowieść, że miejsce istnieje, na tej podstawie, że uznaje jego części za istniejące, ten chce udowodniać to, czego się docieka, przez to, czego się docieka. Tak samo prawią od rzeczy także ci, którzy powiadają, że coś dzieje się lub działo w jakimś miejscu, skoro się w ogóle nie uznaje miejsca. Przemycają oni dalej za jednym zamachem byt ciała, na jaki wcale nie ma

zasadniczej zgody. Również owo „z czego” tudzież owo „za czego sprawą” okazuje się nierzeczywistym, podobnie jak i owo „miejsce”. Hezjod nie jest wreszcie miarodajnym sędzią spraw filozoficznych. Tak odpierają oni ze swej strony to, co się wytacza w celu udowodnienia, że miejsce istnieje, i bodaj że jeszcze wielokrotnie dowodzą, że go nie ma, przy czym się posługują uchodzącymi za szczególnie ważne poglądami dogmatyków na miejsce, zarówno stoików, jak i perypatetyków, w sposób takowy:

Mówią stoicy (cf. *Frg. Stoic. Vet. II 505 Arnim*), że to, co może być zajmowane przez rzecz będącą, wszelako zajmowane nie jest, innymi słowy odstęp cieleśnie pusty, względnie odstęp, nie zajęty przez ciało, jest próżnią, że miejscem jest odstęp, zajęty przez rzecz będącą i wyrównany z tym, co je zajmuje, nazywają zaś w obecnym przypadku rzeczą będącą ciało, że przestrzenią wreszcie jest odstęp, bądź to zajęty przez ciało, bądź to niezajęty, przy czym niektórzy oświadczyli, że przestrzenią jest miejsce „wielkiego” ciała, jak gdyby różnica pomiędzy miejscem i przestrzenią polegała na wielkości. Zarzuca, się tedy, że skoro nazywają miejsce odstępem, zajęтым przez ciało, to w jakim właściwie znaczeniu nazywają je odstępem? Czy jest nim tylko długość ciała, czy tylko szerokość, czy tylko głębokość, czy też wszystkie trzy rozmiary? Bo jeżeli tylko jeden rozmiar, to miejsce nie jest wyrównane z tym, czego jest miejscem, a nadto rzecz obejmująca jest częścią rzeczy obejmowanej, co w każdym razie jest niedorzeczne. Jeżeli zaś trzy rozmiary, to wobec tego, że w owym tak zwanym” miejscu nie ma ani żadnej próżni, ani żadnego innego ciała, mającego rozmiar, a to ciało, które się rzekomo mieści w miejscu, omal że się nie składa właśnie z rozmiarów, jest ono bowiem długością, szerokością, głębokością oraz opornością, jaka ma przynależeć do wymienionych rozmiarów, owo ciało będzie miejscem samego siebie i ta sama rzecz będzie obejmująca oraz obejmowana, co przecież jest niedorzeczne. Więc nie istnieje żaden rozmiar rzekomego miejsca, a z tego względu nie ma także żadnego miejsca w ogóle. Wytacza się dalej jeszcze następujący wywód: skoro nie widzimy podwójnych rozmiarów w przypadku każdej z rzeczy, które mają być w miejscu, lecz tylko jedną długość, jedną szerokość i jedną głębokość, to czy te rozmiary należą tylko do ciała, czy tylko do miejsca, czy wresz-

cie do nich obydwu? Jeżeli jednak należą tylko do miejsca, to ciało nie będzie miało żadnej własnej długości ni szerokości ni głębokości, tak iż owo ciało nie będzie ciałem, co jest niedorzeczne. Jeżeli znowu należą do nich obydwu, jeżeli próżnia nie ma żadnej ostoi poza rozmiarami i jeżeli owe rozmiary próżni istnieją w ciele, stanowiąc istotne składniki ciała, to składniki próżni będą również składnikami ciała. O istnieniu oporności nie można mianowicie twierdzić na pewno, jak to już przedtem wyłuszczyliśmy. Skoro zaś w przypadku tak zwanego ciała jawią się tylko jedne rozmiary, które właśnie należą do próżni i są identyczne z próżnią, to ciało będzie próżnią, co jest przecież niedorzeczne. Jeżeli wreszcie rozmiary należą tylko do ciała, to nie będzie żadnego rozmiaru miejsca, a zatem nie będzie także miejsca. Jeżeli tedy rozmiar miejsca nie daje się wynaleźć w żaden z wymienionych sposobów, to w ogóle miejsce nie istnieje. Zarzuca się nadto, że kiedy ciało wnika w próżnię i powstaje miejsce, to próżnia albo pozostaje, albo ustępuje, albo zanika. Lecz jeżeli pozostaje, to to samo będzie i pełne i próżne! Jeżeli zaś ustępuje ruchem przechodnim, albo zanika, doznając przemiany, to próżnia będzie ciałem, ponieważ te doznania są właściwe ciału. Niedorzecznością jest jednak mówić, jakoby to samo było próżne i pełne lub jakoby próżnia była ciałem. Niedorzecznością jest więc mówić, że próżnia może zostać zajęta przez ciało i stać się miejscem. Dlatego okazuje się także próżnia urojeniem: nie może mianowicie zostać zajęta przez ciało i stać się miejscem, a było powiedziane, że próżnią jest to, co może zostać zajęte przez ciało. A razem z nimi doznaje obalenia także przestrzeń. Jeżeli bowiem „wielkie” miejsce jest przestrzenią, to pada razem z miejscem, jeżeli zaś jest nią rozmiar bądź to zajmowany przez ciało, bądź to próżny, to wali się z obu tymi wartościami.

Te tedy i liczniejsze jeszcze wywody wytacza się przeciwko pogładowi stoików na sprawę miejsca. Perypatetycy (cf. Aristot. Phys. 212 a 2 sq.) powiadają znowu, że miejscem jest kres tego, co okala, jako że okala, na przykład że moim miejscem jest ta powierzchnia powietrza, która się zarysuje wkoło mego ciała. Jeżeli jednak tym jest miejsce, to to samo i będzie i nie będzie. Skoro bowiem ciało ma być w jakimś miejscu, to, jako że nic nie może być w tym, czego nie ma, owo miejsce będzie musiało wpierw istnieć, ażeby

w ten sposób w nim się pomieściło dane ciało, i dlatego miejsce będzie istnieć, zanim się w nim pomieści owo pomieszczone ciało. Aliści miejsce ziszcza się dopiero wtedy, kiedy się zarysuje powierzchnia rzeczy otaczającej wkoło rzeczy otaczanej: nie może tedy istnieć, zanim się ciało w nim pomieści, i dlatego wtedy go jeszcze nie będzie. Niedorzecznością jest wszelako mówić, że to samo i jest czymś i nie jest, a więc nie jest miejscem kres tego, co okala, jako że okala. Jeżeli nadto miejsce jest czymś, to jest albo utworzone, albo nieutworzone. Nieutworzone nie jest, albowiem dokonuje się, jak powiadają, w ten sposób, że się rysuje wkoło ciała, jakie w nim jest. Nie jest wszelako także utworzone! Jeżeli bowiem jest utworzone, to albo dopiero wtedy, kiedy ciało jest w miejscu, powstaje miejsce, gdzie rzekomo już jest to, co jest w miejscu, albo też, kiedy ciało jeszcze nie jest w miejscu. Nie powstaje jednak ani, kiedy ono w nim jest, bo miejsce tego ciała, jakie w nim jest, już istnieje, ani, kiedy w nim nie jest, bo przecież rzecz obejmująca rysuje się, jak mówią, wkoło rzeczy obejmowanej i w ten sposób powstaje miejsce, a nic nie może się zarysować wkoło tego, czego w nim nie ma. Jeżeli zaś miejsce nie powstaje ani wtedy, kiedy ciało jest w miejscu, ani wtedy, kiedy w nim nie jest, a poza tym nie da się nic więcej pomyśleć, to miejsce nie jest także utworzone. Jeżeli wszelako nie jest ani utworzone, ani nieutworzone, to chyba nie istnieje.

Z ogólniejszego stanowiska można powiedzieć jeszcze, co następuje: jeżeli miejsce jest czymś, to jest albo ciałem, albo nieciałem; atoli jedno i drugie napotyka na niepokonane trudności, jak wyłuszczyliśmy; więc na niepokonane trudności napotyka także miejsce. Miejsce myśli się dalej łącznie z ciałem, którego jest miejscem; atoli wywód, że ciało istnieje, napotyka na niepokonane trudności; więc na niepokonane trudności napotyka także wywód w sprawie miejsca. Miejsce każdej poszczególnej rzeczy nie jest w końcu wieczne, jeżeli się zaś znowu głosi, że powstaje, to okazuje się, że nie istnieje, ponieważ nie ma żadnego powstawania.

Można wytoczyć jeszcze inne, liczniejsze zarzuty. Żebyśmy jednak nie przeciągali wykładu, należy dodać tylko tyle, że sceptyków z jednej strony wabią owe wywody, ale z drugiej onieśmiela jawność zmysłowa. Dlatego nie przechylamy się na żadną stronę,

przynajmniej w zakresie wypowiedzi dogmatyków, lecz wstrzymujemy się od wyrokowania w sprawie miejsca.

19. O czasie

Doznajemy tego samego — również przy dociekaniu czasu, albowiem ze względu na fenomeny czas wydaje się czymś, ze względu zaś na to, co się o nim głosi, okazuje się urojeniem. Oto powiadają jedni, że czasem jest odstęp ruchu całości, przy czym całością nazywam świat, inni, że sam ruch świata, Arystoteles, albo według niektórych Platon, że liczba tego, co wcześniejsze i późniejsze w ruchu, Straton, albo według niektórych Arystoteles, że miara ruchu i spoczynku, a wreszcie Epikur (cf. Epist. I 72 sq. Usener), jak mówi Demetrios Lakon, że przypadłość przypadłości, towarzysząca dniom, nocom i godzinom, doznawaniem i niedoznawaniem, ruchom i spoczynkom. Co się zaś tyczy tworzywa, to jedni rzekli, że jest ciałem, na przykład Ajnezidemos i jego zwolennicy, ponieważ niczym się nie różni od tego, co istnieje, i od zasadniczego ciała, a znowu inni, że jest nieciałem. Albo więc wszystkie te poglądy są prawdziwe, albo wszystkie są fałszywe, albo niektóre są prawdziwe, a niektóre fałszywe. Atoli nie mogą być ani wszystkie prawdziwe, ponieważ po największej części są sobie przeciwne, ani też nie zgodzą się dogmatycy, jakoby wszystkie były fałszywe. A zresztą, jeżeli się uzna, że fałszem jest, jakoby czas był ciałem, i fałszem także, jakoby był nieciałem, to uzna się tym samym nierzeczywistość czasu, albowiem nie może być niczym innym poza nimi. Nie można w końcu uchwycić, które są prawdziwe, a które fałszywe, tak z powodu równowagi sporu, jak i z powodu niepokonanych trudności w sprawie kryterium tudzież dowodu. Dlatego też nie będziemy mogli niczego orzec o czasie na pewno. Ponieważ następnie czas nie może, jak się zdaje, istnieć bez ruchu, a również i spoczynku, przeto w razie uchylenia ruchu, a tak samo i spoczynku, doznaje ów czas uchylenia. Niemniej wytaczają niektórzy przeciwko czasowi jeszcze następujące zarzuty: jeżeli czas jest <czymś >, to jest albo skończony, albo nieskończony. Lecz jeśli jest skończony, to zaczął się od jakiegoś czasu i skończy się na jakimś czasie, zatem był kiedyś czas, kiedy jeszcze nie było czasu, a mianowicie, zanim się zaczął, i będzie kiedyś czas, kiedy już nie

będzie czasu, a mianowicie, skoro się skończy, co jest niedorzeczne. Więc czas nie jest skończony. Jeżeli jest znowu nieskończony, to, skoro coś z niego nazywa się przeszłością, coś terażniejszością, a coś przyszłością, owa przyszłość i owa przeszłość albo istnieją, albo nie istnieją. Atoli, jeżeli nie istnieją, to wobec tego, że pozostaje tylko chwila terażniejsza, która jest znikomo krótka, czas będzie skończony i spiętrzą się początkowe trudności. Jeżeli zaś przeszłość istnieje i istnieje przyszłość, to każda z nich będzie terażniejsza, a przecież niedorzecznością jest nazywać terażniejszym czas przeszły i przyszły. Więc czas nie jest także nieskończony. Jeżeli tedy czas nie jest ani nieskończony, ani skończony, to czas w ogóle nie istnieje. A nadto: jeżeli czas istnieje, to jest albo podzielny, albo niepodzielny. Otóż niepodzielny nie jest, albowiem dzieli się na terażniejszy, przeszły i przyszły, jak sami głoszą. Nie jest wszelako także podzielny, albowiem każda z rzeczy podzielnych daje się wymierzyć jakąś częścią siebie samej, przy czym miernik utożsamia się z każdą poszczególną częścią rzeczy mierzonej, jak kiedy na przykład wymierzamy łokieć szerokością palca. Atoli czas nie może być wymierzany jakąś częścią siebie samego! Jeżeli bowiem terażniejszość wymierza, dajmy na to, przeszłość, to utożsamia się z przeszłością i dlatego będzie przeszła, a tak samo przyszła w przypadku przyszłości. I jeśliby czas przyszły wymierzał inne, to będzie terażniejszy i przeszły i podobnie czas przeszły będzie przyszły i terażniejszy, co przecież samo się obala. Więc nie jest on także oddzielny. Jeżeli zaś nie jest ani niepodzielny, ani podzielny, to w ogóle nie istnieje. Mówi się dalej; że czas jest troisty częścią przeszły, częścią terażniejszy, a częścią przyszły. Z tych czasów nie istnieje wszelako przeszły i przyszły. Jeżeli bowiem istnieje teraz tak czas przeszły, jak i przyszły, to każdy z nich będzie terażniejszy. Aliści nie istnieje także czas terażniejszy. Jeżeli bowiem istnieje czas terażniejszy, to jest albo niepodzielny, albo podzielny. Otóż niepodzielny nie jest, albowiem rzeczy, które się przemieniają, mają się przemieniać w czasie terażniejszym, a nic się nie przerzuca w czasie, pozbawionym części, jak to się na przykład żelazo przerzuca w miękkość lub jakaś inna rzecz poszczególna. Czas terażniejszy nie jest zatem niepodzielny. Atoli nie jest również podzielny. Wszak nie da się podzielić na czasy terażniejsze, skoro skutkiem nader

wartkiego nurtu rzeczy tego świata terażniejszość ma się przemieniać niepostrzeżenie w przeszłość. Nie da się również podzielić na czas przeszły i przyszły, bo wtedy byłby nierzeczywisty, posiadając jako jedną część siebie samego taką, której już nie ma, a jako drugą taką, której jeszcze nie ma. Stąd wynika, że czas terażniejszy nie może być także końcem przeszłego i początkiem przyszłego czasu, ponieważ równocześnie i byłby i nie byłby. Byłby mianowicie jako terażniejszy, a nie byłby znowu dlatego, że nie ma jego części. Więc nie jest on również podzielny. Jeżeli zaś czas terażniejszy nie jest ani niepodzielny, ani podzielny, to w ogóle nie istnieje. A jeżeli nie ma ani terażniejszego, ani przeszłego, ani przyszłego czasu, to nie ma żadnego zgoła czasu, jako że jest urojone to, co się składa z rzeczy urojonych.

Przeciwno czasowi wytacza się jeszcze następujący wywód: jeżeli czas istnieje, to jest albo utworzony i niszczalny, albo jest nieutworzony i niezniszczalny. Otóż nieutworzony i niezniszczalny nie jest, bo przecież część jego ma mijać i już nie być, a część ma się dopiero ziścić i jeszcze nie być. Nie jest on jednak także utworzony i niszczalny. To bowiem, co powstaje, musi powstawać z czegoś, co istnieje, i to, co zanika, musi zanikać na coś, co istnieje, stosownie do orzeczeń samych dogmatyków. Jeżeli więc zanika na czas przeszły, to zanika na to, czego nie ma, i jeżeli powstaje z czasu przyszłego, to powstaje z tego, czego nie ma, gdyż nie ma żadnego z nich. Niedorzecznością jest jednak mówić, że coś powstaje z nicości lub że obraca się w nicość. Więc czas nie jest utworzony i niszczalny. Jeżeli zaś nie jest ani nieutworzony i niezniszczalny, ani też utworzony i niszczalny, to w ogóle nie istnieje.

Skoro na koniec wszystko, co powstaje, powstaje, ile sądzić można, w czasie, to czas, jeśli powstaje, powstaje w czasie. Albo więc powstaje sam w sobie samym, albo jako inny w innym. Jeżeli jednak powstaje sam w sobie samym, to to samo i będzie i nie będzie: oto to, w czym coś powstaje, winno istnieć przed tym, co w nim powstaje, czyli czas, powstający w sobie samym, o ile „powstaje”, jeszcze nie istnieje, o ile zaś „w sobie samym” powstaje, już istnieje. Więc nie powstaje w samym sobie. Atoli nie powstaje także jako inny w innym. Jeżeli bowiem czas terażniejszy powstaje w przyszłym, to czas terażniejszy będzie przyszły, a jeżeli w prze-

szłym, to będzie przeszły. To samo trzeba powiedzieć także o innych czasach. Więc i jako inny w innym czasie nie powstaje. Jeżeli zaś nie powstaje ani sam w sobie samym, ani jako inny w innym, to czas w ogóle nie jest utworzony. Okazało się jednak, że nie jest także nieutworzony. Jeżeli więc nie jest ani utworzony, ani nieutworzony, to w ogóle nie ma żadnego bytu, albowiem każda z istniejących rzeczy musi być albo utworzona, albo nieutworzona.

20. O liczbie

Ponieważ czas nie daje się rozpatrywać, ile sądzić można, bez liczby, przeto nie będzie może niedorzecznością przejść pokrótce także sprawę liczby. Oto w zakresie potocznego znaczenia i nie stanowiąc o niczym mówimy, że coś liczymy, i dajemy posłuch, że liczba jest czymś: niemniej zbytnia gorliwość dogmatyków narzuciła wywód także przeciwko liczbie! Jakoż w pierwszym zaraz rzędzie twierdzą wyznawcy Pitagorasa, że liczby są właśnie pierwiastkami świata. Mówią mianowicie, że rzeczy jawne składają się z czegoś, atoli pierwiastki muszą być pojedyncze, więc pierwiastki są niejawne. Z niejawnych dalej rzeczy są jedne ciałami, jako to opary i drobiny, a drugie nieciałami, jako to schematy, idee i liczby. Owe ciała są jednak złożone, ponieważ składają się z długości, szerokości, głębokości i oporności, a względnie także ciężaru (cf. Epic. frg. 275 Usener). Więc pierwiastki są nie tylko niejawne, ale także niecielesne. Aliści każda rzecz niecielesna posiada następczą się w niej liczbę, bo jest albo jedna, albo dwie, albo większa ich ilość. Stąd wynika, że pierwiastkami rzeczywistości są niejawne, niecielesne i następczące się we wszystkich rzeczach liczby. I to nie one po prostu, lecz jedność oraz powstająca przez dodanie jedności nieokreślona dwójność, za której udziałem stają się dwójnościami poszczególne dwójności. Z nich bowiem, mówią, powstają tak inne liczby, a mianowicie te, które się następczają razem z rzeczami liczebnymi" jak i zbudowany jest świat. Oto punkt oznacza jedność, linia dwójność, gdyż się myśli pomiędzy dwoma punktami, powierzchnia trójność, powiadają bowiem, że jest przepływem linii na szerokość ku innemu punktowi, leżącemu na boku, a wreszcie ciało czwórność, ponieważ zachodzi pono wznoszenie się po-

wierzchni ku jakiemuś punktowi w górze. W ten sposób wizerunkują ciała oraz cały świat, o którym nadto głoszą, że nim rządzą interwały muzyczne, a mianowicie kwarta, czyli interwał o jedną trzecią, bo polega na stosunku ośmiu do sześciu, kwinta, czyli interwał o połowę całości, bo polega na stosunku dziewięciu do sześciu, i wreszcie oktawa, czyli interwał o drugie tyle, bo polega na stosunku dwunastu do sześciu. Takim to się oddają rojeniom, przy czym próbują jeszcze uzasadniać, że liczba jest czymś innym poza liczebnymi rzeczami, i mówią, że jeżeli zwierzę jest według swego ustrojowego stosunku, dajmy na to, jednym, to roślina, skoro nie jest zwierzęciem, nie będzie jednym; atoli jednym jest także roślina; więc zwierzę nie jest jednym jako zwierzę, lecz za sprawą czegoś innego, co się następuje w nim, pochodząc z zewnątrz, tudzież w czym ma udział każda rzecz pojedyncza, i dlatego staje się jednym. I jeżeli ową liczbę stanowią rzeczy liczebne, to skoro liczebnymi rzeczami są ludzie i dajmy na to — woły i konie, owa liczba będzie ludźmi i wołami i końmi, co więcej, będzie liczbą białą i czarną i brodatą, jeżeli się mianowicie zdarzy, że takie będą przedmioty danej rachuby. Lecz są to niedorzeczne brednie! Więc liczby nie stanowią liczebne rzeczy, lecz ma ona swój własny byt poza nimi, mocą którego z jednej strony widnieje w rzeczach liczebnych, a z drugiej strony jest pierwiastkiem.

Kiedy więc oni wywodzili w ten sposób, że liczby nie stanowią rzeczy liczebne, wystąpiła niepokonana trudność przeciwko liczbie. Zarzuca się mianowicie, że jeżeli liczba istnieje, to jest owa liczba albo właśnie liczebnymi rzeczami, albo czymś innym z zewnątrz nich; atoli liczba nie jest ani właśnie liczebnymi rzeczami, jak wykazali pitagorejczycy, ani czymś innym poza nimi, jak my wyłuszczyliśmy; więc liczba jest urojeniem. Ze tedy liczba nie jest niczym innym poza rzeczami liczebnymi, to uzasadnimy, ograniczając wywód gwoli wyrazistego pouczenia tylko do jedności. Jeżeli tedy jedność, w której udział sprawia, że każda z rzeczy, mających w niej udział, staje się jednostką, jest czymś sama przez się, to owa jedność jest albo tylko jedna, albo jest ich tyle, ile jest rzeczy, mających w niej udział. Jeżeli wszelako jest tylko jedna, to jakże? Czy w niej całej ma udział każda z rzeczy, mających w niej rzekomo udział, czy też tylko w jej części? Jeżeli bowiem posiada całą jedność, daj-

my na to, jeden człowiek, to już nie będzie jedności, w której by miał udział jeden koń lub jeden pies lub jakaś inna rzecz poszczególna, o której mówimy, że jest jedna; podobnie, jeżeli sobie wyobrazimy wielką rzeszę nagich ludzi, jeżeli jest jeden płaszcz i jeżeli jeden go ubrał, to reszta pozostanie naga i bez płaszcza. Jeżeli znowu każda rzecz poszczególna ma udział w jej części, to po pierwsze jedność będzie miała jakąś część, a raczej będzie miała nieskończone mnóstwo części, na które się podzieli, co jest niedorzeczne. Jak następnie część dziesiątki, na przykład dwa, nie jest dziesiątką, tak nie będzie także jednością część jedności i dlatego nic nie będzie miało udziału w jedności. Więc owa jedność, w której rzekomo mają udział rzeczy pojedyncze, nie jest tylko jedna! Jeżeli zaś tych jedności, w których udział sprawia, że każda rzecz poszczególna uchodzi za jednostkę, jest tyle, ile jest rzeczy liczebnych, o których orzeka się „jedna”, to owych udzielnych jedności będzie nieskończenie wiele. I albo mają one udział w ogólnej jedności, względnie w jednościach, których jest tyle, ile jest ich, i dlatego są jednościami, albo też nie mają udziału, lecz są jednościami bez żadnego udziału <co jest niedopuszczalne(?)>. Jeżeli bowiem mogą być jednościami bez udziału, to i każda z rzeczy umysłowych będzie mogła być jednostką bez udziału jedności, zatem od razu pada owa jedność, mająca się rzekomo uświadamiać sama przez się. Jeżeli natomiast także te jedności są jednościami za sprawą udziału, to albo wszystkie mają udział w jednej jedynej, albo każda z nich we własnej. I jeżeli wszystkie mają udział w jednej, to będzie powiedziane, że każda ma udział albo w jej części, albo w niej całej, zatem pozostają początkowe przeszkody; jeżeli zaś każda ma udział we własnej, to i w każdej z owych jedności musi się przejawiać jedność i w owych następujących się jednościach znowu inne jedności i tak w nieskończoność. Jeżeli więc, żeby uchwycić, że są jakieś samoistne jedności, w których udział sprawia, że każda z rzeczy istniejących jest jednostką, trzeba uchwycić nieskończoną ilość razy nieskończone mnóstwo umysłowych jedności, a niepodobieństwem jest uchwycić, nieskończoną ilość razy nieskończone mnóstwo umysłowych jedności, to z tego wynika, że niepodobieństwem jest orzec, jakoby były jakieś umysłowe jedności i jakoby każda z istniejących rzeczy była jednostką, stając się jednostką za sprawą udziału we

własnej jedności. Niedorzecznością jest tedy mówić, że jest tyle jedności, ile jest rzeczy, które mają w niej udział. Jeżeli zaś owa rzekoma jedność samoistna nie jest ani jedyna, ani też nie ma ich tyle, ile jest rzeczy, które mają w niej udział, to w ogóle nie istnieje żadna jedność samoistna. Tak samo nie będzie istnieć sama przez się żadna z innych liczb, albowiem wywód, przeprowadzony obecnie na przykładzie jedności, można zastosować do wszystkich liczb. Jeżeli jednak liczba nie istnieje ani sama przez się, jak wyłuszczyliśmy, ani też nie stanowią jej rzeczy liczebne, jak wykazali wyznawcy Pitagorasa, a nie ma poza tym niczego więcej, to trzeba powiedzieć, że liczba zgoła nie istnieje.

Jak zresztą tłumaczą powstawanie dwójności z jedności ci, którzy myślą, jakoby liczba była czymś zewnętrznym poza liczebnymi rzeczami? Wszak kiedy składamy jedność z inną jednością, to albo się dodaje do tych jedności coś z zewnątrz, albo się coś od nich odejmuje, albo się ani nie dodaje, ani nie odejmuje niczego. Lecz jeżeli się ani nie dodaje, ani nie odejmuje <niczego>, to dwójności nie będzie. Ani bowiem jedności, będąc oddzielone od siebie, nie posiadały następczącej się w nich dwójności na mocy swego własnego pojęcia, ani nic do nich teraz nie przybyło z zewnątrz, podobnie jak i nic nie ubyło, na mocy założenia. Więc złożenie jedności z jednością nie będzie dwójnością, jako że nie ma ani odjęcia, ani dodania czegoś z zewnątrz. W razie odjęcia znowu nie tylko, że nie będzie dwójności, ale owe jedności doznają nawet pomniejszenia, a w razie dodawania do nich dwójności z zewnątrz, ażeby w ten sposób z jedności powstała dwójność, owe pozorne dwa staną się czterema, albowiem zasadniczo jest jedność i inna jedność, po dodaniu zaś do nich dwójności powstanie chyba liczba cztery. Ten sam wywód dotyczy także innych liczb, które mają powstawać przez złożenie. Jeżeli więc liczby, rzekomo złożone z liczb wyższego rzędu, nie powstają ani przez odjęcie, ani przez dodanie, ani też bez odjęcia i bez dodania, to powstanie liczby, mającej rzekomo istnieć swoiście i poza liczebnymi rzeczami, jest niemożliwe do uzasadnienia. Ze zaś te złożone liczby nie są także „niepowstałe”, to wykazują oni sami, kiedy głoszą, że się właśnie składają i powstają z wyższych, na przykład z jedności i z bezkresnej dwójności. Więc liczba nie istnieje swo-

iście. Jeżeli zaś liczba nie nastęcza się ani w swoistym bycie, ani też nie ma ostoi w rzeczach liczebnych, to w ogóle liczby nie ma ile można sądzić na podstawie tych wyczynów gorliwości, jakie spiętrzyli dogmatycy.

Niechaj tedy tyle wystarczy, jako że w „Zarysie”, także w sprawie tak zwanej fizycznej części filozofii!

21. O etycznej części filozofii

Pozostaje część etyczna, która, jak się zdaje, ogniskuje się około rozróżnienia rzeczy dobrych, złych i obojętnych. Ażebyśmy więc i tę sprawę omówili w głównych zarysach, zastanówmy się nad istnieniem tak tego, co dobre, jak i tego, co złe, i tego, co obojętne, wyłożywszy wpierw znaczenie każdego z nich.

22. O rzeczach dobrych, złych i obojętnych

Powiadają tedy stoicy (cf. Frg. Stoic. Vet. III 75 Arnim), że dobrem jest pożytek, albo to, co nie jest różne od pożytku, nazywając pożytkiem cnotę i zacny postępek, a tym, co nie jest różne od pożytku, zacnego człowieka i przyjaciela. Oto cnota, będąca naczelną częścią duszy w pewnym stanie, i zacny postępek, będący pewnym wyczynem według cnoty, są wyraźnie pożytkiem, a zacny znowu człowiek i przyjaciel nie jest różny od pożytku: wszak pożytek jest częścią zacnego człowieka, jako że jest naczelną częścią jego duszy, całości zaś nie są ich zdaniem ani identyczne z częściami, bo przecież człowiek nie jest ręką, ani znowu czymś innym poza częściami, bo przecież nie istnieją bez swoich części, i dlatego powiadają, że całości nie są różne od części, zatem głoszą, że zacny człowiek, będąc całością w stosunku do naczelnej części swojej duszy, którą to część nazwali pożytkiem, nie jest różny od pożytku. Stąd też w trojakim znaczeniu mówi się według nich o dobru. I tak powiadają w jednym znaczeniu, że dobrem jest to, za czego sprawą doznaje się pożytku, jest zaś ono zasadnicze i właśnie cnotą, w drugim znaczeniu, że to, dzięki czemu się zdarza, że się doznaje pożytku, jak cnota i cnotliwe postęпки, a w trzecim wreszcie znaczeniu, że to, co w ogóle jest zdolne nieść pożytek, jest zaś nim cnota, cnotliwy postępек, zacny człowiek, przyjaciel, bogowie i zacne demony, tak iż drugie zna-

czenie dobra obejmuje pierwsze, a trzecie drugie i pierwsze. Niektórzy powiadają znowu (cf. Frg. Stoic. Vet. III 73 Arnim), że dobrem jest to, co jest godne wyboru dla siebie samego, a inni jeszcze, że to, co się przyczynia do szczęścia, albo go dopełnia. Jest zaś szczęście, jak mówią stoicy, „dobronurtem żywota”.

To się mniej więcej mówi, ażeby uprzytomnić dobro. Mówiąc jednak, że dobrem jest bądź to, co niesie pożytek, bądź to, co jest godne wyboru dla siebie samego, bądź to, co pomaga do szczęścia, nie wyjaśnia się bynajmniej istoty dobra, lecz tylko wymienia jedną z tych rzeczy, jakie mu przysługują, co przecież jest bezmyślne. Wszak wymienione rzeczy przysługują albo tylko dobru, albo także innym wartościom. Aliści, jeżeli przysługują także innym wartościom, to nie są znamienne dla dobra, ponieważ są wspólne; jeżeli zaś przysługują tylko dobru, to trudno nam na tej podstawie uprzytomnić sobie dobro. Jak bowiem ten, kto nie ma wyobrażenia o koniu, nie wie, co to jest rzenie, ani też nie może za jego sprawą uświadomić sobie konia, chyba że przedtem napotkał rżącego konia, tak i ten, kto z powodu nieznamości dobra docieka, co jest dobrem, nie może znać tego, co wyłącznie i tylko jemu przysługuje, iżby za tego sprawą mógł sobie uprzytomnić samo dobro. Pierwej trzeba bowiem poznać naturę samego dobra, a potem dopiero można sobie uświadomić, że niesie pożytek, że jest godne wyboru dla siebie samego i że wytwarza szczęście. Wymienione natomiast uprzednio przymioty nie wystarczają do ujawnienia pojęcia i natury dobra, jak to zresztą czynem stwierdzają dogmatycy. Oto godzą się bodaj wszyscy, że dobro niesie pożytek, że jest godne wyboru, bo przecież dobrem zostało nazwane jakby „do wyboru” (cf. Plat. Crat. 412 c Burnet), i że jest szczęściotwórcze, atoli kiedy ich zapytać, czym jest to, czemu przysługują owe przymioty, popadają w waśń nieprzejednaną i jedni krzyczą, że jest cnotą, inni, że przyjemnością, inni, że stanem bezbolesnym, a inni jeszcze, że czymś innym. Gdyby wszelako z wymienionych uprzednio określić wynikało jasno, na czym polega istota dobra, toby się nie kłócili, jak gdyby jego natura była zgoła nieznaną.

Tak się tedy różnią w pojmowaniu dobra ci, którzy uchodzą za najznakomitszych między dogmatykami. Poróżnili się jednak tak samo w sprawie zła i oto głoszą jedni (cf. Frg. Stoic. Vet. III 77

Arnim), że złem jest szkoda, albo to, co nie jest różne od szkody, inni, że to, czego należy unikać dla niego samego, a inni wreszcie, że to, co wytwarza nieszczęście. Nie oznaczają jednak tymi słowami istoty zła, lecz tylko pewne przysługujące mu, jak się zdaje, przymioty, zatem popadają w opisaną już matnię.

Powiadają w końcu, że o obojętnym mówi się w trojakim znaczeniu (cf. Frg. Stoic. Vet. III 122 Arnim) i tak, w jednym znaczeniu jako o tym, wobec czego nie odczuwa się ani pożądania, ani wstrętu, na przykład o tym, że liczba gwiazd lub liczba włosów na głowie jest parzysta, w drugim znaczeniu jako o tym, wobec czego odczuwa się wprawdzie pożądanie lub wstręt, atoli nie więcej wobec tego oto, jak wobec tego oto, na przykład w przypadku dwóch jednakich tetradrachm, kiedy trzeba wybrać jedną z nich, bo odczuwa się wprawdzie chęć do wzięcia jednej z nich, atoli nie więcej tej oto, jak tej oto, w trzecim wreszcie znaczeniu ma być według nich obojętnym to, co się nie przyczynia ani do szczęścia, ani do nieszczęścia, na przykład zdrowie lub bogactwo, powiadają bowiem, że to, czego można użyć raz dobrze, a drugi raz źle, jest obojętne, i rozstrząsają tę sprawę, jak mówią, głównie w etyce. Wynika wszelako jasno z tego, cośmy powiedzieli o „dobrych” tudzież o „złych” wartościach, jak należy sądzić także o tym pojęciu.

Okazuje się więc w ten sposób, że nie doprowadzili nas do pojęcia żadnej z wyżej wymienionych rzeczy. Nie doznali zaś niczego zgoła niezwykłego, doznając zawodu w rzeczach, które może wcale nie istnieją. Ze bowiem nic nie jest z natury dobre, złe lub obojętne, wnioskują niektórzy z następujących względów:

23. Czy jest coś z natury dobre, złe lub obojętne

Ogień, który grzeje z natury, wydaje się wszystkim gorącym, śnieg, któryż natury ziębi, wydaje się wszystkim zimnymi wszystko po prostu, co „porusza z natury”, porusza jednako wszystkich, którzy są, jak powiadają, w stanie naturalnym; atoli żadne z tak zwanych dóbr nie porusza, jak wyłuszczyliśmy, wszystkich jako dobro; więc nie ma dobra z natury. I jest, jak mówią, rzeczą jawną, że żadne z tak zwanych dóbr nie porusza wszystkich jednako! Oto, żeby pominąć ludzi niewykształconych, z których jedni uważają za dobro krzepki stan ciała, inni obcowanie płciowe, inni

najedzenie się do syta, inni opicie się winem, inni grę w kości, inni posiadanie jak największego majątku, a inni jakieś jeszcze gorsze rzeczy, oto nawet pośród filozofów oświadczają niektórzy, jak na przykład perypatetycy (cf. Div. Arist.1 Mutschmann), że są trzy rodzaje dóbr: jedne z nich mają mianowicie dotyczyć duszy, jako to cnoty, inne ciała, jako to zdrowie i rzeczy podobne, a inne wreszcie mają być zewnętrzne, jako to przyjaciele, bogactwo i zbliżone wartości. Stoicy znowu głoszą wprawdzie również trójkrotność dóbr (cf. Frg. Stoic. Vet. III 96 Arnim), a mianowicie, że jedne dotyczą duszy, na przykład cnoty, że inne są zewnętrzne, na przykład zacny człowiek i przyjaciel, że inne wreszcie ani nie dotyczą duszy, ani nie są zewnętrzne, na przykład zacny człowiek ze względu na siebie samego, ale nie uważają za dobra wartości cielesnych, które za dobra uważają perypatetycy. Jedni powitali dalej przyjemność jako dobro, a natomiast zdaniem innych jest ona wyraźnie złem, tak iż jakiś przedstawiciel filozofii wykrzyknął nawet „raczejbym oszalał niż doznał przyjemności” (cf. Diog.Laert. VI 3, IX 101 Cobet). Jeżeli zatem rzeczy, poruszające z natury, poruszają wszystkich jednakowo, a w przypadku tak zwanych dóbr nie doznajemy wszyscy jednakich wzruszeń, to nie ma żadnego dobra z natury. Nie można następnie wierzyć ani wszystkim wyłożonym poprzednio poglądom z powodu ich niezgody, ani też tylko jakiemuś jednemu. Kto bowiem powiada, że temu oto pogładowi należy wierzyć, a temu oto bynajmniej, ten, mając do czynienia z przeciwnymi wywodami rzeczników sprzecznych poglądów, staje się jedną ze stron sporu i dlatego będzie sam potrzebował sędziego wraz z innymi, a nie będzie sądził innych. W braku tedy tak powszechnie uznanego kryterium, jak i dowodu, bo i w tych sprawach toczy się spór nierozstrzygnięty, zawnie w końcu do powściągliwości w wyrokowaniu i dlatego nie będzie mógł orzekać na pewno, czym jest owo dobro z natury.

Niektórzy mówią jeszcze, że dobrem jest albo samo dążenie, albo to, do czego dążymy. Lecz dążenie nie jest dobrem we właściwym znaczeniu, bo przecież nie spieszylibyśmy się uzyskać to, do czego dążymy, by nie wypaść z tego stanu, że jeszcze do niego dążymy. Gdyby na przykład dobrem było staranie się o napój, tobyśmy się chyba nie spieszyli ze zdobyciem napoju, uraczywszy

się nim bowiem, wyzbywamy się owego starania. Tak samo jest z głodem, z miłowaniem i z innymi rzeczami. Więc dążenie nie jest godne wyboru dla siebie samego, o ile nie jest na ogół nawet przykre. Wszak głodny chce czym prędzej dorwać się pokarmu, ażeby się pozbyć przykrości z powodu głodu, i tak samo, kto pożąda miłośnie i kto ma pragnienie. Nie jest wszelako dobrem także to, do czego się dąży. Jest mianowicie ono albo zewnątrz nas, albo wewnątrz nas. Lecz jeżeli jest zewnątrz nas, to albo budzi w nas wdzięczny ruch, miły nastrój i wyborne poczucie, albo zgoła na nas nie wpływa. Jeżeli tedy nie jest dla nas „wyborne”, to ani nie będzie dobrem, ani nas nie natchnie dążeniem do siebie, ani w ogóle nie będzie tym, do czego się dąży. Jeżeli zaś za sprawą danej rzeczy zewnętrznej powstaje wewnątrz nas jakiś miły nastrój i błogie poczucie, to dana rzecz zewnętrzna nie będzie bynajmniej przedmiotem dążenia dla siebie samej, lecz dla tego nastroju, jaki za jej wpływem powstaje wewnątrz nas, tak iż to, do czego się dąży dla niego samego, nie może być zewnątrz. Atoli nie może być także wewnątrz nas! Mówi się mianowicie, że jest albo tylko w ciele, albo tylko w duszy, albo w nich obu. Lecz jeżeli jest tylko w ciele, to ujdzie naszej świadomości, albowiem uświadomienia mają należeć jeno do duszy, a ciało jako takie jest nierozumne, jak mówią. I jeżeli się nawet powie, że ono sięga aż do duszy, to i tak będzie ono, jak się zdaje, dzięki uchwyceniu przez duszę i jej wybornemu poczuciu tym, do czego się dąży. Wszak według ich własnej nauki to, co jest osądzane jako przedmiot dążenia, jest osądzane przez świadomość duchową, a nie przez nierozumne ciało. Pozostaje powiedzieć, że dobro jest tylko w duszy. Ale i to jest dzięki wywodom dogmatyków niemożliwe. Wszak owa dusza bodaj że nawet zgoła nie istnieje. A jeśli nawet istnieje, to według tego przynajmniej, co mówią, nie jest ona uchwytana, jak wykazałem w wykładzie o kryterium. Z jakim zaś czołem śmiałyby ktoś głosić, że coś powstaje w tym, czego nie chwyta? Żeby to zresztą pominąć, to na jakiej podstawie mówią, że dobro powstaje w duszy? Wszak, jeśli na przykład Epikur zamieszcza najwyższy cel w przyjemności i powiada, że dusza, jako że i wszystko, składa się z atomów, to niepodobna wyjaśnić, jakim cudem może powstawać w zbiorowisku atomów przyjem-

ność i uznanie lub osąd, że to oto jest godne wyboru i dobre, a to oto godne odrazy i złe!

24. Czym jest tak zwana sztuka życia

Głoszą znowu stoicy (cf. Frg. Stoic. Vet. II 96 Arnim), że pewne sztuki są dobrami duchowymi, a mianowicie cnoty. Głoszą oni dalej (cf. Frg. Stoic. Vet. I 73 Arnim), że sztuka jest zespołem, złożonym z uświadomień, które zostały razem przećwiczone, przy czym uświadomienia tworzą się w naczelnej części duszy. Lecz nie można sobie przecież uprzytomnić, w jaki sposób w naczelnej części duszy, będącej według nich tchnieniem, powstaje skład uświadomień i tak wielkie ich nagromadzenie, iżby utworzyła się sztuka, zwłaszcza że następny odcisk zawsze zaciera uprzedni, ponieważ owo tchnienie jest niestałe i rzekomo doznaje za każdym odciskiem odpowiedniego wzruszenia w swojej całości. Bo mówić przecież, że widmowate wizerunkowanie Platona, mam zaś na myśli ową mieszaninę niepodzielnego i podzielonego tworzywa tudzież natury inności i tożsamości, albo że liczby mogą stanowić ostoję dobra, jest na wskroś czczą gadaniną! Więc dobro nie może się także gnieździć w duszy. Jeżeli jednak ani samo dążenie nie jest dobrem, ani to, do czego się dąży dla niego samego, nie znajduje się ani zewnątrz, ani nie ma go w ciele, ani wreszcie w duszy, jak wykazałem na mocy rozumowania, to w ogóle nie ma żadnego dobra z natury.

Z wymienionych powodów nie ma także żadnego zła z natury. Oto rzeczy, które jednym wydają się złymi, uprawiają inni jako dobre, na przykład rozpustę, niesprawiedliwość, chciwość, wyuzdanie i tym podobne. Jeżeli tedy rzeczy z natury mają tę własność przyrodzoną, że poruszają wszystkich jednako, a tak zwane zła nie poruszają wszystkich jednako, to nie ma żadnego zła z natury.

Tak samo nic nie jest z natury obojętne, a mianowicie z powodu sporu w sprawie rzeczy obojętnych. Jakoż powiadają stoicy (cf. Frg. Stoic. Vet. III 122 Arnim), że z rzeczy obojętnych jedne są dodatnie, inne ujemne, a inne wreszcie ani dodatnie, ani ujemne, i tak, dodatnie te, które mają dostateczną wartość, na przykład zdrowie lub majątek, ujemne te, które nie mają dostatecznej wartości, na przykład ubóstwo lub choroba, a ani dodatnie, ani ujemne takie,

jak wyprostowanie lub zgięcie palca. Niektórzy mówią znowu, że żadna pośród rzeczy obojętnych nie jest z natury dodatnia lub ujemna, bo każda z rzeczy obojętnych wydaje się stosownie do różnych okoliczności raz dodatnią, a innym razem ujemną. Oto, powiadają, jeśliby tyran prześladował bogatych, a ubogich pozostawiał w spokoju, to każdy wolałby być raczej ubogim niż bogatym, tak iż bogactwo byłoby rzeczą ujemną. Skoro tedy o każdej z tak zwanych rzeczy obojętnych mówią jedni, że jest dobra, a inni, że jest zła, uważaliby zaś ją wszyscy jednako za obojętną, gdyby była istotnie obojętna z natury, to nic nie jest obojętne z natury.

A tak i jeśli ktoś mówi, że odwaga jest z natury godna wyboru, ponieważ lwy wydają się z natury śmiałymi i odważnymi tudzież, dajmy na to, byki i pewni ludzie i koguty, to my mówimy, że z tego przynajmniej stanowiska do rzeczy z natury godnych wyboru należy również tchórzliwość, ponieważ jelenie i zające i jeszcze więcej innych stworzeń z natury do niej się skłania. Widzimy zresztą, że większość ludzi jest tchórzliwa, bo przecież rzadko kto poniósł śmierć za ojczyznę i to dlatego, że był niedołągą, albo znowu, że sobie uroił pyszny szaleniec, jakoby spełniał coś szczególnie wzniosłego, a natomiast ogół ludzki stroni od wszelkich rzeczy takowych. Z tego stanowiska uważają też epikurejczycy (cf. Epic. frg. 398 Usener) za właściwe wykazywać, że przyjemność jest z natury godna wyboru, albowiem stworzenia równocześnie z urodzeniem, jak mówią, kiedy nie są jeszcze spaczone, dążą do przyjemności, a unikają bólów. Ale i przeciwko nim można powiedzieć, że to, co sprawia zło, nie może być dobrem z natury; atoli przyjemność jest sprawczynią zła, ponieważ z każdą przyjemnością jest sprzężony ból, który jest przecież według nich złem z natury (cf. Epic. frg. 401 Usener). Oto doznaje na przykład przyjemności opój, wypełniając się winem, obżartuch jedzeniem, a rozpustnik, kiedy niepomiarowanie zażywa płciowej rozkoszy. Lecz te rzeczy przyprawiają o nędzę i choroby, co wszystko jest bolesne i złe, jak sami głoszą. Więc przyjemność nie jest dobrem z natury. Podobnie nie jest także to, co sprawia dobro, złe z natury, a przecież rzeczy bolesne są sprawczyniami przyjemności. Wszak w wielkim trudzie przyswajamy sobie różne dziedziny wiedzy, w ten sposób zdobywa się bogactwo i kochankę, bolesne zabiegi przy-

wracają nawet zdrowie. Więc bolesny trud nie jest złem z natury. A zresztą, gdyby przyjemność była dobrem z natury, ból zaś złem, to wszyscy odnosiliby się do nich jednakowo, jako rzekliśmy. Widzimy jednak, że wielu z filozofów wybiera ból i siłę wytrwania, pogardza zaś przyjemnością. Tak samo można się rozprawić także z tymi, którzy twierdzą, jakoby dobrem z natury było cnotliwe życie, a mianowicie na tej podstawie, że niektórzy mędrcy wybrali życie przyjemne, zatem skutkiem niezgody u nich samych to, że coś z natury jest takie, albo takie właśnie, doznaje obalenia.

I nie będzie może niedorzecznością zastanowić się pokrótce przy tych rzeczach w sposób bardziej szczegółowy jeszcze nad mniemaniami o tym, co haniebne i co niehaniebne, o tym, co jest niedozwolone i co nie jest takie, o prawach, o obyczajach, o czci wobec bogów, o wypełnianiu świątych powinności wobec zmarłych i o sprawach podobnych, bo także w ten sposób znajdziemy ogromną rozbieżność w poglądach, co należy czynić, a czego nie należy. Oto na przykład homoseksualizm uchodzi u nas za hańbę, a raczej nawet za zbrodnię, u Germanów natomiast nie za hańbę, lecz, jak mówią, za jedną z rzeczy zwyczajnych. Również u Teban miało to nie uchodzić za hańbę w dawnych czasach i mówią, że Kreteńczyk „Meriones” zyskał owo miano dlatego, ponieważ obrazowało obyczaj Kreteńczyków, a niektórzy sprowadzają do tego także gorącą przyjaźń Achillesa z Patroklosem. Cóż się zresztą dziwić, skoro tak rzecznicy filozofii cynicznej, jak i wyznawcy Zenona z Kitjon, Kleantesa i Chryzypa (cf. *Frg. Stoic. Vet. I 255 sq, Arnim*) uważają to za rzecz obojętną? U nas uchodzi dalej obcowanie z żoną na oczach ludzkich za sromotę, ale niektórym pośród Hindusów nie wydaje się wcale sromotą: obcuja sobie tedy na oczach ludzkich bez żadnej różnicy, jak to doszły nas słuchy także o filozofie Kratesie. Nierząd kobiet jest u nas rzeczą haniebną i naganną, atoli u wielu pośród Egipcjan bardzo szanowną; mówią mianowicie, że kobiety, obcujące z nader wielką rzeszą, noszą nawet bransoletkę wkoło kostek u nogi na znak swej wziętości i powagi; u niektórych z nich wychodzą dziewczęta za mąż, zebrawszy sobie przed małżeństwem posag z nierządu. Widzimy dalej, że według stoików (cf. *Frg. Stoic. Vet. III 755 Arnim*) nie jest rzeczą niewłaściwą mieszkać razem z nierządnicą lub żyć z zarobku nierządnicy. Być napiętnowanym

wydaje się nam haniebną i bezecną rzeczą, atoli wielu pośród Egipcjan i Sarmatów piętnuje swoje noworodki. Również hańbą jest u nas noszenie kolczyków przez mężczyzn, u niektórych jednak pośród barbarzyńców, jak na przykład także u Syryjczyków, jest to oznaką szlchetnego urodzenia. Niektórzy zaś, potęgując ową oznakę szlchetnego urodzenia, dziurawią jeszcze nosy dzieci i zawieszają na nich srebrne lub złote kółka, czego u nas nikt by chyba nie uczynił, podobnie jak kwiecistej i powłóczystej szaty nie ubrałby żaden tutejszy mężczyzna, jakkolwiek ta nasza hańba uchodzi u Persów za rzecz szczególnie dostojną. Jakoż, kiedy u Dionizjosa, tyrana Sycylii, przyniesiono taką szatę filozofom, Platonowi i Arystypowi, Platon ją odesłał z tymi słowami (cf. Eurip. Bacch. 836 Nauck):

Nie mógłbym przywdziać żeńskiej szaty, skoro mi natura dała męski kształt...

Arystyp zaś przyjął i rzekł (cf. ibd. 317 sq.):

*...Wszak choćby Bakcha miotał płas,
niewiasta cna nie straci swej niewieściej czci.*

Tak więc i pośród mędrców jeden uważał to za niezelżywe, a drugi za zelżywe. Nie wolno dalej u nas poślubić matki lub własnej siostry, atoli Persowie i to ci przede wszystkim pośród nich, którzy mają uprawiać mądrość, mianowicie magowie, żenią się z matkami, Egipcjanie wiodą do ślubu swoje siostry, a nawet, jak mówi poeta (cf. Iliad. XVIII 356):

...Zeus przemówił do Hery, swej siostry rodzonej i żony...

Ba, wszak Zenon z Kitjon wprost powiada (cf. Frg. Stoic. Vet. I 256 Arnim), że pocieranie płciowego narządu matki swoim narządem nie jest żadną niewłaściwością, tak samo jak i pocierania ręką jakiejś innej części jej ciała nikt by nie nazwał zdrożnym czynem, Chryzyp stanowi w swojej Rzeczypospolitej, żeby ojciec miał potomstwo z córki, matka z syna i brat z siostry (cf. Frg. Stoic. Vet. III 745 Arnim), a Platon zawyrokował w sposób jeszcze ogólniejszy, że kobiety winny być wspólne (cf. Plat. Resp. IV 423 e Burnet). Zenon nie potępia również onanii (cf. Frg. Stoic. Vet. I 255 Arnim), która uchodzi u nas za ohydę, słyszymy zaś, że także inni odnoszą się do tego zła, jakby do jakiegoś dobra. Nie wolno dalej u nas jeść ludzkiego mięsa, atoli dla całych ludów barbarzyńskich jest to obojętne. Po co zresztą powoływać się na barbarzyńców,

skoro nasz Tydeus miał pożreć mózg swojego wroga, a według stoików nie jest niewłaściwą rzeczą, by ktoś jadł mięso tak innych ludzi, jak i własne (cf. Frg. Stoic. Vet. I 254, III 748 Arnim)? Plugawienie bożego ołtarza ludzką krwią jest u wielu pośród nas rzeczą niedozwoloną, atoli Lakończycy poddają się przy ołtarzu Ortozyjskiej Artemidy okrutnemu biczowaniu, ażeby ołtarz bogini spłynął obfitym potokiem krwi. Wszak niektórzy składają nawet człowieka w ofierze Kronosowi, tak samo jak Scytowie ofiarują obcych przybyszów Artemidzie, a my natomiast uważamy, że mord człowieka kała święte miejsca. U nas cudzołózców karze prawo, ale u innych obcowanie z cudzymi żonami jest rzeczą obojętną, co więcej, że obcowanie z cudzą żoną jest rzeczą obojętną, głoszą także niektórzy z filozofów. U nas nakazuje prawo, żeby dzieci poczuwały się do obowiązku opieki nad rodzicami, Scytowie zabijają ich natomiast, skoro przeżyją sześćdziesiątkę. Czemu się zresztą dziwić, skoro sam Kronos wyciął ojcu wstydlivy członek sierpem, Zeus zamknął Kronosa w Tartarze, a Atena znowu zabrała się wraz z Herą i Posejdonem do wiązania rodzica? Przecież i Kronos postanowił zgładzić własne dzieci, Solon ustanowił Ateńczykom prawo o „wolnych od sądu”, mocą którego pozwolił każdemu zabijać swoje dziecko, a tymczasem nasze prawa zabraniają zabijać swoje dzieci. Prawodawcy rzymscy przykazują, żeby dzieci były rabami i niewolnikami ojców i żeby majątkiem dzieci władały nie dzieci, lecz ojcowie, aż się dzieci wyzwolą na podobieństwo kupnych niewolników, inni natomiast to zarzucili jako tyranie. Jest prawo, by karać zabójców, ale szermierze zyskują często nawet wielką cześć, kiedy zabijają. Bronią dalej prawa bić wolnych ludzi, niemniej zapaśnicy, bijąc wolnych mężów, a często nawet ubijając, zdobywają w nagrodę zaszczyty i wieńce. U nas prawo nakazuje mężowi mieszkać tylko z jedną kobietą, pośród Traków jednak i Gajtulów, a jest to plemię Libijczyków, każdy mieszka z wieloma. Rozbój jest u nas przestępstwem prawnym i niegodziwością, atoli u wielu pośród barbarzyńców rzeczą zgoła dopuszczalną. Kilikijczycy jak mówią, uważali to nawet za rzecz zaszczytną, tak iż tych, którzy ponieśli śmierć podczas rozboju, uważali za godnych szczególnej czci. Również Nestor po życzliwym przyjęciu Telemacha i jego towarzyszy przemawia do nich u poety (cf. Odyss. III 72 sq.):

*...Czy też bładziliście bez celu
morskich zwyczajem korsarzy ?...*

Wszak gdyby rozbój był rzeczą niedopuszczalną, to nie byłby ich chyba tak życzliwie przyjmował, a to z powodu podejrzenia, czy też nie są ludźmi tego pokroju. U nas jest dalej kradzież rzeczą niesprawiedliwą i występłą, atoli ci, którzy głoszą, że Hermes jest bogiem arcyzłodziejskim, sprawiają, że nie jest uważana za rzecz niesprawiedliwą, bo jakże bóg mógłby być zły? Jakoż powiadają niektórzy, że Lakończycy karali złodziei nie dlatego, że ukradli, lecz że się dali złapać. Tchórz i ten, kto porzucił tarczę, ponosi dalej u wielu karę na mocy prawa. Z tego też powodu owa Lakonka, wręczając tarczę synowi, kiedy wyruszał na wojnę, rzekła: „Dziecię, z nią, lub na niej!“. Atoli Archilochos, jakby się przed nami chlubił tym, że uciekł, porzuciwszy tarczę, mówi w swych wierszach o sobie (cf. frg. 6 Diehl):

*Ktoś z Saijczyków pyszni się tarczą, którą przy krzewie
pozostawiłem na łup, pyszną broń, wbrew woli mej,
sam się jednakże śmierci wymknąłem...*

Amazonki znowu okulawiały nawet swoje męskie potomstwo, ażeby nie mogło się zdobyć na żaden męzny czyn, a same zajęły się wojną, podczas gdy u nas za rzecz właściwą uchodzi coś wręcz przeciwnego. Matka bogów wybiera rzezańców, nie byłaby zaś z pewnością tak zawyrokowała owa bogini, gdyby brak męskości był złem z natury. W ten sposób poglądy na to, co sprawiedliwe i co niesprawiedliwe, tudzież na piękno męstwa wykazują również ogromną rozbieżność.

Ogromny rozdzźwięk panuje także w zapatrywaniach na pobożność i <oddawanie czci> bogom. Oto głosi wielu, że bogowie istnieją, atoli niektórzy, jak zwolennicy Diagorasa z Melos oraz Teodorosa i Ateńczyka Kritjasza, że nie istnieją. Z tych, którzy się oświadczyli za istnieniem bogów, jedni uznają ojczystych bogów, a drudzy znowu bogów, wymyślonych w szkołach dogmatycznych. I tak Arystoteles rzekł (cf. frg. 26 Rose), że bóg jest niecielesny i że stanowi kres nieba, stoicy (cf. Frg. Stoic. Vet. I 159, II 442 Arnim), że jest tchnieniem, przenikającym nawet paskudztwa, Epikur (cf. frg. 355 Usener), że ma postać ludzką, a Ksenofanes (cf. frg. A 28 Diels), że jest nieczułą kulą. Według jednych

ma się dalej troszczyć o nasze sprawy, a według innych nie troszczyć. Powiada mianowicie Epikur (cf. Sent. I Usener), że to, co jest szczęsne i niezniszczalne, nie ma ni samo żadnych trosk ni nie obarcza nimi drugich. Zatem i z ludzi powszednich mówią jedni, że jest tylko jeden bóg, a inni, że jest ich wielu i że różnią się kształtami, tak iż popadają nawet w zabobony Egipcjan, którzy wierzą, jakoby bogowie mieli psie głowy i sępie postaci, jakoby nimi były byki, krokodyle i lichy wie co. Zatem i zapatrywania na ofiary tudzież na oddawanie czci bogom w ogóle wykazują ogromną rozbieżność. To mianowicie, co w pewnych obrzędach <jest uważane> za zbożne, <jest uważane> winnych za bezbożne, gdyby jednak zbożne, względnie bezbożne było z natury, toby nie było tego mniemania. I tak nikt nie śmiałyby na przykład ofiarować Sarapisowi prosiaka, atoli ofiaruje się go Heraklesowi i Asklepiosowi. Izydzie nie wolno ofiarować owcy, atoli dla tak zwanej Matki bogów i dla innych bóstw jest ona nader wdzięczną ofiarą. <Niektórzy(?) > ofiarują Kronosowi człowieka, co ogromna większość uważa za bluźnierczą zbrodnię. W Aleksandrii ofiarują Herosowi kota, a Tetydzie robaka omarlicę, czego u nas nikt by się nie dopuścił. Posejdonowi składają, jako wdzięczną ofiarę, konia, atoli dla Apollina, szczególnie Didymejskiego, jest to zwierzę nienawistne. Kozy godzi się ofiarować Artemidzie, ale nie Asklepiosowi. I mógłbym przytoczyć bardzo wiele jeszcze innych podobnych przykładów, wszelako je pomijam, gdyż mi zależy na zwięzłości. Gdyby jednak jakaś ofiara była zbożna, względnie bezbożna z natury, toby wszyscy zapatrywali się na nią jednako.

Można stwierdzić, że podobne są także te objawy oddawania czci bogom, jakie występują w sposobie ludzkiego życia. I tak Żyd lub kapłan egipski raczej poniesie śmierć, niż skosztuje wieprzowiny, Libijczyk uważa za jedną z najniegodziwszych zbrodni pokosztowanie mięsa owcy, niektórzy z Syryjczyków gołębia, a inni zwierząt ofiarnych. Podczas jednych obrzędów uchodzi za rzecz wskazaną jedzenie ryb, podczas innych za bluźnierczą. Z mężów, uważanych za mędrców pośród Egipcjan, wyrokują jedni, że obrzydliwością jest jeść głowę zwierzęcia, inni, że łopatkę, inni, że nogę, a inni, że coś jeszcze innego. Cebuli nie wzięłyby do ust żaden ze składających ofiary Kazyjskiemu Zeusowi w Peluzjon, podobnie jak

nie pokosztowałby czosnku kapłan Afrodyty w Libii. Podczas (jednych) obrzędów wstrzymują się od zwyczajnej, podczas innych od wonnej mięty, a podczas jeszcze innych od selera. Niektórzy zapewniają, że prędzej pożarliby głowy swych ojców niż bób. U innych znowu są to rzeczy obojętne. My sądzymy, że jedzenie psiego mięsa jest obrzydliwością, atoli opowiada się o niektórych Trakach, jako o żarłokach psiego mięsa. Było to może obyczajem także u Hellenów i bodaj dlatego Diokles, idąc szlakiem szkoły Asklepiadów, zaleca dawać pewnym chorym mięso szczeniąt. Niektórzy, jak już powiedziałem, jedzą obojętnie nawet ludzkie mięso, co u nas jest przecież uznane za bezbożną zbrodnię. Gdyby jednak oddawanie czci bogom i wykroczenia przeciwko niej polegały na naturze, to wszyscy zapatrywaliby się na nie jednakowo.

Podobnie można mówić także o wypełnianiu świętych powinności wobec zmarłych. Wszak jedni kryją, zasypawszy całkowicie ziemią, zmarłych, uważając za bezbożność pokazywać ich słońcu; atoli Egipcjanie balsamują nieboszczyków po wyjęciu wnętrzności i trzymają ich u siebie na powierzchni ziemi. Pośród Etiopów znowu ci, którzy żywią się rybami, wrzucają ich do topielisk, na pastwę dla ryb, Hyrkanowie wystawiają ich psom na pożarcie, a niektórzy z Hindusów sępom. Opowiadają o Troglodytach, że wynoszą zmarłego na jakiś pagórek, a potem, przywiązawszy mu głowę do nóg, rzucają na niego ze śmiechem kamienie i, skoro go zasypią tymi pociskami, odchodzą. Niektórzy barbarzyńcy zarzynają i zjadają tych, co przeszli granicę sześćdziesięciu lat, a tych, co zmarli młodo, kryją w ziemi. Niektórzy znowu palą nieboszczyków: z tych jedni, zebrawszy ich kości, przechowują je troskliwie, a inni pozostawiają je bez troski, jakupadną. Mówią o Persach, że wieszają zmarłych na palach i balsamują saletrą, a po tych zabiegach ściskają pasami, inni natomiast oddają się, jak widzimy, okrutnej żalości przy nieboszczykach. Nawet o samej śmierci myślą jedni, że jest straszna i wraza, a inni, że wcale nie jest taka. Powiada na przykład Eurypides (cf. frg. 639 Nauck):

*Kto wie, czy nie jest śmiercią nasze życie tu,
a znowu nasza śmierć — czy nie jest życiem tam ?...*

Epikur powiada również (cf. Epist. III 124 sq., Sent. II Userner): Nic nas nie obchodzi śmierć! Oto nie ma czucia, co zostało

rozprószone, a co nie ma czucia, nie ma z nami nic wspólnego"! Powiadają zaś także, że skoro jesteśmy złożeni z duszy i ciała, a śmierć jest rozłąką duszy i ciała, to, kiedy my jesteśmy, nie ma śmierci, albowiem nie doznajemy rozłąki, a kiedy jest śmierć, nie ma nas, albowiem skutkiem tego, że nie ma już połączenia duszy i ciała, nie ma także nas. I głosi Heraklit (cf. frg. B 88 Diels), że życie i śmierć znachodzi się tak samo w naszym życiu, jak w naszej śmierci, bo kiedy żyjemy, są nasze dusze umarłe i w nas pochowane, a kiedy umieramy, zmartwychwstają owe dusze i żyją. Niektórzy przypuszczają nawet, że lepiej jest dla nas umrzeć niż żyć. Jakoż mówi Eurypides (cf. frg. 452 Nauck):

*Trzeba by raczej zbierać się i ronić łzy,
gdy dziecię wchodzi w życie, w taką otchłań mąk,
a gdy znów umrze ktoś i zbędzie się swych trosk,
z radosnym pieniem go za domu wynieść próg!*

Ten sam pogląd wyraził się także w słowach (cf. Theog. 425 sq. Diehl):

*Rzeczą najlepszą dla ludzi jest się po pierwsze nie rodzić,
zgoła nie wiedzieć, jak słońca promienny łśni grot,
po narodzeniu przejść zaś czym prędzej bramę Hadesu
i w głębi ziemi lec, cicho tulącej ci skroń...*

Znamy także zdarzenie z Kleobisem i Bitonem, które podaje Herodot (cf. 131 Hude) w opowiadaniu o kapłance z Argos. Opowiadają dalej o niektórych Trakach, że siadają wkoło i oplakują narodzone dziecko. Ani więc śmierci nie można by zaliczyć do rzeczy odstrasających z natury, ani też życia do rzeczy z natury powabnych. Żadna tedy z rzeczy wymienionych nie jest taka, albo taka oto z natury, lecz wszystkie są tylko domniemane i względne. Ten sam zabieg da się zastosować do każdej z innych rzeczy, których obecnie nie uwzględniliśmy gwoli zwięzłości wykładu. Jeżeli zaś w pewnych wypadkach nie możemy od razu przytoczyć odpowiedniego przeciwieństwa, to trzeba powiedzieć, że i na te rzeczy może panować u pewnych ludów, których my nie znamy, pogląd przeciwny. Bo jak nie mielibyśmy słuszności, gdybyśmy nie wiedzieli, dajmy na to, o egipskim obyczaju poślubiania sióstr i twierdzili, jakoby u wszystkich było rzeczą zgodnie uznaną, że sióstr nie należy poślubiać, tak i o owych sprawach, przy

których nie uprzytamniają się nam żadne przeciwieństwa, nie przystoi twierdzić, jakoby nie nastęczały żadnego rozdźwięku, ponieważ jest rzeczą możliwą, jak powiedziałem, że u pewnych nam nie znanych ludów panuje przeciwny pogląd.

Sceptyk tedy, widząc tak wielką rozbieżność na świecie, wstrzymuje się od wyrokowania, że coś jest z natury dobre, czy też złe, albo że w ogóle winno być zrobione, zatem i w tej dziedzinie stroni od dogmatycznej karkołomności, idzie zaś bez żadnych uroszczeń stanowieńczych tylko za doświadczeniem życiowym i dlatego pozostaje zgoła nieczuły na rzeczy urojone, a rzeczy narzucone mu odczuwa w sposób umiarkowany. Oto odczuwa jako człowiek, który ma czucie zmysłowe, atoli odczuwa w sposób umiarkowany, bo nie stanowi od siebie, że to, co odczuwa, jest złe z natury. A jest to dodatkowe urojenie bodaj że gorsze od samego cierpienia! Wszak nieraz wytrzymują ci, którzy są krajani lub znoszą jakiś inny podobnie przykry zabieg, a ci, którzy stoją obok, mdleją z powodu urojenia, że to, co się dzieje, jest okropnością. Jakoż kto zakłada, że coś jest z natury dobre, albo złe, albo że w ogóle powinno być, albo nie być zrobione, ten doznaje najrozmaitszych zaburzeń. Oto jak długo ma do czynienia z rzeczami, które uważa za złe z natury, wyobraża sobie, że jest prześladowaną ofiarą, a kiedy znowu owe uzyska, które mu się wydają dobrymi, to z powodu pychy tudzież trwogi przed ich utratą pełen niepokoju, żeby się nie znalazł z powrotem pośród rzeczy, jakie w jego oczach uchodzą za złe z natury, popada w zgoła niezwykłe utrapienia. Rzecznikom bowiem hasła, jakoby „dóbr" nie można było utracić, zamkniemy usta niepokonaną trudnością, jaką nastęcza niezgoda. Wnioskujemy zatem, że jeżeli to, co sprawia zło, jest złe i wraże, przeświadczenie zaś, jakoby te oto rzeczy były z natury dobre, a te oto złe, sprawia utrapienia, to zakładanie i przeświadczenie, jakoby coś było właśnie złe, albo dobre z natury, jest złe i wraże.

To wystarczy na razie powiedzieć o tym, co dobre, co złe i co obojętne.

25. Czy sztuka życia istnieje

Z tego, co się powiedziało, wynika jasno, że nie istnieje chyba także żadna sztuka życia: jeżeli bowiem taka sztuka istnieje, to

ogniskuje się około poglądu na to, co dobre, co złe i co obojętne, innymi słowy, jeżeli ich nie ma, to nie ma i sztuki życia. A zresztą, skoro nie godzą się wszyscy dogmatycy na jedną sztukę życia, lecz co inni to inną uznają, więc padają ofiarą sporu i wynikającego ze sporu wyводу, który przedstawiłem w naszym wykładzie o tym, co dobre. I choćby się nawet wszyscy, przypuśćmy, zgodzili na jakąś jedną sztukę życia, na przykład na ową słynną roztropność, o której stoicy prawią wprawdzie niestworzone dziwy, ale która mimo to robi wrażenie bodaj że walniejsze od innych, to niemniej i wtedy wystąpią niedorzeczności. Skoro bowiem roztropność jest cnotą, a cnotę posiadał jedynie mędrzec, to stoicy, nie będąc mędrkami, nie będą posiadać owej sztuki życia. I w ogóle, skoro według ich orzeczeń nie może istnieć żadna sztuka, to nie będzie także żadnej sztuki życia, przynajmniej według tego, co głoszą. Jakoż mówią stoicy (cf. *Frg. Stoic. Vet. I 73 Arnim*), że sztuka jest zespołem, złożonym z uchwytów, a uchwyt uznaniem chwytneho wyobrażenia. Lecz chwytne wyobrażenie jest niemożliwe do wykrycia. Ani bowiem każde wyobrażenie nie jest chwytne, ani też nie można rozeznąć, jakim z tych wyobrażeń jest właśnie owo chwytne wyobrażenie, gdyż z jednej strony nie możemy osądzać na podstawie każdego po prostu wyobrażenia, które jest chwytne, a które nie jest takie, z drugiej zaś, potrzebując koniecznie chwytneho wyobrażenia, by rozeznąć, jakie jest właśnie wyobrażenie chwytne, wpadamy w otchłań nieskończoności, ponieważ do rozeznania wyobrażenia, uważanego za chwytne, żąda się od nas innego wyobrażenia chwytneho. To też stoicy (cf. *Frg. Stoic. Vet. II 97 Arnim*), podając znaczenie chwytneho wyobrażenia, rozpędzają się karkołomnie. Mówią mianowicie, że chwytne jest to wyobrażenie, które powstaje za sprawą tego, co istnieje, i mówią dalej, że tym, co istnieje, jest to, co jest w stanie wzbudzić wyobrażenie chwytne, czyli wpadają na hamulec wzajemnej kołowacizny. Jeżeli więc, by była jakaś sztuka życia, musi wprawdzie być sztuka w ogóle, by istniała sztuka, musi wprawdzie istnieć uchwyt, by wreszcie istniał uchwyt, musi wprawdzie być uchwycone uznanie chwytneho wyobrażenia, a chwytne wyobrażenie jest niemożliwe do wynalezienia, to sztuka życia jest niemożliwa do wynalezienia.

Mówi się jeszcze to: każda sztuka uprzytamnia się, jak się zdaje, w dziełach, swoiście przez nią wytwarzanych, a sztuka życia nie ma żadnego swoistego dzieła. Coby bowiem ktoś nazwał jej dziełem, okazuje się wspólną własnością także prostaków, na przykład to, że się czci rodziców, że się zwraca powierzone rzeczy, i wszystko inne. Nie ma więc żadnej sztuki życia! Wszak także z tego, że coś się wydaje działaniem, albo, jak mówią niektórzy, „czynieniem” roztropnego człowieka za sprawą roztropnego stanu, nie będziemy mogli rozeznaczyć, że jest to rzeczywiście dzieło roztropności. Ów bowiem właśnie stan roztropny nie daje się uchwycić, ponieważ nie objawia się ani sam z siebie wprost i bezpośrednio, ani też ze swych dzieł, jako że są one wspólną własnością także prostaków. Mówić zaś znowu, że posiadacza sztuki życia poznajemy po doskonałej jednolitości jego czynów, jest właściwością osobników, przechwalających ludzką naturę i raczej chełpliwych niż prawdomównych (cf. Odyss. XVIII 136 sq.):

*Taki jest bowiem umysł śmiertelnych na ziemskim padole,
jaki dzień zesłać raczy ojciec ludzi i bogów.*

Pozostaje powiedzieć, że sztuka życia uprzytamnia się na podstawie tych czynów, które opisują w księgach. Ponieważ jest ich wiele i to podobnych do siebie, przeto przytoczę kilka gwoli przykładu. I tak powiada w swych pogadankach Zenon (cf. Frg. Stoic. Vet. I 250 Arnim), założyciel ich szkoły, o wychowaniu młodzieży obok innych rzeczy podobnych także następujące: „Można zażywe rozkoszy płciowej nie więcej i nie mniej z dziećmi niż nie z dziećmi i nie więcej i nie mniej z niewiastami niż z mężczyznami, albowiem nie coś innego przystoi i jest przystojne dla dzieci, jak nie dla dzieci, i dla niewiast, jak dla mężczyzn, lecz jedno i to samo”. O świętej powinności wobec rodziców mówi tenże mąż (cf. Frg. Stoic. Vet. I 256 Arnim) z uwagi na sprawę Jokasty i Edypa, że nie było żadną okropnością „potrzeć” matkę: „Wszak gdyby niedomagającej w jakiejś innej części ciała przyniósł ulgę potarciem rąk, toby nie było nic plugawego, a jeżeli, potarłszy inne części, zrobił jej przyjemność, ponieważ położył kres cierpieniom, i splodził z matki tęgie dzieci, to to ma być plugawe?”. Wtóruje temu także Chryzyp. Powiada mianowicie w Rzeczypospolitej (cf. Frg. Stoic. Vet. III 745 Arnim): „Moim zdaniem należy te rzeczy

załatwiać tak, jak i teraz jest niezły obyczaj u wielu, więc żeby i matka rodziła dzieci z syna i ojciec z córki i brat rodzony z rodzonej siostry". Ba, zaleca nam <zaraz> w tych samych rozdziałach nawet ludożerstwo (cf. Frg. Stoic. Vet. I 254 Arnim). Mówi bowiem: „I jeśli zostanie ucięta jakaś część żywych istot, przydatna do jedzenia, to nie należy jej zakopywać ni porzucać lekko-myślnie, lecz spożyć, ażeby z naszych części powstała inna". W ustępach zaś o obowiązku powiada o pogrzebie rodziców dosłownie (cf. Frg. Stoic. Vet. III 752 Arnim): „W razie śmierci rodziców należy stosować jak najprostszy pogrzeb, ponieważ ciało nic nas nie obchodzi, na podobieństwo paznokci, albo zębów, albo włosów, i ponieważ nam zgoła nie potrzeba żadnej takiej troskliwości, czy też pieczołowitości. Dlatego też, jeżeli mięso nadaje się do użytku, użyją go na pokarm, tak samo jak należałoby spożytkować po odcięciu swoich własnych członków, na przykład nogi, ją oraz inne podobne członki. Jeżeli zaś nie nadaje się do użytku, to albo je zakopią i pozostawią własnemu losowi, albo spalą i popiół porzucą, albo wreszcie cisną gdzieś dalej i zgoła nie będą się o nie troszczyć, tak samo jak o paznokieć, albo o włosy". Takie są po największej części orzeczenia filozofów. Lecz nie wazyliby się wprowadzać ich w czyny, chyba żeby byli obywatelami w państwie Cyklopów lub Laistrygonów. Jeżeli jednak owych orzeczeń zgoła nie wprowadzają w czyny, a to, co czynią, jest wspólne także prostakom, to żadne swoiste dzieło nie znamionuje tych, których się podejrzewa o posiadanie sztuki życia. Jeżeli więc sztuki muszą się w każdym razie uprzytamniać z dzieł swoistych, a nie widać żadnego swoistego dzieła w przypadku tak zwanej sztuki życia, to się ona nie uprzytamnia. I nikt dlatego nie może o niej twierdzić na pewno, że rzeczywiście istnieje.

26. Czy sztuka życia powstaje w ludziach

Jeżeli sztuka życia powstaje w ludziach, to chyba powstaje w nich albo za sprawą natury, albo za sprawą nauczania się i nauczania. Jeżeli tedy za sprawą natury, to sztuka życia powstawałaby w nich albo jako w ludziach, albo jako w nieлюдziach. Aliści jako w nieлюдziach żadną miarą, bo przecież nie są nieлюдźmi. Jeżeli zaś znowu jako w ludziach, to wszystkim ludziom przysługi-

wałaby roztropność, tak iż wszyscy byliby roztropni tudzież cnotliwi i mądrzy. Mówią jednak, że ludzie są po największej części źli. Więc sztuka życia nie będzie im chyba przysługiwać jako ludziom, a zatem także nie za sprawą natury. Chcąc zresztą, by sztuka była zespołem, złożonym z uświadomień, które zostały razem przećwiczone (cf. *Frg. Stoic. Vet. I 73 Arnim; v. s.*), dają oni do zrozumienia, że tak inne sztuki, jak i tę, o jakiej mowa, osiąga się za sprawą pewnego doświadczenia i wyszkolenia.

27. Czy można uczyć sztuki życia.

Nie osiąga się jej jednak bynajmniej przez nauczanie z jednej i nauczenie się z drugiej strony. Ażeby bowiem te rzeczy istniały, trzeba się wpieryw zgodzić na byt trzech rzeczy następujących: przedmiotu nauczania, nauczyciela oraz ucznia i wreszcie sposobu nauczania się; atoli nie istnieje żadna z nich; więc nie istnieje także nauczanie w ogóle.

28. Czy istnieje jakiś przedmiot nauczania.

Jakoż to, co stanowi przedmiot nauczania, jest albo prawdziwe, albo fałszywe. Jeżeli jest fałszywe, to chyba nie będzie przedmiotem nauki, albowiem mówią sami, że to, co jest fałszywe, nie istnieje, a o rzeczach nieistniejących nie może być żadnej nauki. Nie będzie nim jednak także w razie powiedzenia, że jest prawdziwe, albowiem wyłuszczyliśmy w ustępach o kryterium, że prawda nie istnieje. Jeżeli więc ani fałsz, ani prawda nie stanowią przedmiotów nauczania, a poza nimi nie ma żadnego więcej przedmiotu — bo wobec ich nienauczalności nikt przecież nie powie, że uczy jedynie rozumowań, które nastęrczają niepokonane trudności — to nie naucza się niczego. To, co stanowi przedmiot nauczania, jest następnie albo jawne, albo niejawne. Jeżeli jednak jest jawne, to nie będzie potrzebowało nauczania, albowiem rzeczy jawne są jednakowo jawne dla wszystkich. Jeżeli zaś jest niejawne, to, skoro rzeczy niejawne są nieuchwytnie z powodu niemożliwego do rozstrzygnięcia sporu w ich sprawie, jak już wielokroć wyłuszczyliśmy, nie będzie ono nauczalne. Jakżeż bowiem mógłby ktoś nauczać, albo nauczyć się tego, czego nie chwyta? Jeżeli wszelako przedmiotu nauczania nie stanowi ani rzecz jawna, ani niejawna,

to nie naucza się niczego! Przedmiot nauczania jest dalej albo ciałem, albo nieciałem, atoli jedno i drugie, <będąc> albo jawną, albo niejawną wartością, nie może stanowić przedmiotu nauczania stosownie do wyводу, który przedstawiliśmy przed chwilą. Więc nie naucza się niczego! Naucza się nadto albo tego, co istnieje, albo tego, co nie istnieje. Aliści nie naucza się tego, co nie istnieje, bo jeżeli się naucza tego, co nie istnieje, to skoro wszelkie pouczenia dotyczą, ile można sądzić, rzeczy prawdziwych, to, co nie istnieje, będzie prawdziwe, będąc zaś prawdziwe, będzie także istnieć. Powiadają przecież, że prawdziwe jest to, co istnieje i czemuś się przeciwi. Niedorzecznością jest jednak głosić, że istnieje to, co nie istnieje, a więc nie naucza się tego, co nie istnieje. Nie naucza się wszelako także tego, co istnieje! Jeżeli się bowiem tego, co istnieje, naucza, to naucza się go albo ze względu na jego istnienie właśnie, albo ze względu na coś innego. Lecz jeżeli <jest> nauczalne ze względu na swoje istnienie, to <żadna rzecz nienauuczalna nie> będzie należeć do rzeczy istniejących, z tego zaś powodu nie będzie także żadnej nauczalnej, gdyż wszelkie nauczanie winno się wyłaniać z pewnych powszechnie uznawanych i nienauuczanych rzeczy (cf. Sext. Adv. math. XI 222 sq.). Więc to, co istnieje, nie jest nauczalne ze względu na jego istnienie. Ale i nie ze względu na coś innego, albowiem to, co istnieje, nie ma niczego innego, co by mu przysługiwało i co by było nieistniejące, tak iż jeżeli tego, co istnieje, nie naucza się ze względu na jego istnienie, to nie nauczy się go także ze względu na coś innego: cokolwiek mu mianowicie przysługuje, jest zawsze tym, co istnieje. Czy będzie zresztą jawna, czy też niejawną owa rzecz istniejąca, którą ogłoszą przedmiotem nauczania, będzie ona nienauuczalna, ponieważ podlega wymienionym trudnościom. Jeżeli zaś nie naucza się ani tego, co istnieje, ani tego, co nie istnieje, to nie naucza się w ogóle niczego!

29. Czy istnieje nauczyciel oraz uczeń

Równocześnie pada wprawdzie tak nauczyciel, jak i uczeń, niemniej jednak piętrzą się przed nimi także swoiste wątpliwości. Wszak albo mistrz naucza mistrza, albo nieuk nieuka, albo nieuk mistrza, albo wreszcie mistrz nieuka. Aliści mistrz nie naucza

mistrza, żaden z nich bowiem, jako że jest mistrzem, nie potrzebuje się uczyć. Nie naucza również nieuk nieuka, podobnie jak i ślepiec nie może prowadzić ślepcę. Nie naucza dalej mistrza nieuk, bo byłoby to śmieszne. Pozostaje powiedzieć, że nieuka naucza mistrza, ale i to należy do rzeczy niemożliwych. Mówi się mianowicie, że istnienie mistrza jest w ogóle niemożliwe, ponieważ ani się nie ogląda nikogo, kto by był mistrzem dzięki swej naturze zaraz od chwili urodzenia, ani też nikt się nie staje mistrzem z nieuka. Wszak albo może uczynić nieuka mistrzem jedno tylko uświadomienie i jeden tylko uchwyt, albo nie może. Lecz jeżeli tylko jeden uchwyt czyni mistrzem nieuka, to po pierwsze będzie wolno powiedzieć, że sztuka nie jest zespołem, złożonym z uchwytów. Oto ktoś nic w ogóle nie wie: jeśli został nauczony tylko jednego uświadomienia sztuki, to nazywałby się w taki sposób mistrzem! Jeśliby następnie ktoś mówił, że ten, kto sobie przyswoił pewną ilość uświadomień sztuki i potrzebuje jeszcze tylko jednego i jest dlatego nieukiem, a w razie, że sobie jeszcze owo jedno przyswoi, stanie się doskonałym mistrzem dzięki owemu jednemu tylko uchwytowi, to będzie mówił na ślepy traf, bo nie potrafi wskazać żadnego osobnika, który, będąc dotąd nieukiem, stałby się mistrzem w razie przyswojenia sobie jeszcze jednego tylko uświadomienia. Wszak nikt nie zna dokładnej liczby uświadomień każdej poszczególnej sztuki, tak iżby po odliczeniu już przyswojonych uświadomień mógł powiedzieć, ile jeszcze pozostaje do pełnej liczby uświadomień danej sztuki. Więc zdobycie jednego uświadomienia nie czyni nieuka mistrzem! Jeżeli to jednak jest prawdą, to, skoro nikt nie przyswaja sobie od razu wszystkich uświadomień danych sztuk, lecz o ile sobie w ogóle przyswaja, to jedno po drugim, by już uznać to przypuszczenie, ów osobnik, mający sobie rzekomo przyswajać po jednym uświadomieniu danej sztuki, nie stanie się mistrzem; oto staraliśmy się wyłuszczyć, że zdobycie jednego uświadomienia nie może zrobić nieuka mistrzem. Więc i z nieuka nikt nie staje się mistrzem, zatem także z tego powodu mistrz okazuje się urojeniem, a z tego względu również nauczyciel. Atoli i ów tak zwany uczeń nie może, skoro jest nieukiem, uczyć się i przyswajać sobie uświadomień sztuki, której nie posiada. Bo jak ślepy od urodzenia nie może

doznać, jako że jest ślepy, wrażenia barw, a tak samo i głuchy głosu, tak również nieuk nie może sobie przyswoić uświadomień sztuki, w której jest nieukiem. Wszak w takim razie jeden i ten sam byłby mistrzem i nieukiem w tych samych rzeczach, a mianowicie nieukiem, jako że tak brzmi założenie, mistrzem zaś, jako że posiada uchwyt uświadomień danej sztuki. Więc i mistrz nie naucza nieuka! Jeżeli jednak ani mistrz nie naucza mistrza, ani nieuk nieuka, ani mistrza nieuk, ani nieuka mistrz, a poza tym nie ma żadnej więcej możliwości, to nie istnieje ani nauczyciel, ani uczeń.

30. Czy istnieje jakiś sposób nauczania się

Jeżeli nie ma ani ucznia, ani nauczyciela, to zbyteczny jest także sposób nauczania. Niemniej jednak i <przed nim> można spiętrzyć następujące przeszkody: oto sposób nauczania polega albo na oczywistości, albo na słowie; atoli nie polega, jak wykażemy, ani na oczywistości, ani na słowie; więc sposób nauczania napotyka na niepokonane przeszkody. Nauczanie nie polega tedy na oczywistości, ponieważ oczywistość ogranicza się do rzeczy pokazywanych: rzecz pokazywana jawi się wszystkim, to, co się jawi, jest, jako że się jawi, uchwytnie dla wszystkich, a to, co jest dla wszystkich pospołu uchwytnie, nie stanowi przedmiotu nauczania. Więc nie naucza się niczego przy pomocy oczywistości! Ale i przy pomocy słowa nie naucza się niczego! Ono bowiem albo coś oznacza, albo nie oznacza niczego. Jeżeli wszelako niczego nie oznacza, to nie będzie mogło także nikogo niczego nauczyć. Jeżeli zaś coś oznacza, to oznacza, je albo na mocy natury, albo na mocy układu. Nie oznacza jednak na mocy natury, bo nie wszyscy wszystkich rozumieją, choć słyszą, na przykład barbarzyńców Hellenowie i barbarzyńcy Hellenów. Jeżeli znowu oznacza na mocy układu, to jest rzeczą jasną, że ci, którzy wpierw uchwycili rzeczy, jakim dane wyrazy zostały nadane, pojną ich treść, wszelako nie, jakoby się z nich uczyli o tym, czego nie wiedzieli, lecz przypominając sobie i odnawiając niejako to, co już wiedzieli, a ci natomiast, którzy potrzebują pouczenia o rzeczach nieznanych i nie wiedzą, jakim rzeczom dane wyrazy zostały nadane, nie pojną w ogóle niczego. Dlatego i sposób nauczania się nie będzie chyba mógł istnieć. I musi przecież ten, który naucza,

wszczepić uczniowi uchwyt uświadomień nauczanej sztuki, ażeby w ten sposób stał się on mistrzem po uchwyceniu ich zespołu; atoli uchwyt jest urojeniem, jak wyłuszczyliśmy w poprzednich ustępach; więc także sposób nauczania nie może istnieć. Jeżeli jednak nie ma ani przedmiotu nauczania, ani nauczyciela, ani ucznia, ani sposobu nauczania się, to w ogóle nie ma ani nauczania się, ani nauczania.

Powyższe zarzuty w sprawie nauczania się i nauczania są wytoczone z ogólniejszego stanowiska. Można zaś w ten sposób wątpić także o tak zwanej sztuce życia. Oto przedmiot nauczania, a mianowicie roztropność, jest urojeniem, jak wykazaliśmy w poprzednich ustępach. Urojeniem jest również nauczyciel i uczeń. Albo bowiem roztropny będzie nauczał sztuki życia roztropnego, albo nieroztropny nieroztropnego, albo nieroztropny roztropnego, albo wreszcie nieroztropnego roztropny; atoli żaden żadnego z nich nie naucza; więc nie naucza się tej tak zwanej sztuki życia! O reszcie jest może rzeczą zbyteczną i mówić. Wszakjeśli roztropny naucza roztropności nieroztropnego, a roztropność jest wiedzą rzeczy dobrych, złych i obojętnych, to nieroztropny, nie mając roztropności, nie zna rzeczy dobrych, złych i obojętnych, ponieważ zaś ich nie zna, przeto z konieczności będzie jeno słyszał słowa roztropnego, który go naucza o rzeczach dobrych, złych i obojętnych, ale ich nie pozna. Jeśliby bowiem je chwycił, znajdując się w stanie nieroztropności, to i nieroztropność uzdalniałaby do oglądu rzeczy dobrych, złych i obojętnych. Atoli nieroztropność nie dopuszcza według nich oglądu tych rzeczy, bo nieroztropny byłby roztropnym. Więc nieroztropny nie chwycił treści słów roztropnego, ni też jego czynów, natchnionych roztropnością, nie chwytając zaś, nie może korzystać z jego nauczania, zwłaszcza że go nie można nauczać ani przy pomocy oczywistości, ani za pośrednictwem słowa, jak już przedtem powiedzieliśmy. Po prostu, jeżeli tak zwana sztuka życia nie powstaje w nikim ani za sprawą nauczania się i nauczania, ani dzięki naturze, to owa okrzyczana w obozie filozofów sztuka życia jest niemożliwa do wynalezienia.

I choćby się nawet ktoś zgodził z nadmiernej szczodroblowości, że w kimś powstaje owa wyśniona sztuka życia, to dla tych,

którzy ją posiadają, okaże się ona raczej szkodliwą i źródłem raczej zamętu niż pożytku.

31. Czy sztuka życia pomaga swemu posiadaczowi

Jakoż przede wszystkim, żeby rzecz gwoli przykładu kilka słów z wielu, mogłoby się wydawać, że sztuka życia pomaga mędrco-
wi, dając mu siłę panowania nad sobą w chwilach pociągu do zła i odrazy do dobra (cf. Sext. Adv. math. XI 210). Otóż ten według nich rzekomo panujący nad sobą mędrzec nazywa się panującym nad sobą albo w tym znaczeniu, że nie doznaje żadnego popędu do zła i wstrętu do dobra, albo że miał wprowadzić złe popędy i wstręty, ale je opanował rozumem. W tym znaczeniu jednak, że nie jest narażony na złe postanowienia, nie może być panem, bo nie będzie panować nad tym, czego nie posiada. I jak nikt nie nazwałby rzezańca panującym nad sobą ze względu na rozkosz płciową, ani też chorego na żołądek ze względu na raczenie się smako-
łykami, bo przecież w ogóle nie odczuwają żadnego pożądania rzeczy takowych, by, panując nad sobą, mieli zwalczać owo pożądanie, w ten sam sposób nie należy nazywać mędrca panującym nad sobą, ponieważ nie rodzi się w nim żadna namiętność, którąby opanowywał. A jeżeli znowu przysądzą mu panowanie nad sobą w tym znaczeniu, że zagrażają mu wprowadzić złe postanowienia, ale je przewycięża rozumem, to po pierwsze przyznają, że nic mu nie dopomogła roztropność, ponieważ wciąż jeszcze ulega zaburzeniom i potrzebuje pomocy, a następnie okazuje się on nawet nieszczęśliwszym od tak zwanych złych. Jeżeli bowiem czegoś pożąda, to w każdym razie doznaje zaburzeń, jeżeli zaś opiera się zwycięskim rozumem, to dusi w sobie owo zło i dlatego doznaje większych zaburzeń od owego złego głupca, który już jest od nich wolny, bo doznaje zaburzeń, jak długo pożąda, kiedy zaś zaspokoi żądze, to pozbywa się zaburzeń. Więc mędrzec nie „panuje nad sobą” właśnie dzięki roztropności, albo jeżeli „panuje”, to jest najniezwyklejszy ze wszystkich ludzi, bo sztuka życia staje się dla niego źródłem nie pożytku, lecz najstraszliwszego ucisku. Wyłuszczyliśmy przecież w poprzednich ustępach, że kto sądzi, jakoby posiadał sztukę życia i dzięki niej wiedział, co jest dobre, a co złe z natury, ten doznaje gwałtownych zaburzeń tak

wobec rzeczy dobrych, jak i wobec rzeczy złych. Powiedzieć tedy trzeba, że jeżeli z jednej strony nie ma powszechnej zgody co do istnienia rzeczy dobrych, złych i obojętnych, a z drugiej owa sztuka życia bodaj że wcale nie istnieje, o ile zaś nawet zgodzić się na przypuszczenie, że istnieje, nie tylko nie przynosi swym posiadaczom żadnego pożytku, lecz wprost przeciwnie przyprawia ich o największe zaburzenia, to chyba daremnie zadarli dogmatycy swoje pyszne brwi do góry także w tej tak zwanej etycznej części owej rzekomej filozofii.

Omówiwszy w tych umiarkowanych, jako że w „Zarysie”, rozmiarach również sprawę etyki, kończymy tutaj trzecią księgę oraz całe opracowanie Pirrońskich Zarysów, z następującym wszelako dodatkiem.

32. Dlaczego sceptyk używa czasem naumyślnie wywodów w znikomym stopniu wiarobudnych

Sceptyk jest życzliwie usposobiony dla ludzi i dlatego chce przy pomocy słowa leczyć w miarę możliwości karkołomny szal dogmatyków. Jak tedy lekarze cielesnych niedomagań mają rozmaite co do stopnia środki zaradcze i tym, którzy gwałtownie zaniemogli, udzielają gwałtownych, a lżejszych tym, którzy zaniemogli lekko, tak samo i sceptyk posługuje się rozmaitymi co do siły wywodami, a mianowicie miazdzących i walnie usuwających chorobliwy szal stanowieńców używa w przypadku tych, których srodze zatrąła gorączka przedwczesnego wyrokowania, lżejszych zaś znowu w przypadku tych, których stanowieńcze cierpienie jest powierzchowne tudzież łatwe do uleczenia i którzy mogą ozdrowieć pod wpływem lżejszych wiarobudności. Dlatego ten, kto wychodzi ze sceptycznego stanowiska, nie lęka się używać bądź miazdząco wiarobudnych wywodów, bądź też, i to umyślnie, wydających się raczej znikomymi, jako że mu często wystarczają do osiągnięcia zamierzonego celu.