

ALEKSANDER Z AFRODYZJI

O PRZEZNACZENIU

WSTĘP TŁUMACZA

Jedyna informacja dotycząca zagadkowej postaci Aleksandra z Afrodyzji pochodzi z jego dzieła zatytułowanego Περὶ ἐιμαρμένης, a dokładniej z zawartej w nim dedykacji dla cesarzy: Septymiusza Sewera i Karakalli¹. Znając daty panowania obu i biorąc pod uwagę fakt, że brak tu wzmianki o Gecie, wnioskuje się, że w latach 198-209 Aleksander był kierownikiem szkoły perypatetyckiej (zwraca się bowiem do cesarzy jako **oficjalny** nauczyciel czy wykładowca filozofii Arystotelesa, zarekomendowany na stanowisko scholarchy właśnie przez władców). Nie posiadamy danych, które pozwalałyby stwierdzić z całą pewnością, w jakim miejscu nauczał filozof. Niektórzy badacze opowiadają się za Atenami², ponieważ właśnie tam w 176 r. cesarz Marek Aureliusz ustanowił cztery katedry dla czterech szkół filozoficznych: platońskiej, arystotelesowskiej, epikurejskiej i stoickiej. Nie ma jednak wyraźnych dowodów na potwierdzenie takiego przekonania, tym bardziej że istnieje również możliwość, iż szkoła, którą kierował Aleksander, mieściła się

¹ *De fato*, 164, 3.

² Na przykład R. B. Todd, *Alexander of Aphrodisias on Stoics Physics. A Study of the De mixtione with Preliminary Essays, Text, Translation and Commentary*, Leiden 1976, s. 1. Autor uważa, że Aleksander prawie na pewno uczył w Atenach, a wskazuje o tym wzmianka o posągu Arystotelesa w Atenach w *Komentarzu do Metafizyki*, 415, 29-31. Inni jednak sądzą, że wzmianka u Galena, która miałaby potwierdzać to stanowisko, odnosi się do mało znanego Aleksandra z Damaszku. Por. K. L. Flannery, *Ways into the Logic of Alexander of Aphrodisias*, Leiden 1995, s. XIX, oraz Todd, dz. cyt., s. 6-9.

w Rzymie lub Afrodyzji. Nie jest również oczywiste, skąd pochodził³, ponieważ nazwę „Afrodyzja” nosiło kilka miast w owym czasie. Najprawdopodobniej jednak chodzi o Afrodyzję w Karii, znany w tym czasie ośrodek kulturalny, z którego pochodzili również Chariton, autor romansu o Chajreaszu i Kalliroe, oraz filozof Adrastos (pierwsza połowa II w. po Chr.). Temu ostatniemu przypisuje się napisanie komentarza do *Etyki Nikomachejskiej*⁴, jest to jeden z najwcześniejszych komentarzy, o jakich mamy informacje. Adrastos jednak nie był nauczycielem Aleksandra, choć być może w swoich *Problemach etycznych* właśnie z nim nasz filozof polemizuje⁵.

Wydanie przez Andronika z Rodos ezoterycznych pism Arystotelesa (I w. przed Chr.) zapoczątkowało zjawisko, które przetrwało wiele wieków – pisanie komentarzy do tych właśnie dzieł. Aleksander wpisuje się w ten nurt filozofii perypatetyckiej, co więcej, to on właśnie był przez potomnych nazywany Komentatorem; Simplicius np. mówi o nim: 'Αλεξάνδρου τοῦ ἐξερῆτου⁶. Rzeczywiście jest on pierwszym komentatorem, którego dzieło zachowała się spora liczba, z epoki wcześniejszej bowiem mamy tylko dwa komentarze do *Etyki Nikomachejskiej* – jeden napisany przez Aspasiośa, a drugi prawdopodobnie przez wspomnianego już Adrastosa z Afrodyzji⁷. Zachowały się komentarze Aleksandra⁸ do *Metafizyki* (księgi od Α do Δ, reszta nieautentyczna), *Analitik pierwszych*, *Topik*, *O zmysłach*, *Meteorologików*, *O dowodach sofistycznych* (jego autentyczność jest wątpliwa). Inne nie zachowały się w całości, ale są cytowane przez innych autorów (komentarze do *Kategorii*, *Hermeneutyki*, *Analitik wtórych*, *Fizyki*, *O niebie*, *O powstawaniu i ginięciu*, *O duszy*, *O pamięci*). Aleksander jest również autorem samodzielnych traktatów: *O duszy*, *O przeznaczeniu*, *O zmieszaniu*. Istnieją

³ Por. F. M. S c h r o e d e r, R. B. T o d d, *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect. The „De intellectu” Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius’ Paraphrase of Aristotle „De anima” 3, 4-8. Introduction. Translation. Commentary and Notes*, Toronto 1990, s. 4-5.

⁴ Por. R. W. S h a r p l e s, *The School of Alexander?*, w: *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, ed. R. Sorabji, New York 1990, s. 88.

⁵ Por. tamże.

⁶ *In Aristotelis physicorum commentaria*, 9, 707, 3; por. także: 10, 1170, 2 oraz 13, 1176, 32.

⁷ Zob. R. W. S h a r p l e s, *Alexander of Aphrodisias: Quaestiones 1.1 –2.13*, London 1992, s. 134 (appendix).

⁸ Dzieła Aleksandra przedstawia, omawia i zamieszcza ich wydania R. W. Sharples w artykule: *Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation*, „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt”, 36.2, s. 1182-1194.

również zbiory krótkich pism, obejmujące niewielkie rozprawy o zróżnicowanej tematyce, jak np. tzw. *Quaestiones*.

Traktat *O przeznaczeniu* jest polemiką ze stanowiskiem deterministycznym. Chociaż żaden adwersarz nie jest wymieniony z imienia (inaczej niż np. w *De mixtione*), wiadomo jednak, że tymi, przeciwko którym Aleksander kieruje swe słowa, są stoicy⁹. To oni bowiem od początku istnienia swej szkoły prezentowali zdecydowane i konsekwentne stanowisko deterministyczne. Trudno byłoby wskazać konkretną osobę czy utwór, z którymi polemizuje, choć niektórzy próbowali to zrobić¹⁰; krytyka ta raczej dotyczy tego, co można było przypisać ogólnie wszystkim stoikom.

W dziele tym można wyróżnić dwie nierówne części. Pierwsza z nich poświęcona jest przedstawieniu poglądów autora, które – jak sam podkreśla – są zgodne z tym, co głosił Arystoteles. Aleksander identyfikuje przeznaczenie ze szczególnego rodzaju przyczyną sprawczą tego, co dzieje się w świecie, a mianowicie z naturą. Stoicy mogliby się zgodzić na takie rozwiązanie tej kwestii, ale oczywiście przy zupełnie innym rozumieniu pojęcia „natury”. W koncepcji filozofa z Afrodyzji fatum ma zasięg ograniczony, w przeciwieństwie do propozycji stoickiej, w której jest to przyczyna wszechogarniająca.

Druga część traktatu przedstawia wiele argumentów skierowanych przeciwko deterministom i to ona stanowi zasadniczą część dzieła. Aleksander prezentuje w niej nie tylko absurdalne konsekwencje, jakie można wyprowadzić z ich stanowiska, lecz także to, co mogliby przytoczyć na swoją obronę. Przede wszystkim odwołuje się do zdroworozsądkowego przekonania, że wiele rzeczy w świecie dzieje się przypadkowo, a przez „przypadek” nie rozumie się tylko przyczyn, które aktualnie są nieznane dla ludzkiego umysłu. Należy do tego dodać fakt, że determinizm niszczy tę właściwość człowieka, która wyróżnia go spośród zwierząt – zdolność rozumowania i podejmowania decyzji oraz oczywiście moralną odpowiedzialność. Komentator stawia się tu również w roli stoików, którzy odpowiadają na postawione im zarzuty. W ich imieniu próbuje zdefiniować odpowiedzialność jako związaną z działaniem zgodnym z dążeniem, a po przedstawieniu nowych zarzutów – z działaniem zgodnym z racjonalnym dążeniem. Następnie odwołuje się do znanego argumentu wysuwanego przeciw determinizmowi: argumentu „z lenistwa”. Otóż

⁹ Por. t e n ż e, *Determinism, Responsibility and Chance*, w: P. M o r a u x, *Aristotelismus bei der Griechen*, Berlin 2001, s. 517-521.

¹⁰ Por. tamże, s. 521.

jeżeli wszystko jest z góry niejako „zaprogramowane” i to, co spotyka człowieka, jest od wieków ustalone, to bez względu na jego działania musi wystąpić konkretny ich rezultat. To znaczy, że gdy ktoś zachoruje, wówczas bez względu na to, czy pójdzie do lekarza czy nie, jeśli jest mu to pisane, to wyzdrowieje, a jeśli ma umrzeć, to umrze. Aleksander twierdzi, że takie myślenie niszczy życie człowieka, dodaje także, iż przyjęcie tego stanowiska sprawia, że trzeba odrzucić przekonanie o istnieniu boskiej opatrności (przynajmniej takiego rodzaju opatrności, o jakiej istnieniu przekonani są prawie wszyscy ludzie). Okazuje się również, że sztuka wróżbiarska przestaje być użyteczna, nie można by także zasadnie chwalić i ganić ludzi, ponieważ nie są odpowiedzialni za swoje działania. W rozdziale XXII autor przechodzi do analizy stoickiej koncepcji przyczynowości i próbuje ją podważyć przez zaprzeczenie tezy, że wszystko we wszechświecie jest ze sobą połączone w jeden łańcuch przyczynowo-skutkowy. Jednym z argumentów, jakie tu przedstawia (rozdział XXV), jest obecne w systemie Arystotelesowskim przekonanie o konieczności istnienia Pierwszej Przyczyny, czyli Absolutu.

Następny punkt rozważań wynika ze stoickiego rozumienia mędrca, który nie może przestać być mądrym. Pojawia się problem, czy mędrzec, jak również człowiek zły są odpowiedzialni za to, że stali się takimi właśnie ludźmi, skoro wszystkim rządzi przeznaczenie (rozdziały XXVI-XXIX). Aleksander podważa również zasadność twierdzenia, że boska przedwiedza wymaga, by wszystko było konieczne. Trzeba raczej, jak uważa filozof, rozumieć to w ten sposób, że bogowie mogą znać pewne przyszłe zdarzenia jako nie do końca określone. Na koniec Aleksander wraca jeszcze do rozważań poświęconych ludzkim działaniom moralnym – pojawia się problem odpowiedzialności za własne czyny oraz sensowności istnienia prawa, które karze za złe czyny.

Zakończenie traktatu jest również poświęcone władcom. Podobnie jak początek, jest ono zretoryzowane i odbiega stylem od całości dzieła. Zwrot do cesarzy tworzy kłamrę, która spina w kunsztowny sposób całość dzieła.

Trzeba zauważyć dwie rzeczy. Po pierwsze, dzieło Aleksandra wpisuje się w pewną tradycję filozoficzną; Komentator nie był oczywiście pierwszym, który pisał o przeznaczeniu, wystarczy wspomnieć dzieło autorstwa Cyncerona pod tym samym tytułem. Oczywiście problem ten był również obecny w filozofii stoickiej. Aleksander jednak był pierwszym perypatetykiem, który w ten sposób zajął się tym zagadnieniem, do tej pory bowiem problem ten istniał tylko na marginesie nauki arystotelików. Prócz tego podjął on polemikę ze stoicyzmem i tutaj dochodzimy do drugiego punktu, o którym chciałam wspomnieć. Otóż dzieło to oraz inne traktaty Aleksandra z Afrodyzji są nieoce-

nionym źródłem poznania doktryny stoickiej. Wystarczy otworzyć *Stoicorum veterum fragmenta*, aby się przekonać, ile razy jest tam wymienione jego nazwisko, filozof bowiem przekazuje wiele cennych informacji na temat tych, z którymi toczy spór. Oczywiście nie zawsze filozofowie Portyku zgodziliby się z takim właśnie przedstawieniem ich stanowiska, Aleksander bowiem często używa języka właściwego filozofii stoickiej, ale stosując te same terminy, co Chryzyp, odnosi je do innych rzeczy. Wydaje mi się, że warto czytać Aleksandra z Afrodyzji, nie tylko ze względu na jego wkład w dokumentowanie rozwoju myśli filozoficznej, lecz także dlatego, że jego własne poglądy są warte studiowania, bo rzeczywiście miały one szeroki oddźwięk u potomnych.

Niniejsze tłumaczenie opiera się na wydaniu Bruns z 1892 r., zamieszczonego w *Supplementum 2* do *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Styl, w jakim zostało napisane dzieło – suchy i najeżony terminami technicznymi – sprawia wiele trudności tłumaczowi chcącemu adekwatnie go przełożyć na język polski. Często jednoznaczność tego tłumaczenia wymagała, aby w nawiasach umieścić pewne oryginalne terminy, zdarzało się to szczególnie wtedy, gdy dla różnych greckich słów w naszym języku istnieje tylko jeden, wspólny odpowiednik, co oczywiście zaciera pewne niuanse znaczeniowe.

Monika Komsta

BIBLIOGRAFIA

- A l e x a n d e r A p h r o d i s i e n s i s, De fato, ed. I. Bruns, w: *Commentaria in Aristotelem Graeca, Supplementum*, t. II, Berlin 1892, s. 164-212.
- A l e x a n d r e d ' A p h r o d i s e, *Traité du destin*, éd. et trad. P. Thillet, Paris 1984.
- A l e x a n d e r o f A p h r o d i s i a s, *On Fate*, transl. by R. W. Sharples, London 1983.
- T o d d R. B., *Alexander of Aphrodisias on Stoics Physics. A Study of the Dēmixture with Preliminary Essays, Text, Translation and Commentary*, Leiden 1976.
- S h a r p l e s R. W., *Determinism, Responsibility and Chance*, w: P. M o r a u x, *Aristotelismus bei der Griechen*, Berlin 2001, s. 517-521.

- S h a r p l e s R. W., Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation, ANRW 36.2, s. 1182-1194.
- S h a r p l e s R. W., The School of Alexander?, w: Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence, ed. R. Sorabji, New York 1990, s. 83-112.
- F l a n n e r y K. L., Ways into Logic of Alexander of Aphrodisias, Leiden 1995.
- S c h r o e d e r F. M., T o d d R. B., Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect. The „De intellectu” Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius’ Paraphrase of Aristotle „De anima” 3, 4-8. Introduction. Translation. Commentary and Notes, Toronto 1990.
- S h a r p l e s R. W., Alexander of Aphrodisias: Quaestiones 1.1 –2.13, London 1992.
- S i m p l i c i u s, In Aristotelis physicorum commentaria, w: Commentaria in Aristotelem Graeca, t. IX-X, ed. H. Diels, Berlin 1882 i 1895.

O PRZEZNACZENIU

I. Było moim życzeniem, najwięksi władcy: Sewerze i Antoninie, aby osobiście Was zobaczyć, przemówić do Was i podziękować za wszelkie dobro, jakiego wielokrotnie od Was doznałem, ponieważ zawsze otrzymywałem, co tylko chciałem, z przeświadczeniem, że zasłużyłem na to, o co prosiłem. Jeżeli zaś ktoś nie może osobiście złożyć ofiary bogom, to skoro nakazano oddawać im cześć wszędzie i z każdego miejsca oraz przysyłać wota, których ktoś sam nie może dostarczyć, ośmieliłem się na podstawie [tego, co wolno] wobec bogów, przesać Wam pierwociny mojej pracy jako wotum najbardziej odpowiednie dla Was ze wszystkich ofiar. Jakiż bowiem byłby właściwszy dar dla tych, którzy prawdziwie szanują filozofię i ją krzewią, niż księga dotycząca spekulacji filozoficznej?

Dzieło to zawiera naukę o przeznaczeniu i o odpowiedzialności, głoszoną przez Arystotelesa, którego filozofię wykladam jako nauczyciel tej doktryny, publicznie wyznaczony z Waszej rekomendacji. Nauka ta w niczym nie ustępuje innym stanowiskom filozoficznym, ponieważ ma ona powszechne zastosowanie (inaczej bowiem oceniają swoje czyny ci, którzy wierzą, że wszystko dzieje się z konieczności i zgodnie z przeznaczeniem, a inaczej ci, którym się wydaje, że coś powstanie i będzie istnieć, nie mając w ogóle określonych przyczyn), a odkrycie prawdy w tym względzie wydaje się bardzo trudne, gdyż przeciw każdemu stanowisku świadczy wiele oczywistych faktów.

165. Skoro zaś niektóre poglądy stają się jaśniejsze dzięki odpieraniu argumentów tych, którzy twierdzą inaczej (co ma miejsce szczególnie w tym zagadnieniu), wypowiem się przeciwko tym, którzy mają na ten temat odmienne zdanie niż Arystoteles, tak abyście w tym porównaniu poglądów łatwiej dostrzegli prawdę. Celem mojej mowy nie jest popis, ale badanie i ściśle wyjaśnienie zagadnienia, o co – jak można zauważyć – Wy również gorliwie zabiegacie w tym, co czynicie. Nie można bowiem wskazać żadnego Waszego działania, które zmierzałoby raczej do fantazji niż do prawdy. Jeśli zaś w wolnej chwili podczas lektury tej książki uznacie, że jakieś zagadnienie trzeba ująć jaśniej, proszę, abyście czyniąc mi ten zaszczyt, napisali o tym, co pragniecie [poznać]. Nie jest przecież łatwo wyjaśnić do końca zarówno same problemy, jak i argumenty służące do ich uzasadnienia.

PERYPATETYCKA NAUKA O PRZEZNACZENIU

II. Wyobrażenie [πρόλευψις] ludzkie wystarczająco zaświadcza, że istnieje coś takiego jak przeznaczenie i że jest ono przyczyną powstawania zgodnego ze sobą samym (nie jest bowiem pusta i daleka od prawdy wspólna natura ludzka, a dzięki niej w pewnych sprawach ludzie zgadzają się ze sobą nawzajem, przynajmniej ci spośród nich, którzy z racji przyjętych przez siebie wcześniej opinii i z chęci zachowania z nimi zgodności, nie są zmuszeni twierdzić inaczej). Z tej właśnie przyczyny Anaksagoras z Kladzomen, chociaż w innych sprawach nie można go lekceważyć wśród przedstawicieli filozofii przyrody, nie jest godny zaufania, gdy sprzeciwia się wspólnemu ludziom przekonaniu o przeznaczeniu. Albowiem mówi on, że nic z tego, co powstaje, nie dzieje się zgodnie z przeznaczeniem, lecz że nazwa ta jest pusta. Czym naprawdę jest przeznaczenie i gdzie jest jego miejsce, tego wspólne ludzkie wyobrażenie dostatecznie nie stwierdza, ponieważ nie tylko jeden z drugim, lecz także ten sam człowiek nie zawsze zgadza się ze sobą samym w swoich twierdzeniach. Ludzie wszak zmieniają swoje przekonania dotyczące przeznaczenia zależnie od chwili i okoliczności. **166.** Wielu z nich mówi, że wszystko dzieje się według przeznaczenia oraz uważa je za przyczynę trwałą i nieuniknioną, ale są też i tacy, którym się wydaje, że nie wszystko, co powstaje, staje się dzięki przeznaczeniu, a mówią tak w przekonaniu, że są jeszcze inne przyczyny powstawania. Nie sądzą nawet, żeby samo przeznaczenie było czymś trwałym i nieuniknionym, ale przeciwnie, uważają, że pewne rzeczy, które w naturalny sposób powstają dzięki prze-

znaczeniu, zachodzą – jak mówią poeci – wbrew mojrze lub wbrew przeznaczeniu. Jeszcze innym się wydaje, że wszystko, co się staje, dzieje się dzięki przeznaczeniu, szczególnie zaś, jeśli przez przypadek zdarzy im się coś niepomysłnego, a skoro osiągają powodzenie w swych działaniach, sądzą, że sami są sprawcami sukcesu, bo nie mogłoby się stać to, co się stało, gdyby sami nie uczynili pewnych rzeczy zamiast innych, w przekonaniu, że mogli ich nie czynić. Z powodu tej kontrowersji konieczne jest, żeby filozofowie badali przeznaczenie; nie to, czy istnieje, ale to, czym jest w istocie, oraz w jakich rzeczach powstających i istniejących realizuje się jego natura.

III. Wiadomo, że ci wszyscy, którzy mówią coś o przeznaczeniu, twierdzą, że jest ono pewną przyczyną dla tego, co powstaje (i wyjaśniają, że to właśnie jest przyczyną rzeczy powstających w ten sposób). Skoro zaś często wspominają o przyczynach, konieczne jest, żeby ci, którzy podejmują to zagadnienie w pewnym porządku, najpierw ustalili, w jakim rodzaju przyczyn trzeba umieścić przeznaczenie. Żaden bowiem termin używany w wielu znaczeniach nie jest jasny bez wyodrębnienia właściwych sobie cech.

Przyczyny rzeczy powstających dzielą się więc na cztery rodzaje, jak to wskazał Arystoteles. Wśród nich są: przyczyna sprawcza, przyczyna, która jest racją materialną, przyczyna formalna, a oprócz tych trzech jest także cel, dzięki któremu powstaje to, co się staje. Taki właśnie jest podział przyczyn, ponieważ coś, co jest przyczyną czegokolwiek, może być zakwalifikowane jako jedna z tych przyczyn. I nawet jeśli nie wszystkie rzeczy powstające potrzebują tylu przyczyn, to przynajmniej u tych, które potrzebują ich najwięcej, liczba przyczyn nie przekracza czterech wyżej wymienionych.

167. Różnica między nimi stałaby się bardziej zrozumiała, jeśli rozpatrzyłoby się ją na przykładzie jednej z rzeczy, które powstają. Niech więc różnice między przyczynami ukażą się nam na przykładzie posągu. Twórca, który go wykonał i którego nazwiemy rzeźbiarzem, jest zatem przyczyną sprawczą; materia jest surowiec spiżowy albo kamień, albo cokolwiek innego, co może być ukształtowane przez twórcę zgodnie z jego sztuką. To bowiem jest także przyczyną powstania i istnienia posągu. Jest również forma wprowadzona przez artystę do tego materiału, i to ona jest przyczyną tego, że posąg ma kształt rzucającego dyskiem, ciskającego oszczepem albo jakiejś innej określonej postaci. Nie są to jedyne przyczyny powstania posągu. Cel bowiem, dzięki któremu posąg powstał, nie ustępuje innym przyczynom jego powstania, a jest nim cześć dla kogoś albo szacunek dla bogów. Bo przede wszystkim bez takich przyczyn posąg nie mógłby powstać. Skoro więc takie istnieją przyczyny i znane są zachodzące między nimi różnice, słusznie

możemy zaliczyć przeznaczenie do przyczyn sprawczych, zachowując analogię między rzeczami, które powstają zgodnie z przeznaczeniem, a artystą, który nadaje kształt posągowi.

IV. Skoro zaś rzeczy tak się mają, można z kolei się wypowiedzieć o przyczynach sprawczych. W ten sposób stanie się jasne, czy należy przeznaczenie uważać za przyczynę wszystkiego, co powstaje, czy też trzeba się zgodzić na istnienie innych jeszcze przyczyn sprawczych oprócz przeznaczenia. Arystoteles rozróżnia więc wśród wszelkich rzeczy powstających te, które powstają przez wzgląd na coś (bo ten, kto je sprawia, stawia przed sobą pewien cel i kres), i te, które nie powstają ze względu na coś. Te ostatnie bowiem nie powstają z woli twórcy i nie mają odniesienia do wyznaczonego celu (tak jak trzymanie i kręcenie wykałaczką, dotykanie i ciągnięcie włosów, i zdarzenia, które dzieją się w podobny sposób), a wiadomo, że choć te rzeczy powstają, to jednak nie mają przyczyny celowej i przyczyny, przez wzgląd na którą [się stają]. **168.** Nie ma zatem racjonalnej metody podziału rzeczy, które powstają w ten sposób: zarówno nie mając celu, jak i prosto; wśród rzeczy zaś, które odnoszą się do czegoś (jako swego celu), i tych, które powstają ze względu na coś, jedne stają się zgodnie z naturą, inne zaś zgodnie z rozumem. Te, których przyczyną powstawania jest natura, dążą, zgodnie z pewną liczbą i ustalonym porządkiem, do jakiegoś celu, a gdy go osiągną, przestają się stawać (o ile nie napotkają jakiejś przeszkody, która stanie im na drodze, jaką odbywają zgodnie ze swoją naturą do wyznaczonego celu); również te, które powstają w zgodzie z rozumem, mają jakiś cel. Żadna z rzeczy, które powstają zgodnie z rozumem, nie zdarza się przez przypadek, lecz wszystkie one mają relację do zamiaru. Rzeczy powstające zgodnie z rozumem to te, o których ich sprawcy myślą i rozważają, w jaki sposób mogłyby powstać. Tak rodzą się wszystkie rzeczy, które powstają zgodnie ze sztuką i z wyborem [*κατὰ προαίρεσιν*]. Różnią się one od tych, które powstają dzięki naturze, tym, że rzeczy istniejące dzięki naturze w sobie mają początek i przyczynę takiego powstawania. (Taka jest właśnie natura; powstają one zgodnie z pewnym porządkiem, ale natura, która je tworzy, nie musi wcale o nich myśleć, tak jak to się dzieje w sztuce). Rzeczy zaś, które powstają zgodnie ze sztuką i wyborem, mają początek zmiany i przyczynę sprawczą poza sobą, a przyczyną ich powstania jest myślenie twórcy o nich.

Po trzecie: wśród rzeczy, które dzieją się z powodu czegoś, są takie, o których się uważa, że powstają na skutek zrzędzenia losu i przez przypadek. Różnią się one od tych, które przede wszystkim powstają z powodu

czegoś, ponieważ u tych ostatnich wszystko, co powstaje przed celem, dzieje się z powodu celu, w tamtych zaś to, co powstaje przed celem, dzieje się z powodu czegoś innego; to jednak, o czym się mówi, że powstaje przez przypadek [ἀπὸ τύχης] i samorzutnie [αὐτομάτου]¹¹, dotyczy tych rzeczy, które powstają z powodu czegoś innego jako swego celu.

V. Jeśli tak się sprawy mają i gdy wszystkie rzeczy, które powstają, podzielono w ten sposób, trzeba następnie rozważyć, do jakiego rodzaju przyczyn sprawczych należy zaliczyć przeznaczenie. Czy dotyczy ono rzeczy, które niczemu nie zawdzięczają swego powstania? To jednak jest całkowicie nieracjonalne, zawsze **169**. przecież używamy słowa „przeznaczenie”, aby oznaczyć jakiś kres [τέλος], mówiąc, że coś stało się zgodnie z przeznaczeniem. Dlatego trzeba odnieść przeznaczenie do rzeczy, które powstają z jakiegoś powodu, a skoro wśród rzeczy dziejących się z jakiegoś powodu jedne powstają zgodnie z rozumem, a inne zgodnie z naturą, należy rozstrzygnąć, czy odnieść przeznaczenie do obu tych grup (mówiąc, że wszystko powstaje zgodnie z przeznaczeniem), czy tylko do jednej z nich. Wydaje się jednak, że rzeczy powstające zgodnie z rozumem powstają tak dzięki temu, że ich twórca ma także [odpowiednią] moc, aby ich nie czynić. Przecież rzeczy, które powstają z ręki artystów zgodnie ze sztuką, nie są tworzone przez nich z konieczności (w każdym razie, tak jak tworzą każdą rzecz, tak też mają podobną moc, by jej nie tworzyć, a poza tym, czy nie jest absurdem mówić, że dom i łóżko powstają zgodnie z przeznaczeniem albo że lira została nastrojona według przeznaczenia?). A przecież rzeczy, nad którymi władzę dierży wybór, tak że wydają się zależeć od nas, są czynione zgodnie z cnotą lub wadą. Jeśli zaś zależą od nas te rzeczy, których utworzenie bądź jego brak wydaje się leżeć w naszej mocy, to nie można powiedzieć, że ich przyczyną jest przeznaczenie, ani że istnieją jakieś zasady i zewnętrzne przyczyny, wcześniej już ustanowione, czegoś, co w ogóle powstało albo nie powstało (żadna z takich rzeczy nie byłaby już zależna od nas, gdyby powstała w ten sposób).

VI. Pozostaje więc stwierdzić, że przeznaczenie dotyczy tych rzeczy, które powstają dzięki naturze, i że tym samym jest przeznaczenie i natura. To, co przeznaczone, jest zgodne z naturą i to, co zgodne z naturą, jest przeznaczone. Nie jest bowiem tak, że człowiek powstaje z człowieka, a koń z konia zgodnie z naturą, ale niezgodnie z przeznaczeniem, przecież te przyczyny idą

¹¹ Zob. przypis do rozdziału VII na temat przypadku.

ze sobą w parze, różniąc się jakby jedynie nazwą. Dlatego też mówią, że pierwsze przyczyny powstawania każdej rzeczy zgodnie z naturą (a są to ciała niebieskie [τὰ θεῖα] i ich regularny obrót) są również przyczynami przeznaczenia. Początkiem każdego powstawania jest jakaś pozycja ciał boskich w ruchu w stosunku do rzeczy tu [na ziemi]. Jeśli przeznaczenie istnieje w tych bytach i jest takie właśnie, konieczne jest, żeby rzeczy, które powstają zgodnie z naturą, były takimi, które powstają zgodnie z przeznaczeniem. Mimo to jednak te, które powstają zgodnie z naturą, nie powstają z konieczności, lecz powstawanie rzeczy w ten sposób napotyka czasami na opór; dlatego te, które powstają zgodnie z naturą, powstają najczęściej, ale nie z konieczności. **170.** Albowiem ma w nich również miejsce i staje się to, co dzieje się wbrew naturze, wówczas gdy jakaś zewnętrzna przyczyna przeszkadza naturze we właściwym jej działaniu. Z tej racji człowiek [powstaje] z człowieka nie z konieczności, ale najczęściej¹²; tak samo każda rzecz powstaje w ten właśnie sposób, zawsze w ustalonym wcześniej terminie, który wydaje się ograniczać rzeczy powstające zgodnie z naturą. Jeśli wśród rzeczy powstających zgodnie z naturą istnieje coś wbrew naturze, podobnie jak w rzeczach powstających zgodnie ze sztuką, to również wśród tych rzeczy, które powstają w zgodzie z przeznaczeniem, może mieć miejsce to, co jest wbrew przeznaczeniu. Jeśli więc ma miejsce coś, co zdarza się wbrew naturze, i pojęcie to nie jest puste, to może się zdarzyć wśród rzeczy powstających również i to, co jest wbrew przeznaczeniu. Dlatego ktoś mógłby rozsądnie powiedzieć, że właściwą naturą każdej rzeczy jest początek i przyczyna uporządkowania tego, co w nim powstaje zgodnie z naturą. Z niej [natury] bowiem najczęściej biorą wzór życie ludzkie i śmierć. Widzimy przecież, że ciało jest takie czy takie pod względem natury i w czasie choroby, i umierając, zachowuje się zgodnie ze swoją naturalną konstytucją, a nie z konieczności. Aby zaś złamać ten porządek, wystarczą takie zabiegi, jak zmiana klimatu, zalecenia lekarzy i rady bogów. W ten sam sposób także w stosunku do duszy ktoś mógłby odnaleźć wybory, czyny i charakter życia każdego człowieka przeciwne naturalnemu ukształtowaniu i różniące się od niego. Charakter człowieka jest – według Heraklita – jego duchem [δαίμων], czyli jego naturą. Dlatego najczęściej czyny, życie i śmierć ludzi mogą być pojmowane jako zgodne z [ich] naturalną budową i dyspozycją. Wszak człowiek, który lubi niebezpieczeństwo i jest odważny z natury, umiera gwał-

¹² Chodzi tutaj o powstawanie naturalne, które przeciwstawia się koniecznemu.

towną śmiercią (to jest bowiem przeznaczeniem dla jego natury), a człowiek z natury rozwiązy żyje wśród tego rodzaju rozkoszy i pędzi życie gwałtownika, chyba że coś piękniejszego mu się zdarzy i wyrwie go z takiej egzystencji; człowiek zaś cierpliwy pod względem swojej natury znosi z kolei trudy i cierpienia, i znowu kończy życie **171**. zgodnie z przeznaczeniem. Dla skąpych z natury i żądnych posiadania majątku to, co pochodzi od przeznaczenia, jest dla nich stosowne, przeważnie bowiem życie takich ludzi upływa pośród niesprawiedliwości, a ich śmierć jest zgodna z tym, jak postępują. Ludzie zwykli zarzucać takim, że ilekroć znajdą się oni w okolicznościach zgodnych z ich trybem życia i przeznaczeniem, stają się dla siebie samych przyczynami swoich nieszczęść. Co więcej, ktoś, kto chciałby pomóc wróżbitom w ich wróżbach, mógłby to właśnie podać jako przyczynę tego, że nie zawsze dobrze przepowiadają, mianowicie, że nie wszędzie natura każdej rzeczy i przeznaczenie znajdują właściwą sobie realizację, lecz niektóre [rzeczy] powstają również wbrew fatum, a wróżbici objawiają tylko to, co dzieje się zgodnie z przeznaczeniem, tak jak [robią to] ci, którzy sądzą o ludziach z rysów ich twarzy. Gdy zatem Zopyros, fizjonomista, powiedział o Sokratesie coś dziwnego i daleko odbiegającego od wybranego przezeń sposobu życia, i z tego powodu został wyśmiany przez towarzyszy Sokratesa, sam Sokrates powiedział, że Zopyros w niczym nie skłamał – byłby bowiem taki dzięki swej naturze, gdyby przez ćwiczenie w filozofii nie stał się lepszy niż jego [własna] natura. Tak właśnie przedstawia się zarys nauki o przeznaczeniu, którą przedstawiłem zgodnie z filozofią Perypatu.

TRUDNOŚCI STANOWISKA DETERMINISTYCZNEGO

VII. To, co ustalono, stanie się jaśniejsze, jeśli obok poprzednich dowodów na zaprezentowane stanowisko umieścimy paradoksy, wynikające z poglądów tych, którzy mówią, że wszystko dzieje się zgodnie z przeznaczeniem. Przedstawiając bowiem w dyskusji jedne doktryny obok drugich, sprawimy, że prawdę łatwiej będzie zrozumieć, a ponadto nie będziemy zmuszeni wielokrotnie tych stanowisk przypominać. Ktoś bowiem mógłby być słusznie zakłopotany: jakże ci, którzy mówią, że filozofują i szukają prawdy w tym, co istnieje (zakładamy przecież, że ci, którzy filozofują, lepiej pojmują prawdę niż inni ludzie i dlatego mogą pouczyć ich w tej sprawie), oddali się nauce mówiącej o tym, że wszystko dzieje się z konieczności i w zgodzie z przeznaczeniem? Widzimy, że do tej [nauki] przekonani są

tylko ci zwykli ludzie – „uciekiniery”, którzy mają świadomość tego, że w ich życiu nie ma nic pomyślnego, i **172**. zrzucają przyczynę otaczającego ich zła z siebie samych na przeznaczenie. Nauka ta ani nie zgadza się z oczywistymi faktami, ani nie daje wiarygodnych dowodów na to, że tak się rzeczy mają. Ponadto niweczy ona to, co jest zależne od nas, a jeśli wierzy się w coś takiego – to czy jakaś inna, gorsza kara może z takiego rozumowania wynikać?

Nauka ta zaprzecza oczywistym [faktom], a wynika to jasno z tego, że niemal wszyscy zwykli ludzie i filozofowie wierzą, że coś powstaje samorzutnie [αὐτομάτως]¹³ i przez przypadek [ἄπὸ τύχης]¹⁴, i że wśród rzeczy powstających są takie, które zdarzają się przypadkowo [ἐνδεχομένως]¹⁵, i że nie ma miejsca w tym, co istnieje, na więcej niż to właśnie. Żadne z tych twierdzeń nie da się utrzymać, według tych, którzy mówią, że wszystko dzieje się z konieczności, przynajmniej jeśli terminy zachowują swoje ustalone znaczenia. Nie jest przecież obowiązkiem tego, kto zachowuje przyjętą terminologię, wierzyć, że skoro pozostają poprzednie [terminy], nie zmieniają się też rzeczy, do których się one odnoszą (choćby znaczenie tych pojęć zostało zmienione). Nie ocali się powstawania czegoś przez przypadek, gdyby ktoś zniszczył naturę rzeczy powstających w ten sposób i nadał nazwę „przypadku” rzeczom powstającym z konieczności, lecz trzeba pokazać, że można zachować takie rzeczy, do których stosuje się termin „przypadek”.

VIII. Wszyscy zatem ludzie, którzy trwają przy wspólnym i naturalnym przekonaniu, twierdzą, że te rzeczy, które zachodzą dzięki uprzednim przyczynom sprawczym czegoś innego, powstają przez przypadek [ἄπὸ τύχης] i samorzutnie [τοῦ αὐτομάτου]. Plekroć bowiem temu, co powstaje dzięki czemuś innemu, zdarzy się nie to, dzięki czemu powstało, lecz coś innego, co nie było wcale oczekiwane na początku, o tym właśnie się mówi, że powstało przez przypadek; z jednej strony powstawszy „samo przez się”, bez przyczyny, z drugiej zaś mając „przez przypadek” za przyczynę to, co powstało dzięki powstaniu czegoś innego. I że jest to właśnie to, co – jak wszyscy mówią – powstaje przez przypadek, jasno wynika z tego, jakie znaczenie przypisują temu, o czym mówią, że powstaje „przez przypadek”.

¹³ Jest to termin, który swoim zakresem obejmuje działanie wszystkich bytów, zarówno ożywionych, jak i nieożywionych.

¹⁴ Termin ἄπὸ τύχης określa działanie właściwe istotom obdarzonym świadomym wyborem.

¹⁵ Greckie słowo ἐνδεχομένως odnosi się do tych bytów, które mogą się znajdować w stanach sobie przeciwnych.

Twierdzą bowiem, że ktoś znalazł skarb przez przypadek, kiedy kopiąc z innego powodu (lecz nie dlatego, że szukał skarbu), trafił na skarb (ten bowiem, kto kopał z tego powodu, nie [znalazł go] przypadkiem: to przecież zdarzyło mu się dzięki temu, że względu na co kopał. Ten zaś, o kim wszyscy też mówią, że znalazł skarb przez przypadek, wcale nie zamierzał go znaleźć, lecz odnalezienie skarbu przytrafiło mu się przypadkowo, gdy działał z jakiegoś innego powodu). **173.** Mówią też, że ktoś przypadkiem odzyskał pieniądze, kiedy po przybyciu na agorę z jakiegoś innego powodu, spotkał tam dłużnika z pieniędzmi i odzyskał w ten sposób dług. Temu, kto ma inny założony cel przybycia na agorę [niż odzyskanie długu], zdarza się odzyskać to, co mu należne, jako skutek, który powstał przez przypadek (przyczyną zaś sprawcą [tego zdarzenia] jest jego cel). Bo już nie mówi się, że ktoś przypadkiem odzyskał dług, jeżeli z tego właśnie powodu przybył na agorę, ponieważ wyjście z domu miało dla niego ustalony wcześniej cel. Mówi się też o koniu, że samorzutnie [αὐτομάτως] został ocalony, kiedy powodowany nadzieją jedzenia czy czymś innym, uciekł tym, którzy go porwali, i zdarzyło się, że podczas swej ucieczki i biegu wpadł na właścicieli. Czy trzeba Wam przytaczać więcej przykładów albo dokładnie rozważyć to, co zostało już powiedziane? Dla [naszego] przedmiotu wystarczy wskazać, do jakich rzeczy odnoszą się wyżej wymienione terminy. Jeśli więc byty, które powstają przez przypadek [ἄπὸ τύχης] i samorzutnie [αὐτομάτως], są takie, że nie powstają zgodnie z ustaloną wcześniej przyczyną (samorzutność i przypadek bowiem dotyczą tych rzeczy, które rzadko zachodzą dzięki temu, co powstało przed nimi), to w jaki sposób cokolwiek z tego, co zostało wyżej powiedziane, dałoby się utrzymać, według tych, którzy [sądzą], że wszystko, co jest i powstaje, istnieje z konieczności, dzięki pewnym wcześniejszym i uprzednim przyczynom, oraz że każda rzecz powstająca ma jakąś ustaloną wcześniej przyczynę (tak że jeśli ona jest albo powstaje, to trzeba, żeby sama rzecz istniała lub powstała)? [Wtedy] żadnego z powyższych twierdzeń nie da się utrzymać, lecz termin „przypadek” zostanie nadany czemuś innemu. Dlatego też mówienie (kogoś, kto zakłada, że wszystko dzieje się z konieczności), że coś innego nie uległo zanegowaniu, ani też, że nie odrzuca się [przez to samego] przypadku, leży w zwyczaju tych, którzy zwodzą zarówno siebie samych, jak i swoich słuchaczy, w ten bowiem sposób nie ma przeszkód, aby twierdzić, że tym samym jest przeznaczenie i przypadek, i być tak dalekim od zanegowania przypadku, aby mówić, że wszystko, co powstaje, dzieje się przez przypadek. Nie oskarżono ich jednak o ocalenie terminu „przypadek”, ale o unicestwienie rzeczy, które tak powstają (chodzi o te,

które określa się jako powstające przez przypadek i **174.** samorzutnie). Cóż bowiem innego czynią ci, którzy określają przypadek i samorzutność jako przyczynę niejasną dla ludzkiego rozumu, jak nie to, że wprowadzają własne znaczenie dla [terminu] „przypadek”? Na potwierdzenie tego bowiem posługują się fałszywym przykładem, mówiąc, iż samorzutnie [αὐτομάτως] chorują, ilekroć niejasna jest dla nich przyczyna choroby. Nie dlatego bowiem tak mówią, że istnieje jakaś przyczyna, chociaż dla nich niejasna, ale odnoszą „samorzutność” do tych rzeczy, które, w ich przekonaniu, dzieją się bez przyczyny. Nikt przecież nie mówi, że samorzutnie powstało to, dla czego szukają oni istniejącej przyczyny, ale też nikt nie szuka przyczyny dla tego, o czym jest przekonany, że powstało samorzutnie. Dlatego właśnie lekarze nie mówią tak o tych rzeczach, nawet jeśli się zdarza, że nie znają ich przyczyn.

Tego rodzaju rozważania dotyczące przypadku znacznie lepiej stosowałyby się nie do omówionych wcześniej rzeczy, uchodzących w powszechnej opinii za te, które powstały przez przypadek, lecz do jakichś innych bytów, o których nikt nigdy nie powiedział, że powstają przez przypadek. Dla ludzkiego rozumowania nie są przecież niejasne przyczyny znalezienia skarbu albo odzyskania długu, wręcz przeciwnie, są one wyraźne i jawne, a [są to]: dla znalezienia – kopanie, a dla odzyskania długu – pójście na agorę. Ani bowiem ów nie mógłby znaleźć, nie kopiąc, ani też i ten, nie przyszedłszy [na agorę], nie odzyskałby długu. Ponieważ jednak wyżej wymienione przyczyny nie są głównymi dla tych [spraw], ale zdarzenia te zachodzą ze względu na coś innego, zatem przyjęto wcześniej, że powstają przypadkowo. Dla ludzkiego rozumu zaś niejasne są raczej przyczyny tych rzeczy, które uważa się za powstające zgodnie z pewnym przeciwdziałaniem, ponieważ nie jest znana przyczyna, dzięki której powstają, tak jak w przypadku używania amuletów, a ponadto jeszcze jakichś zaklęć i czarów, nie mających jednak żadnej rozsądnej i wiarygodnej przyczyny, która wskazywałaby na to, że mogą to sprawić. Wszyscy bowiem się zgadzają, że przyczyna tych rzeczy nie jest jasna, i dlatego mówią, że istnieją byty, które nie są uprzyczynowane. Nikt przecież nie mówi, że któraś z tych rzeczy działa przez przypadek, ponieważ uważa się, że to, co czyni, robi zgodnie z jakąś określoną przyczyną. Stąd mówi się o innych rzeczach, że powstają przez przypadek, nie dlatego, że ich przyczyny są niejasne, lecz z tego powodu, że nie mają zasadniczej i właściwej [κρῆτος] przyczyny.

IX. Tak [przedstawia się] to, co mówią o przypadku [ἡ τύχη], i tak właśnie [poglądy te] są zgodne z tym, co jest ogólnie przyjęte. To, co przy-

padkowe [τὸ ἐνδεχομένον], **175.** oraz powstawanie bytów w jakikolwiek sposób przypadkowo, jest odrzucane przez tych, którzy mówią, że wszystko dzieje się zgodnie z przeznaczeniem. Fakt ten staje się od razu jasny, skoro te rzeczy, o których we właściwym sensie [κυρίως] mówi się, że powstają przypadkowo [ἐνδεχομένως], [są tymi], w stosunku do których istnieje możliwość, że nie powstaną (jak wyjaśnia wyrażenie, że „to zdarzyło się w jakikolwiek sposób”), te zaś rzeczy, które powstają zgodnie z przeznaczeniem, nie mogą nie powstać. Używam słowa „to, co konieczne” [τὸ ἀναγκαιόν] nie w odniesieniu do tego, co powstaje pod działaniem siły, i niech nikt nie odnosi [znaczenia tego słowa] do takich właśnie zjawisk, ale raczej do tych rzeczy, które dzięki pewnym przyczynom powstają z natury i co do których byłoby niemożliwe, żeby powstały ich przeciwieństwa.

Czyż jednak nie jest absurdalne i przeczące oczywistym faktom mówienie, że konieczność [ἀνάγκη] ma taką władzę, iż ktoś nie może w ogóle się poruszyć ani też ruszyć jakąś częścią swego ciała w taki sposób, że istnieje również możliwość, aby w tym czasie również się nie poruszył, a przypadkowe skręcenie szyi, wyciągnięcie palca, podniesienie powiek, czy też coś podobnego, następuje wskutek jakichś zasadniczych przyczyn? Inaczej nigdy dzięki nam [ὕφ’ ἡμῶν] nie mogłoby się to stać, co widać szczególnie wtedy, gdy rzeczy, które istnieją i powstają, zasadniczo się różnią, z czego łatwo było poznać, że nie wszystko jest uwikłane w takie przyczyny.

Widzimy przecież, że wśród rzeczy istniejących są takie, które nie mają żadnej zdolności [δύναμις] przechodzenia w stan przeciwny do tego, w jakim się znajdują, inne zaś nie bardziej mogą być w stanie przeciwnym niż w tym, w którym są. Ogień bowiem nie może dopuścić zimna, które jest przeciwne jego naturalnemu ciepłu, ani też śnieg nie mógłby dopuścić ciepła, pozostając śniegiem, z drugiej zaś strony nie jest niemożliwe, żeby woda, nawet jeśli jest zimna, pozbywszy się tego [zimna], przyjęła przeciwną mu [właściwość] – ciepło. Również możliwe jest, żeby ten, kto siedzi – wstał, kto się porusza – zatrzymał się, kto mówi – zamilkł. Można by znaleźć wiele [podobnych przykładów na to], że istnieje jakaś zdolność przyjmowania [własności] przeciwnych [w stosunku do tych, które się już posiada]. Jeśli zaś rzeczy, będące z konieczności w pewnym [stanie], nie mają zdolności [δύναμις] przyjęcia właściwości przeciwnych [temu stanowi], w którym się znajdują, to rzeczy przyjmujące to, co przeciwne stanowi, w jakim się znajdują, nie mogłyby być [w tym stanie] z konieczności. Jeśli zatem nie [dzieje się to] z konieczności, to przypadkowo [ἐνδεχομένως].

Rzeczy, które są w pewnym stanie przypadkowo [ἐνδεχομένως], są w nim w ten sposób, że powstały w [tym stanie] nie z konieczności, lecz przypadkowo [ὡς ἐνδεχομένως]. 176. To zaś, co powstało przypadkowo [ἐνδεχομένως] w jakimś stanie, ma również możliwość tego, aby w nim nie powstać. Każda z rzeczy [powstałych przypadkowo] znajduje się w stanie, który się jej przydarzył, ponieważ było również możliwe, żeby była w innym, przeciwnym do tego, w którym teraz jest, [a to] z powodu możliwości [δύναμις] [bycia] w [stanie] przeciwnym, [a zatem] nie jest po prostu z konieczności w tym stanie. Rzeczy znajdujące się w taki właśnie sposób w jakimś [stanie] nie są w nim z powodu pewnych istniejących wcześniej przyczyn, które z konieczności prowadzą je do tego. Dlatego, jeśli wszystko to, co może przyjąć na równi jakieś przeciwieństwa, jest przypadkowo [ἐνδεχομένως] w tym stanie, w którym jest, i nie jest, w którym nie jest, to mogłoby istnieć mnóstwo rzeczy, które przypadkiem [ἐνδεχομένως] są i się stają.

Absurdem bowiem jest mówić w jednakowy sposób o rzeczach, które z konieczności są w określonym [stanie] i nie mogą przyjmować właściwości przeciwnych temu stanowi, w jakim się znajdują, i o tych, które w jakimkolwiek czasie na równi są zdolne do przyjęcia własności [zgodnych z ich stanem] i ich przeciwieństw. Jeśli bowiem rzeczy będące z konieczności w pewnym [stanie] nie mogą przyjąć właściwości mu przeciwnych, to rzeczy, które mogą przyjąć to, co przeciwne, nie byłyby z konieczności w tym [stanie], w którym są.

X. Mówi się zaś, że to, co możliwe [τὸ δυνατόν], i to, co przypadkowe [τὸ ἐνδεχόμενον], nie ulega zanegowaniu, jeśli wszystko dzieje się zgodnie z przeznaczeniem. [Wskazuje się po pierwsze, że] możliwe jest powstanie czegoś, w czego powstawaniu nic nie przeszkadza (powstanie to jest możliwe, nawet jeśli ta rzecz rzeczywiście nie powstaje). [Po drugie:] przeciwieństwa tych rzeczy, które powstają w zgodzie z przeznaczeniem, nie napotkały żadnej przeszkody w powstawaniu (z tego właśnie powodu, choć nie powstały, są jednak możliwe). [Po trzecie:] dowodem na to, że ich powstawanie nie ulega powstrzymywaniu, jest nasza nieznamość tych rzeczy, które stanowią owe przeszkody, a przecież są one jakieś, ponieważ przyczyny powstawania ich przeciwieństw zgodnych z przeznaczeniem są tymi samymi przyczynami, które sprawiają, że te rzeczy nie powstają, jeśli mianowicie – jak mówią – niemożliwe jest, żeby przeciwieństwa powstały w tych samych okolicznościach. Skoro jednak nie są nam znane pewne rzeczy istniejące, to mówi się, że powstawanie [przeciwieństw rzeczy, które są w zgodzie z przeznaczeniem] nie napotyka przeszkód. Jakże więc takie mówienie nie jest żartem w sy-

tuacji, gdy wypowiedziane argumenty żartów nie tolerują? Nasza ignorancja bowiem nie ma żadnego znaczenia dla istnienia lub nieistnienia rzeczy. Ludzie ci jasno wyrażają w ten sposób, że to, co możliwe, będzie – według nich – istnieć dzięki naszej wiedzy. Dla tych zaś, którzy mogą poznać ich przyczyny (a tymi byłiby 177. wieszczkowie), rzeczy te nie będą możliwe; a dla tych, którzy wiedzą, że napotkały one jakieś przeszkody, ale nie wiedzą, co [dokładnie] im z naszej strony przeszkadza, będą możliwe. Kiedy zaś zachowują naturę tego, co możliwe, według tego, co powiedzieliśmy, mają to na myśli, że rzeczy, które powstają zgodnie z przeznaczeniem, chociaż powstają w sposób nieprzekraczalny [ἀπαράβατος], to nie powstają z konieczności, ponieważ mogą również powstać ich przeciwieństwa, [możliwe] w takim sensie, jak to już zostało opisane. Lecz – jak powiedziałem – tak argumentują ludzie, którzy sobie żartują, a nie ci, którzy chcą bronić [swego] zdania.

Podobny do tego jest argument, że zdanie: „jutro będzie bitwa morska” może być prawdziwe, wszelako niekonieczne. To, co konieczne, jest zawsze prawdziwe, to [zdanie] zaś już nie pozostanie prawdziwe, kiedy bitwa morska się odbyła. Jeśli zaś to nie jest konieczne, nie jest też konieczne to, co jest oznaczone [przez to zdanie], [mianowicie] że będzie bitwa morska. Jeśli zaś będzie bitwa morska, ale nie z konieczności (skoro prawdziwe jest to, że będzie bitwa morska, lecz nie z konieczności), to oczywiście [będzie] przypadkiem. Jeśli zaś przez przypadek, to nie ulega zanegowaniu to, że coś powstaje przypadkowo wskutek tego, że wszystko powstaje zgodnie z przeznaczeniem.

Przecież takie [rozumowanie] znowu przypomina to, co wyżej powiedziano, i charakteryzuje tych, którzy żartują i nie wiedzą, o czym mówią. Nie wszystko bowiem, co powstaje z konieczności [ἐξ ἀνάγκης], jest konieczne [ἀναγκαῖον], jeśli tylko z jednej strony to, co konieczne, jest wieczne; a z drugiej strony to, co powstaje z konieczności, doznało jakiejś przeszkody, żeby być takim właśnie z powodu swego powstawania. Nie jest też konieczne zdanie, które mówi o tym, co jest z konieczności, jeśli nawet to, co ono oznacza, jest takie właśnie [tzn. konieczne]. Nie każde bowiem zdanie, w którym zawiera się to, co konieczne, jest konieczne. Nie tak przecież ocenia się zdanie jako konieczne, lecz przez to, że nie może się ono zmienić z prawdziwego w fałszywe. Jeśli zatem [zdanie to] nie jest konieczne, nic nie stoi na przeszkodzie, żeby było prawdziwe, jak to, że „jutro będzie bitwa morska”. Jeśli bowiem zostało określone jako konieczne, to nie jest prawdziwe przez dołączenie tego, co konieczne. Jeśli nie jest nazwane koniecznym

przez dodanie czegoś z „konieczności”, to pozostanie prawdziwe, podobnie jak [zdanie] wypowiedziane bez tego dodania. Lecz jeśli wtedy jest to prawdziwe, to gdy nastanie jutro, będzie prawdziwe zdanie: „bitwa morska rozegrała się z konieczności”. A jeśli z konieczności, to nie przypadkiem. Wszak jeśli prawdziwe jest zdanie: „jutro będzie bitwa morska”, to zawsze będzie tak, że bitwa morska rozegrała się zgodnie z przeznaczeniem, jeśli **178**. rzeczywiście wszystkie rzeczy powstają zgodnie z przeznaczeniem. Lecz jeśli w zgodzie z przeznaczeniem – to w sposób nieunikniony, a jeśli w sposób nieunikniony, to nie mogą nie powstać, co zaś nie może nie powstać, to jest niemożliwe, żeby nie powstało, i jak można powiedzieć, że to, co do czego niemożliwe jest, żeby nie powstało, może również nie powstać? Konieczne jest bowiem, żeby powstało to, co do czego jest niemożliwe, żeby nie powstało. Wszystko zatem, co powstaje zgodnie z przeznaczeniem, będzie [się działo], według nich, z konieczności, lecz nieprzypadkowo – jak mówią żartem.

XI. Konsekwencją tego, że wszystko powstaje z powodu przyczyn wcześniej ustalonych, określonych i istniejących wcześniej, będzie to, że na próżno ludzie chcą [stanowić] o swoich czynach. Jeżeli zaś daremne jest decydowanie [βουλευεσθαι], na próżno też człowiek byłby istotą obdarzoną zdolnością rozważania i decydowania [βουλευτικός]. Jeśli bowiem natura nie tworzy niczego z rzeczy zasadniczych na próżno, a człowiek jest zwierzęciem zdolnym do refleksji i decydowania w sposób zasadniczy z natury (a nie jest to cecha, która byłaby rezultatem i objawem tego, co powstało wcześniej), to mogłoby z tego wynikać, że ludzie na próżno byłiby obdarzeni zdolnością decydowania. Gdyby wszystko działo się zgodnie z przeznaczeniem, wówczas zdolność decydowania byłaby dana człowiekowi na próżno – fakt ten łatwo mogą dostrzec ci, którzy znają korzyści płynące z tej zdolności.

Z pewnością wszyscy się zgadzają, że człowiek ma z natury tę przewagę nad innymi zwierzętami, że nie podąża, podobnie jak one, za wyobrażeniami, lecz ma od niej [od natury] sędziego nadarządzających się wrażeń – rozum, który je ocenia, czy są godne wyboru. Posługując się nim, jeżeli poddane ocenie wyobrażenia pokazują rzeczy takimi, jakie one były pierwotnie, [człowiek] zgadza się na te wyobrażenia i w ten sposób postępuje według nich; jeśli zaś ukazują się inaczej, czy też coś innego znowu [wydaje się] godne wyboru, wybiera to właśnie, pozostawiając to, co na początku ukazało mu się jako wartościowe. Przecież wiele rzeczy ukazanych w pierwszych wyobrażeniach wydaje nam się innymi [niż po refleksji], lecz po zbadaniu ich przez rozum dłużej już nie pozostają takie, jak w naszym wcześniejszym

wyobrażeniu. Dlatego, choć rzeczy te mogły się dokonać, jeśli chodzi o powstałe o nich wyobrażenie, to jednak po ich rozważeniu nie dokonały się, ponieważ mamy władzę nad zdolnością rozumowania i nad wyborem rzeczy [powstających] w wyniku decyzji. Z tego względu zapewne nie rozważamy i nie decydujemy ani o tym, co wieczne, ani o rzeczach, które w oczywisty sposób powstają z konieczności, ponieważ żadna korzyść nie wynika dla nas z rozważania tego tematu. Nie decydujemy także o tym, co nie powstaje z konieczności, ale zależy od innych, ponieważ z rozmyślenia i decydowania o takich właśnie bytach nie płynie dla nas żadna korzyść. Nie decydujemy również o tym, co mogliśmy zrobić, a co należy już do przeszłości, ponieważ **179.** przez rozmyślenie o tych sprawach nic więcej nie zyskamy. Rozmyślamy zaś i decydujemy [βουλευόμεθα] tylko o tym, co teraz czynimy i zamierzamy uczynić w przyszłości, z czego wynika, że więcej będziemy mieli [pożytku] z tego rozmyślenia, jeśli chodzi o wybór i realizowanie tych rzeczy. Jeśli bowiem nie rozmyślamy o tych rzeczach, z których nie płynie dla nas żadna korzyść poza samym rozmyśleniem, to jasne jest, że odnośnie do spraw, które rozważamy, myślimy o nich, bo możemy osiągnąć więcej z takiego rozmyślenia (niż tylko sam fakt rozmyślenia), [tymczasem] rozważanie dla samego rozważania pozostaje dla tych, którzy rozmyślają o tych innych rzeczach, o których wyżej powiedzieliśmy.

Jakaż więc korzyść płynie z rozważania? To, że mając możliwość wyboru tego, co należy uczynić, wybieramy i czynimy to, czego nie uczynilibyśmy bez zastanowienia (moglibyśmy bowiem zrobić coś innego, ulegając wywołanemu wyobrażeniu), [wybieramy zatem i czynimy] raczej to pierwsze – to, co ukazuje się dzięki rozumowi jako godniejsze wyboru. Tak mogłoby być, gdybyśmy nie robili wszystkiego pod przymusem [w sposób konieczny] [κατηναγκασμένως]. Jeśli zaś musimy robić to wszystko, co robimy, z powodu jakichś ustalonych wcześniej przyczyn, tak że nie mamy możliwości, żeby coś robić lub nie, lecz w sposób ustalony czynimy każdą rzecz z tych, które wykonujemy (podobnie jak ogień, który grzeje, kamień, który spada w dół, i walec, który toczy się w dół po stoku), jaką więc odniesiemy korzyść (jeśli chodzi o działanie) z rozmyślenia o tym, co zostanie zrobione? [Na tej podstawie] konieczne jest, żebyśmy również robili po przemyśleniu to, co moglibyśmy zrobić bez zastanowienia, tak iż nie wyniknie dla nas żaden pożytek z rozmyślenia poza samym rozmyśleniem. W istocie jednak, choć moglibyśmy to uczynić w stosunku do rzeczy, które nie są od nas zależne [οὐκ ἐφ' ἡμῖν], to jednak odrzuciliśmy to, w przekonaniu, że ta czynność jest bezużyteczna. Rozmyślenie i decydowanie [τὸ βουλευσασθαι]

jest zatem bezużyteczne, nawet w tych sytuacjach, gdy korzystamy z niego, wierząc, że przynosi nam jakąś korzyść.

Wynika z tego, że natura na próżno dała nam możliwość rozmyślenia i decydowania. A jeśli do tego dołączy się stanowisko wspólne tym właśnie ludziom [deterministom] i prawie wszystkim, którzy zajmują się filozofią, że natura nie czyni niczego na próżno, to założenie to nie byłoby nic warte, bo wynikałoby z tego, że na próżno jesteśmy rozumni. **180.** Byłoby to konsekwencją faktu, że w stosunku do rzeczy, które są przez nas czynione, nie mamy możliwości uczynić ich przeciwności.

XII. Gdy zatem zostanie przez nich zakwestionowana czynność rozważania i decydowania [βουλευσασθαι], jak to pokazaliśmy – rzecz jasna, ulega zanegowaniu także to, co od nas zależy. Bo to jest właśnie to, co wszyscy, którzy nie udowadniają tej tezy, przyjmują jako zależne od nas, co możemy czynić lub nie, wcale nie idąc za jakimiś przyczynami, które otaczają nas z zewnątrz, ani też nie dając się im [prowadzić] tam, gdzie [nas] wiodą. A wybór [προαίρεσις] – właściwe ludziom działanie – dotyczy tego samego, ponieważ wybór jest dążeniem [ὁρμή], które wraz z pragnieniem kieruje się ku temu, co zostało wcześniej wybrane jako rezultat zastanowienia. Wybór [προαίρεσις] zatem nie dotyczy rzeczy powstających w sposób konieczny ani tych, które nie powstają z konieczności, ale nie są [czynione] przez nas. Nie dotyczy on także wszystkich rzeczy, które są dzięki nam [δι' ἡμῶν], lecz tych, które powstają dzięki nam, co do których możemy decydować, czy je czynić czy też nie. Ten bowiem, kto się zastanawia [βουλευόμενος] nad tym, czy powinien coś zrobić czy nie, albo gorliwie bada, w jaki sposób przez coś może zyskać jakieś dobro, jeśli w swym badaniu natrafi na coś niemożliwego, pozostawia to na boku, podobnie jak odkłada to, co jest możliwe, ale nie jest zależne od niego, trwa zaś w poszukiwaniu tego, co wcześniej [sobie] założył, dopóki nie natrafi na coś, o czym jest przekonany, że ma [nad tym] władzę. Następnie poniechawszy rozmyślań, w przekonaniu, że doprowadził poszukiwanie do jego przyczyny (którą jest początek działania), znowu zaczyna badać działanie, kierując się ku temu, co zostało założone. To poszukiwanie rozgrywa się dzięki temu, że podmiot ma władzę, aby czynić rzeczy przeciwne [niż te, które czyni]. Co do każdej z tych rzeczy, które [podlegają] zamiarowi, rozmyślający zastanawia się: czy trzeba, żebym uczynił to, czy też coś przeciwnego (nawet gdyby mówił, że wszystko dzieje się zgodnie z przeznaczeniem)? Prawda zawarta w rzeczach, które można wykonać, dowodzi, że są to błędne opinie. Czy nie jest absurdem mówić, że wszyscy ludzie zostali wprowadzeni w błąd przez naturę? Po-

nieważ przyjęliśmy, że mamy taką władzę w [stosunku do] rzeczy wykonanych, że możemy decydować o tym, co przeciwne, i nie wszystko, co wybieramy, ma ustalone wcześniej przyczyny, dzięki którym nie mogliśmy tego nie wybrać, do wykazania zaś tego wystarczy żal, jaki często nas ogarnia w stosunku do tego, co zostało wybrane, mogliśmy bowiem tego nie wybrać i nie uczynić, żalujemy więc i ganimy się za brak rozwagi. A także ilekroć widzimy innych, **181.** którzy nie decydują właściwie o tym, co należy uczynić, im również zarzucamy to, że błędzą, w przekonaniu, że powinni skorzystać z pomocy doradców, gdyż to od nas zależy, czy przyjąć doradców, czy nie, i czy uczynić ze względu na obecność takich właśnie ludzi również jakieś inne rzeczy, a nie te, które rzeczywiście robimy. Jasne jest wszakże nawet samo w sobie, że „to, co od nas zależy” orzekamy o rzeczach, co do których mamy władzę uczynić też coś im przeciwnego, a wystarczy również przypomnieć to, co już wyżej powiedziano.

XIII. Jeśli to, co zależy od nas, jest właśnie takie, to nawet nie zaczynają starań, by udowodnić, że to zostaje zachowane według tych, którzy mówią, że wszystko powstaje zgodnie z przeznaczeniem (wiedzą bowiem, że porywają się na to, co niemożliwe); lecz tak jak w przypadku losu [ἡ τύχη] przyjmują inne znaczenie dla słowa „los” i próbują wprowadzić w błąd swoich słuchaczy, że jakoby oni sami ocalają to, co powstaje zrządzeniem losu [τὸ ἀπὸ τύχης], i czynią tak samo również w stosunku do tego, co zależne od nas [τοῦ ἐφ’ ἡμῖν]. Odrzucając zatem przekonanie, że człowiek może wybrać i robić coś przeciwnego [niż to, co robi], mówią, że od nas zależy to, co powstaje dzięki nam.

Skoro mówią, że natury rzeczy istniejących i powstających są różne (nie są bowiem takie same [natury] bytów ożywionych i nieożywionych, ani nie są nawet takie same [natury] wszystkich bytów ożywionych, bo przecież różnice w istocie bytów wskazują na różnice ich natur), zatem to, co powstaje dzięki każdej rzeczy, powstaje zgodnie z jej własną naturą: to, co przez kamień, zgodnie z naturą kamienia, to, co przez ogień, zgodnie z naturą ognia, to, co przez żywą istotę, zgodnie z naturą istoty żywej. Żaden więc z bytów powstających dzięki danej rzeczy zgodnie z jej własną naturą nie może, jak mówią, istnieć w inny sposób, ale każdy byt powstający dzięki nim powstaje z konieczności [κατηναγκασμένως], lecz nie z konieczności pochodzącej z siły, ale dlatego, że z natury rzecz tego rodzaju musi być taka, chyba że okoliczności tak się zmieniają, iż jest niemożliwe, żeby rzecz nie uległa zmianie, i wówczas musi poruszać się inaczej, a nie w ten sposób. I nie jest możliwe, żeby kamień, jeśliby został spuszczonej z jakiejś wy-

sokości, nie spadł w dół – o ile nic mu nie przeszkadza – skoro ma w sobie ciężar, a to jest naturalna przyczyna takiego ruchu. Ilekroć jest obecna przyczyna zewnętrzna, która przyczynia się do naturalnego ruchu kamienia, z konieczności kamień porusza się tak, jakby [poruszał się] naturalnie, zwłaszcza zaś, [gdy] z konieczności jest przy nim **182**. obecna ta przyczyna, przez którą następnie jest poruszany. Nie tylko nie może się nie poruszać, gdy one [te przyczyny] są obecne, lecz nawet z konieczności jest wtedy poruszany i ruch taki powstaje dzięki przeznaczeniu, za pośrednictwem kamienia. To samo rozumowanie dotyczy też innych rzeczy. Mówią, że to, co odnosi się do bytów nieożywionych, w ten sam sposób dotyczy też istot żywych. Właściwy jest im bowiem pewien ruch zgodny z naturą, ten zaś jest zgodny z dążeniem [καθ' ὀρμήν]. Każda przecież istota żywa poruszająca się, jako istota żywa, porusza się ruchem zgodnym z dążeniem wywołanym, dzięki przeznaczeniu, przez istotę żywą. Jeśli tak się sprawy mają, a ruchy i działanie są wprowadzane w świat dzięki przeznaczeniu, jedne poprzez ziemię, jeśli tak się zdarzy, pewne zaś przez powietrze, inne przez ogień, a jeszcze inne przez coś innego, a niektóre powstają dzięki istotom ożywionym (takie są przecież ruchy zgodne z dążeniem), mówią, że te [poruszenia], które powstają przez istoty ożywione na skutek przeznaczenia, zależą od nich, a powstają podobnie jak wszystko inne, gdy dotyczy to przeznaczenia. Tak więc, jeśli chodzi o istoty żywe, to z konieczności muszą być wówczas obecne przyczyny zewnętrzne, tak że z konieczności same z siebie wytwarzają one w jakiś sposób ruch zgodny z dążeniem. Skoro zaś one [ruchy istot żywych] powstają przez dążenie [δι' ὀρμῆς] i przez przyzwolenie [συνκαταθέσεως], [ruchy] innych [bytów] zaś wskutek ciężaru, innych wskutek ciepła, a jeszcze innych z jakiejś innej przyczyny, [dlatego] mówią, że ten [ruch] zależy od istot żywych, ale nie każdy z powstałych [od nich zależy], lecz w pewnym przypadku od kamienia, w innym zaś od ognia. Taka właśnie, żeby ująć to krótko, jest ich opinia o tym, co jest od nas zależne.

XIV. Można przecież zobaczyć, czy ci, którzy mówią takie rzeczy, zachowują wspólne wszystkim ludziom pojęcia [προλήψεις] o „tym, co jest od nas zależne”. Ci bowiem, którzy ich pytają, jak można zachować „to, co od nas zależne” (jeśli wszystko istnieje zgodnie z przeznaczeniem), nie pytają, mając na myśli tylko termin „to, co od nas zależne”, lecz także to, co on oznacza, mianowicie: „to, co w [naszej] władzy” [τὸ αὐτεξούσιον]. W przekonaniu więc, że to właśnie jest zależne od nas, ganią tych, którzy mówią, iż wszystko powstaje zgodnie z przeznaczeniem. Tamci powinni natychmiast odpowiedzieć, że nie udało się zachować tego, co od nas zależne, oraz

[starać się] znaleźć i przedstawić przyczyny tego stanu rzeczy, skoro widzieli, że jest to całkowicie nieprawdopodobne, i że wiele ich innych [doktryn] będzie obarczonych tym samym błędem, jak to, co od nas zależne. Oni zaś wskazali, że [to, co od nas zależne] zgadza się z nauką o przeznaczeniu, w przekonaniu, że wprowadzając w błąd słuchaczy dwuznacznością terminu, unikną absurdu, który wynika z tego, że mówią, iż nic od nas nie zależy. Ktoś mógłby najpierw słusznie zapytać tych, którzy to mówią, dlaczego właśnie, kiedy inne rzeczy powstają dzięki innym **183**. rzeczom powstającym przez przeznaczenie i skoro przeznaczenie działa przez właściwą naturę każdej istniejącej rzeczy, nie odnoszą „tego, co zależne od nich” [τὸ ἐλ’ αὐτοῖς] do niczego innego, tylko do istot żywych. Przyczyny, które – według nich – powodują, że działania istot żywych są zależne od nich samych, można również odnieść do każdej innej rzeczy. Skoro bowiem w inny sposób nie powstałoby to, co powstaje dzięki istotom żywym, gdyby istota żywa nie powodowała się dążeniem – a przecież żywa istota powstaje przez wyrażenie przyzwolenia i przez dążenie, a gdy nie ma przyzwolenia, nie powstaje – mówią, że to zależy od istoty żywej. Będą dzięki niej [istocie żywej] z konieczności (nie jest bowiem możliwe, żeby [powstały] w inny sposób), dlatego też sądzą, że to jest zależne od istoty żywej, bo nie może powstać dzięki czemuś innemu albo w jakiś inny sposób.

Można to też powiedzieć w odniesieniu do każdej innej rzeczy. Rzecz, która powstaje dzięki ogniewi, nie mogłaby powstać przez coś innego ani w inny sposób dzięki ogniewi niż przez ogrzewanie, tak że, skoro rzeczy, które powstają dzięki ogniewi, nie powstałyby w inny sposób, niż gdy ogień ogrzewa, a powstaną wtedy, gdy on grzeje, a gdy nie grzeje – nie powstaną, byłyby więc zależne od ognia. Można powiedzieć to samo w stosunku do każdej innej rzeczy. Czy trzeba więcej mówić, jeśli to, co powiedziano, jest oczywiste? Nie potępiamy ich użycia terminów, w swoim myśleniu jednak przypisują oni żywym istotom więcej [mocy] w działaniach dzięki nim zrodzonym, w porównaniu z innymi bytami, dzięki którym coś powstaje, ponieważ nie zachowują dla nich niczego więcej prócz nazwy „tego, co od nich zależne”. To właśnie jest godne nagany, ponieważ oni sami dają się oszukiwać przez wspólny termin albo też usiłują oszukiwać innych.

Prócz tego ktoś mógłby się zdziwić, dlaczego godzą się mówić, że „to, co zależy od nas” jest w dążeniu i w przyzwoleniu [ἐν συγκαταθέσει] (dzięki czemu zachowują to we wszystkich istotach żywych). „To, co zależne od nas” nie polega na tym, że – gdy pojawia się wyobrażenie – z własnej woli [ἐξ ἑαυτῶν] przed nim ustępujemy i podążamy za tym, co się ukazało,

lecz byłoby raczej tym, co tworzy i wskazuje na to, co dobrowolne. Nie jest bowiem tym samym dobrowolność i to, co od nas zależne. „Dobrowolne” bowiem jest to, co powstaje bez przymusu i z przyzwoleniem [συγκαταθέσεως], a „to, co zależne od nas” powstaje z aprobatą, która rodzi się w zgodzie z rozumem i osądem. Jeśli więc coś jest zależne od nas, jest też dobrowolne, ale nie wszystko, co jest dobrowolne, zależy od nas. Dobrowolnie działają też nierozumne zwierzęta, które postępują zgodnie ze swym dążeniem [κατὰ τὴν ὁρμήν] i przyzwoleniem [κατὰ συγκαταθέσιν], człowieka zaś wyróżnia to, że od niego zależy jakaś rzecz spośród tych, które przez niego powstały. Istocie myślącej bowiem jest właściwe, że ma w sobie rozum, który jest sędzią i odkrywcą nadarzających się wrażeń i w ogóle tego, co należy, a czego nie należy zrobić. **184.** Dlatego też inne istoty żywe, które ulegają samym wyobrażeniom, mają zgodne z nimi przyczyny przyzwoleń i impulsów do czynów, człowiek zaś ma rozum jako sędziego wrażeń przychodzących do niego z zewnątrz, a dotyczących tego, co należy czynić; używając go, bada każde [wrażenie], żeby wiedzieć nie tylko, czy jest takie, jakim się ukazuje, ale również, czy naprawdę istnieje. A jeśli w swoim racjonalnym badaniu odkryje, że coś jest w rzeczywistości inne niż to, jak się ukazuje, to nie wyraża zgody na to wrażenie, tak jak się właśnie ukazuje, lecz się mu sprzeciwia, bo to nie jest naprawdę takiego rodzaju. W taki więc sposób często powstrzymuje się od rzeczy, które wydają się przyjemne, chociaż ich pragnie, ponieważ jego rozum nie wyraził zgody na samo wrażenie, podobnie też unika rzeczy uchodzących za korzystne, bo taki jest osąd rozumu.

Jeśli zaś „to, co od nas zależne” polega na racjonalnym przyzwoleniu, które powstaje wskutek rozumowania, oni zaś twierdzą, że tkwi to w przyzwoleniu i dążeniu, ponieważ zachodzi w sposób nierozumny, to jasno wynika z ich słów, że zbyt lekkomyślnie podchodzą do „tego, co od nas zależne”, ponieważ nie mówią ani tego, czy to istnieje, ani w czym powstaje. Istotą tego, co racjonalne, jest nic innego, jak być zasadą działań. Tak samo też istota każdego bytu tkwi w czymś innym: bytu ożywionego w impulsywności, ognia w ciepłe i zdolności do grzania, innych [bytów] zaś w czym innym, podobnie też i człowieka – w zdolności rozumowania, która jest identyczna z posiadaniem w samym sobie zasady wyboru czegoś. Jedno i drugie jest tym samym, do tego stopnia, że kto tę tożsamość odrzuca, niszczy też człowieka.

Wydaje się, że determiniści pominęli rozum i umieścili „to, co od nas zależne” w dążeniu [ἐν τῇ ὁρμῇ], ponieważ jeśli twierdzą, że „to, co od nas

zależne” tkwi w rozważaniu [ἐν τῷ βουλευέσθαι], to ich sofizmat już dłużej nie ma zastosowania. Co do dążenia bowiem, mogą mówić, że rzeczy, które powstają zgodnie z nim, zależą od istot żywych, ponieważ bez dążenia [istoty te] nie mogą czynić rzeczy, które dzięki nim powstają. Jeśli zaś „to, co od nas zależne” polegało tylko na rozważaniu [ἐν τῷ βουλευέσθαι], to na tej podstawie nie mogliby już wnioskować, że rzeczy, które powstają dzięki człowiekowi, nie mogą powstać w inny sposób, a to dlatego, że człowiek, choć jest istotą rozumną, nie wszystko, co robi, czyni rozważnie. Przecież nie wszystko, co robimy, czynimy z rozważą, lecz często [zdarza się tak, że], gdy właściwy moment na zrobienie tego, co powinno być zrobione, nie pozwala na zastanawianie się, robimy coś bez zastanowienia. Często też [dzieje się tak] przez gnuśność albo z jakiejś innej przyczyny. Jeśli zaś pewne rzeczy powstają, gdy je rozważyliśmy, a inne, gdy ich nie rozważyliśmy, to dłużej już nie można mówić, że to, co powstaje w wyniku rozważania, **185.** jest zależne od człowieka, ponieważ nie mogłoby powstać dzięki niemu w inny sposób. Jeśli więc pewne rzeczy czynimy po rozważeniu, a inne bez wcześniejszego zastanowienia, to to, co czynimy, już nie powstaje po prostu tak jak to, co jest sprawiane przez istoty żywe albo przez ogień, albo przez dwa ciężkie ciała [czyli ziemię i wodę]. Jeśli zaś mamy możliwość, daną nam od natury, aby czynić coś dopiero po rozważeniu, to jasne jest, że mielibyśmy moc czynienia czegoś innego dzięki rozważeniu tego i mielibyśmy ją wówczas, gdybyśmy tego nie rozważyli. W innym wypadku na próżno moglibyśmy rozważać.

XV. Skoro determiniści opierają się na [argumencie]: „jeśli zatem w tych samych okolicznościach ktoś będzie działać raz tak, a raz inaczej, to wprowadza się ruch nieuprzączynowany”, i na tej podstawie mówią, że nikt nie może uczynić tego, co jest przeciwieństwem tego, co uczyni, to być może również coś pomijają, podobnie jak to wcześniej zostało wspomniane. Nie zawsze przecież rzeczy powstające zgodnie z jakąś przyczyną mają zewnętrzną przyczynę powstania. Dzięki bowiem takiej mocy istnieje to, co od nas zależne, ponieważ to my mamy władzę nad rzeczami powstającymi w ten sposób, a nie jakaś przyczyna zewnętrzna. Dlatego rzeczy, które powstają w ten sposób, nie powstają w sposób nieuprzączynowany, bo mają w nas swoją przyczynę. Człowiek bowiem jest zasadą i przyczyną działań, które powstają dzięki niemu, i to właśnie jest dla człowieka jego istotą, że ma w sobie zasadę działania, w taki sposób, jak dla kuli [jej istotą jest] toczenie się w dół po pochyłości. Dlatego też każdy inny byt podąża za otaczającymi go z zewnątrz przyczynami, ale nie człowiek, ponieważ do jego istoty należy

to, że ma w sobie zasadę i przyczynę działania, tak że w żaden sposób nie ulega otaczającym go z zewnątrz przyczynom.

Jeśli bowiem mielibyśmy osąd dotyczący tego, co należy uczynić, w odniesieniu do jednego celu, to być może istniałby jakiś powód, dzięki któremu osąd pewnych spraw byłby zawsze taki sam. Skoro jednak tak się nie dzieje (wybieramy bowiem te rzeczy, które wybieramy, czasem z powodu piękna, czasem z powodu przyjemności, czasem z powodu korzyści, lecz nie są to ich przyczyny sprawcze), zatem możliwe jest, żebyśmy powodowani tym, co piękne, wybrali właśnie pewną rzecz z naszego otoczenia, a potem coś innego, kierując nasz osąd w stronę tego, co przyjemne lub korzystne.

Nie szukamy bowiem żadnej innej przyczyny, przez którą ziemia wskutek swego ciężaru, który jest w niej, jest niesiona w dół, albo przyczyny, przez którą istota żywa robi to, co robi, zgodnie z dążeniem, ponieważ każda z nich ma wewnętrzną przyczynę swego powstania, wpływającą ze swej natury. Podobnie też nie należy żądać żadnej innej przyczyny poza samym człowiekiem w stosunku do rzeczy, które na różne sposoby i w różnym czasie powstają dzięki nam **186**. w innych okolicznościach. To bowiem jest istotą człowieka – być początkiem i przyczyną tych rzeczy, które powstają dzięki niemu [δι' αὐτοῦ]. Mówić zaś, że także ten, kto rozważył i przyzwolił na jawiące się mu wyobrażenie, tak samo ulega wyobraźni jak inne istoty żywe – nie jest prawdą. Nie wszystko wszak, co się jawi, jest wyobrażeniem. Wyobrażenie [φαντασίς] przecież jest proste i nieracjonalne, a powstaje dzięki temu, co pojawia się z zewnątrz; podobne jest do działań zmysłów, dlatego największą siłę przejawia w istotach pozbawionych rozumu. Nikt jednak już nie nazwałby wyobrażeniami tych rzeczy, które się ukazują i mają przyczyny w rozumie i rozumowaniu. Kto bowiem wskutek rozumowania, jakie rodzi się w nim z namysłu, wydaje na coś przyzwolenie, sam dla siebie jest przyczyną przyzwolenia.

XVI. Z tego, co już powiedziano, jasno wynika, że ci, którzy mówią, iż wszystko powstaje dzięki przeznaczeniu, nie zachowują „tego, co od nas zależne” (to bowiem, czego szukamy, a [szukamy tego], czy według nich da się zachować [to, co od nas zależne], nie jest przez nich zachowane; a nawet próbują określić przyczynę tego, co w ogóle nie jest możliwe), a racja, którą podają dla zanegowania takiej możliwości, nie jest prawdziwa, nie ma w niej bowiem nic rozsądnego. Lecz doprawdy ci, którzy niszczą w ten sposób istotę „tego, co od nas zależne”, w konsekwencji udaremniają i burzą (o ile to leży w ich mocy) ludzkie życie.

Jeśli zatem sprawy wyglądają właśnie tak (bo nawet żadnego z deterministów nie można przekonać, aby nie postępował tak jak ten, który ma możliwość coś czynić i czegoś nie czynić, a co dopiero [przekonać do tego] kogoś innego, taką bowiem siłę i namacalne świadectwo, jakie płynie z tego, co powstaje, ma prawda) – jeśli założyliśmy, że gdyby rzeczywistość była taka właśnie, a ich pogląd miałby taką siłę, że wszyscy ludzie uwierzyliby w to, że nie mamy władzy nad niczym, a zawsze podążamy za tym, co nas aktualnie otacza, a zgadzamy się na to, dajemy przyzwolenie [συγκατατιθέμενοι] i robimy to, co robimy, ponieważ ze wszech miar jesteśmy zmuszeni do robienia tego (nie możemy bowiem w tego rodzaju okolicznościach czynić inaczej), i znowu w podobny sposób nie czynimy tego, czego nie czynimy, ze względu na to, że nie możemy się przeciwstawić określonym okolicznościom – to co innego się zdarzy [oprócz tego, że] wszyscy ludzie z powodu takiego właśnie przekonania **187**. porzucą te wszystkie rzeczy, które powstają w trudzie i trosce, wybiorą zaś przyjemności powstające z łatwością? Ponieważ niewątpliwie to, co powinno być – powstaje, nawet jeśli oni sami nie zrobią w stosunku do tych [trudnych] rzeczy niczego, co piękne. Jeśli tak są usposobieni, a ich działania wynikają z ich wyborów (z pewnością przecież, mimo ich fałszywych przekonań dotyczących tych spraw, rzeczy nie będą inne, niż są w rzeczywistości), to cóż innego może się zdarzyć, jak nie to, że wszyscy zlekceważą to, co piękne (zdobycie bowiem i posiadanie wszystkich takich rzeczy wiąże się z trudem), a wybiorą to, co złe, ponieważ rodzi się ono z łatwością i przyjemnością?

Co mogliby powiedzieć deterministom ci ludzie, których te doktryny przywiodły do uczynienia tego właśnie? Jeśli chciano by im coś zarzucić, to słusznie mogliby się bronić, że nie byli w stanie w takich okolicznościach postąpić inaczej. Jak ci, którzy dzięki tej doktrynie stali się ich nauczycielami, mogliby ich zasadnie ganić? Raczej ani zakazy, ani nagany, ani zachęta, ani szacunek, ani nic podobnego nie ocali, według deterministów, właściwej natury, lecz [dzięki niej] każda rzecz powstająca będzie [istnieć] w sposób konieczny [κατηναγκασμένως], podobnie jak wszystkie te rzeczy, które ze względu na nie powstają.

Jakże bowiem można dalej oskarżać Aleksandra, syna Priama, o popełnienie złego czynu w związku z porwaniem Heleny? Jak Agamemnon mógłby rozsądnie oskarżyć siebie samego, mówiąc: „nawet ja sam nie zaprzeczam”

[οὐδ' αὐτὸς ἀναίνομαι]¹⁶? Gdyby bowiem Aleksander miał siłę zignorować okoliczności, które zachęcały go do porwania (a Menelaos te, które pobudzały go do [zemsty]), a Agamemnon z kolei te rzeczy, co do których sam sobie zarzuca, że zawinił, słusznie więc można by ich oskarżyć. Jeśli jednak prawdą było od dawna, a nawet jeszcze wcześniej, zanim cokolwiek się wydarzyło, to, co wcześniej powiedziano o każdym z nich, że za popełnione czyny poniosą karę, jak zatem mogliby być nadal oskarżeni o to, co zaszło? Jak ktoś mógłby wyjaśnić, że również cnoty i wady zależą od nas? Jeśli zatem ciągle tak się dzieje z naszej przyczyny, to jak jedni mogą być wciąż chwaleni, a inni ganieni? Nauka ta nie czyni niczego innego, jak tylko dostarcza nikczemnym obrony. W każdym razie widzimy, że nikt nie obwinia przeznaczenia ani konieczności o dobre i złe czyny, lecz raczej złych ludzi, którzy twierdzą, że tacy właśnie są dzięki niemu [przeznaczeniu]. A jeżeli wierzą, że i filozofowie tak mówią, jakże sami otwarcie nie zwrócą się w stronę zła i **188**. nie namówią do tego innych?

XVII. Jak natomiast ci, którzy to twierdzą, mogliby ocalić pojęcie „opatrności” roztaczanej przez bogów nad śmiertelnikami? Przecież jeśli objawienia bogów, które – jak mówią – przytrafiają się pewnym ludziom, powstają zgodnie z jakąś wcześniej ustaloną przyczyną, tak że przed narodzeniem się jakiegoś z nich było prawdą, że jeden dozna troski bogów, inny zaś nie, to jak można dalej nazywać to słusznie opatrnością, skoro powstaje ona wbrew zasługom [człowieka], lecz zgodnie z wcześniej ustaloną koniecznością? Jak można by zachować cześć wobec bogów okazywaną przez ludzi przekonanych o swojej pobożności, skoro nie od nich zależało, żeby nie czynić tego, co właśnie w ten sposób uczynili? Wszak mogłoby to spotkać tych ludzi, którzy otrzymują od bogów więcej niż inni, ponieważ początki tych rzeczy były ustalone wcześniej, zanim jeszcze [ci ludzie] takimi się stali.

Jak doprawdy mogliby nie zniweczyć również sztuki wróżenia [μαντική], jeśli ulega zniweczeniu korzyść z niej wypływająca? Dlaczego więc ktoś zabiegałby o naukę u wieszczków albo też dzięki niej działałby ostrożnie, jeśli my tylko możemy poznać, oni zaś odsłonić, to, co było nieuniknione jeszcze przed naszym urodzeniem, a więc żebyśmy się nauczyli, co mamy w każdym wypadku robić, a czego nie, i jeśli my nie jesteśmy władni trzymać się tego, co przepowiedzieli bogowie, skoro przyczyny rzeczy, które zdarzą się dzięki nam, zostały już wcześniej ustalone?

¹⁶ H o m e r, *Iliada*, IX, 116.

XVIII. Fakt wszakże, iż ta nauka burzy całe życie człowieka, łatwo może każdy zrozumieć; a wystarczającym świadectwem jej fałszywości jest to, że nawet sami nauczyciele tej doktryny nie mogą się stosować do tego, co głoszą. W istocie bowiem we wszystkim, co mówią, strzegą „tego, co wolne” [ἐλευθερον] i „autonomiczne” [αὐτεξούσιον], jakby nigdy nie słyszeli od nikogo innego o takiej nauce [to znaczy o determinizmie]. Z jednej strony próbują nakłonić niektórych, w przekonaniu, że oni sami mogą uczynić tak lub inaczej, **189.** i że inni, nakłonieni ich argumentami, mogliby wybrać pewne rzeczy lub uczynić przeciwnie, gdyby ci milczeli. Z drugiej zaś strony ganią i krytykują tych, którzy nie czynią tego, co należy. Co więcej, piszą i pozostawiają po sobie wiele dzieł, sądząc, że dzięki nim wychowują młodych, i nie należą do tych, których powstrzymują od pisania określone okoliczności, lecz raczej do tych, którzy decydują się pisać ze względu na życzliwość okazywaną innym ludziom.

XIX. Powstrzymaliby się oni od rywalizacji na argumenty, przyznając, że „to, co wolne” [ἐλευθερον] i „autonomiczne” [αὐτεξούσιον] ma władzę nad wyborem i czynieniem tego, co przeciwne [w tych samych] okolicznościach, gdyby zwrócili uwagę na to, z czym wszyscy się zgadzają. Jak bowiem wierzą ludzie, zarówno zwykli obywatele, jak i prawodawcy, istnieje sprawiedliwe prawo. Jest zatem tak, że ci, którzy czynią coś takiego [co wymaga przebaczenia] wbrew swej woli, zasługują na to, żeby im przebaczyć, gdyż kara została określona nie ze względu na dokonany czyn, lecz na sposób jego wykonania; podobnie ani nikt inny, ani oni sami nie znajdują w tym winy [i nie uważają], że to nie jest w porządku. Właściwie dlaczego ci, którzy błędzą, robiąc coś z powodu niewiedzy lub zmuszeni do tego, bardziej zasługują na wybaczenie niż ci, którzy wiedzą, co czynią, ale nie mają w sobie siły, żeby robić coś innego niż robią, kiedy z konieczności otaczające ich okoliczności muszą być zawsze właśnie takie. Ich natura bowiem – jak utrzymują – jest taka właśnie i zgodne z nią czynią każdą z tych rzeczy, którą robią zgodnie z przeznaczeniem, tak jak dla ciężkich rzeczy wyrzuconych z góry [ich właściwą naturą] jest spadanie w dół, a dla rzeczy okrągłych poruszanie się po pochyłości, jeśli zostaną wyrzucone [w sposób] dla siebie odpowiedni. Za równie słuszną rzecz można by uważać karanie konia, ponieważ nie jest to człowiek, i każdego innego zwierzęcia, gdyż otrzymało ono taki właśnie, a nie lepszy, los. Lecz żaden Falarys¹⁷ nie

¹⁷ Falarys, tyran miasta Akragas, uważany był za wyjątkowo okrutnego. Przysłowiowy stał się „byk Falarysa”, wykonane z brązu narzędzie tortur.

jest tak dziki i głupi, żeby karać sprawcę za czyn, który powstaje w taki sposób. Wobec jakich zatem rzeczy kary są stosowne? Wobec tych tylko, które powstają w następstwie fałszywego wyboru [dokonanego przez] samych sprawców. **190.** Z tego bowiem powodu oni sami, mając władzę wyboru, porzucają to, co piękne i prawe, jako cel swoich działań, a z powodu zysku czy jakiejś przyjemności mając tamto w pogardzie, postępują nikczemnie – tych właśnie wszyscy ludzie uważają za godnych kary, pobbżając zaś tym, którzy w inny sposób zawinili.

Nadszedł już czas, by wszyscy nikczemnicy, którzy nauczyli się tej dziwnej doktryny od filozofów, nauczyli swych nauczycieli, że zasługują na wybaczenie nie mniej niż ci, którzy błądzą wbrew swej woli. Nie czynią bowiem tego, co czynią, pod wpływem czegoś z zewnątrz, co ich zmusza, a przeciwko czemu byliby w stanie przedsięwziąć środki ostrożności, lecz w każdym swoim działaniu nie mogą się uwolnić od natury, która w nich tkwi, dlatego też nie można ich winić za to, że czynią źle.

Jeśli zatem nikt inny – nawet ci, którzy dali początek tej nauce – nie mógłby wybaczyć temu, kto podaje taką przyczynę swoich win (ponieważ skłamał), to jasne jest, że zarówno ci, jak i wszyscy inni tak samo wierzą, że „to, co od nas zależne” nie jest takie, jakim przedstawiają go determiniści (ilekroć mówią, okazując zainteresowanie problemem), lecz takie, jakie trzeba, żeby było samo w sobie, i takie, o jakim świadczą zarówno oni sami, jak i wszyscy ludzie przez swoje [czyny]. Gdyby bowiem uwierzyli, że tak to [rzeczywiście] wygląda, wybaczyliby wszystkim winnym, że nie mają siły, by się powstrzymać od popełniania tych [błędów].

XX. Jest więc coś takiego, co jest nazywane zależnym od nas [εφ' ἡμῖν], i nic nie powstaje przez tę moc bez przyczyny, ponieważ człowiek jest przyczyną tego, co rodzi się w ten właśnie sposób (bo on sam jest początkiem rzeczy, które powstają dzięki niemu [ὅφ' αὐτοῦ]) – to właśnie zostało dostatecznie udowodnione po tym, co już powiedziano. Nawet zaś ci, którzy próbują temu zaprzeczyć, w wystarczający sposób mogliby dać się przekonać, gdyby chociaż na krótko wytrwali we wszystkim, co czynią, w przekonaniu, że gdy o czymś mówią, mówią prawdę – wierząc w to, że żadna rzecz powstająca nie może powstać dzięki komuś w ten sposób, że miałby on również możliwość, aby tego nie czynić. Temu, kto w to wierzy, nie wolno nikogo zganić, nikogo pochwalić ani nikomu doradzić, nikogo zachęcić ani modlić się do bogów, ani też dziękować im za coś, ani czynić niczego innego, co w uzasadniony sposób powinno się stać dzięki tym, którzy wierzą, że mają możliwość uczynienia każdej z tych rzeczy, które

robią. **191.** A rzeczywiście bez tych rzeczy życie ludzkie byłoby nie do zniesienia i dłużej nie byłoby już w ogóle ludzkie.

XXI. Niech zatem i następny [punkt] nie zostanie przez nas pominięty. Gdyby ktoś założył, iż nie bardziej jest prawdą, że istnieje coś, co w ten sposób jest od nas zależne, jak my to utrzymujemy i jak sama natura faktów świadczy, że tak jest, niż to, że wszystko dzieje się z konieczności i zgodnie z przeznaczeniem, ale że każde z [tych przekonań] jest równie wiarygodne albo niejasne, [to w tej sytuacji] której z tych nauk ufać, by poczuć się pewniejszym i bezpieczniejszym, a który fałsz stanie się bardziej pożądany? Czy należy założyć, choćby [w rzeczywistości] wszystko działo się zgodnie z przeznaczeniem, że tak jednak nie jest, lecz my także możemy czynić coś lub nie, czy raczej [mimo że] istnieje coś, co jest od nas zależne w ten sposób, jak to wyżej powiedzieliśmy – należy być przekonanym, że to jest fałsz, a wszystko to, co jest sprawiane przez nas i zgodnie z naszymi możliwościami, powstaje w sposób konieczny [κατηναγκασμένως]?

Jasne jest bowiem, że jeśli wszystko powstaje zgodnie z przeznaczeniem, to ci, którzy nabrali przekonania, że mają możliwość pewne rzeczy czynić lub nie, wcale nie mogliby popełniać błędu w tym, co robią według tego przekonania, ponieważ i tak nie mają władzy nad żadną z rzeczy, które powstają dzięki nim [ὐφ' αὐτῶν], tak że niebezpieczeństwo błędu w tym wypadku dotyczy tylko słów. Jeśli wszakże istnieje coś, co jest zależne od nas [ἐφ' ἡμῖν], i wszystko nie powstaje z konieczności, a my jesteśmy przekonani, że nie mamy kontroli nad niczym, to wtedy pozostawiamy na boku wiele rzeczy, które powinny być przez nas wykonane, skoro je rozważyliśmy [βουλευσασθαι περὶ αὐτῶν], a w ich wykonanie chętnie włożylibyśmy sporo trudu. Jesteśmy [zbyt] leniwi, aby robić coś na własną rękę, wierząc, że – nawet jeśli nie zajmujemy się tym, co ma się stać – i tak to, co powinno się stać, powstanie. A skoro sprawa tak wygląda, jasne jest, że filozofowie wolą wybrać bezpieczniejszą drogę i prowadzić nią innych.

XXII. Po rozważeniu zatem tych spraw byłoby dobrze porównać je z tym, co determiniści powiedzieli o przeznaczeniu, aby zobaczyć, czy ich twierdzenia mają dość siły, by w uzasadniony sposób (przez to, że są one bliskie prawdy) tak pogardzać tym, co oczywiste. Zajmiemy się tym zagadnieniem tylko o tyle, o ile jest to pożyteczne dla rozważanego przedmiotu.

Mówią więc, że ten wszechświat, który jest jeden i zawiera w sobie wszystko, co istnieje, i jest kierowany przez Naturę ożywiającą, rozumną i intelektualną, ma **192.** wieczną władzę [διοίκησις] nad tym, co istnieje i rozwija się zgodnie z pewną kolejnością i porządkiem, ponieważ te byty,

które powstały jako pierwsze, są przyczynami dla tych, które powstają po nich, i w ten sposób wszystko jest ze sobą powiązane. Nie istnieje zatem we wszechświecie żadna rzecz w ten sposób, żeby inna nie była jej skutkiem i nie była połączona z nią jako ze swoją przyczyną, a z drugiej strony nie może coś, co powstało później, być odłączone od tego, co było wcześniej, tak że nie może nie podążać za jakąś z tych rzeczy, skoro jest z nią złączone. Lecz wszystko, co powstało, rodzi jako skutek coś, co z konieczności zależy od niego jak od przyczyny, i wszystko, co powstaje, ma coś przed sobą, z czym zostało połączone jak ze swoją przyczyną. Nic bowiem we wszechświecie ani nie jest, ani nie powstaje bez przyczyny, ponieważ nic w nim nie jest odłączone i odgraniczone od tego wszystkiego, co je poprzedza. Wszechświat uległby podziałowi oraz zniszczeniu i już dłużej nie pozostałby na zawsze jeden, zorganizowany według jednego porządku i jednego sposobu zarządzania, gdyby wprowadzono jakiś nieuprzączynowany ruch, który by się pojawił, jeśliby wszystkie rzeczy istniejące i powstające nie miały uprzednich przyczyn, z których w sposób konieczny wynikają. Mówią też, że równie niemożliwe jest, żeby coś powstało bez przyczyny, jak to, żeby coś powstało z niebytu. Takie właśnie uporządkowanie wszystkiego jawnie i nieustannie pozwala przechodzić od bezkresu w bezkres.

Istnieje pomiędzy przyczynami pewna różnica, którą [determiniści] podają, mówiąc o roju przyczyn [σμήνος γὰρ αἰτίων], [wymieniają więc przyczyny]: początkowe [προκαταρκτικά], współdziałające [συναίτια], podtrzymujące [ἐκτικὰ], konstytutywne [συνεκτικὰ] i tak dalej, nie trzeba bowiem przedłużać tego wywodu, przedstawiając wszystko, co się mówi [na ten temat], aby wskazać to, co najważniejsze w ich nauce o przeznaczeniu. Istnieje zatem wiele przyczyn i mówią, że w jednakowy sposób odnosi się do nich wszystkich ta prawda, że jest niemożliwe, żeby czasami, gdy wszystkie okoliczności otaczające przyczynę i jej skutek są [te same], nie zdarzyło się coś w jakiś szczególny sposób, a niekiedy się zdarzyło. Gdyby więc w ten sposób coś powstało, wówczas byłby to jakiś ruch nieuprzączynowany.

Mówią zaś, że samo przeznaczenie, natura i rozum, zgodnie z którym wszystko jest urządzone, jest bogiem, który jest we wszystkim, co istnieje i co powstaje, i w ten sposób posługuje się właściwą naturą wszystkich bytów do tego, aby kierować światem. Taka właśnie **193.**, krótko mówiąc, jest przyjęta przez nich nauka o przeznaczeniu.

XXIII. Aby wykazać fałszywość ich słów, nie potrzeba żadnych dowodów czy innych osobnych argumentów z zewnątrz, bo jawi się ona od razu. Jakież bowiem mogłoby być jaśniejsze odparcie twierdzenia niż to, że nie zgadza

się ono ze swoim przedmiotem? Przynajmniej pierwsze twierdzenie, mianowicie, że wszystkie istniejące byty są przyczynami dla tych, które powstają po nich i w ten sposób są połączone ze sobą nawzajem niczym ogniwa łańcucha, tak że następne zostały związane z poprzednimi – a to właśnie zakładają o istocie przeznaczenia – czyż nie pozostaje ono w jawnej sprzeczności z faktami? Jeśli bowiem ojcowie są przyczynami swoich dzieci i trzeba w poszukiwaniu przyczyn [trzymać się] najbliższego pokrewieństwa, tak że przyczyną człowieka jest człowiek, a konia koń, to czyimi przyczynami dla potomności są ci, którzy się w ogóle nie ożenili? Czego przyczynami są dzieci, które umarły przed osiągnięciem dojrzałości? Wiele bowiem rzeczy powstających – albo z powodu zaniku wielkości, albo dlatego, że nie są poruszane, albo dlatego, że giną – nie zdążyło wcześniej stać się przyczyną czegoś zgodnie z początkową możliwością, która w nich była. Czego przyczyną – według nich – są narośla, które wyrastają na [różnych] częściach ciała? Czego [przyczyną] są potwory i rzeczy, które powstały wbrew naturze i które nawet nie są w stanie przetrwać? Jeśli zaś łupina u roślin istnieje z powodu torebki nasiennej, a ta z kolei z powodu owoców, a roślinę podlewa się po to, aby rosła, a ona rośnie po to, żeby przynosić owoce – to nawet wtedy można w tych bytach znaleźć wiele rzeczy, które nie odbywają się w ten sposób. Któż mógłby powiedzieć, czego z kolei przyczyną mogą być zgniłe i uschłe owoce? A czego przyczyną jest to, że liście są podwójne? Z tego jasne jest dla tych wszystkich, którzy chcą i mogą zobaczyć prawdę, że tak jak nie wszystko wykorzystuje [posiadaną] moc do działania, tak i nie wszystko, co mogłoby być przyczyną, jest nią teraz albo już było, albo dopiero będzie. Nie wszystko przecież, co powstało, z tego tylko powodu, że już jest, staje się od razu przyczyną tego, co nastąpi.

W polemice z nimi możemy powiedzieć, że również te rzeczy są przyczynami, unikając wszak jasnej odpowiedzi na pytanie, czego są przyczynami (jak bez wątpienia oni sami często są zmuszeni czynić w stosunku do opatrności), w ten sposób jednak postępują ci, którzy starają się znaleźć rozwiązanie swoich trudności. Używając tego [argumentu], będzie można powiedzieć o wszystkim, co najbardziej absurdalne, zarówno, że istnieje, jak i że ma racjonalne przyczyny, ale dla nas jeszcze niejawne.

XXIV. Czy zatem w tej sytuacji może coś powstać bez przyczyny i czy potwierdzi to nasze rozumowanie? Albo czy można **194.** ocalić [twierdzenie], że nic nie powstaje bez przyczyny, nawet jeśli rzeczy wyglądają tak, jak o nich mówimy? Jeśli odrzucimy [istnienie] łańcucha przyczyn i przestaniemy mówić, że skoro pewne rzeczy powstały jako pierwsze, to z konieczności

powinny stać się przyczynami, ponieważ w ich istocie zawiera się [bycie] przyczyną, to w zamian, gdy dokonamy zwrotu od rzeczy powstających i późniejszych, i dalej jeszcze poszukamy właściwych przyczyn rzeczy powstających, wówczas zrozumiemy, że nic nie powstaje bez przyczyny i żadna rzecz nie będzie na tej podstawie z konieczności zgodna z tego rodzaju przeznaczeniem¹⁸.

Sofroniskos bowiem nie z konieczności, skoro już istnieje, [musi] być ojcem i przyczyną kogoś, kto jest po nim. Jeśliby jednak Sokrates był z konieczności, to Sofroniskos byłby konieczną przyczyną jego powstania. Gdy bowiem istnieje fundament, nie jest konieczne, żeby powstał dom, [ale] gdy dom istnieje, wcześniej musiały być jego fundamenty. Trzeba więc zrozumieć, że w ten sam sposób również w rzeczach powstających z natury przyczyny są z konieczności, nie jest jednak konieczne, aby pierwsze rzeczy były przyczynami bytów, które po nich następują, ale to, co później powstaje, musi mieć wcześniej swoją przyczynę.

Są wśród rzeczy powstających i takie, które mają co prawda jakąś przyczynę, ale nie jest ona ani właściwa, ani zasadnicza, lecz – jak zwykliśmy mówić – przypadkowa [κατὰ συμβεβηκός]. Znalezienie skarbu przez tego, kto kopie, aby zasadzić roślinę, ma za przyczynę kopanie, lecz nie jest to przyczyna właściwa ani też ta, przez którą [taki skutek] powstał. Przecież przyczyna we właściwym sensie powoduje to, czego jest przyczyną, z konieczności, jak tamci sądzą, czy raczej, jak sądzą najczęściej, a przyczyny przypadkowe [κατὰ συμβεβηκός] rzadko w ten sposób stają się przyczynami takich rzeczy.

Tak więc ten, kto tak mówi, twierdzi również, że nic nie powstaje bez przyczyny, a równocześnie zachowuje [przekonanie] o tym, że coś powstaje przez przypadek [ἀπὸ τύχης] i samorzutnie [αὐτομάτως], oraz o tym, że istnieje coś, co jest zależne od nas [ἐφ' ἡμῖν] i przypadkowe [ἐνδεχόμενον], nie tylko w słowach, lecz także w samych rzeczach.

XXV. Czyż bowiem nie jest oczywistym fałszem mówienie, że wszystko, co następuje po czymś, bierze z niego przyczynę swego istnienia, i że wszystko, co wyprzedza coś innego, jest dla niego przyczyną? Widzimy bowiem, że z rzeczy następujących po sobie w czasie nie wszystkie powstają z powodu tych, które powstały przed nimi i wcześniej od nich. Albowiem ani chodzenie nie jest spowodowane staniem, ani noc dniem, ani igrzyska ist-

¹⁸ Aleksander odrzuca istnienie łańcucha przyczyn w rozumieniu stoickim (takim, jak to zostało opisane wyżej), ale równocześnie sądzi, że wszystko ma swoje przyczyny.

mijskie olimpijskimi, **195.** ani lato zimą. Dlatego ktoś mógłby się zdziwić, jak oni [mogą] w ten sposób określać kolejność przyczyn, że zawsze to, co powstaje pierwsze, staje się przyczyną tego, co jest po nim, oraz łączyć przyczyny i wyznaczać im kolejność, w przekonaniu, że nic nie powstaje bez przyczyny.

Widzimy przecież, że w wielu przypadkach ta sama rzecz jest przyczyną tego, co powstało wcześniej, i tego, co powstało później. Przecież ta sama jest przyczyna wstania i chodzenia, nie jest bowiem wstanie przyczyną chodzenia, lecz obydwu [tych czynności] przyczyną jest człowiek, który wstał i przechadza się, oraz jego wola [προαίρεσις]. Widzimy też, że również porządek dnia i nocy oraz wzajemna relacja między nimi mają jedną i tę samą przyczynę, podobnie jak zmiana pór roku; zima bowiem nie jest przyczyną lata, lecz przyczyną zarówno tamtych [dnia i nocy], jak i tej [zmiany pór roku] jest ruch ciał niebieskich, ich obieg i nachylenie wzdłuż ekliptyki, zgodnie z którym tak poruszające się Słońce jest również przyczyną wszystkich wspomnianych wcześniej rzeczy.

Nie jest wszakże tak, że skoro noc nie jest przyczyną dnia ani zima lata, i nie są one ze sobą złączone niczym ogniwa łańcucha, to powstają one bez przyczyn, albo też, że gdyby nie powstały w ten sposób [jak w łańcuchu], wówczas jedność wszechświata oraz rzeczy, które w nim powstają i są, uległaby rozbiciu. Do tego bowiem, aby strzec ciągłości rzeczy we wszechświecie, wystarczą ciała niebieskie i ich obieg. A chodzenie nie jest bez przyczyny tylko dlatego, że nie znajduje swej przyczyny we wstawaniu.

W ten oto sposób przedstawiane przez nich następstwo przyczyn nie tłumaczy racjonalnie tego, że nic nie powstaje bez przyczyny. Bo tak jak ruchy i czasy mają jakieś przyczyny (choć przyczyną ruchu nie jest wcześniejszy ruch ani czasu – czas wcześniejszy), w ten sam sposób mają je rzeczy, które w nich i przez nie powstają. Istnieje bowiem jakaś przyczyna ciągłości powstawania rzeczy, dzięki której wszechświat jest jeden i wieczny, i zawsze w ten sam sposób zorganizowany. Trzeba więc poszukiwać tej [przyczyny] i nie lekceważyć jej, nie wolno jednak tak jej pojmować, że z tego, co starsze, powstaje młodsze, jak widzieliśmy to w powstawaniu istot żywych.

Rozsądnie jest mówić, że wśród przyczyn jest jakaś pierwsza i nie ma przed sobą innej pierwszej przyczyny. Nie jest przecież tak, że jeśli wszystko, co powstaje, ma przyczynę, to konieczne jest, żeby wszystko miało przyczynę. Nie **196.** wszystkie wszak byty powstają. Czyż to nie absurd, że przyczyny, ich łańcuch i powiązanie biegną w nieskończoność, tak że nie ma pierwszej ani ostatniej? Mówienie bowiem, że nie ma żadnej pierwszej przy-

czyny, niweczy przyczynę [w ogóle]. Gdy zniszczy się początek, z konieczności ginie też to, co po nim następuje. Wskutek takiego rozumowania odrzuceniu uległaby też nauka [ἐπιστήμη], jeśli tylko nauka we właściwym sensie jest wiedzą o pierwszych przyczynach, zgodnie zaś z ich [deterministów] poglądem, wśród przyczyn nie ma pierwszej.

Nie każde pogwałcenie porządku niszczy te rzeczy, w których się pojawia: nie jest bowiem niemożliwe, żeby coś zaszło wbrew rozkazom króla, ale to przecież wcale jeszcze nie niweczy królestwa; i jeśli coś podobnego zdarzy się we wszechświecie, nie niszczy to jeszcze szczęścia, jakie w nim panuje, tak jak nie burzy szczęścia domu i jego właściciela przypadkowe niedbalstwo służby.

XXVI. Trudności, które podnoszą wobec „tego, co zależne od nas” [τὸ ἐφ’ ἡμῖν], jako wobec czegoś, co jest takim właśnie według powszechnego przekonania ludzi, nie są nieracjonalne, ale czy nie jest całkiem nieracjonalne opierać się na trudnościach, które stwierdzono, i niszczyć to, co jest tak oczywiste, oraz przedstawiać życie człowieka jako iluzję i igraszkę, i walczyć [przeciwko temu, co oczywiste] dla wsparcia trudności podnoszonych przez nich samych? Bo nie jest prawdą, że ten, kto nie może rozwikłać jakiegoś argumentu Zenona przeciw ruchowi, winien z tego powodu odrzucić ruch [w ogóle]. Oczywiście bowiem świadectwo faktów bardziej przekonuje niż cała sztuka przekonywania, która za pomocą argumentów stara się je obalić.

Może to jednak dobry pomysł, abyśmy zbadali podnoszone przez nich trudności, te, w które najbardziej wierzą, i sprawdzili, jak się sprawy mają. Może naprawdę nie okaże się to zbyt trudne. Jeden z problemów, który przedstawiają, jest taki: „Jeśli – mówią – «to, co zależne od nas» [ἐφ’ ἡμῖν] jest takie, że możemy robić rzeczy temu przeciwne, i jeśli do tego właśnie rodzaju rzeczy zaliczają się: pochwały i nagany, zachęty i odradzanie, kary i honory, to bycie mądrym i posiadanie cnót nie zależą od tych, którzy je posiadają, ponieważ nie są oni [równocześnie] zdolni do posiadania wad, które są przeciwne cnotom. Podobnie też wady nie będą zależeć od tych, którzy są nikczemni, ponieważ nie od nich już zależy, żeby dłużej nie być nikczemnym. Lecz **197.** zaiste niedorzeczne jest twierdzenie, że cnoty i wady nie zależą od nas i że nie zasługują one na pochwałę lub naganę. Zatem to, co zależy od nas [ἐφ’ ἡμῖν], nie jest tego rodzaju”.

XXVII. Zgodziwszy się z nimi, że cnoty i wady nie mogą być odrzucone, może jaśniej udałoby się nam przedstawić to zagadnienie, gdybyśmy powiedzieli w tym względzie, że dyspozycje zależą od ich posiadaczy w takim stopniu, że zanim je zdobyli, mogli również ich nie zdobyć. Ci bowiem,

którzy posiadają cnoty, ponieważ wybrali to, co lepsze, [zamiast] je pominąć, stali się dla samych siebie przyczynami zdobycia cnót; podobnie dotyczy to tych, którzy posiadli wady. To samo rozumowanie odnosi się także do sztuk, ponieważ każdy artysta, zanim posiadał pewną umiejętność, miał również możliwość takim się nie stać, ale skoro takim się stał, dłużej już nie będzie władny, aby się nie stać i nie być właśnie takim. Powstawanie takich [dyspozycji] zależy od nas i dlatego prawda nie stosuje się tak samo do tego, co będzie, co jest i co już powstało, ponieważ zarówno to, co jest, jak i to, co powstało, nie może nie być i nie powstać, to zaś, co może powstać w przyszłości, może też nie powstać. Dlatego zanim ktoś posiadał cnotę, prawdą było, że mógł on również nie stać się takim, lecz o kimś, kto takim już jest, skoro nim się stał, można naprawdę mówić, że takim się stał. Jeśli więc ktoś rozsądny byłby taki od urodzenia i posiadałby mądrość oprócz innych [darów] danych mu przez naturę, to wcale nie zależałoby od niego to, że jest taki właśnie (tak jak bycie dwunożnym i rozumnym) i nie mógłby też być ceniony za to, że jest taki, lecz raczej dziwiono by się, że otrzymał od boskiej natury tak wielki dar. Co się zaś tyczy ludzi zdrowych, cenimy właśnie tych, którzy choć słabsi z natury, przez właściwą jednak dbałość są zdrowi, ponieważ sami otaczają się odpowiednią troską, dzięki której nie chorują, tych zaś, którzy z natury są zdrowi bez żadnej pracy i troski ze swej strony, nie chwalimy, lecz gratulujemy im, że bez żadnego wysiłku posiadli to, co i dla innych jest godne pożądanja, nawet jeśli trzeba w to włożyć pewien trud. W ten sam sposób, a nawet lepiej, moglibyśmy postąpić wobec cnót, gdyby były one obecne w kimś z natury, jak to naprawdę czynimy w stosunku do bogów. Skoro jednak dla nas to niemożliwe i nie można żądać niczego niemożliwego od natury (bo ona sama jest miarą tego, co możliwe i co niemożliwe, **198**. cnota bowiem jest doskonałością i szczytem właściwej natury każdej rzeczy, niemożliwe więc jest, żeby coś niedoskonałego było w [stanie] doskonałości, a to, co powstało, jest niedoskonałe zaraz po powstaniu), niemożliwe więc jest, żeby człowiek się urodził, posiadając cnotę.

Natura [nie robi] dla człowieka nic, żeby posiadał [cnotę], lecz ma on od niej moc i zdolność osiągnięcia jej, której nie ma żadne inne zwierzę. I przez tę moc właśnie człowiek różni się pod względem natury od zwierząt, chociaż przegrywa z wieloma z nich pod względem przymiotów ciała. Jeśliśmy zatem mieli od natury zdolność posiadania cnót w taki sposób, żeby dorastając i doskonaląc się, [wreszcie] osiągnąć cnotę, tak jak osiągamy umiejętność chodzenia, wzrost zębów, brody i innych rzeczy, których nabywa się zgodnie z naturą, to cnoty nie mogłyby w taki sposób zależeć od nas, podobnie jak

każda z wymienionych rzeczy. Nie w ten sposób jednak ich nabywamy; jeśli bowiem – tak jak i inne rzeczy – mądrość i cnota byłyby ludzom wrodzone, to wszyscy, albo większość z nas, tak jak posiadamy inne właściwości zgodne z naturą, tak samo moglibyśmy otrzymać od natury nie tylko możliwość posiadania cnót, lecz także same cnoty; w ten sposób nie byłyby już wcale potrzebne pochwały czy nagany, czy inne podobne rzeczy, ponieważ cnoty i wady nie mają bardziej boskiej natury swego istnienia. Z pewnością nie jest tak (widzimy przecież, że nie wszyscy mamy cnoty, a nawet większość ich nie posiada, co jest znakiem, że dzieje się to zgodnie z naturą, lecz jesteśmy zadowoleni, kiedy znajdziemy jedną taką osobę, która dzięki ćwiczeniu i uczeniu się ukazała wyższość natury ludzkiej nad innymi zwierzętami, dodając to, czego koniecznie brakuje naszej naturze), dlatego zdobywanie cnót zależy od nas i nie są bezwartościowe, ani czcze, pochwały, nagany i zachęty do [czynienia] dobra, a także sposób życia dostosowany do lepszych zwyczajów zgodnych z prawem.

Nic, co należy do natury rzeczy, nie może – w opinii niektórych – przez jakiś zwyczaj stać się innym (na przykład coś ciężkiego, poprzez częste podrzucanie w górę, nie nabierze trwałej dyspozycji do tego, żeby unosić się do góry zgodnie ze swoją naturą), lecz charakter ludzi może stać się taki lub inny wskutek różnych zwyczajów. **199.** W stosunku do rzeczy, które istnieją z natury, najpierw zdobywamy pewne dyspozycje, a potem postępujemy zgodnie z nimi (nie zyskujemy bowiem dyspozycji do widzenia przez to, że często patrzymy, lecz mamy ją i w ten sposób właśnie [możemy] widzieć), natomiast w stosunku do rzeczy, których [nie mamy] z natury, zdobywamy te dyspozycje przez działania. Nie inaczej bowiem ktoś mógłby stać się cieślą niż przez częste wykonywanie pracy cieśli zgodnie ze wskazówkami nauczyciela. Skoro zatem również cnoty zdobywamy w ten sposób (ponieważ wykonując rzeczy wymagające rozwagi, sami stajemy się rozważni), nie mogą one być w nas obecne dzięki naturze.

XXVIII. Ci zaś, którzy mówią, że z konieczności jesteśmy i stajemy się tacy, nie pozostawiają nam możliwości, żeby czynić lub nie czynić czegoś, przez co stalibyśmy się takimi właśnie, i ze względu na to nie jest możliwe, żeby ani nikczemni ludzie nie czynili tego, co czynią, stając się przez to takimi, ani dobrzy. Jakże więc mogliby nie przyznać, że natura uczyniła człowieka najgorszą z istot żywych, [człowieka], o którym przecież mówią, że wszystko inne powstało po to, aby mógł przeżyć? Jeśli bowiem, według nich, tylko cnota jest dobra, a wada zła, i jeśli żadna inna istota żywa nie może dostąpić ani jednej, ani drugiej, a ludzie w większości są źli, podczas

gdy naprawdę dobry jest tylko jeden lub dwóch, o których opowiadają, że stali się dobrymi niczym jakaś niewiarygodna i nadprzyrodzona istota, rzadka jak Feniks u Etiopów, jeśli zatem wszyscy są źli i są tacy w równym stopniu¹⁹, tak iż w niczym nie różnią się jedni od drugich, a wszyscy, którzy nie są mądrzy, są tak samo szaleńcami – jakże więc człowiek nie byłby najbardziej ze wszystkich nieszczęsną istotą, skoro nikczemność i szaleństwo są mu wrodzone i z nim zrosnięte? Lecz badanie paradoksów znajdujących się w ich naukach, przez które właśnie mijają się z prawdą, wymagałoby dłuższego wykładu niż ten, dlatego trzeba nam wrócić do tego miejsca, od którego odeszliśmy.

XXIX. Wykazaliśmy w ten sposób, że to od mądrego człowieka zależy, czy będzie taki właśnie [to znaczy mądry], ponieważ on sam jest przyczyną takiej dyspozycji i jej zdobycia, miał bowiem wcześniej również możliwość takim się nie stać. Nie ma już zatem dłużej dyspozycji jako czegoś, co od niego zależy (tak jak wcale nie zależy od tego, kto skoczył z wysokości, żeby się zatrzymał, choć miał władzę skoczyć lub nie), natomiast od niego zależy, czy mając pewną dyspozycję, będzie wykonywał określone czynności [do których ta dyspozycja go skłania], czy nie. Bo nawet jeśli najbardziej racjonalne jest to, by człowiek mądry działał zgodnie z rozumem i rozsądkiem, to po pierwsze, nie chodzi o to, żeby te właśnie działania wykonywać w sposób określony albo do pewnego tylko stopnia, bo przecież **200.** wszystkie rzeczy powstające w ten sposób dopuszczają pewne odchylenia i mała różnica nie niszczy tego, co zostało przedstawione. Po drugie, człowiek mądry nie wybiera tego, co ma czynić, w sposób konieczny, lecz może również tego nie robić. Przecież czasami mądry człowiek mógłby uznać za rozsądne, żeby nie uczynić tego, co kiedy indziej, racjonalnie [rzec biorąc], [powinno] być przez niego wykonane, po to [tylko], żeby pokazać, że jest wolny w swoim działaniu (gdyby na przykład jakiś wieszczek powiedział mu wcześniej, że z konieczności wykona jakąś rzecz). Ci, którzy uważają się za wieszczków, to właśnie podejrzewają, kiedy unikają takich natychmiastowych dowodów; nie mówią tego wcześniej tym, którzy mogą obalić [ich przepowiednię], lecz tak jak unikają określenia czasu, w którym ma się spełnić to, co zapowiedzieli (ponieważ zbyt łatwo dałoby się to

¹⁹ Stoicy uważali, że nie ma stopni pośrednich pomiędzy mędrcom (czyli tym, który posiadał cnotę) a głupcem (człowiekiem, który cnoty jeszcze nie osiągnął), dlatego wszyscy, którzy są na drodze do cnoty, wciąż nie mogą być nazwani mędrkami.

zniweczyć), tak też powstrzymują się od mówienia i przepowiadania tym, którzy mogą natychmiast uczynić coś przeciwnego przepowiedni.

XXX. Mówić, że rozsądne jest, aby bogowie wiedzieli wcześniej to, co się zdarzy (ponieważ absurdem jest odmawiać im znajomości rzeczy przyszłych), i akceptując taki stan rzeczy, starać się przez to dowieść, że wszystko dzieje się z konieczności i zgodnie z przeznaczeniem – nie jest ani prawdziwe, ani racjonalne. Jeśli bowiem natura rzeczy by to dopuszczała, to nikt w sposób bardziej uzasadniony od bogów nie mógłby znać przyszłości, skoro jednak natura rzeczy nie może dopuszczać takiej przepowiedni i prognozy, więc niczym nieuzasadnione jest [twierdzenie], żeby bogowie znali coś, co jest niemożliwe. Bo rzeczy niemożliwe z samej swej natury również wobec bogów zachowują taką samą naturę. Nawet dla bogów jest niemożliwe uczynić przekątną współmierną do boku [kwadratu] albo żeby dwa razy dwa równało się pięć, albo żeby nie zdarzyło się to, co się zdarzyło. Nie chcą nawet tak robić przede wszystkim w stosunku do rzeczy, które są w ten sposób niemożliwe [na mocy swej natury], ponieważ w każdym twierdzeniu o tych rzeczach tkwi trudność. Tak samo niemożliwe jest, żeby wcześniej wiedzieli, czy to wszystko, co z właściwej sobie natury może powstać lub nie, w ogóle powstanie w ten sposób, czy nie. Jeśli bowiem przepowiednia dotycząca tych rzeczy (zanim się zdarzą) niszczy to, co w nich przypadkowe, jasne jest, że jeśliby to zachować, niemożliwa byłaby o nich przepowiednia.

Tak właśnie wygląda rzeczywistość według deterministów, a wynika to jasno z ich założenia, że bogowie znają przyszłość (na tej podstawie przyjmują, że [pewne rzeczy dzieją się] z konieczności, w przekonaniu, że gdyby tak nie było, wówczas bogowie nie mieliby uprzedniej wiedzy o tych sprawach). Jeśli więc, według nich, konieczność [τὸ ἀναγκάσιον] wynika z uprzedniej wiedzy i przepowiedni bogów, i jeśli konieczność nie występowałaby w rzeczach powstających **201.**, to bogowie nie znaliby przyszłości. Tak że nawet oni przypisują bogom tę samą niemoc, jeśli właśnie niemocą i słabością można nazwać fakt, iż nie może powstać to, co niemożliwe. Nie przypisują więc bogu większej mocy [płynącej] z przepowiedni, lecz dzięki założeniu [że bóg ma tę moc] wprowadzają taki pogląd na naturę rzeczywistości, który zgadza się z rzeczami powstającymi i oczywistymi, i w żaden sposób z nich nie wynika.

Używając tego argumentu, będzie można pokazać, że wszystko, co niemożliwe, jest możliwe, bo nie jest zasadne, żeby bogowie tego nie wiedzieli. Ktoś bowiem może stwierdzić, że jest absurdem, aby bogowie nie wiedzieli, jak wielka jest nieskończoność [τὸ ἄπειρον], a gdy to przyjmie, może dalej

założyć, że możliwe jest poznać rozmiary nieskończoności. W tych warunkach możliwe jest, żeby nieskończoność miała jakieś określone rozmiary. Przecież jeśli nie, to nawet bogowie nie znalazłyby tych rozmiarów.

Skoro zaś poznanie rzeczy przyszłych polega na poznaniu ich takimi, jakimi są (czym innym bowiem jest uprzednie poznanie [προγινώσκειν] niż zrobienie czegoś), to jasne, że ten, kto zna wcześniej rzeczy możliwe, ma o nich uprzednią wiedzę jako o takich. Nie jest bowiem uprzednią wiedzą mówienie, że to, co przypadkowe, będzie tak samo, jak to, co konieczne. Tak i bogowie mogliby wcześniej poznawać rzeczy przypadkowe jako przypadkowe, z czego wcale nie wynika konieczność, wywołana przez taką wiedzę. W ten właśnie sposób słuchamy przepowiadających. Ci bowiem, którzy przepowiadają, a równocześnie radzą komuś, co powinien wybrać i zrobić, nie mówią o tych przepowiadanych rzeczach, że będą z konieczności.

Ogólnie rzecz biorąc, jeśli mówią, że wszystko jest możliwe dla bogów, w tym nawet rzeczy niemożliwe, to przecież boska uprzednia wiedza o rzeczach przyszłych nie wykaże, że wszystko naprawdę powstaje z konieczności. Jeśli jednak się zgodzą, że są rzeczy niemożliwe również dla bogów, najpierw powinni wskazać, że możliwa jest wiedza tego rodzaju [to znaczy o przyszłości], i wtedy dopiero przypisać ją bogom. Nie jest bowiem ani jasne, ani też zgodne z faktami, że bogowie osiągają taką wiedzę o przyszłości.

My zaś, mówiąc, że bogowie przepowiadają rzeczy zgodnie z tym, jak występują one w stanie naturalnym, nie odrzucamy ani wróżbiarstwa, ani boskiej przedwiedzy. **XXXI**. Nie pozbawiamy przecież ludzi korzyści płynących z wróżbiarstwa, które powstają przez to, że ktoś mógłby uniknąć niebezpieczeństwa, czego by nie uczynił, gdyby nie doradził mu tego bóg. Ci, którzy śpiewają hymny **202**. na cześć wróżbiarstwa, twierdząc, że może być ono zachowane tylko zgodnie z ich nauką [to znaczy z determinizmem], i używając tego przekonania jako dowodu, że wszystko dzieje się zgodnie z przeznaczeniem, nie tylko nie mówią w tym względzie prawdy, lecz co więcej, mają nawet czelność wypowiadać o bogach rzeczy absurdalne i całkowicie im obce. Jakże ich twierdzenia na ten temat mają nie być absurdalne? Niektórzy podnoszą przeciw nim taki zarzut: dlaczego, jeśli wszystko dzieje się z konieczności, przepowiednie pochodzące od bogów przypominają rady, tak żeby ci, którzy to usłyszeli, mogli dzięki temu właśnie, że usłyszeli, ustrzec się [przed niebezpieczeństwem] i coś zrobić [w tym kierunku], a [na dowód tego] przytaczają użyteczną [przepowiednię] daną Lajosowi, w której Pytia przestrzega go przed tym, żeby nie miał dzieci:

„Jeśli zrodzisz dziecko, ten, który się urodzi, zabije cię i cały twój dom spłynie krwią”²⁰.

Jak wszakże przedstawiają to pisma deterministów, twierdzą oni, że nie [to miał na myśli] Apollo, [gdy] tak to przepowiedział, wiedział bowiem, że Lajos nie posłucha (znał bowiem wszystkie przyszłe zdarzenia), i gdyby – ich zdaniem – nie użył takiej wróżby, nie nastąpiłyby takie perypetie dotyczące Lajosa i Edypa. Lajos przecież nie porzuciłby swego syna, tak jak to zrobił, ani dziecko nie byłoby wzięte przez pasterza i oddane do adopcji królowi Koryntu, Polybosowi. A gdy Edyp dorósł, i spotkał Lajosa na swej drodze, nie zabiłby go, dlatego że go nie poznał, i dlatego, że nie został rozpoznany. Nie mógłby bowiem syn wychowany przez własnych rodziców nie rozpoznać ich do tego stopnia, żeby ojca zabić, a z matką się ożenić. Tak więc, aby cały dramat przeznaczenia zachować i wypełnić, bóg przez wyrocznie podsunął Lajosowi złudzenie, że może się uchronić przed tą wróżbą; i kiedy oto się upił i spółdził dziecko, porzucił urodzonego syna, aby zginął; to właśnie porzucenie stało się przyczyną tej bezbożnej historii.

Jeśli więc ktoś mówi rzeczy tego rodzaju, to jak może równocześnie [starać się] zachować wróżbiarstwo albo uczyć pobożnych pojęć [προλήψεις] dotyczących bogów, albo wskazywać, że jakiś pożytek płynie z wróżbiarstwa? Przecież wydaje się, że jest ono **203**. przepowiadaniem przyszłości, oni zaś czynią z Apollona twórcę tego, co przepowiada. Nie stałoby się bowiem tak, gdyby w takiej właśnie formie nie przepowiedział tego bóg (i dlatego w ten sposób to przepowiedział, ażeby zdarzenia te powstały na takich właśnie warunkach) – czy nie jest to raczej czyn tego, kto przepowiada, a nie objawienie tego, co będzie? Jeśli jednak bogowie mają przewagę nad innymi wieszczkami, tak że pomagają powstać temu, co ma być, to tym samym współtworzą dobro (ponieważ poeci ciągle opiewają bogów w hymnach za to, że są oni „dawcami dobra”). A zgodnie z ich słowami Apollo Pytyjski nie wyświadczył żadnego dobra Lajosowi, ale z całych sił stara się uczynić wszystko, aby sprowadzić na jego dom to, co najbardziej skalane i bezbożne. Któż po wysłuchaniu tego nie mógłby powiedzieć, że bardziej pobożne jest odrzucenie istnienia opatrności przez epikurejczyków niż taka koncepcja „opatrności”?

Jakże zaś można spójnie twierdzić, że bogiem jest przeznaczenie i że używa ono wszystkich istniejących i powstających we wszechświecie rzeczy

²⁰ Eurypides, *Fenicjanki*, 19-20.

do zachowania zarówno tego świata, jak i porządku znajdujących się w nim bytów, a równocześnie mówić o nim takie rzeczy, czyniąc nawet Apolla Pytyjskiego współsprawcą najbardziej niegodnych czynów, bo usilnie dąży do ich spełnienia? Co – według nich – ma ocalić przeznaczenie, kiedy posługuje się zabiciem ojca przez syna, bezbożnym małżeństwem matki z synem i zrodzeniem dzieci, które są także braćmi swego ojca? O jakim aspekcie organizacji we wszechświecie można rozsądnie powiedzieć, że wskutek takich wydarzeń ulega ocaleniu, skoro nawet Apollo się boi, aby jakies z nich nie pozostało niespełnione? Gdyby się to nie wydarzyło, czy powstrzymałoby to ludzi od zamieszkiwania w miastach zgodnie z prawami albo przerwałoby zachowanie elementów w świecie? A może zakłóciłoby uporządkowany i wieczny obieg ciał niebieskich albo którąś z rzeczy, z których wszechświat się składa, i dzięki którym jest rządzony zgodnie z rozumem? Jasne jest zatem, że ilekroć znowu usłyszą jakąś inną opowieść od jednego z tragików, którzy tworzą takie historie, czy to, że jakaś kobieta z powodu zazdrości knuła przeciw cudzym dzieciom, a zabiła swoje własne, czy że Tyestes, nieszczęśliwy starzec, zjadł ciało swoich dzieci, gdy jego brat Atreus dał mu je na stole – to wierzą, że te historie się zdarzyły i że w nich ujawnia się przeznaczenie i opatrność (jakby czyniąc swoim dziełem zniszczenie), **204.** tak jakby przypisywali sobie zanegowanie tego, co chcą pokazać przez same te dowody. A przecież dużo lepiej i rozsądniej byłoby odrzucić te założenia (ze względu na absurdalność wynikających z nich konsekwencji) niż bronić w ten sposób tych niedorzeczności wskutek [przyjętych] założeń. Oni zaś łatwo wierzą w najbardziej nieracjonalne rzeczy i nie wahają się powiedzieć, jakie są zgodne z rozumem przyczyny ich powstania.

XXXII. Dostyc jednak o tym (wystarczy bowiem w każdym wypadku ujawnić niedorzeczność tej doktryny), gdyż sędzę, że wyczerpująco pokazano, jak to rozumieć, że bycie mądrym zależy od mądrego człowieka, chociaż on nie może nie być mądry, ponieważ teraz, kiedy [już] jest mądry, nie zależy od niego bycie takim właśnie (bo byłby też zdolny do tego, aby nie być mądrym). Zanim jednak stał się taki właśnie, miał również możliwość, żeby takim się nie stać, ze wspomnianej wyżej przyczyny, [a zatem] to on sam sprawił, że stał się takim.

Od bogów zaś nie zależy bycie takimi, jakimi są (co również determiniści podnosili jako trudność), ponieważ bycie takimi leży w ich naturze, a nic z tego, co należy do natury bytu, nie zależy od tego, kto je posiada. Z tego właśnie powodu dobre cechy bogów zasługują na cześć i błogosławieństwo. Posiadają oni przecież coś więcej niż te chwalone dobra, ponieważ ich natura

w ogóle nie jest zdolna do tego, aby przyjąć to, co [jest mniejszym dobrem]. My zaś jesteśmy chwaleni z powodu posiadania cnót, ponieważ (choć nasza natura może przyjąć to, co gorsze) nie zawahaliśmy się zdobyć tego, co lepsze, nawet gdy to, co gorsze, wydaje się osiągnąć bez znoju i trudu, a cnota z wielkim wysiłkiem i trudem, i w pocie czoła. Jednakże mędrzec ma w stosunku do każdego działania również możliwość niepodjęcia go i [podobnie] bogowie mają taką władzę, jeśli faktycznie podejmują pewne działania wobec rzeczy, które mogą istnieć w przeciwnych sobie stanach. Apollo Pytyjski nie jest przecież pozbawiony możliwości przepowiadania bądź nie – tej samej osobie – ani Asklepios udzielania pomocy lub nie. A prawie wszyscy ludzie zwracają się do niego tam, gdzie najczęściej się ukazuje, wierząc, że okaże swą pomoc raczej tym, którzy spieszą się uznać go za lekarza, niż tym, którzy tego nie czynią.

205. XXXIII. Rozważmy następujący argument: „ci, którzy sądzą, że przez zachowanie aktywności istot żywych, zachodzącej zgodnie z dążeniem, nie zachowuje się również «tego, co od nas zależne», mylą się, bo wszystko, co powstaje zgodnie z dążeniem, zależy od tego, kto je wytwarza. Czy zatem aktywność nie jest zależna od nas? I znowu zgodziwszy się z tym, pytają: czy spośród aktywności jedne nie wydają się zgodne z dążeniem, a inne nie? A po przyjęciu [tego podziału] znowu ustalają, że żadna aktywność, która nie jest zgodna z dążeniem [καθ' ὁρμήν], nie zależy od nas. Jeśli i na to istnieje zgoda, to z tych założeń wynika, że wszystko, co powstaje zgodnie z dążeniem, zależy od tych, którzy działają z nim w zgodzie, skoro [to, co zależne od nas] nie znajduje się w żadnej innej spośród tych aktywności [to znaczy tych niezgodnych z dążeniem]. I zgodnie z takim ich stanowiskiem zostaje u nas zachowane «to, co zależy od nas», [w tym sensie] że «to, co zależy od nas» może powstać dzięki nam lub nie, a właśnie to, co powstaje w ten sposób, zalicza się do bytów powstających zgodnie z dążeniem”. Czyż nie jest to argument tych, którzy zupełnie nie znają się na tym, z czym polemizują? Jeśli nawet będzie zgoda co do tego, że „to, co zależy od nas” znajduje się w działaniach zgodnych z dążeniem, z tego argumentu nie wynika, że każda czynność zgodna z dążeniem zależy od nas. Przecież tylko te z rzeczy powstających zgodnie z dążeniem są od nas zależne, które dokonują się zgodnie z rozumnym dążeniem [κατὰ λογικὴν ὁρμήν]. Rozumnym zaś dążeniem jest takie, które powstaje w istotach rozumnych i zdolnych do wolnego wyboru (czyli w ludziach), ilekroć powstaje ono w relacji do nich [do rozumności i wyboru]. Działania innych istot żywych zgodne z dążeniem nie są takie, ponieważ nie mają one możliwości nie wykonać czynności

zgodnej z dążeniem. Dlatego „to, co zależy od nas” znajduje się w działaniach zgodnych z dążeniem, ale doprawdy nie wynika z tego, że każde działanie powstające zgodnie z dążeniem wiąże się z tym, co od nas zależne.

XXXIV. Czy nie jest to zatem [działanie] ludzi, którzy nie rozumieją swoich własnych czynów, a używając prawdy o faktach, niszczą ją swoją nauką, gdy przedstawiają stanowisko, które tę prawdę niweczy? Zakładają bowiem, że każda rzecz ukonstytuowana przez naturę jest też ukonstytuowana przez przeznaczenie i że tym samym jest: „przez naturę” i „zgodnie z przeznaczeniem”, oraz dodają: „dlatego zgodne z przeznaczeniem jest to, że istoty żywe będą postrzegać i będą działać pod wpływem dążenia, i jedne z nich będą tylko działać, inne zaś działać racjonalnie, jedne będą popełniać błędy, natomiast inne będą postępować słusznie. To bowiem jest dla nich zgodne z naturą. Skoro jednak istnieją złe i dobre postęпки, a **206.** odznaczające się nimi natury i jakości są dobrze znane, to pozostaje też przyjąć pochwały i nagany, kary i nagrody. Taka bowiem jest kolej i takie następstwo rzeczy”. Jednakże nie układa się to w taki sam sposób dla tych, którzy zarówno naturę, jak i rzeczy zgodne z naturą sprowadzają do przeznaczenia i konieczności. Zgodne bowiem z naturą jest to, że istoty żywe zdolne do działania i rozumne mogą postępować źle i dobrze, ponieważ niczego nie robią pod przymusem. To właśnie jest prawdziwe, bo rzeczywiście ma miejsce. Wcale jednak nie myślą tak ci, którzy twierdzą, że wszystko robimy z konieczności, dodając, że wśród tych, którzy działają rozumnie, jedni postępują słusznie, a drudzy błędzą. Robimy zaś wszystko z konieczności (według tych, którzy [twierdzą], że niemożliwe jest, żebyśmy w takiej oto sytuacji tego nie zrobili), zatem z konieczności zawsze znajdujemy się w takich okolicznościach, w jakich to robimy. Nikt nie mówi, że ten, kto czyni coś miłego w jakikolwiek sposób, postępuje słusznie, a ten, kto tak samo czyni coś złego, błędzi, ale kiedy w jakikolwiek sposób ktoś jest władny wybrać to, co gorsze, a uczyni to, co lepsze, wtedy mówimy, że postępuje słusznie. Przecież o kimś, kto uczynił to samo przypadkowo [ἀπὸ τύχης], nie powiemy, że postępuje słusznie, ponieważ miarą tego, czy się słusznie postępuje, są nie tylko wykonane rzeczy, lecz także o wiele bardziej dyspozycja i możliwość, dzięki której [można] to uczynić. To samo rozumowanie odnosi się do złych postępków. Ci, których możliwość uczynienia czegoś innego oprócz tego, co robią, została zniweczona przez okoliczności, nie wnoszą żadnego udziału do okoliczności, przez które coś czynią. Jakże więc ktoś mógłby powiedzieć, że postępują źle lub dobrze? Sam człowiek bowiem nie ma władzy nad taką dyspozycją, która gdy znajduje się on w określonych okolicznościach, daje

mu impuls, aby to właśnie uczynić, ani też [nie ma mocy] nad tym, żeby zaistniały określone okoliczności. Z tego zatem powodu żadne z tych wyrażení [postępować źle lub dobrze] nie odnosi się do istot pozbawionych rozumu. O kimś więc, kogo do działania nakłaniają dyspozycja i okoliczności, a kto sam nie ma władzy nad tym, żeby nie znaleźć się w takiej sytuacji, nie można już dłużej mówić, że postąpił źle lub dobrze w czymś, co już w pewien sposób uczynił. Skoro jednak pochwały, nagany, kary i nagrody stosuje się zarówno do złych, jak i dobrych uczynków – jak oni sami to przyznają – jasne więc jest, że jeśli neguje się istnienie jednych, to odrzuca się także drugie.

Co do słusznego postępowania, to nie można go odnieść we właściwym sensie do bogów, lecz jako odpowiednik **207.** tego, że są oni sprawcami dobra, przynajmniej jeśli ci, którzy mogą postępować dobrze, mogą również czynić źle (a bóstwo nie dopuszcza przecież złych uczynków). Oto dlaczego nie chwalimy bogów: są oni lepsi od pochwał i dobrych uczynków, do których stosuje się pochwały.

XXXV. Nie zostawiajmy też na boku tego argumentu, który – jak wierzą – może być dowodem na to, co wcześniej przedłożono. Oto, co mówią: „nie jest tak, że istnieje tego rodzaju przeznaczenie, a nie istnieje Los [Πεπρωμένη], albo że istnieje Los, a nie istnieje Dola [Αἴσα], albo że istnieje Dola, a nie istnieje Słuszny Gniew [Νέμεσις], albo że istnieje Słuszny Gniew, a nie istnieje Prawo, albo że istnieje Prawo, a nie istnieje Prawy Rozum, który nakazuje, co ma być uczynione, i zabrania tego, czego nie wolno czynić. W rzeczywistości istnieje zakaz [popęłniania] złych uczynków, podczas gdy nakazuje się robić dobre. Nie można więc [twierdzić], że przeznaczenie jest tego rodzaju, a nie istnieją czyny złe i słuszne, ale jeśli te istnieją, jest też cnota i wada, jeśli zaś są one, istnieje też dobro i zło. Dobru zatem należy się pochwała, a złu nagana. A więc nie jest tak, że istnieje przeznaczenie, a nie istnieje przedmiot pochwały i nagany, lecz rzeczy godne pochwały zasługują na nagrodę, a godne nagany na karę. I znowu błędne jest przekonanie, że istnieje tego rodzaju przeznaczenie, a nie ma nagrody czy kary, lecz nagroda oznacza przywileje, kara zaś [ma na celu] poprawę. Nie jest więc tak, że istnieje takie przeznaczenie, a nie ma tego, co jest godne zaszczytu lub poprawy. Jeśli tak się sprawy mają, to wymienione wyżej [rzeczy] istnieją (nawet gdy wszystko dzieje się zgodnie z przeznaczeniem): słuszne i złe uczynki, nagrody i kary, i wszystko, co godne zaszczytu oraz pochwały i nagany”.

XXXVI. Jeśli jednak otaczające przyczyny zmuszają ich, aby tak mówili, to wypada ich przeprosić. W takim wypadku nie musimy się martwić tym, co mówią pod wpływem konieczności, ani też nie muszą oni się przejmować tymi, którzy mówią inaczej (to przecież okoliczności są decydującą przyczyną tego, co mówią i sądzą jedni i drudzy); nie trzeba też winić tych, którzy tak mówią, ponieważ w żaden sposób nie decydują oni o tym, że tak mówią, bo nie istnieje w nich przyczyna ani otaczających ich okoliczności, ani dyspozycji, wskutek której w ten sposób ulegli tym okolicznościom. Jeśli zaś mamy możliwość mówić gorzej lub lepiej, kogóż nie **208.** zdumiałaby taka konstrukcja argumentu, tak prostego, że wniosek płynie z uznanych i oczywistych przesłanek? A może nie ma żadnego pożytku z długiej pracy nad sylogizmami? Zakładają bowiem, że przeznaczenie używa wszystkich rzeczy, zarówno powstałych, jak i powstających, w zgodzie z nim samym, do tego, żeby niczym niezakłócona realizacja rzeczy powstających przebiegła w taki sposób, by każda z tych rzeczy powstała i zachowała swoją naturę. [Używa ono zatem] kamienia jako kamienia, rośliny jako rośliny, istoty żywej jako istoty żywej, a jeśli [korzysta z niej] jako z istoty żywej, to z takiej, która kieruje się dążeniem. Przyjmując, że przeznaczenie używa istoty żywej jako istoty żywej, która jest kierowana dążeniem, i że rzeczy, które powstają poprzez istoty żywe dzięki nim samym [ὅφ' αὐτῶν], powstają zgodnie z dążeniem istot żywych, a te ulegają jakimkolwiek przyczynom, które z konieczności je otaczają w tym czasie – sądzą oni, że przez utrzymanie aktywności istot żywych w zgodzie z dążeniem zachowują również w świecie, gdzie wszystko dzieje się zgodnie z przeznaczeniem, istnienie czegoś, co jest od nas zależne. Krótko mówiąc, oni [rzeczywiście] przedstawiają też inne takie argumenty, szczególnie ten już wyżej wspomniany, w którego prawdziwość nie sądzę, żeby wierzyli i [podobnie nie uważam, żeby] myśleli, iż jego długość [to znaczy argumentu], mnóstwo słów i niejasna struktura mogły znieść słuchaczy.

Przyjrzyjmy się temu, co prezentuje ten argument, pomijając w tej chwili większość zastosowanych pojęć i nie biorąc też pod uwagę terminów: Los, Dola i Słuszny Gniew (ponieważ używają ich w takich znaczeniach, jak sami chcą), i zbadajmy inne pojęcia. Warto bowiem zrozumieć konieczność [wypływającą z twierdzenia]: „nie jest tak, że istnieje takie właśnie przeznaczenie, a nie istnieje prawo”. Jeśli bowiem rzeczy, które powstają zgodnie z przeznaczeniem, idą w ślad za przyczynami, które z konieczności je otaczają, i jeśli niemożliwe jest, żeby ten, kto działa zgodnie z dążeniem, nie podążał za tymi przyczynami, łącząc całkowicie tę przyczynę, która pochodzi

od niego, z tamtymi przyczynami, tak samo jak niemożliwe jest, żeby kamień zrzucony z wysokości nie spadał w dół albo kula nie toczyła się po pochyłości, gdy została po niej popchnięta – to jakież jest jeszcze pożytek z praw? Tak jak kamień nie może być zatrzymany przez kogoś, kto mówi, że nie powinien spadać, skoro sam kamień jest taki z natury i są zewnętrzne przyczyny, które przyczyniają się do tego [żeby spadał], tak też nikogo **209.** z nas nie mógłby przekonać taki argument czy prawo nakazujące nam czynić inaczej – wbrew konieczności [wynikającej z] okoliczności zewnętrznych. W rzeczywistości bowiem nie mamy jakiejś większej korzyści z wiedzy o tym, co nakazują prawa, jeśli istnieją wcześniej ustalone przyczyny, za którymi nasze dążenie musi z konieczności podążać. W ten sposób pożytek, jaki płynie z praw, uległby zanegowaniu, jeśli przynajmniej prawa nakazują, co trzeba czynić, a zabraniają tego, czego nie wolno, bo przecież nasze działanie zgodne z dążeniem nie podąża za nakazem praw, ilekroć otaczające nas przyczyny z konieczności pobudzają naszą aktywność i wiodą ją ku czemuś innemu. Gdyby z powodu takiego przeznaczenia zniknął pożytek płynący z praw, zniknęłyby i prawa. Cóż to za korzyść z praw, skoro przeznaczenie pozbawi nas możliwości bycia im posłusznymi?

Nie wynika bowiem z tego, że jeśli istnieje takie przeznaczenie, istnieje [też] prawo. Przeznaczenie i prawo są przecież sobie przeciwne, przynajmniej jeśli prawdą jest, że prawo nakazuje, co trzeba czynić lub nie, zgodnie z przekonaniem, że ten, kto działa, może posłuchać go, gdy rozkazuje (z tego powodu prawo karze tych, którzy go nie słuchają, jako tych, którzy czynią źle, oraz nagradza tych, którzy są mu posłuszni, jako tych, którzy czynią dobrze). Przeznaczenie zaś mówi, że wszystko dzieje się z konieczności, w wyniku podobnych do siebie przyczyn, a o rzeczach, które powstały z podobnych przyczyn, nie można mówić, że jedne są czynami złymi, a drugie słusznymi. Gdyby bowiem ktoś powiedział, że również prawo znajduje się wśród przyczyn koniecznych i wcześniej ustalonych przez przeznaczenie, jasne byłoby, że dla tych, którzy zgodnie z dążeniem czynią rzeczy zgodne z przeznaczeniem, samo [prawo] będzie w sposób konieczny obecne w otaczających ich przyczynach, nie będzie zaś dla tych, którzy nie działają zgodnie z nim. Oczywiście ci, którzy z takiej przyczyny nie działają zgodnie z prawem, nie mogą być ukarani. Jakże mogliby zasługiwać na karę? Przecież w otaczających ich z konieczności przyczynach, za którymi nie mogło nie podążyć dążenie, nie było przyczyny pochodzącej od praw, ponieważ jakaś konieczność i przeznaczenie nie pozwoliły jej zaistnieć. W tym wypadku jednak nie byłoby już dłużej prawa, skoro ci, którzy byłiby mu

posłuszni (jeśli w ogóle można to nazwać posłuszeństwem), podążaliby za nim z konieczności, a tych, którzy by go nie słuchali, powstrzymywałaby przed posłuszeństwem jakaś konieczność. Tak więc o wiele bardziej prawdziwe byłoby stwierdzenie: „jeśli takie jest przeznaczenie, to nie ma prawa”. Jeśli zaneguje się prawo, a z nim czyny złe i słuszne, to zaneguje się również (jak oni sami to uznali, jako konsekwencję **210**. wypływającą z ich rozumowania) cnotę i wadę oraz to, że jest w ludziach coś złego i dobrego, godnego pochwały lub nagany, nagrody lub kary.

Nic zatem nie pozostaje z tego, co zostało przedstawione w argumentie [ułożonym] z taką sztuką, a konsekwencja dla deterministów (biorąc pod uwagę dalsze etapy rozumowania) będzie taka, jaka – ich zdaniem – wynika dla tych, którzy próbują zanegować „to, co zależy od nas” (jakby zgodzono się, że to oni sami zachowują to [co od nas zależne]). Myślą też, że przez to, iż zajmą się krytyką innych [za ich błędy], unikną [trudności], nie zdając sobie sprawy, że sami są w nie uwikłani. Twierdzą bowiem, że jeśli nie ma nagród i kar, nie ma też pochwał czy nagan, a jeśli ich nie ma, to nie istnieją też uczynki słuszne czy złe, jeśli zaś dalej tych nie ma, to nie istnieje też cnota i wada, a wreszcie jeśli tych nie ma – nie istnieją też bogowie. Ponieważ jednak nie ma ani nagród, ani kar, wynika z tego, że wszystko dzieje się zgodnie z przeznaczeniem, jak zostało to wykazane. I to ostatnie [też wynika], ale jest to absurdalne i niemożliwe. Trzeba zatem odrzucić [pogląd], że wszystko dzieje się zgodnie z przeznaczeniem, z czego właśnie [to, co absurdalne] wynika.

XXXVII. Przebadajmy również inny zaproponowany argument, czy nie zawiera on podobnych, koniecznych konsekwencji. Brzmi on następująco: „nie jest tak, że wszystko jest zgodne z przeznaczeniem, a [jednocześnie] organizacja wszechświata doznaje przeszkód i trudności. Nie jest więc tak, żeby istniała [organizacja wolna od przeszkód i trudności], a nie istniał uporządkowany wszechświat [κόσμος], [albo żeby był uporządkowany wszechświat] [κόσμος], a nie istnieli bogowie. Jeśli zaś są bogowie, to są dobrzy, a jeśli tak, to istnieje cnota, a jeśli jest cnota, to jest i rozsądek [φρόνησις], a jeśli tak, to istnieje też wiedza o tym, co należy czynić, a czego nie należy, a wszystko to, co należy czynić, to czyny słuszne, a czego nie należy – to czyny złe. I [znowu] nie [można twierdzić], że wszystko dzieje się zgodnie z przeznaczeniem, a równocześnie nie istnieją uczynki złe i słuszne. Uczynki zaś słuszne są piękne, a niesłuszne – szpetne, i te piękne są chwalone, a złe ganione. Nie jest zatem tak, że wszystko jest zgodne z przeznaczeniem, a nie istnieje to, co zasługuje na pochwałę i na-

ganę. Jeśli jednak tak się dzieje, to są pochwały i nagany. A to, co chwalimy – nagradzamy, a co ganimy – karzemy, a ten, kto nagradza – obdarza zaszczytem, kto zaś karze – naprawia. Nie jest bowiem tak, że równocześnie wszystko dzieje się zgodnie z przeznaczeniem, a nie ma udzielania zaszczytów i poprawiania”.

Ten właśnie argument [pochodzi] z tej samej szkoły, jest zatem jasne, że może być obalony, jako ten, który jest fałszywy z tych samych powodów, co poprzednio. Po pierwsze: któż byłby gotów zgodzić się na to, że: „nie jest tak, że wszystko dzieje się zgodnie z przeznaczeniem, a [jednocześnie] organizacja wszechświata doznaje przeszkód i trudności”? Wszak we wszechświecie są rzeczy, które powstają z konieczności, inne zaś [powstają] przypadkowo [ἐνδεχομένως], jedne zgodnie z naturą, inne zaś zgodnie z wyborem i rozumem, inne jeszcze zgodnie z dążeniem, a znowu inne [powstają] przez przypadek [ἀπὸ τύχης] i samorzutnie [αὐτομάτως]. Istnienie wszystkich innych [przyczyn] zostanie przecież zanegowane, jeśli [przyjmie się, że] istnieje przeznaczenie; [a więc] nie jest tak, że organizacja wszechświata utrzymałaby się, nie doznając trudności i przeszkód. Jeśli jednak przyznano by, że tak to się dzieje oraz że istnieje wszechświat, a gdy istnieje wszechświat, że są bogowie (choć, zdaniem Epikura, przebywają oni poza wszechświatem) i że bogowie są dobrzy, i jeśli nawet wynikałoby z tego, że bogowie posiadają cnotę, to w jaki sposób z istnienia cnoty bogów może wynikać, że istnieje rozsądek [φρόνησις]? Jakaż zatem mogłaby być konieczność takiego wniosku? Gdyby bowiem założyć, że istnieje cnota ludzi, z tego by wynikało, że istnieje też rozsądek [φρόνησις], skoro zaś na podstawie tego, co już ustalono, przyjęto założenie, że istnieje cnota bogów, jak zatem z boskiej cnoty mógłby wynikać rozsądek, który jest cnotą ludzi? Nie można przecież powiedzieć, że cnoty ludzi i bogów są takie same. Nie jest bowiem prawdziwe stwierdzenie, że istoty, które tak dalece różnią się między sobą pod względem natury, mają te same doskonałości i cnoty, ani że wypowiedane przez nich w tej sprawie argumenty mają w sobie coś racjonalnego. Cnotą człowieka jest rozsądek, który jest – ich zdaniem – wiedzą o tym, co należy i czego nie należy robić. Gdzie bowiem można coś uczynić lub nie (jeśli chodzi o rzeczy, które należy uczynić), tam ma miejsce wiedza o tym, co powinno i nie powinno być uczynione. Jeśli jednak wszystko dzieje się zgodnie z przeznaczeniem, to wiedza o tym, co należy, a czego nie należy robić, jest bezużyteczna. Jakaż bowiem korzyść z tej wiedzy czerpią ci, którzy nie mogą się ustrzec przed niczym, co czynią? Gdyby zaś wiedza o tym była całkiem bezużyteczna, wówczas zanegowaniu uległoby [istnienie] rozsądku,

ponieważ prawdziwszy jest taki wniosek: „jeśli jest przeznaczenie, to nie ma rozsądku”. Zgodnie przecież z tym samym rozumowaniem, według którego prawo uległoby zanegowaniu, jeśli przyjąć [istnienie] przeznaczenia, tak samo zaneguje się rozsądek [φρόνησις]. A gdy zostanie odrzucony rozsądek, jasne jest, że każda inna związana z rozsądkiem rzecz uległaby zanegowaniu.

XXXVIII. Z tego, co wcześniej wielokrotnie już powiedziano i ukazano, jako pierwszy nasuwa się wniosek, że determiniści nie ocalili „tego, co zależne od nas”, nawet przez pokazanie tego, że gdy wszystko dzieje się zgodnie z przeznaczeniem, wówczas istotom żywym pozostaje ruch zgodny z dążeniem; chyba że ktoś chciałby po prostu powiedzieć, iż to, co powstaje dzięki komuś zgodnie z jego własną naturą, jest zależne od niego, wprowadzając inne znaczenie dla „tego, co zależne od nas”, wbrew temu, co się uważa i co już przyjęto, a co – naszym zdaniem – polega na tym, że mamy możliwość czynienia rzeczy sobie przeciwnych. **212.** Aby udowodnić tę naukę, przedstawiają jeszcze inne podobne do tych argumenty, w większej jednak części odznaczają się one językową zręcznością, lecz nie uzyskują wiarygodności [płynącej] ze zgodności z faktami, o których mówią.

XXXIX. Są to dla Was, o najbardziej boscy władcy – najważniejsze, według mej opinii – twierdzenia doktryny Arystotelesa, dotyczącej przeznaczenia i „tego, co zależne od nas”. Kierowani tą nauką, będziemy okazywać bogom szacunek, składając im z jednej strony dzięki za otrzymane wcześniej dobrodziejstwa, z drugiej zaś zwracając się do nich z prośbami, ponieważ mogą je spełnić lub nie. Będziemy również wdzięczni Wam i podobnym władcom za to, co robicie dla nas zgodnie z własnym wyborem tego, co dla nas najlepsze, i czynicie to, kierując się troską o [właściwy] osąd [takiego wyboru], a nie podążając za ustalonymi wcześniej przyczynami tylko dlatego, że koniecznie trzeba podążać za nimi tam, gdzie prowadzą. Zatrószymy się również o cnotę, skoro sami możemy stać się lepszymi lub gorszymi i skoro władzę nad czymś ma tylko ten, kto sam może również tego nie czynić, a co do innych rzeczy, które w życiu czynimy, tylko w tym wypadku wyda się nam, że czynimy rozważnie, jeśli przypiszemy im przyczyny zgodnie z nauką Arystotelesa, jak w całym tym wywodzie starałem się Wam pokazać.

Tłumaczyła Monika Komsta

ON DESTINY

S u m m a r y

Alexander of Aphrodisia in his treatise attempts to present his own conception of destiny, which – as he stresses – is to be in line with the teaching of Aristotle. Fate is identified with one of the efficient causes, namely with nature. The greater part of the work is devoted to a polemic with Stoics, whom he regarded as his main opponents. What is characteristic, he does argue with those representatives of the Stoic school who were his contemporaries (New Stoa), but with the founders of this philosophical trend. From this point of view, the treatise is one of the main sources to study the views represented by the old Stoic school.

Translated by Jan Kłos

Słowa kluczowe: Aleksander z Afrodyzji, determinizm, wolność.

Key words: Alexander of Aphrodisia, determinism, freedom.