

# ANTIČKI SKEPTICIZAM

## Koji su izvori našeg znanja o skepticizmu?

Skepticizam se pre svega mora shvatiti kao određena filozofska tradicija. Poput većine pozitivnih antičkih filozofskih škola, i skepticizam se razvijao tokom perioda od više vekova, u različitim centrima literature i nauke svog doba. Skepticizam su takođe zastupali mnogi filozofi i drugi učeni ljudi, i on je prošao kroz brojne faze i modifikacije. Na žalost, problemi na koje danas nailazi svako ko želi da proučava čak i Platona i Aristotela sputavaju i svakog ko želi da čita tekstove koji pripadaju skeptičkoj tradiciji. U značajnoj meri situacija u vezi sa skepticizmom je još i gora, jer je sačuvano mnogo manje neposrednih skeptičkih rukopisa nego što je to slučaj kada je reč o drugim školama i pravcima antičke filozofije. Tome treba dodati još nepovoljniju činjenicu da je na našim prostorima teško doći do originalnih skeptičkih tekstova, kao i da ni od malo tekstova koji su opstali kroz istoriju gotovo nijedan nije preveden na naš jezik (što će ova knjiga pokušati da u veoma skromnoj meri ispravi).

Piron iz Elisa, filozof koji je još u antici smatran osnivačem skepticizma, nije napisao ništa; najbliži izvor o njegovim učenjima predstavlja Timon iz Flijunta, njegov učenik. Postoje svedočanstva da je Timon pisao i u prozi i u stihu, međutim ni jedno od njegovih dela nije sačuvano u celini, već samo određeni broj fragmenata, najviše iz kroz tekstove Euzebija, biskupa Cezareje, koji je pak u svojoj knjizi preneo prikaz Timonovog učenja Aristokla iz Mesene, peripatetičara iz prvog veka nove ere; drugi glavni izvor o Timonu predstavlja Sekst Empiričar, inače najznačajniji izvor o skepticizmu, pogotovu o onoj njegovoj verziji koja se oslanja na Pirona. Značajan (iako problematičan, kao i uvek kada su u pitanju doksografski izvori) prikaz Pironovog i Timonovog učenja nalazi se takođe i u knjizi Diogena Laertija *Životi i mišljenja istaknutih filozofa* (§§ 9.61-116).

Kada je reč o Arkesilaju, najznačajnije sačuvane izvore, pored Seksta i Diogena, predstavljaju dela Cicerona i Plutarha, dok o stavovima Karneada najviše informacija možemo dobiti preko Cicerona, koji je u svojim delima izlagao i branio Karneadovu verziju akademijskog skepticizma.

O druga dva ključna filozofa pironovske tradicije, Enesidemu i Agripi, znamo vrlo malo. Dva osnovna izvora o Enesidemovom učenju su Sekst Empiričar, i vrlo kratak rezime Enesidemove knjige *Pironovske rasprave* sačuvan u opisu sadržaja biblioteke vizantijskog naučnika Fotija iz 9. veka nove ere. Agripa se pominje samo kod Diogena (DL 9.88) kao autor pet skeptičkih tropa, dok ga Sekst u svom opisu (PH 1.164-177) uopšte ne imenuje.

Sekst, kojim ćemo se u ovoj knjizi najviše baviti, autor je jedina dva skeptička spisa koja su sačuvana u celosti; njihovi naslovi su *Purhōneioi Hupotupōseis* (*Osnove pironizma*) i *Pros mathēmatikous* (*Protivu učenih ljudi*).

## Piron

Filozof koji se u antičkim izvorima pominje kao začetnik skeptičke filozofije je Piron iz Elide, antičke države koja se nalazila na zapadu Peloponeza. O njemu posedujemo vrlo malo podataka. Obično se smatra da je živio u periodu od približno 360. do 270. godine stare ere. Diogen Laertije kaže (DL 9.61) da je bio učenik Anaksarha iz Abdere, i da je pratio Aleksandra Velikog tokom njegovog pohoda u Indiju. Prema Diogenu, Piron je razvio svoju filozofiju pod uticajem „golih mudraca“ (gimnosofista) koje je susreo na tom putu. Poput Sokrata, za sobom nije ostavio ništa napisano.<sup>1</sup> Ipak, njegova učenja su, po svemu sudeći, privlačila brojne sledbenike, među kojima je, kao što smo već pomenuli, najznačajniji Timon iz Flijunta. Ima razloga da verujemo da je za života stekao određenu slavu u svom rodnom gradu (vidi npr. DL 9.64, gde se kaže da je Piron bio postavljen za vrhovnog sveštenika, kao i da je njemu u čast doneta odluka da u Elidi nijedan filozof ne plaća porez). Nema dokaza da su njegove ideje nastavile da privlače značajniju pažnju nakon Timona i drugih neposrednih sledbenika, iako recimo Diogen nabroja neprekidni niz učitelja i učenika od Pirona sve do Seksta (DL 9.115-6).

Kao što smo već pomenuli, mnogi izvori navode Pirona kao začetnika skeptičke filozofije. Najznačajnija i u filozofskom smislu najinteresantnija jeste činjenica da Sekst na samom početku knjige *Osnove pirinovskog skepticizma* kaže: „Skeptička filozofija se, takođe, naziva i 'pironovskom' zato što nam se čini da se Piron skepticizmu posvetio potpunije i očiglednije od svojih prethodnika“ (PH 1.7). Ipak, postoje valjani razlozi da dovedemo u sumnju ispravnost gledišta da je Piron uopšte bio skeptik, barem u onom smislu u kome je Sekst četiri ili pet stotina godina kasnije opisao osnove skeptičkog, tj. pirinovskog pristupa. Moguće objašnjenje zašto i kako je došlo do ove nelogične situacije, izložiću kasnije. Pokušajmo sada da rekonstruišemo filozofsko stanovište samog Pirona.

Jedan tekst je od ključnog značaja za svaki pokušaj ove rekonstrukcije. Reč je o kratkom izvodu iz VII knjige spisa *Peri philosophias (O filozofiji)* pripatetičara Aristokla iz Mesene (koji je živio negde u prvoj polovini prvog veka stare ere, ili početkom prvog veka nove ere), i to je jedini sačuvani tekst koji pruža nešto nalik na opšti prikaz Pironove filozofije. Ovaj Aristoklov spis sačuvan je samo u fragmentima, posredstvom knjige *Praeparatio evangelica (Priprema za jevađelje)* Euzebija, biskupa Cezareje u četvrtom veku nove ere. Prenosimo prevod celog pasusa o Pironu:

(1) Nužno je da, pre svega, razmotrimo naše sopstveno znanje. Naime, ako je u našoj prirodi da ništa ne možemo znati, onda nema potrebe da se upuštamo u dalje istraživanje drugih stvari. Postojali su neki među starima koji su to tvrdili [da ništa ne možemo znati], i protiv njih je argumente izneo Aristotel. (2) Piron iz Elide je takođe bio snažan zastupnik ovog stanovišta. On nije ništa napisao; međutim, njegov učenik Timon tvrdio je da onaj ko želi da bude srećan mora da uzme u obzir tri stvari: (a) kakve su stvari po svojoj prirodi? (b) kakav stav treba zauzeti prema njima? (c) kakav će biti ishod za one koji zauzmi određeni stav prema njima? (3) Prema Timonu, Piron je izjavio da su stvari (*pragmata*) jednako nerazlučene (*adiaphora*), neizmerene (*astathmēta*) i neodređene (*anepikritos*); (4) zbog toga ni naša čula, niti naša ubeđenja ne govore ni istinu, ni laž. Zato, dakle, njima ne treba verovati, već treba živeti bez ubeđenja (*adoxastoi*), bez

<sup>1</sup> Postoje indikacije da je Piron bio autor jedne pesme u čast Aleksandra (M 1.282). Ne postoji način da se sa sigurnošću potvrdi ovaj podatak, ali čak i da je tačna, ta činjenica ne poseduje nikakvu filozofsku relevantnost.

naklonosti prema nekoj od njih (*aklineis*), i bez stalnog menjanja mišljenja o njima (*akradantoi*), govoreći o svakoj pojedinačnoj stvari da ništa više jeste nego što nije, nego što i jeste i nije, ili nego što ni jeste ni nije. (5) Timon kaže da će, za one koji zauzmu takav stav, ishod biti prvo ćutljivost (*aphasia*), a potom sloboda od brige (*ataraxia*); Enesidem je tome dodavao i zadovoljstvo. (Aristokle, u Eusebius, *Praep. Ev.* 14.18.1-5)

Šta nam, dakle, ovaj pasus kaže? Onaj ko želi da postigne sreću, mora da se pozabavi trima uzajamno povezanim pitanjima: (a) kakva je priroda stvari, (b) kako bi trebalo da se postavimo prema stvarima, (c) i kakav rezultat može da očekuje onaj ko zauzme odgovarajući stav prema stvarima. Vidimo da odgovor na (c) direktno zavisi od odgovora na (b), a da odgovor na (b) na neki način mora zavisi od odgovora na (a) – kako ćemo se postaviti prema stvarima zavisi od toga kakve su one po prirodi. Ostatak citata nas izveštava kakve je Piron odgovore dao na ova pitanja, i vidimo da su njegovi odgovori zaista povezani na opisani način.

Što se tiče odgovora na (a), da su stvari „nerazlučene, neizmerene i neodređene“, postoji razmimoilaženje u pogledu toga kako treba prevesti ova tri prideva sa grčkog, i svako od ponuđenih rešenja ima različite i značajne filozofske implikacije u pravcu rekonstruisanja Pironovih stavova. Naime, pridev *adiaphora* se često u savremenoj literaturi prevodi kao „nerazlučeno, nerazlično“; problem, međutim, leži u tome što nije jasno da li Piron u ovom slučaju govori o osobini koje stvari poseduju same po sebi – naime, da su takve da su njihova svojstva neizdiferencirana – ili govori o *našoj nemogućnosti* da razlikujemo njihova svojstva? Sličan problem javlja se i kod drugog prideva; *astathmēta* (od grčke reči *stathmos*, „vaga“) se može tumačiti (a time i prevesti) kao da govori o jednoj intrinzičnoj osobini stvari, da su one nemerljive bez obzira na naše sposobnosti da to opazimo. Sa druge strane, ovaj se pridev može shvatiti tako da ne govori o svojstvu koje poseduju stvari, već samo o našoj kognitivnoj ograničenosti u pogledu određivanja „mere“ stvari. Ni treći pridev, *anepikrita* (od *epikrisis*, „odlučiti, presuditi, odrediti“) nije imun na ovu dvosmislenost u tumačenju, odnosno prevođenju; on se ovde može shvatiti kao da tvrdi da su stvari neodredljive za nas, usled nekog našeg nedostatka, ili da su one zaista, same po sebi, nedefinisane i neodređene, bez obzira na to ko pokušava da ih opazi. Ove dve vrste tumačenja, pa samim tim i prevođenja prideva kojima je Piron opisao prirodu stvari, Bett<sup>2</sup> naziva „metafizičkim“ i „epistemološkim“ tumačenjem, i argumentacija koju navodi za usvajanje ovih naziva<sup>3</sup> je, po mom mišljenju, dovoljno ubedljiva da i mi u ovom tekstu primenimo takvu nomenklaturu.

Naime, osnovni problem oko tumačenja Pironovih stavova pikazanih u citiranom pasusu leži u sledećem: ukoliko usvojimo metafizičko tumačenje ova tri prideva, onda moramo prihvatiti zaključak da Piron nije bio skeptik u pravom smislu te reči, jer je ipak tvrdio nešto o stvarima – da su one *same po sebi* nerazlučene, neizmerene i neodređene. Ukoliko, pak, prihvatimo epistemološki prevod („stvari su jednako nerazlučive, nemerljive i neodredljive“), prema kome je Piron samo hteo da kaže da su naše kognitivne sposobnosti takve da su *za nas* stvari nerazlučive, nemerljive i neodredljive, onda je Pironovo stanovište moguće uklopiti u generalni skeptički pristup, i gledište da Pirona, iako u pomalo grubom i primitivnom obliku, ipak možemo smatrati osnivačem grčke skeptičke filozofije postaje prihvatljivo. Najistaknutiji zastupnik metafizičkog

---

<sup>2</sup> Bett (2000), str.19.

<sup>3</sup> *Ibid.*, str. 19-20.

tumačenja je Ričard Bet,<sup>4</sup> dok su argumente u prilog epistemološkog tumačenja izneli Stouova, Anaz i Barns, i **Antoni Long**.<sup>5</sup> Bet smatra da je metafizičko tumačenje logički jasnije, jer, prvo, Piron bi trebalo da odgovara na pitanje „kakva je priroda stvari“, i tekst koji sledi kao odgovor zaista ima oblik „stvari su . . .“; drugo, ako je Pironovo stanovište bilo onakvo kakvim ga prikazuje epistemološko tumačenje, tj. da *mi* ne možemo razlučiti, izmeriti i odrediti stvari, on ne bi potom rekao da naša čula i ubeđenja ne govore istinu ni laž, već bi jednostavno rekao nešto u smislu „mi ne možemo znati da li naša čula govore istinu ili laž“; treće, Bet smatra da tekst, kako je preveden gore, poseduje jasnu i ispravnu logičku strukturu, jer se iz činjenice da su stvari inherentno neodređene i neizdiferencirane, sledi zaključak da naša čula i ubeđenja zaista ne govore ni istinu ni laž jer ništa i nije po sebi istinito, niti lažno. Sa druge strane, za autore koji smatraju da ovaj pasus treba čitati epistemološki, osnovnu motivaciju predstavlja stav da metafizička interpretacija Pironovo stanovište čini samo-pobijajućim: tvrdeći da su stvari po sebi nerazlučene, neizmerene i neodređene, Piron ipak tvrdi istinitost nekog ubeđenja o prirodi stvari, što je u protivrečnosti sa zaključkom rečenice da „zbog toga ni naša čula, niti naša ubeđenja ne govore ni istinu, ni laž“, te da je on, kako bi izbegao ovu grubu kontradikciju, prinuđen da prizna postojanje meta-nivoa istinitih kvazi-iskaza, a o takvom nečem nema nikakvog traga u sačuvanim fragmentima o Pironu.<sup>6</sup>

Zastupnici epistemološkog tumačenja predložili su, stoga, na osnovu lingvističkih i logičkih razloga, izmenu izvornog teksta na početku odeljka (4): „zbog toga (*dia touto*) ni naša čula, niti naša ubeđenja ne govore ni istinu, ni laž.“ Naime, iz načina na koji je ovaj citat preveden gore, vidimo da zaključak da naša čula ni naša ubeđenja ne govore ni istinu ni laž sledi iz činjenice da su stvari same po sebi nerazlučene, neizmerene i neodređene. Anaz i Barns, međutim, ovo mesto prevode<sup>7</sup> tako što predlažu izmenu izvornog teksta, u smislu da umesto *dia touto* treba da stoji *dia to*, te bi rečenica glasila: „zbog toga što ni naša čula, ni naša ubeđenja ne govore ni istinu, ni laž.“ U ovoj verziji, iz činjenice da naša čula i ubeđenja ne govore ni istinu ni laž izvodi se zaključak da su stvari *za nas* nerazlučive, nemejljive i neodredljive. Tekstualna izmena jeste mala, i poseduje određeno opravdanje barem na stilskom nivou, budući da sledeća rečenica počinje takođe izrazom „zbog toga“ (*dia tauto*). Pored činjenice da među sačuvanim rukopisima ne postoji neslaganje na ovom mestu, niti neki drugi paleografski razlozi za uvođenje ove izmene, Bet iznosi ubedljive argumente<sup>8</sup> (u koje ovde nema potrebe ulaziti) protiv stava da je tekstualna izmena lingvistički nužna. Mnogo je, međutim, značajniji Betov argument protiv logičke opravdanosti tekstualne izmene; naime, da bismo zaključili da naša čula i ubeđenja ne govore ni istinu ni laž o stvarima, mi prethodno već moramo znati nešto o prirodi tih stvari. Situacija je takva da, ukoliko unapred prihvatimo epistemološko tumačenje, i pretpostavimo da Piron želi da pokaže da mi ne posedujemo moć da utvrdimo istinitost ili lažnost naših čulnih opažaja i ubeđenja, tekstualna izmena dobija smisao. Sačuvani tekst, međutim, jednostavno ne daje razloga

---

<sup>4</sup> *Ibid.* str. 19-29.

<sup>5</sup> Stough (1969), str. 17-18; Annas and Barnes (1985), str. 11; Long (1986), str. 80-1.

<sup>6</sup> Annas (1993), str. 203-4, fusn. 11.

<sup>7</sup> Annas and Barnes (1985), str. 11.

<sup>8</sup> Bett (2000), str. 25-6.

da smatramo da je to bio Pironov cilj, te metafizička interpretacija ostaje plauzibilnija verzija interpretacije.

Kao odgovor na pitanje (b) „kakav stav treba zauzeti prema stvarima“, Timon kaže da bi, pošto „naša čula, ni naša ubeđenja ne govore ni istinu, ni laž“ trebalo „živeti bez ubeđenja (*adoxastoi*), bez naklonosti prema nekoj od njih (*aklineis*), i bez stalnog menjanja mišljenja o njima (*akradantoi*).“ Bez ubeđenja treba živeti očigledno zato što sva naša ubeđenja ne bi bila ni istinita ni lažna; naime, kada bi bila istinita, to ne bi bio problem; ako bi bila lažna, mi bismo jednostavno mogli da usvojimo suprotna ubeđenja. Međutim, pošto nisu ni istinita ni lažna, a čine se da su istinita, onda jedini način da izbegnemo zabludu jeste da ih se u potpunosti lišimo. Odsustvo naklonosti podrazumeva da ne treba biti naklonjen niti prihvatanju neke stvari kao istinite, niti odbacivanju nje kao lažne. Ne menjanje mišljenja podrazumeva postojanost u našem nepoverenju prema čulnim opažajima i ubeđenjima; ne smemo se dvoumiti između jednog ili drugog ubeđenja, niti između posedovanja ili neposedovanja ubeđenja.

Nakon ovih preporuka u pogledu stava koji treba zauzeti prema stvarima, a koje predstavljaju posledicu prirode samih stvari koja je opisana trima pridevima koje smo gore razmatrali, Timon nas izveštava kakve su Pironove smernice bile u vezi sa time kako treba govoriti o stvarima. On kaže da treba govoriti „o svakoj pojedinačnoj stvari da ništa više jeste nego što nije, nego što i jeste i nije, ili nego što ni jeste ni nije.“ Ovo je jedan od oblika skeptičkog izraza „ne više“ (*ou mallon* ili *ouden mallon*) koji će kasnije Sekst u *Osnovama pironizma* (PH 1.188-91) opisati kao izraz koji je igrao posebnu ulogu u skeptičkoj filozofiji.

Glagol „jeste“ (*esti* i *ouk esti*) u grčkom jeziku imaju višestruku upotrebu. On može imati predikativnu upotrebu, u kom smislu, kada kažemo da nešto jeste, pod tim podrazumevamo da „nešto jeste  $F$ “, a može imati i egzistencijalnu upotrebu, gde reći da nešto jeste jednostavno znači reći da neka stvar postoji, odnosno da je neko stanje stvari slučaj. Ako uzmemo ovaj izraz u skraćenom obliku, „[nijedna stvar] ništa više jeste nego što nije“, možemo ga interpretirati kao da znači „nijedna stvar nije više  $F$  nego što je ne- $F$ “. Mnogi autori su, usled značaja koji je Sekst pridao ovom izrazu, kao i na osnovu Diogenove primedbe da „kao što kaže Timon u Pitonu, pomenuti izraz ima značenje odsustva svakog određivanja i uzdržavanja od suda“ (DL 9.76), poistovećivali način na koji je Piron upotrebljavao izraz *ou mallon* sa načinom na koji je on bio korišćen u kasnijem pironizmu, kako je to Sekst objasnio. Međutim, u običnom, svakodnevnom govoru, *ou mallon* je imalo značenje *tvrđenja* „ $x$  nije u ništa većoj meri  $F$  nego što je ne- $F$ “, a ne *uzdržavanja od suda* u pogledu toga da li  $x$  jeste ili nije  $F$ . Ako stavimo ovaj izraz u kontekst metafizičke interpretacije Pironovog stava o prirodi stvari, vidimo da se se prvo tumačenje izraza *ou mallon* mnogo bolje uklapa: ako su stvari u samoj svojoj prirodi takve da su neodređene i neizdiferencirane, nema razloga da se uzdržimo od suda o tome da li je neka stvar  $F$  ili nije  $F$ ; jednostavno ćemo *tvrditi* da, pošto je sama stvar koju posmatramo po sebi neodređena u pogledu, recimo, posedovanja osobine  $F$ , ne postoji definitivno stanje stvari takvo da se na nju može (ili ne može) primeniti ili predikat  $F$ , ili predikat ne- $F$ . Koncept uzdržavanja od suda očigledno ovde ne igra nikakvu ulogu.

Pogledajmo kakav je odnos ostale dve sintagme, „i jeste i nije“ i „niti jeste, niti nije“ prema delu koji smo već razmotrili. Henkinson razlikuje šire i uže značenje cele ove Pironove rečenice, u zavisnosti od toga kakav odnos preostala konjunkcija i negativna disjunkcija imaju prema početnoj sintagmi „[nijedna stvar] ništa više jeste nego što

nije“.<sup>9</sup> Prema užem značenju, konjunkcija i negativna disjunkcija funkcionišu kao alternative izrazu *ou mallon*, tako da o svakoj pojedinačnoj stvari treba da govorimo da:

Ili (nije više  $p$  nego što je  $ne-p$ ) ili ( $p$  i  $ne-p$ ) ili ( $ni\ p$  ni  $ne-p$ ).

Šire značenje podrazumeva da se „i jeste i nije“ i „niti jeste, niti nije“ kombinuju i sa „jeste“ i sa „nije“ iz prvog dela izraza odvojeno, čime dobijamo jedan izraz oblika „ne više“ koji pokriva četiri mogućnosti:

Ne više ( $p$ ,  $ne-p$ ,  $p$  i  $ne-p$ ,  $ni\ p$  ni  $ne-p$ ).

Sintaktički, moguće su obe interpretacije.<sup>10</sup> Ipak, Henkinsonova uža interpretacija dovodi nas u određenu koliziju sa stavom da „ni naša čula, niti naša ubeđenja ne govore ni istinu, ni laž“, zato što podrazumeva da za neku datu stvar  $x$ , mi tvrdimo i da jeste i da nije  $F$  (odnosno, ni da jeste ni da nije  $F$ ), što bi značilo da smatramo da su naša ubeđenja da  $x$  jeste  $F$  i da  $x$  nije  $F$  istinita, a ne da nisu ni istinita ni lažna. Zato se slažem sa Betom da je druga, šira interpretacija izraza *ou mallon* više u skladu sa citiranim pasusom, jer nas zaista ostavlja bez ikakvih ubeđenja: o svakoj stvari treba reći da, između četiri mogućnosti da je ona  $F$ , mogućnosti da ona nije  $F$ , da i jeste i nije  $F$ , i da ni jeste ni nije  $F$ , nijedna ne deluje verovatnije od druge.<sup>11</sup>

Pironov odgovor na treće pitanje, prema Timonu, glasio je da će “za one koji zauzmu takav stav, ishod biti prvo ne-tvrđenje (*aphasia*), a potom sloboda od brige (*ataraxia*).“ Pojam slobode od brige, odnosno od uznemirenosti, javlja se kako u kasnijem pironizmu (vidi npr. PH 1.8), tako i u epikureizmu.<sup>12</sup> Iako se načini na koje su Piron, Sekst ili Epikur smatrali da je moguće doći do spokojstva duše razlikuju, nema nikakve sumnje da je suštinsko značenje pojma *ataraxia* istovetno. Što se tiče pojma *aphasia*, i on se javlja kod Seksta (1.192-3), gde se odnosi na ustezanje od tvrđenja bilo kakvog stava o prirodi stvari, pozitivnog ili negativnog. Moguće je, pak, da kod Pirona ovaj pojam još uvek ne poseduje tako razvijeno značenje, već da je njegov smisao bliži značenju koje on ima u svakodnevnom jeziku, „ćutanje“. To sugeriše činjenica da bi *aphasia* trebalo da se javi kao rezultat zauzimanja stava prema stvarima koji podrazumeva odsustvo ubeđenja, naklonosti i menjanja mišljenja, kao i načina govora koji se rukovodi prema načele *ou mallon*. Pošto bi se, na osnovu datog konteksta, moglo pretpostaviti da je stanje *aphasia*-e nešto uznemirujuće, čini se da bi ono moglo biti samo privremen korak, funkcionišući poput uvoda u stanje duševnog mira.

Sačuvano je mnoštvo anegdota o Pironovom neuobičajenom ponašanju i načinu života. Najveći broj njih zabeležio je Diogen. Jedan od tipičnih opisa njegovog ponašanja o Pironu kaže:

ničemu se nije sklanjao sa puta, ničega se nije čuvao, prema svemu je pokazivao savršenu ravnodušnost, bilo da su to kola, provalije ili psi, i ništa nije ostavljao čulima da o tome

<sup>9</sup> Hankinson (1995), str. 63.

<sup>10</sup> Vidi npr. Aristotel, *Metaf.* IV 1008<sup>a</sup>30-4; Aulus Gellius 11.5.4.

<sup>11</sup> Bett (2000), str. 35.

<sup>12</sup> Vidi npr. DL 10.83.

donesu odluku. No, spasavali su ga njegovi prijatelji koji su, po pričanju Antigona iz Karista, išli u stopu za njim. (DL 9.62)

Isti autor, Antigon iz Karista, koji je, prema Diogenu, napisao knjigu *O Pironu*, kaže da je Piron uvek bio istog raspoloženja, tako da bi nastavio da govori čak i kada bi ga slušaoci potpuno napustili (DL 9.63). Takođe, kada se Anaksarh jednom zaglavio u močvari, Piron je jednosavno prošao pored njega ne pruživši mu pomoć, zbog čega ga je Anaksarh kasnije pohvalio, ceneći njegovu „nezainteresovanost i ravnodušnost“ (DL 9.63).

Ove, i veliki broj drugih anegdota, prikazuju Pirona kao osobenjaka koji se uopšte ne obazire na konvencije koje podrazumevaju socijalne interakcije sa ljudima. Jedan izveštaj tvrdi da se Piron nije čak ni namrštiio kada su mu vidali rane bolnim melemima, sečenjem i paljenjem (DL 9.67). Takođe, zabeležena su dva slučaja u kojima Piron nije uspeo da tadrži svoj uobičajeni mir: prvi je pomalo nejasan incident u koji je bila uključena njegova sestra (DL 9.66, Eus. *Praep. evan.* XIV 18.26), koji ga je rezbesneo; drugi govori o tome kako ga je neki pas uplašio kad je skočio na njega (DL 9.66).

Osnovna pitanja koje se postavljaju u vezi sa ovim živopisnim anegdotama o Pironu su: da li su one, i u kojoj meri, tačne? U kakvoj vezi one stoje sa Pironovim filozofskim stavovima izloženim u ključnom Aristoklovom izveštaju?

Vidimo da između Antiginove priče da su Pirona prijatelji morali da prate u stopu i spasavaju ga od nedaća i pozicije izložene u Aristoklovom pasusu na prvi pogled postoji očigledna veza. Piron je smatrao da ne smemo verovati svojim čulima, i pomenuta priča oslikava upravo jedno takvo nepoverenje. Međutim, ne bismo smeli tako lako da prihvatimo Antigonove izveštaje kao autentične, i to iz najmanje dva razloga: prvo, teško je poverovati da je neko ko je imao svoje učenike, kome je rodni grad odao počast podizanjem statue (Pauzanija, 6.24.5), a možda čak i izborom za vrhovnog sveštenika (DL 9.64) bio neuračunljiv i na granici ludila; drugo, ako uzmemo Antigonove opise kao tačne, i pretpotavimo da je Pironovo ponašanje bilo posledica njegove filozofske pozicije, onda bismo lako uvideli da je ta pozicija očigledno samo-protivrečna. Naime, Piron ne veruje čulima, ali mu to polazi za rukom samo zato što ga drugi, koji postupaju suprotno, štite od posledica tog nepoverenja. Nije teško uočiti da ova vrsta anegdota o Pironu potiče od prigovora koji je izneo još Aristotel (*Metaf.* IV 1008<sup>b</sup>12-20), čija je osnovna teza da je delovanje nemoguće u odsustvu jasnih verovanja. Ipak, nema dovoljno razloga ni da odbacimo sva svedočanstva nalik Antigonovim, takođe. Čak i da on, pored onih koji mu se eksplicitno pripisuju, stoji iza svih ostalih anonimnih biografskih podataka izloženih kod Diogena, tu su anegdote Eratostena i Posejdonija slične sadržine (DL 9.66 i 68).

Nešto drugačiju naglasak u vezi sa Pironovim ponašanjem pružaju anegdote koje se pozivaju na Timona kao svoj izvor. U paragrafu 9.65 Diogen navodi dva citata iz Timonovih spisa:

O Pirone, o starče, kako i gde si se oslobodio  
robovanja sofistima, i njihovog praznoslovlja,  
kako si se oslobodio okova prevare i zavodljivog govora?  
Nije ti stalo do toga da istražuješ koji vetrovi  
duvaju Heladom, odakle duvaju i na koju stranu.

Ovo želi da sazna moje srce, o Pirone:

Kako si to uspeo da kao čovek tako mirno prolaziš kroz život,  
ti koji jedini vodiš ljude kao kakav bog.

Timon ovde hvali Pirona kao nekog ko je dostigao govoto nadljudski stepen duševnog mira, nekog ko ne želi da „istražuje koji vetrovi duvaju Heladom“. Osnovna ideja je da ključni izvor briga drugih ljudi predstavlja to što poseduju ubeđenja i bave se teorijskim istraživanjima, dok je Piron svoje spokojstvo postigao upravo odbacujući ta dva.

Biografsko-anegdotski materijal Antigona i fragmenti koji potiču od Timona daju nam, kao komplementarna svadočanstva, sliku o Pironu kao čoveku koji je postigao izuzetan duševni mir istovremeno i uzdržavajući se od prihvatanja ubeđenja i teoretisanja, i nemareći za društvene norme i stvari poput bola, opasnosti, itd. Ako na taj način tumačimo svedočanstva o Pironu, onda vidimo da njegovo spokojstvo ima istovremeno i teorijske i praktične izvore, pri čemu se Timon, čini se, trudio da istakne teorijske, a autori biografskog materijala praktične.

### **Skepticizam Srednje Akademije: Arkesilaj**

Platon je umro 347. godine stare ere. Nakon njegove smrti, vođstvo nad Akademijom preuzeo je njegov sestrić Speusip, a potom Ksenokrat. Aristotel, koji je žarko želeo ovaj položaj, napustio je Atinu, da bi kasnije, po povratku, osnovao sopstvenu školu u Likeju. Za vreme Speusipa i njegovih naslednika, Akademija je postepeno prestala sa filozofskim istraživanjima, i usredsredila se na sistematizaciju Platonove metafizike. Ksenokrata je 314. godine nasledio Polemon, a njega 275. Krates. Važna je činjenica da je Zenon, osnivač stoičke filozofije, pohađao Polemonova predavanja (DL 7.25).

Arkesilaj je na čelo Akademije došao oko 272. godine stare ere. Diogen za njega kaže:

Bio je veoma maštovit [tj. u argumentisanju]; mogao je odgovoriti spretno, ali i vratiti raspravu natrag na sam početak, i prilagoditi je svakoj prilici. Nije mu bilo ravna u ubeđivanju. (DL 4.37)

Ugledao se na Platona, i posedovao njegove knjige. Drugi tvrde da se ugledao i na Pirona, da je bio posvećen dijalektici, i da je prihvatao dokaze koje je uvela Eretrijska škola, pa je zato Ariston za njega rekao: „Napred Platon, pozadi Piron, a u sredini Diodor“. (DL 4.33; up. PH 1.234)

Očigledno da je Arkesilajeva filozofija u znatnoj meri bila eklektična. Kada je reč o Platonu, ona se zasnivala na njegovim ranim dijalozima (npr. *Harmid*, *Lizija*, *Eutifron*), konkretnu dijalektičku metodologiju preuzeo je od Eretrijske i Megarske škole, dok je značajnu motivaciju pružao Piron.

Nekoliko nezavisnih izvora (Diogen, Sekst i Plutarh) pripisuje Arkesilaju uvođenje pojma *epochē*, uzdržavanja od suda, u grčki filozofski rečnik, tvrdeći istovremeno da ga je i sam primenjivao.

On [Arkesilaj] je bio osnivač Srednje Akademije; i prvi je primenio uzdržanost (*epischōn*) na svoje tvrdnje usled protivrečnosti argumenata. (DL 4.28)



Sekst kaže:

Međutim, čini mi se da se Arkesilaj, vođa i utemeljivač Srednje Akademije, zaista pridržavao nekih pironovskih argumenata, tako da je njegov način mišljenja skoro isti kao naš. Naime, nema dokaza da je on iznosio bilo kakva tvrđenja o postojanju ili nepostojanju bilo čega, niti da je ijednu stvar stavljao ispred druge u pogledu verodostojnosti ili neverodostojnosti; naprotiv, čini se da se uzdržavao od suda u pogledu svega. On je za cilj postavio uzdržavanje od suda, koje, kao što rekosmo, dovodi do spokoja duše. (PH 1.232)

Najdetaljniji prikaz pristupa i postupaka primenjenih u Arkseilajevoj Akademiji pruža Ciceron u svom delu *Akademika*, u kome raspravlja epistemološka učenja Nove Akademije, kojima je i sam bio privržen. Pogledajmo jedan od značajnijih odlomaka:

„Sada je na tebi“, odgovori Varon, „kao filozofu koji je napustio učenje Stare Akademije i koji podržava Arkesilajeve novine, da objasniš prirodu i razloge ovog rascepa, kako bi nam omogućio da procenimo da li je on zaista opravdan.“ „Arkesilaj je, kako nam je rečeno, svoju borbu započeo protiv Zenona“, odgovorih, „ne iz svoje tvrdoglavosti i želje za pobedom, kako se može učiniti, već zbog nejasnoće činjenica koje su Sokrata navele da prizna da ništa ne zna, kao i njegove prethodnike Demokrita, Anaksagoru, Empedokla, i gotovo sve stare filozofe, koji su potpuno poricali svaku mogućnost saznanja, smatrajući da su čula ograničena, um slab, život kratak, a istina (prema Demokritovim rečima) zakopana u ponoru [vidi DL 9.72], da mnjenje i običaji neprikosnoveno vladaju ne ostavljajući ni malo prostora za istinu, i da su sve stvari obmotane tamom. Zato je Arkesilaj rekao da se ništa ne može znati, pa čak ni ono malo što je Sokrat ostavio sebi – istinitost njegovog poznatog stava [tj. da čak ne možemo znati ni to da ništa ne znamo]: smatrao je da je sve pokriveno tamom, i da nema ničega što se može opaziti ili razumeti, te da iz tih razloga niko ne sme da iznosi nikakve čvrste stavove, niti da prihvata i jedan iskaz kao istinit, i da uvek moramo uzdržavati svoju brzopletost, kao što bi očigledna brzopletost bila prihvatiti nešto neistinito ili nešto što ne znamo s izvesnošću, i da ništa nije sramnije nego da prihvatanje prestiže znanje i opažanje.“ (Ciceron, *Akad.* I 43-5)

Arkesilajeva osnovna motivacija bila je borba protiv nove pozitivne epistemologije koju su zastupali Zenon i njegovi sledbenici, što je započelo sukob između Akademije i stoika koji će trajati narednih decenija. U središtu tog sukoba bila je stoička teorija o kateptičnom utisku kao pouzdanom izvoru znanja o spoljašnjem svetu.

Verodostojnu predstavu, pošto je kao takvu opažamo usled njene unutarne prirode, on [Zenon] je nazivao „shvatljivom“ – da li prihvatate ove nove pojmove koje iznosim?“ „Prihvatamo“, reče Atik, „jer kako bi se drugačije moglo prevesti 'katalhptōn'?“ „Nakon što takvu predstavu primimo i prihvatimo kao istinitu, on ju je nazivao „shvaćenom“, podsećajući na predmete koji su uhvaćeni rukom – u stvari, njemu je na tu reč pažnju skrenuo postupak hvatanje rukom, i niko drugi nije taj pojam upotrebljavao pre njega u tom značenju; takođe, koristio je i niz drugih novih reči (jer su i njegova učenja bila nova). Dakle, stvar koja je shvaćena putem čula on je nazivao opažajem, a opažaj koji je toliko čvrsto shvaćen da ga je nemoguće pokolebati zaključivanjem on je nazivao znanjem, opažaje koji nisu takvi neznanjem, a takav opažaj je, takođe, izvor mnjenja, nepouzdanog utiska koji je sličan neistini i neznanju. (Ciceron, *Akad.* I 41)

Postoji nekoliko definicija kataleptičnog utiska, koje su nastale kao proizvod kritičkih argumenata Arkesilaja i njegovih sledbenika; temeljnu diskusiju na ovu temu izložio je Frede.<sup>13</sup> U svom najpotpunijem obliku, kataleptičan utisak definisan je kao utisak koji (1) nastaje iz onoga što jeste (iz realnog predmeta), (2) tačno predstavlja predmet, i (3) koji je takav da nije mogao nastati iz nečega što ne postoji. I Ciceron (*Akad.* II 77) i Sekst (*M* 7.252) izveštavaju da je Arkesilaj pokazao da je klauzulu (3) nemoguće zadovoljiti, odnosno bar da nikada ne možemo znati da smo je zadovoljili; drugim rečima, Arkesilaj je pokazao da je za svaki utisak koji stoičari smatraju kataleptičnim moguće pronaći drugi utisak koji zadovoljava klauzulu (3), ali je neistinit. U suštini, stoički pokušaji da definišu jednu privilegovanu klasu utisaka koja bi garantovala znanje o spoljašnjem svetu razvili su se, pod uticajem kritike Arkesilaja i njegovih sledbenika, u tvrđenje da kataleptični utisak mora posedovati određenu specijalnu osobinu koja ga nedvosmisleno razlikuje od ostalih utisaka, što je Arkesilaj na kraju negirao dokazujući da se kataleptični utisci ne razlikuju od ostalih utisaka kao „rogate zmije od svih ostalih vrsta zmija“ (*SE M* 7.252), to jest da ne postoje utisci koji sami u sebi nose subjektivni garant sopstvene verodostojnosti.

Na osnovu ovog zaključka, Arkesilaj je izveo briljantan argument u vezi sa stoičkim učenjem o mudracu, koje je zauzimalo važno mesto u ukupnoj stoičkoj doktrini. Naime, pošto ni jedan utisak ne može da zadovolji pomenutu definiciju, sledi da ne postoje kataleptični utisci; svaki čin prihvatanja mudraca, stoga, mora biti čin prihvatanja nečega što nije „shvaćeno“; pošto na osnovu utiska koji nije kataleptičan možemo formirati isključivo mnjenje ali ne i znanje, ako mudrac prihvati bilo koji utisak, on će formirati mnjenje; međutim, mudrac nikada ne prihvata mnjenje (*Cic. Akad.* II 77, *DL* 7.121), te se on zato mora uzdržati od prihvatanja bilo čega. Tako je Arkesilaj dokazao da se: „čak i prema samim stoicima, mudrac mora uzdržati od prihvatanja“ (*SE M* 7.155), a to znači i uzdržati od suda, jer „uzdržavanje od prihvatanja nije ništa drugo do uzdržavanje od suda“ (*SE M* 7.158). Ovaj argument predstavlja jedan od najlepših primera argumentativnog pristupa Arkesilaja i njegovih sledbenika, koji je bio zasnovan na *ad hominem* izvođenjima, to jest, izvođenjima koja polaze iz premisa pripadnika drugih filozofskih škola, da bi na kraju završila zaključkom koji je suprotan zaključku te škole.

Međutim, da li je ova Arkesilajeva argumentativna praksa zaista bila do kraja čisto dijalektička, i sasvim neobavezujuća? Drugim rečima, da li je Arkesilaj imao neku svoju doktrinu, npr. učenje da se treba uzdržavati od suda (kao najperspektivniji kandidat), da li je on verovao u tu preporuku, ili je samo koristio razum i racionalne argumente tako da tvrđenja drugih dovede u protivrečnost? Čini se da je Sekst Arkesilaja smatrao nekom vrstom dogmatičara na meta-nivou:

On, takode, kaže da je uzdržavanje od suda u određenim slučajevima dobro, dok je prihvatanje u određenim slučajevima loše. Moglo bi se, međutim, prigovoriti da, dok mi ovu vrstu iskaza o uzdržavanju ne izričemo kao nešto nepobitno, već kao nešto što nam se čini, on ih iznosi kao iskaze o stvarnoj prirodi, u smislu da je uzdržavanje zaista po svojoj prirodi dobro, a prihvatanje po prirodi loše. Ako je, dakle, verovati onome što je o njemu rečeno, onda se čini da je Arkesilaj samo na prvi pogled pironovac, a da je u stvari on dogmatičar. (*SE PH* 1.233-4)

---

<sup>13</sup>

Frede 1983, str. 163-6 (u ovoj knjizi str. xx).

U prilog ovom Sekstovom shvatanju svakako ide i Ciceronov izveštaj iz već citiranog pasusa (*Akad. I 43-5*). Drugačije tumačenje, koje interpretira Arkesilajeve argumente čisto dijalektički, izneo je **Kuizin** (Couissin 1929/83). Detaljnije razmatranje ovog pitanja bi neminovno značajno prevazišlo granice ovog Uvoda.

Postoji još jedan element Arkesilajeve filozofije koji je potrebno dotaći ovde, a nadovezuje se na upravo pomenuti problem. Naime, Sekst tvrdi sledeće:

Pošto je takođe neophodno ovde razmotriti i pitanje vođenja života, koje je, prirodno, nemoguće urediti bez određenog kriterijuma, i od koga zavisi sreća (kao svrha života), Arkesilaj kaže da će onaj ko se uzdržava od suda u pogledu svega, svoju naklonost ka onome čemu teži i svoju nenaklonost ka onome što izbegava, odnosno svoje postupke uopšte, usmeravati u skladu sa načelom „onoga što je razumno“ (*to eulogon*), te će, postupajući u skladu sa ovim načelom, njegovi postupci biti ispravni (*katorthōsei*); jer, sreća nastaje kroz mudrost (*phronēsis*), a mudrost se sastoji u ispravnim postupcima (*katorthōmata*), dok je ispravan postupak onaj za koji je, nakon sprovođenja, moguće pružiti razumnu odbranu (*apologia*). Zato će onaj ko se rukovodi „onim što je razumno“ postupati ispravno i biti srećan. (SE M 7.158)

Ovo svedočanstvo deluje kontroverzno iz najmanje dva razloga. S jedne strane, ako doslovno shvatimo Arkesilajeve reči koje objašnjavaju da razumno ponašanje dovodi do ispravnih postupaka, koji čine temelj mudrosti, a ova je suština sreće kao svrhe života, čini se da Arkesilaj po ovom pitanju odustaje od teze koju je tako nedvosmisleno zastupao u svojoj kritici stoika – naime, da se treba uzdržati od suda po svim pitanjima – te da zapada u određenu vrstu dogmatizma. Ovaj prizvuk je, po mišljenju Longa i Sedlija (LS I, 457), zasluga pristrasnog izveštavanja Seksta, koji je moguće objasniti njegovom težnjom da povuče jasnu liniju između pironovskog i akademiskog skepticizma. Sa druge strane, ako pomenuto Arkesilajevo rezonovanje shvatimo isključivo kao dijalektički niz *ad hominem* argumenata zasnovanih na stoičkim teorijama i terminima, ipak ostaje pomalo čudno zašto, nakon destruktivnih argumenata na račun njihove teorije kataleptičnih utisaka i mudraca, omogućava stoicima izlaz u tom smislu što oni mogu da zadrže svoju teoriju o vezi između sreće, mudrosti i ispravnog delovanja, podrivajući samo tezu da ove tri stvari zavise od znanja. Na taj način, svodeći stoičkog mudraca na *epochē*, on im sam pruža uputstvo kako da taj mudrac, koji se uzdržava od suda u pogledu svega, ipak nastavi svoj život i, štaviše, postigne sreću. Čini se da je ovaj Arkesilajev potez jedan od argumenata u prilog tumačenja da je Arkesilaj ipak imao određeno filozofsko učenje, odnosno, da je, zastupajući jedan ovakav kriterijum delanja, bez obzira što se on zasniva na stoičkim tezama i pojmovima, on zapravo branio svoj skeptički pristup uzdržavanja od suda u pogledu svega od stoičkog prigovora da takvo *epochē* čini život nemogućim, i osuđuje svakog ko ga se pridržava na potpunu neaktivnost.<sup>14</sup>

## Skepticizam Nove Akademije: Karnead

<sup>14</sup>

U vezi sa argumentom protiv skepticizma koji se zasniva na tezi da on život čini nemogućim i primorava na neaktivnost, vidi **Strajker xx**, **Barniot xx**.

Po Arkesilajevoj smrti, oko 242. godine stare ere, vođstvo nad Akademijom preuzima Lakid, koji je, sudeći prema sačuvanim svedočanstvima, u potpunosti ostao veran Arkesilajevom filozofskom pristupu (vidi Ciceron, *Akad.* II 16). Čini se da je Arkesilajev uticaj ostao neprikosnoven sve do dolaska Karneada (c. 219.–c. 129. p.n.e.) na čelo škole, četvrtog u nizu sholarha nakon Arkesilaja. Savremenici su Karneada videli kao nekog ko je Akademiju udaljio od Arkesilajevog načela beskompromisnog *epochē*-a. Iako je moguće, kao što ćemo uskoro pokazati, da je takvo tumačenje pogrešno, ipak ostaje činjenica da je u godinama nakon Klitomaha, Karneadovog vernog učenika i sledbenika, u Akademiji došlo do jasnog zaokreta prema stavu da je moguće i opravdano da pripadnici ove škole mogu posedovati verovanja o stvarima sve dok su spremni da priznaju da je apsolutna izvesnost u vezi sa njima nedostižna.

Takođe, nema sumnje da je Karnead u mnogo aspekata nastavio koristi isti filozofski metod koji je uveo Arkesilaj, a koji se sastojao u napadanju tuđih argumenata obe strane u nekom sporu. Sam Ciceron u *Akademici* (2.16) predstavlja Karneada kao nekoga ko je nastavio i dovršio Arkesilajevu filozofiju. Karnead je, poput Arkesilaja, najviše voleo da napada argumente i teorije stoika (vidi DL 4.62; SE *M* 7.159–65).

Povod za tumačenje Karneadove filozofije kao koraka ka odustajanju od uzdržavanja od suda u pogledu svega je njegov stav da mudrac ipak može posedovati neka mnenja. Da su Filon iz Larise i Metrodor, dva istaknuta filozofa Akademije nakon Karneada i Klitomaha, smatrali da je Karnead zastupao takvo stanovište, govori Ciceron, *Akad.* II 78. Takođe, Euzebije izveštava sledeće:

Karnead je preuzeo vođstvo nad školom, i obeležio početak treće Akademije. U argumentisanju primenjivao je istovetan način kao Arkesilaj, usvojivši i postupak iznošenja argumenata u prilog obe strane nekog spornog pitanja, i podrivajući argumente koji su osmislili drugi. Međutim, od Arkesilaja se razlikovao samo u pogledu *epochē*-a, tvrdeći da je nemoguće da se čovek uzdržava od suda u pogledu svega, i da postoji razlika između „neočevidnih“ (*adēlon*) i „neshvatljivih (nesaznatljivih)“ (*akatalēpton*) stvari; naime, iako su sve stvari nesaznatljive, ne važi i da su sve neočevidne. Bio je dobro upoznat sa argumentima stoika, i postao poznat po svom raspravljalačkom stavu prema njima, stremeći ne ka istini, već ka onome što se čini ubedljivijim (*phainomenon pithanon*) velikom broju ljudi. (*Praep. Ev.* XIV 7.15)

Ovaj citat identifikuje važnu razliku između Arkesilaja i Karneada u stavu da je za ljudsko biće nemoguće da se u potpunosti uzdržava od suda u pogledu svega. Štaviše, čini se da je Karnead smatrao da to čak nije ni neophodno, budući da je moguće praviti razliku između stvari koje su *adēla* i stvari koje su *akatalēpta*. Ako je Karnead sledio Arkesilaja u upotrebi prideva *akatalēpsia* za označavanje nedostižnosti stoičkog *katalēpsis*-a, to jest posedovanja apsolutne izvesnosti o prirodi stvari, onda je moguće zadržati stav da su sve stvari u tom jakom smislu nesaznatljive, a opet smatrati da to ne znači i da su sve stvari, ili osobine stvari, neočevide. Na primer, možete dosledno smatrati da vam se čini da je stolica na kojoj sedite čvrsta, a da istovremeno ne prihvatate, odnosno ne verujete u neku tezu koja se tiče čvrstoće stolice kao nečega što je deo njene prirode.

Sekst opisuje argumente Karneada i njegovih sledbenika o ubedljivim utiscima na sledeći način:

Takođe, što se tiče filozofskih teorija, mi kažemo da su svi utisci jednaki u pogledu verodostojnosti ili neverodostojnosti, dok pristalice Akademije tvrde da su neki utisci više, a drugi manje ubedljivi. Ubedljive utiske oni dele na sledeći način: jedni su prosti ubedljivi, drugi ubedljivi i provereni, treći ubedljivi, provereni i nepobitni. Na primer, kada konopac leži smotan u mračnoj sobi, osoba koja u nju užrbano uđe stiče jedan prosti ubedljivi utisak da se na podu nalazi zmija; međutim, osobi koja pažljivo razgleda i ispita okolnosti – npr. da je konopac nepokretan, da je te i te boje, i slično – on se pojavljuje kao konopac, jer tada stiče utisak koji je ubedljiv i proveren. Utisak koji je, osim toga i nepobitan, mogli bismo opisati kroz sledeći primer. Kada je Alkestida umrla, smatra se da ju je Herakle povratio iz Hada i pokazao Admetu, koji je potom stekao ubedljiv i proveren utisak Alkestide. Međutim, pošto je znao da je ona umrla, njegov um je nije prihvatio ovaj utisak, te on nije mogao u da u njega poveruje. (*PH* 1.227-9)

Očigledno da je Karneadovo precizno razmatranje različitih nivoa ubedljivosti koje utisci mogu posedovati najviše uticalo na formiranje stava da je on odustao od Arkesilajevog načela čvrstog uzdržavanja od suda u pogledu svega. U skladu sa tim, Sekst je smatrao da Karneadova teorija ubedljivih utisaka implicira da u određenim slučajevima mi ipak možemo prihvatiti nešto: „Kada neku stvar sagledamo jasno, mi je prihvatamo kao istinitu ako smo prethodno proverama utvrdili da su naša čula u ispravnom stanju“ (*M* 7.188). Postoji nekoliko pokušaja da se objasni smisao ove Karneadove teze, kako bi se izbegla Sekstova optužba da je Karnead njome otvorio vrata dogmatisanju, odnosno prihvatanju nečega kao istinitog. S jedne strane, Dejvid Sedli<sup>15</sup> smatra da je ona pokušaj Karneada da uspostavi dijalektičku protivtežu sopstvenom zaključku da ne postoji kriterijum istine. Međutim, ne postoje svedočanstva da su stoici Karneadovu argumentaciju protiv postojanja kriterijuma istine doživeli kao dokaz da takav kriterijum zaista ne postoji. Na kraju krajeva, da mu je to bila namera, Karnead je mogao da izloži argumente koji bi jednostavno pobijali one argumente kojima je on pobijao stoičku tezu o postojanju kriterijuma istine. Prema drugoj interpretaciji, izloženoj od strane Longa i Sedlija,<sup>16</sup> Karnead je želeo da dalje potkopa kataleptični utisak kao kriterijum istine time što bi ponudio stoicima alternativni kriterijum zasnovan na ubedljivim utiscima, koji bi oni mogli da upotrebe kao sredstvo u sprovođenju akcija. No, ni ovo tumačenje ne odgovara meri u kojoj je teorija o ubedljivim utiscima vezana za Karneadovo ime.

Po mišljenju Alana Bejlja,<sup>17</sup> najadekvatnije objašnjenje Karneadove motivacije za iznošenje ove teorije jeste da je ona predstavljala njegov pokušaj da odgovori na argument da *akatalēpsis* teza i njena posledica, uzdržavanje od suda, čine život nemogućim i osuđuju čoveka na potpunu neaktivnost. Pogledajmo sledeće Sekstovo svedočanstvo:

Pošto je i njemu samom [Karneadu] potreban kriterijum u skladu sa kojim bi vodio život i postigao sreću, on je bio prinuđen da sa svoje strane pruži nekakvu teoriju o tome, te da kao kriterijum usvoji ubedljivi utisak, odnosno onaj koji je istovremeno ubedljiv, nepobitan i potpuno proveren. (*M* 7.166)

---

<sup>15</sup> Sedley, **XX**; u ovoj knjizi **XX**.

<sup>16</sup> LS 1.459-60.

<sup>17</sup> Bailey (2002), 64.

Činjenica da je Karnead bio „prinuden“ da pruži određenu teoriju o tome kako neko ko odbacuje stoički kriterijum ipak možen da dela, potkrepljuje Bejljevu interpretaciju. Prema ovom tumačenju, Karnead nije suštinski odstupio od Arkesilajevog shvatanja *epochē*-a. Ciceron, za razliku od Seksta, ne ostavlja nikakvu sumnju u pogledu toga da je Karnead dozvoljavao da mudrac može posedovati neka mnjenja: on eksplicitno tvrdi da Karnead nije zastupao takvo mišljenje (*Akad.* II 78, II 108). Prema Ciceronu, Klitomah je na sledeći način objasnio Karneadovo shvatanje stava da se mudrac uzdržava od suda:

On [Karnead] dodaje da se rečenica 'mudrac se uzdržava od prihvatanja' upotrebljava na dva načina: u jednom, ona znači da mudrac ne prihvata bezuslovno nijednu predstavu, a u drugom da se mudrac uzdržava da govori na način kojim bi saopštavao svoje slaganje ili neslaganje sa nečim, s posledicom da niti poriče, niti tvrdi nešto. Stoga, on se pridržava jednog načela na teorijskom nivou, da nikada ništa ne prihvata, a drugog na praktičnom nivou, na kome je vođen ubedljivošću, tako da, kada god se sa nečim suoči ili ga neko na to pozove, može da odgovori sa 'da' ili sa 'ne'. (*Akad.* II 104)

Klitomah je očigledno smatrao da je sa načelom uzdržavanja od suda ipak saglasna određena vrsta prihvatanja, ali ne ona vrsta jakog prihvatanja nečega kao objektivne istine o pravoj prirodi stvari, već vrsta koja bi se odnosila samo na neke površne aspekte praktičnog ponašanja, kao na primer, verbalnih odgovora na pitanja koja možemo sresti u svakodnevnim situacijama. Ovo „slabo“ prihvatanje se ne kosi sa Arkesilajevim *epochē*-om, jer ni jedno ni drugo ne uključuje nikakva verovanja o objektivnoj stvarnosti. U skladu sa tim, Bejli zaključuje da „iako je Karnead bio posredno odgovoran za to što je Akademija napustila Arkesilajevu filozofiju, čini se da ne postoji dovoljno osnova za pretpostavku da je sâm Karnead ikada odbacio Arkesilajevu metodologiju, niti privrženost *epochē*-u.“<sup>18</sup>

### Oživljavanje pironizma: Enesidem

Uticao Karneada na razvoj Akademije nakon njegovog povlačenja sa njenog čela oko 128. godine p.n.e. bio je toliko veliki, da su njeni sledbenici mnogo više pažnje posvetili tumačenju i odbrani Karneadovih stavova, nego filozofskim tezama Sokrata i Platona. Karneadov učenik i naslednik na mestu sholarha, Klitomah, činio je velike napore da Karneada predstavi kao nekog ko je u filozofskom pogledu maksimalno ostao dosledan Arkesilajevom učenju. Međutim, bilo je drugih Karneadovih učenika u Akademiji koji su filozofiju svoga učitelja tumačili na drugačiji način. Ciceron izveštava da su Metrodor iz Stratonikeje i Filon iz Larise (bez obzira što je ovaj poslednji bio učenik samog Klitomaha) smatrali da je Karnead ipak dopuštao da mudrac može posedovati mnjenja (*Akad.* II 78). Po dolasku Filona na čelo oko 110. godine, Akademija doživljava nedvosmisleno udaljavanje od Arkesilajevog načela beskompromisnog *epochē*-a u pogledu svega.

<sup>18</sup>

Bailey 68. Ubedljiva argumentacija koja objašnjava protivrečnost Sekstove i Ciceronove interpretacije Karneadove filozofije po ovom pitanju izložena je na str. 65-6.

Jedini cilj naših rasprava je da se putem iznošenja argumenata u prilog obe strane spora izvuče i uobličiti neki zaključak koji je ili istinit, ili najpribližniji istini. (Cic. *Akad.* 2.7)

Tumačeći Karneadov kriterijum „ubedljivih“ utisaka ne kao dijalektički potez, već kao izražavanje sopstvenih Karneadovih stavova, Filon i njegovi sledbenici otvoreno dozvoljavaju da učen čovek poseduje mnjenja koja se, ako i nisu istinita, ipak približavaju istini, zamenjujući skepticizam Akademije umerenim falibilizmom, koji nas ograničava jedino u pogledu toga da moramo priznavati da bi svako od tih mnjenja moglo biti lažno.

[Govori: Katul, pristalica Filonove Akademije] Počinjem da usvajam gledišta svoga oca, koji je sam često govorio da su istovetna sa Karneadovim, i počinjem da smatram da se ništa ne može opaziti, ali i da mudrac može prihvatiti nešto što nije opaženo, odnosno, da može posedovati mnjenje, s tim ograničenjem da je svestan da je to samo mnjenje, i da ne postoji ništa što je moguće shvatiti i opaziti. (Cic. *Akad.* 2.148)

Antioh iz Askalona, Filonov saradnik, koji je prikazan u Ciceronovoj *Akademici* (2.32, 2.60, 2.148), razvijao se u takvoj sredini oslabljenog učenja nekada skeptičke Akademije, da bi se na kraju potpuno otepio od nje, i osnovao sopstvenu nezvaničnu „Staru“ Akademiju. Antioh je tumačio Platona kao nedvosmisleno dogmatičnog filozofa, čiji je stav o znanju u potpunosti obuhvaćen stoičkim učenjem o izvesnosti; zbog toga Sekst za njega kaže: „Štaviše, Antioh je čak u Akademiju doneo stoicizam, tako da se za njega govorilo da u Akademiji predaje stoičku filozofiju“ (SE *PH* 1.235).<sup>19</sup>

Logično je pretpostaviti da je među pripadnicima Akademije bilo još onih koji su bili nezadovoljni, i to pre svega pomenutim postepenim odstupanjem od skeptičkog kursa. Najvažniji među njima za dalji razvoj skepticizma bio je Enesidem iz Knosa na Kritu. Svedočanstva u vezi sa periodom u kome je živio krajnje su nepouzdana. Danas je opšte prihvaćena pretpostavka da je doživio svoj vrhunac negde sredinom prvog veka stare ere. Postoje naznake da je napisao nekoliko dela (npr. DL 9.106, SE *M* 10.216), od kojih je svakako najvažnija knjiga *Pironovske rasprave*, sačuvana danas isključivo kroz sažeti opis Fotija, carigradskog patrijarha iz 9. veka nove ere, kao deo njegovog kataloga pod nazivom *Biblioteka* ili *Myriobiblion*, 169b18-170b35. Ovde dajemo prevod celokupnog odlomka:

Pročitao sam osam Enesidemovih *Pironovskih rasprava*. Sveukupni cilj knjige je da se pokaže da ne postoji čvrsta osnova za saznanje ni u čulnom opažanju, niti u samom mišljenju. Stoga, kaže Enesidem, ni pironovci, ni drugi filozofi ne znaju istinu o stvarima. Međutim, filozofi ostalih ubeđenja, osim što su uopšteno nezalice, i što sebe iscrpljuju bez potrebe i troše u beskrajnim naporima, ne poseduju znanje ni o samoj toj činjenici da zapravo ne znaju ni jednu od stvari o kojoj smatraju da su stekli neko znanje. S druge strane, onaj ko filozofira na Pironov način srećan je ne samo uopšte, već takođe – i pogotovu zbog toga – što ga krase mudrost da ne poseduje čvrsto i pouzdano znanje ni o čemu. Čak i kada je reč o onome što zna, on ništa više ne prihvata da je to potvrđeno, nego što prihvata da je to poreknuto. Celokupan sastav knjige usmeren je ka pomenutoj svrsi. Enesidem je ove rasprave posvetio Luciju Tuberu, jednom od svojih prijatelja iz Akademije, rimljaninu po rođenju, plemenitog porekla i izuzetnog državničkog iskustva. U prvoj raspravi, Enesidem opisuje razliku između pironovaca i akademičara gotovo

<sup>19</sup>

Filonova smrt 83. godine p.n.e. označila je kraj Akademije kao institucije predvođene neprekinutim nizom izabranih sholarha koja je posedovala sopstveno imanje u Atini.

doslovno sledećim rečima. On kaže da su akademičari dogmatici, jer oni neke stvari tvrde s poverenjem, dok druge nedvosmisleno poriču. Pironovci, s druge strane, su aporetični i lišeni bilo kakvog čvrstog i određenog učenja, odnosno dogme. Ni jedan od njih neće reći ni da su sve stvari nesaznatljive, ni da su saznatljive, već da nisu ništa više ovakve nego što su onakve, odnosno da su ponekad ovakve a ponekad nisu, odnosno da su za neku osobu ovakve, a da za drugu osobu nisu takve, dok za neku treću osobu one uopšte ni ne postoje. Takođe, oni ne kažu ni da su nam sve stvari uopšteno, niti neke od njih, dostupne ili nedostupne, već da nam one nisu ništa više dostupne nego nedostupne, odnosno da su nam ponekad dostupne, ponekad nedostupne, odnosno da su dostupne jednoj osobi, ali da su nedostupne drugoj osobi. Zatim, oni ne kažu ni da postoji istinito i lažno, ubedljivo i neubedljivo, postojeće i nepostojeće. Oni kažu da ista stvar nije ništa više istinita nego što je lažna, ubedljiva nego što je neubedljiva, postojeća nego što je nepostojeća; ili ponekad jedna od ovih stvari, a ponekad druga; ili jedna od ovih stvari za jednu osobu, ali ne i za neku drugu osobu. Naime, pironovac nikako ne određuje ništa, pa čak ni sam taj stav da ništa nije određeno. (On se ovako izražava, kaže, zato što mu nedostaje pravi način da iskaže ovu misao.) Međutim, akademičari, a posebno oni koji pripadaju današnjoj Akademiji, kaže Enesidem, ponekad se slažu sa ubeđenjima stoika, i, ako ćemo iskreno, izgledaju kao stoici koji se bore protiv stoika. Štaviše, oni su dogmatični u pogledu mnogih stvari. Oni smatraju da postoje vrlina i zlonamernost, dobro i zlo, istina i laž, ubedljivo i neubedljivo, postojeće i nepostojeće. Oni čvrsto određuju i mnoge druge stvari. Jedino u vezi sa čim izražavaju svoje neprihvatanje jeste kataleptični utisak. Tako sledbenici Pirona, time što ne određuju ništa, ostaju neprikosnoveno iznad svake zamerke, dok akademičari, kaže on, podležu pažljivom preispitivanju sličnom onom sa kojim se suočavaju ostali filozofi. Iznad svega, pironovci, time što sumnjaju u svaki iskaz, ostaju dosledni i ne protivreče samima sebi, dok akademičari nisu svesni da su samoprotivrečni. Naime, tvrdeći i poričići nedvosmisleno razne stvari, a iskazujući istovremeno opšti stav da se ništa ne može znati, oni neminovno zapadaju u protivrečnost: kako je moguće reći da je jedna stvar istinita, druga neistinita, a i dalje ostati u stanju zbunjenosti i sumnje, i ne izabrati jasno prvu a kloniti se druge? Naime, ako ne znamo da je neka stvar dobra ili loša, odnosno da je istinita ili nesitinita, odnosno da jedna postoji a druga ne postoji, zasigurno moramo priznati da su sve one nesaznatljive. Međutim, ako oni o ovim stvarima mogu da steknu samo-očiglednu spoznaju posredstvom čulnog opažanja ili mišljenja, onda moramo reći da su one stvari saznatljive. Slična razmatranja izlaže Enesidem Egejac na početku svojih rasprava, kako bi objasnio razliku između pironovaca i akademičara. U prvoj raspravi on, takođe, pruža kratak prikaz načina života jednog pironovca.

U drugoj raspravi on započinje opširan prikaz argumenata koje je prethodno ukratko nabrojao, razmatrajući istinu, uzroke, uticaje na ljude, kretanje, stvaranje i uništavanje, kao i ovima suprotne stvari, pokazujući nepobitnim zaključivanjem (ili bar tako on misli) da ih je nemoguće shvatiti, odnosno spoznati. Treća rasprava tiče se takođe kretanja, čulnog opažanja, i njima svojstvenih osobina. Razvijajući opsežno sličan niz protivrečnosti, on i njih stavlja izvan domašaja naše moći saznanja. U četvrtoj raspravi, Enesidem kaže da znaci, u smislu u kome pojavne stvari nazivamo znacima stvari koje su ne-pojavne, uopšte ne postoje, i da su oni koji veruju u njihovo postojanje obmanuti sopstvenim ispraznim zanesenjaštvom. Potom on izvodi uobičajeni niz poteškoća u vezi sa prirodom, svetom i bogovima, zaključujući da ni jedna od ovih stvari nije dostupna našem saznanju. Peta rasprava takođe zadržava ovaj aporetični pristup, ali sada prema uzrocima, odbijajući da prizna da ista uzrokuje bilo šta, i da filozofi koji se oslanjaju na uzročna objašnjenja greše, i tu Enesidem nabraja određen broj tropa pomoću kojih on objašnjava na koji način prihvatanje uzročnog tumačenja vodi te filozofe u zabludu. Šesta rasprava tiče se dobrih i loših stvari, onoga čemu težimo i onoga što izbegavamo, kao i



stvari kojima dajemo prednost u odnosu na druge, gde ih Enesidem podvrgava istom postupku, koliko je u njegovoj moći, i isključuje iz domašaja naše spoznaje. Sedma rasprava usmerena je protiv vrlina; tu Enesidem kaže da su oni koji filozofiraju o njima bespotrebno izmislili svoje teorije, te da se zavaravaju ako smatraju da su stekli neko znanje ili iskustvo o njima. Osmi i poslednja među raspravama napada svrhu života, pobijajući postojanje sreće, zadovoljstva i razboritosti, kao i bilo koje druge svrhe života u koju filozofi veruju, tvrdeći da svrha života kojom se oni svi ponose jednostavno ne postoji.

Ovaj odlomak potvrđuje danas prihvaćeno mišljenje da je Enesidem bio član Akademije koji je u određenom trenutku za vreme Filona, nezadovoljan pravcem u kojem je ona počela da se kreće, odlučio da osnuje sopstvenu filozofsku školu, ali ovaj put oslanjajući se na filozofskom nasleđu Pirona. Pitanje zašto je Enesidem odlučio da sebe i svoje pristalice nazove pironovcima zahteva određeno pojašnjenje. Ne smemo zaboraviti činjenicu da je on svoje filozofsko obrazovanje i orijentaciju stekao pod okriljem Akademije, te da se je stoga vrlo verovatno da su veći uticaj na njega imala njena učenja nego Pironova. S druge strane, već smo videli da je navodni neprekinuti niz učitelja i učenika od Pirona do Seksta mit, te je malo verovatno da je Enesidem napustio Akademiju kako bi se pridružio već postojećoj grupi filozofa koja je predstavljala deo tradicije koja seže do samog Pirona. Takođe, Sekst je mnogo spremniji da prizna sličnosti između njegovog pironizma i Arkesilajevog učenja (*PH* 1.232), nego između pironovaca i samog Pirona, koga pominje samo na početku prve knjige svojih *Osnova pironizma* objašnjavajući zašto se skeptici nazivaju pironovcima (1.7). Zato nije neosnovano pretpostaviti da je Enesidemova filozofija zapravo više preobličena verzija Arkesilajevog skepticizma nego pravo oživljavanje učenja samog Pirona. Očigledno da je jedan od glavnih razloga za ovakav Enesidemov potez bilo to što nije želeo da se uplete u sukobe oko autentičnog tumačenja stavova prethodnih čelnika Akademije, poput Platona, Arkesilaja i Karneada, koji su, kao što smo videli, pratili razvoj Akademije govoto od samog početka. U njegovo vreme, u Akademiji se više energije i vremena posvećivalo unutrašnjoj borbi oko toga čija je interpretacija autentična, nego borbi protiv rivalskih škola. Stoga, ako je Enesidem odlučio da iz tih razloga prikrije vezu između sopstvene filozofije i Arkesilaja, prvo sledeće rešenje bilo je da se pozove na Pironov autoritet, budući da je i za samog Arkesilaja smatralo da je mnogo dugovao Pironovom uticaju.

Postoji, međutim, jedan važniji aspekt u kome se Enesidemov pironizam oslanja na Pirona. Arkesilaj je propovedao uzdržavanje od suda u pogledu svega, no čini se da nikada nije eksplicitno dovodio u vezu *epochē* sa postizanjem sreće i spokojstva duše. Za razliku od njega, Enesidem u citiranom odlomku jasno ukazuje da „onaj ko filozofira na Pironov način srećan je ne samo uopšte, već takođe – i pogotovu zbog toga – što ga krase mudrost da ne poseduje čvrsto i pouzdano znanje ni o čemu“. Očigledno da je na Enesidema snažno uticala ideja koju su istakli još Pironovi savremenici da uzdržavanje od suda i lišavanje verovanja vodi do slobode duha od brige i uznemirenosti, do mira i ispunjenosti u životu. S druge strane, način pomoću kojeg je Enesidem pretpostavljao da treba doći do uzdržavanja od suda bio je mnogo sličniji Arkesilajevoj nego Pironovoj koncepciji postizanja *epochē*-a. Enesidem je sledio Arkesilaja u tehnici suprotstavljanja argumenata drugih filozofa sa sopstvenim detaljno i pažljivo razrađenim argumentima, dok je Piron smatrao da, kada jednom dođemo do zaključka da su stvari po svojoj prirodi „nerazlučene, neizmerene i neodređene“, slobodno možemo odbaciti svaki iskaz

o prirodi stvari kao iskaz koji nije ni istinit ni lažan, bez potrebe da analiziramo i pobijamo argumente koji su izneti u prilog tom iskazu.

Prvi deo citata snažno je intoniran kritikom Akademije. Naime, oni su „dogmatici“ zato što postoje stvari koje tvrde i stvari koje „nedvosmisleno“ poriču, verujući pri tom u istinitost prvih i u neistinitost drugih. Za razliku od akademičara, ali i svih ostalih filozofa-dogmatičara, pironovci „ništa ne određuju“ i lišeni su bilo kakve dogme. Način na koji pironovci postižu to stanje jeste taj što zauzimaju pristup da „ni jedan od njih neće reći ni da su sve stvari nesaznatljive, ni da su saznatljive, već da nisu ništa više ovakve nego što su onakve, odnosno da su ponekad ovakve a ponekad nisu, odnosno da su za neku osobu ovakve, a da za drugu osobu nisu takve, dok za neku treću osobu one uopšte ni ne postoje“, odnosno tako što primenjuju načelo *ou mallon*, sa kojim smo se već susreli kod Pirona (vidi gore, str. XX).

S druge strane, u citiranom odlomku Fotije prikazuje Enesidema kako i sam iznosi nekoliko negativnih stavova koji su „nedvosmisleni“. Naime, on tvrdi da „da znaci, u smislu u kome pojavne stvari nazivamo znacima stvari koje su ne-pojavne, uopšte ne postoje“, odbija da prizna da „išta uzrokuje bilo šta“ i da uopšte postoji svrha života. Izgleda da je ovo u kontradikciji sa prethodnim izričitim stavom da pironovci ništa ne određuju nedvosmisleno. Bett<sup>20</sup> interpretira ovu prividnu protivrečnost pomoću koncipiranja prirode stvari uz pomoć onoga što on naziva uslovom nepromenljivosti. Neki objekat je po svojoj prirodi (ili u stvarnosti) *F* ako i samo ako je on *F* nepromenljivo, odnosno bezuslovno. Tako neki objekat koji je *F* samo ponekad, ili samo za neke ljude, upravo zbog toga nije *F*. Time što Enesidem kaže da stvari poput znakova, uzroka i svrha ne postoje, on ne želi da tvrdi da postoji nešto što je po svojoj prirodi ne-znak ili ne-uzrok. On samo ističe da nijedna od onih stvari koju, na primer, ostali filozofi smatraju uzrokom ne zadovoljava uslov nepromenljivosti, budući da je relativna, jer je uzrok samo ponekad, ili samo za neke filozofe, dok za druge nije. U tom smislu, Enesidemovi negativni iskazi ne predstavljaju primere nedvosmislenih tvđenja o prirodi stvari.

Još jedan važan aspekt u kome se, prema Enesidemu, pironovci razlikuju od akademičara jeste odsustvo samo-protivrečnosti u njihovom pristupu. Oni se pridržavaju stava da se ništa ne može znati, dok istovremeno tvrde i poriču razne stvari, npr. da su neke stvari dobre, a neke loše. Pironovci izbegavaju samo-protivrečnost time što insistiraju na tome da se negativni iskazi poput „ništa ne određujem“, pored negacije svih ostalih afirmativnih iskaza, logički negativno odnose i na same sebe, i time poništavaju (up. SE *PH* 1.14-5, 206). Dodeljivanje ovakvog statusa iskazima meta-nivoa moglo bi biti autentičan Enesidemov doprinos.<sup>21</sup> On zavisi od izuzetno delikatne procedure, jer podrazumeva istovremeno i dopuštanje i nedopuštanje prihvatanja. Sekst tu proceduru poredi sa odbacivanjem merdevina nakon što smo se uz njih uspele, ili sa purgativima koji, pošto podstaknu organizam da iz sebe izbacuje štetne materije, izbacuju i same sebe (*M* 8.480-1). Problem je što ove analogije podrazumevaju sukcesivnost, dok se navedeni proces odvija simultano. Zbog toga je Enesidem smatrao da je jezik nepodesan da adekvatno izrazi ovaj proces.

Za Enesidemovo ime vezuje se još jedno od izuzetno važnih oruđa skeptičke metodologije, takozvanih deset tropa, odnosno načina argumentisanja koji dovode do

---

<sup>20</sup> Bett (2000), str. 196-9.

<sup>21</sup> Hankinson (1995), str. 124.

uzdržavanja od suda, kao i osam tropa protiv uzročnih objašnjenja.<sup>22</sup> Nesumnjivo da je materijal koji je izložen u tropima proizvod tradicije, što je i logično, budući da je u skladu sa generalnim skeptičkim pristupom da argumenti budu zasnovani *ad hominem*, odnosno da polaze od stavova drugih filozofa; ipak, vrlo je verovatno da ih je Enesidem sistematizovao i prilagodio svom cilju, postizanju *epochē*-a. Fotijev rezime potkrepljuje pretpostavku da je Enesidem, pored tropa, razvio i veliki broj anti-dogmatskih argumenata, među kojima najviše argumente protiv teorije znakova i uzroka.

Na žalost, sudbinu Enesidemovog pironizma u periodu od njegovog formulisanja do vremena kada su nastala Sekstova dela nekih dve stotine godina kasnije, izuzetno je teško rekonstruisati. Autentičnost neprekinutog niza učitelja i učenika između Enesidema i Seksta koji pominje Diogen Laertije (9.116: Zeuksip, Zeuksis, Antioh iz Laodikeje, Menodot iz Nikomedije, Teodas iz Laodikeje, Herodot iz Tarsa) krajnje je, kao što smo već rekli, sumnjiva. Moguće je da je u ovom razdoblju bilo perioda kada se činilo kao da se škola potpuno ugasila.<sup>23</sup> Činjenica da Sekst pripisuje deset tropa Enesidemu (*M* 7.345) i „starijim skepticima“ (*PH* 1.36), dok pet tropa, koje su drastično drugačije po strukturi i pristupu, pripisuje „novijim skepticima“ (*PH* 1.164), mogla bi da sugeriše da je postojao neki značajniji prekid u tradiciji. Ipak, čini se da je bezbedno pretpostaviti da je u razdoblju između Enesidema i Seksta, bez obzira na brzinu i kontinuitet njegovog razvoja, pozicija Enesidemovog pironizma na filozofskoj sceni ipak ojačala, i da je pažnja koju je privlačio u intelektualnim krugovima rasla.

Jedno izuzetno važno ime nedostaje na pomenutom Diogenovom spisku. Reč je o Agripi, filozofu o kome je danas poznata samo jedna jedina činjenica, a to je da je verovatno on bio autor pet tropa (*SE PH* 1.164-77). No, čak bi i ta činjenica mogla biti dovedena u sumnju, budući da je potvrđena samo od strane Diogena (9.88), dok Sekst u svom opisu pet tropa, niti bilo gde u sačuvanim tekstovima, ne pominje Agripu kao njihovog autora. Osim toga da je pisao negde u periodu između Enesidema i Seksta, praktično je nemoguće nešto preciznije reći o Agripi; Džonatan Barnes smatra da je svoju punu zrelost Agripa dostigao krajem prvog veka stare ere, vek i po pre Seksta,<sup>24</sup> no sve u vezi sa Agripom treba uzeti sa velikom dozom rezerve. Ipak, argumentativna shema pet tropa u mnogoj većoj meri podupire verziju pironizma izloženu kod Seksta nego materijal i postupak izložen kroz deset tropa, iako je ovim poslednjim posvećena bitno veća pažnja i prostor u Sekstovim *Osnovama pironizma*. Bet smatra da je moguće pretpostaviti da su Agripine trope odigrale presudnu ulogu u tranziciji pironizma iz početne, Enesidemove faze, ka konačnoj, zreloj fazi izloženoj kod Seksta.<sup>25</sup>

## Skepticizam i lekarske škole

Mnoga imena istaknutih skeptika iz perioda od Enesidema do Seksta poznata su kao imena zapaženih lekara. Moguće je čak i da se većina filozofa sa Diogenove liste zapravo

---

<sup>22</sup> Vidi *SE PH* 1.36-163 i 1.180-6; takođe, **Striker, u ovoj knjizi XX.**

<sup>23</sup> Seneka, na primer, navodi pironizam na spisku filozofskih pravaca koji su prestali da postoje (*Naturales quaestiones*, 7.32.2.).

<sup>24</sup> Barnes (1990), str. viii, fusn. 5.

<sup>25</sup> Bett (2000), str. 236.

profesionalno bavila lekarskom praksom,<sup>26</sup> dok se za Seksta pouzdano zna da je bio lekar i da je pisao medicinske rasprave (SE M 7.202, 1.61). Veza između pironovskog skepticizma i antičke medicine bila je iznenađujuće jaka. Na prvi pogled, deluje krajnje začuđujuće kako je jedan radikalni oblik skepticizma moguće dovesti u vezu sa lekarskom teorijom i praksom. Kako neko upšte može biti priznat kao lekar ako otvoreno zastupa gledište da je nemoguće posedovati medicinsko znanje, ili da jedna terapija nije ništa više opravdana od druge? Da bismo ovo objasnili, potrebno je da razmotrimo okolnosti pod kojima je nastala empirijska lekarska škola. Naime, u petom veku stare ere, javljaju se teoretičari koji su želeli da naprave jasnu razliku između lekarskog zanata i tradicionalne vidarske veštine zastupajući tezu da je za uspešnu medicinsku terapiju neophodno da bude zasnovana na teorijama o nevidljivoj konstituciji ljudskog tela i neočevidnim uzrocima bolesti. Zastupnici ovakvog medicinskog pristupa nazivani su dogmatičarima, odnosno logičarima. U početku, ovaj pristup, koji se oslanjao na fiziološku i biološku teoriju toga vremena, doneo je određeni napredak u terapiji. Međutim, tokom četvrtog veka, broj različitih i često uzajamno protivrečnih teorija na koje su se doktori oslanjali porasao je do te mere, da se među nekim lekarima javila sumnja da je nedovoljno zasnivati terapiju samo na nizu verovanja o enitetima koji se nalaze van domašaja opažanja i iskustva, i čije je postojanje moguće potvrditi samo apriori. Iz te sumnje u fiziološku teoriju i opise skrivenih uzroka bolesti razvio se, u trećem veku stare ere, način mišljenja o medicini koji eksplicitno odbacivao svaku vrstu medicinskog teoretisanja. Njegove pristalice postale su poznate kao lekari-empiričari. Izvori se slažu da je empirijsku lekarsku školu osnovao Serapion, krajem trećeg veka.

O učenju samog Serapiona nije preživelo gotovo ništa, ali opšti prikazi lekarskog empirizma sačuvani su kod Galena i Celzusa. U kratkim crtama, naučni postupak lekara empiričara odvija se na sledeći način. On opaža da se kod ljudi javljaju različiti afekti, odnosno stanja (*pathē*), i to ponekad bez nekog očiglednog razloga (npr. kada nekom prokrvari nos), a ponekad iz nekog očevidnog razloga (npr. kada neka rana uzrokuje krvarenje). Zatim, on primećuje da ponekad neki njegov postupak dovodi do poboljšanja stanja kod pacijenta. Ponekad ga prirodni instinkt navodi da primenimo neku terapiju, ponekad slučajno uspe da izleči pacijenta, dok ponekad jednostavno improvizuje u nadi da će terapija postići željeni efekat. On ne formira nikakve stavove ili teorije o bilo kakvim svojstvima ili razlozima koje bi implicirale njegove empirijski zasnovane terapije. Empiričar zaobilazi svaku spekulaciju o uzrocima stanja pacijenata, budući da su oni van domašaja našeg saznanja, i da je ona potpuno beskorisna za terapiju. Sve se odvija na nivou pojava (*phainomena*).<sup>27</sup> Svaki empiričar je do svojih terapija dolazio na osnovu sopstvenog nagomilanog iskustva, kao i iskustva drugih lekara. Ipak, konzistentnost empiričareve pozicije moguće je dovesti u pitanje iz više razloga. Prvo, gomilanje iskustva pretpostavlja mogućnost prepoznavanja sličnosti između različitih slučajeva. S druge strane, svaki slučaj razlikuje se od ostalih u nekom pogledu, te je neophodno izdvojiti relevantne faktore od irelevantnih kako bi do gomilanja iskustva uopšte došlo, a to je nemoguće učiniti bez nekakve teorije o tome koji su faktori relevantni. Drugi problem je određivanje količine ponavljanja nekog fenomena u

---

<sup>26</sup> Barnes, „Ancient Skepticism and Causation“, u Burnyeat (1983), *The Skeptical Tradition*, 149-203, na str. 189, fusn. 14.

<sup>27</sup> Up. Hankinson (1995), str. 227-8.

iskustvu da bi se mogla pretpostaviti neka pravilnost, makar i u najslabijem epistemičkom smislu. Treće, neki empiričari su se oslanjali na analogijski postupak „primene na sličnome“, čiji je zadatak bio da se dođe do neke hipotetičke terapije u slučaju da empiričar naiđe na pacijenta čije stanje, odnosno bolest, nije zabeleženo ni lekarevom dosadašnjem iskustvu, niti u njemu poznatom iskustvu drugih lekara, tako što bi se improvizovano primenjivala terapija iz nekog poznatog sličnog slučaja. Sami empiričari su se među sobom sporili oko opravdanosti primene ovog postupka.

Treća glavna helenistička lekarska tradicija, tzv. metoda škola, nastala je u prvom veku stare ere. Njeni osnivači bili su Temison iz Laodikeje i njegov učenik Tesal. Metodičari su bili još radikalniji od empiričara u pogledu opravdanosti primene bilo kakvog uzročnog zaključivanja i primene iskustva. Oni su određivli terapiju isključivo na osnovu stanja u kome se pacijent trenutno nalazi. Istoriju njegove bolesti, pol ili starost pacijenta smatrali su terapijski irelevantnom.

Svi empiričari su se slagali u tome da njihovi rivali, takozvani lekari-dogmatičari, ne mogu da opravdaju nijedan od svojih stavova ili teorija o neočevidnim enititetima. Međutim, čini se da su rani empiričari takođe zastupali i jedan jači stav – da je steći saznanje o ovim enititetima nemoguće. Sekst kaže da „pristalice ove [empirijske] škole nepobitno tvrde da su neočevidne stvari nespoznatljive“, te da zbog toga empiričari ne mogu biti pironovci, već da je pironizam najbliži sa metodom lekarskom školom (*PH* 1.236). S druge strane, verovatno da je samo ime Seksta Empiričara nastalo na osnovu Diogenove reference u 9.116 (SŠxtoj Đ™ mpeirikÒj), što znači da je on bio lekar empirističke orijentacije. Kako se može objasniti činjenica da Sekst kritikuje empiričare i tvrdi da je pironizam kompatibilan samo sa metodom školom? Moguće je da je Sekst pripadao grupi empiričara reformatora, skeptičkim lekarima-empiričarima, koji su, čini se, smatrali da je moguće modifikovati lekarski empirizam tako da bude koimpatibilan sa pironovskim skepticizmom (na kraju krajeva, nema dokaza da su svi empiričari verovali u tezu o nemogućnosti saznanja – naprotiv, sačuvani izvori jasno pokazuju da se unutar same empirijske tradicije vodila rasprava o tome da li su stavovi nekih pripadnika te lekarske škole konzistentni sa njenim opštim usmerenjem). Verovatno je, posle nekoliko vekova razvoja lekarskog empirizma, u Sekstovo vreme (2. vek nove ere) bila opšte prihvaćena verzija empirizma koja je nastala modifikovanjem početnog učenja pod uticajem post-enesidemovskih skeptičkih argumenata.<sup>28</sup>

U delima Seksta Empiričara grčki skepticizam doživljava kulminaciju svoje duge tradicije, zbog čega ćemo ostatak ovog Uvoda posvetiti kratkom izlaganju glavnih crta sekstovskog pironizma.

### ***Osnove pironizma Seksta Empiričara***

Na samom početku, Sekst jasno razgraničava tri različita pristupa filozofiji: dogmatični, koji podrazumeva da filozof veruje da je otkrio istinu o svetu, uobličivši je u svoje teorije (pozitivni dogmatizam); akademičarski, koji se sastoji u verovanju da je, za ljudska bića, istinu o svetu nemoguće dostići, a koji se zapravo svodi na negativni dogmatizam; i skeptički, koji podrazumeva da filozof nikada ne prestaje sa istraživanem (*PH* 1.1-4). Ako

<sup>28</sup>

Detaljnije objašnjenje toga kako je moglo doći do tesne veze između empirijske lekarske škole i pironovskog skepticizma nalazi se u Bailey (2002), str. 91-6.

prva dva pristupa filozofiji predstavljaju dve strane jedne medalje, onda je skepticizam treći put, čija je osnovna osobina da nikada ne prihvati ni pozitivni, ni negativni dogmatizam.

Cilj skeptičke, odnosno pironovske filozofije, je *ataraxia*, spokojstvo duše (*PH* 1.12). Mišljenje da filozofija može i treba da vodi ka postizanju duševnog mira i lišenosti od bola nije bilo svojstveno samo pironovcima. *Ataraxia* je predstavljala cilj pristalica Epikurove filozofije (up. DL 10.136), a čini se da su joj i stoici bili naklonjeni (vidi npr. Ciceron, *Akad.* 2.138). Pironovci su želeli da postignu spokojstvo duše u pogledu onih mogućih izvora uznemirenosti koji su posledica verovanja u stvari poput prave prirode objekata, prave prirode dobra i zla, bogova, itd., čime bi svoju dušu oslobodili svega osim nužnih, neizbežnih afekata fiziološke prirode, poput osećaja hladnoće, gladi i žeđi. Kada je reč o ovim neizbežnim faktorima, cilj pironovaca bio je postizanje ublažavanja njihovog uznemirujućeg dejstva na dušu (*PH* 1.25-30).

Ono po čemu su se pironovci radikalno izdvajali od ostalih filozofskih škola bio je način na koji su smatrali da se dolazi do duševnog mira. Prema Sekstovom opisu, *ataraxia* nastupa „sasvim slučajno . . . kao što senka sledi predmet koji je stvara“, nakon postizanja stanja uzdržanosti od suda, *epochē*-a, u pogledu prave prirode stvari (*PH* 1.25-30). Uzdržavanje od suda je, sa svoje strane, posledica činjenice da su sve stvari, odnosno, sve pojave (*phainomena*), sve ono što se skeptiku čini, u sukobu sa nekim drugim njegovim pojavama, ili pojavama drugih ljudi, i da je sporove u vezi sa tim suprotstavljenim pojavama nemoguće razrešiti (*PH* 1.31-5). Pironovac jednostavno razmatra različite pojave (tj. ono kakvim se stvari čine njemu ili drugim ljudima), otkriva da ne može da odluči u koju od njih je opravdano poverovati kao u pojavu koja oslikava pravu prirodu stvari, i uzdržava se od suda. Osnovno sredstvo za postizanje *epochē*-a su trope, tj. argumentativne sheme, koje Sekst deli na niz od deset, pet i dve, plus osam tropa usmerenih specijalno protiv kauzalnih filozofskih teorija.

### *Deset tropa*

„Tropa“ je transkripcija grčke reči *tropos*, koja znači „okret“, „obrt“, „način“. Smatra se da je autor deset tropa Enesidem, mada svedočanstvo koje ide u prilog tom zaključku nije konkluzivno.<sup>29</sup> Danas postoje tri sačuvana teksta u kojima je izložen sadržaj deset tropa; pored Sekstovog (*PH* 1.36-163), koji je najpotpuniji, opis ovih tropa nalazi se još i kod Diogena Laertija (DL 9.78-88) i u tekstu *O pijanstvu (De Ebrietate)*, 169-202, Filona iz Aleksandrije (c. 30. p.n.e. – c. 45. n.e.). Prema Sekstu, cilj deset tropa jeste proizvođenje suprotnosti (*antitheseis*) pojava koja, pošto su suprotstavljene pojave jednake snage (*isostheneia*) u smislu verodostojnosti i neverodostojnosti (tj. ni jedna od suprotstavljenih pojava ne prednjači u odnosu na druge svojom verodostojnošću; *PH* 1.10), dovodi do uzdržavanja od suda (*epochē*). Logička struktura argumenata<sup>30</sup> je sledeća:

<sup>29</sup> Vidi gore, str. XX.

<sup>30</sup> Shematski prikazi logičke strategije deset tropa analizirani su u Striker (1983), i, mnogo detaljnije u Anass and Barnes (1985) i Hankinson (1995), 156-61. Moja verzija je nešto drugačija, ali se u velikoj meri oslanja na njih, a pogotvu na Henkinsonovu, u tome što sledi Sekstov stav da relativnost strukturalno obuhvata sve ostale trope (*PH* 1.39).

- [T] (1)  $x$  se čini (pojavljuje)  $F$  u odnosu na  $a$ ;
- (2)  $x$  se čini (pojavljuje)  $F^*$  u odnosu na  $b$ ;
- (3) najviše jedna od pojava iz (1) i (2) može biti istinita;
- (4) pojave su *isostheneia*, odnosno ne možemo dati prednost jednoj pojavi nad drugom;

stoga

- (5) uzdržavamo se od suda u pogledu prave prirode (*phusei, kata tēn phusin*)  $x$ .

Argument [T] nije formalno valjan, ali, pod uslovom da su mu premise istinite, pruža moćnu stimulaciju u pravcu prihvatanja zaključka. Bilo bi gotovo nemoguće zamisliti da neko i dalje smatra da može opravdano tvrditi nešto o prirodi  $x$ -a ako premise (T1)-(T4) važe. Deset tropa nisu zamišljene da stoje samostalno, već postoji hijerarhijska struktura, u kojoj su njima nadređene tri trope: prva zasnovana „na onome što sudi“, druga „na onome o čemu se sudi“, i treća tropa zasnovana „na oboma“, dok su ove tri podređene tropi relativnosti, koja je „najopštija“ (PH 1.38-9). Nije sasvim jasno kako bi ova hijerarhija trebalo da funkcioniše, i čini se da ne vrši nikakav uticaj na Sekstovo izlaganje.<sup>31</sup> U svakom slučaju, argument [T] obuhvata formu svih tropa, i one se razlikuju jedino u tome šta stoji umesto promenljivih  $a$  i  $b$ . Najviše prostora u izlaganju Sekst posvećuje navođenju mnoštva primera koji potkrepljuju premise (1) i (2), pretpostavljajući da se, nakon što njih potkrepimo, argument razvija do svog zaključka bez problema, budući da su premise (3) i (4) iste u svim tropama. Pre nego što razmotrimo materijal u prilog prve dve premise, osvrnimo se na način na koji (3) i (4) vode do zaključka (5).

Za razliku od dominantnog tona modernog skepticizma, skepticizam koji Sekst izlaže je esencijalni, a ne egzistencijalni; drugim rečima, on pokušava da pokaže da se moramo uzdržati od suda u pogledu *prirode* stvari, a ne u pogledu toga da li one postoje.<sup>32</sup> Retko kada Sekst izražava sumnju u samo postojanje spoljašnjih stvari (kao izuzetak, vidi npr. PH 1.61, 99), a i kada to čini, to je verovatno zbog nepažnje ili sažetosti. Zbog toga, (T3) se zasniva na (a) nekoj vrsti ontološkog principa neprotivrečnosti, prema kome jedna ista stvar ne može u samoj svojoj prirodi istovremeno posedovati neka suprotna svojstva  $F$  i  $F^*$ . Međutim, pošto je moguće da jedna stvar ontološki ne poseduje protivrečna svojstva, a da ipak odaje protivrečne pojave (na primer, zahvaljujući neispravnosti čulnih organa), neophodno je pretpostaviti da važi još jedan uslov: (b)  $x$  je može činiti da je  $F$  ako i samo ako ono zaista po svojoj prirodi jeste  $F$ . Drugim rečima, nemoguće je da

<sup>31</sup> Up. Anass and Barnes (1985), str. 25-6.

<sup>32</sup> Up. Hankinson (1995), 26, 157. Naravno, toj razlici u odnosu na moderni skepticizam ne treba pridavati specijalan značaj, budući da su svi pironovski argumenti *ad hominem*, odnosno zasnovani isključivo na filozofskim tezama pozitivnih dogmatika, filozofa koji su živeli pre njega, a koji su uglavnom pretendovali na znanje o prirodi stvari, dok pitanje o postojanju spoljašnjih stvari nije bilo u žiži pažnje. Da je Sekst živ danas, verovatno bi se njegovi argumenti u mnogo većoj meri bavili ovim radikalnijim skeptičkim scenariom.

se nešto čini da je, recimo, hrapavo, a da po svojoj pravoj prirodi ne poseduje takvu strukturu koju nazivamo hrapavom; ako uopšte očekujemo da nam čula mogu govoriti nešto o stvarnosti, onda ta stvarnost mora biti izomorfna u odnosu na pojave. Tako, uz pomoć ove dve pretpostavke, dolazimo do (T3).<sup>33</sup>

Recimo da (T1) i (T2) govore o dve protivrečne pojave: npr. meni se čaša čini žutom, a vama plavom). Na osnovu (T3) ne možemo i vi i ja biti u pravu, jer čaša ne može istovremeno biti i žuta i plava (naravno, isključujemo mogućnosti da je čaša ofarbana u žuto-plave trake, ili da je polovina koju ja vidim žuta, a polovina koju vi vidite plava, koje su trivijalne). Stoga, potreban nam je način da utvrdimo čije pojave odslikavaju istinsku prirodu čaše. Međutim, kako Sekst primećuje razmatrajući slučaj protivrečnih pojava kod ljudi i životinja, mi ne možemo biti sudije u sporu oko toga čije su pojave verodostojne, jer smo i sami stranka u tom sporu (*PH* 1.59). Štaviše, mi naše pojave ne možemo upoređivati sa protivrečnim pojavama drugih životinja ni pomoću dokaza, ni bez dokaza. Ako jednostavno proglasimo naše pojave verodostojnim bez ikakvog dokaza, taj čin neće posedovati nikakvo racionalno opravdanje. S druge strane, ako pokušamo da dokažemo da su, recimo, naše pojave verodostojnije, taj dokaz će biti očigledan ili neočigledan (drugim rečima, pojavljivaće se – čini će se – da je uverljiv). Ako je neočigledan, neće uspeti da nas uveri. Ako je očigledan, onda će i sam spadati u klasu stvari koje su u pitanju, i koje istražujemo (tj. dokaz će i sam biti samo jedna pojava), te ćemo time pokušavati da razrešimo spor upravo jednom od stvari koja je sporna (*PH* 1.60-1). (Ovaj argument anticipira materijal iz pet Agripinih tropa koje ćemo razmotriti kasnije; za sada je dovoljno konstatovati da Sekst slobodno kombinuje stariji materijal iz deset tropa sa argumentima Agripinih tropa.) Dakle, ne postoji način da utvrdimo čije pojave odslikavaju pravu prirodu stvari (T4), što bi, po Sekstovom mišljenju, trebalo da dovede do zaključka (T5).

Rekli smi da zaključak (T5) ne sledi logički iz premisa argumenta. Sekst je toga bio svestan, i zato često u tekstu upotrebljava drugačije formulacije, recimo: „prinudeni smo da se uzdržimo od suda“, „uzdržaćemo se od suda“, „nastupa uzdržavanje od suda“. Uzdržavanje je „stanje uma koje nastaje kod ispitivača posle obavljenog istraživanja“ (*PH* 1.7), to je nešto što se jednostavno desi, a ne nešto na šta je skeptik racionalno obavezan, ili što racionalno može da izabere. Veza između premisa i zaključka je faktička i psihološka: po sagledavanju premisa, mi jednostavno nađemo sebe u stanju uzdržanosti od suda, i uzdržavanje je psihološki rezultat uviđanja snage premisa. Zbog toga Sekst i ne mora da brine o logičkoj valjanosti svojih argumenata, naprotiv, on otvoreno ostavlja mogućnost da oni to nisu u *PH* 1.35. Jedino što je za pironovca relevantno jeste da li su argumenti psihološki efikasni, odnosno da li dovode ljude u stanje uzdržavanja od suda, odnosno verovanja.

Pogledajmo sada kako trope potkrepljuju (T1) i (T2). Prve četiri trope, zasnovane „na onome što sudi“, očigledno čine niz: prva poredi ljude sa životinjama, druga ljude sa

<sup>33</sup>

Vrlo je važno ovde imati na umu da pomenute pretpostavke (a) i (b) koje leže iza premisa (T3) ne predstavljaju neke stavove kojih su se sam Sekst i ostali pironovci pridržavali i u koje su prećutno verovali, već da su to koncepcije drugih dogmatičnih filozofa: npr. Demokrit odbacuje (b), ali prihvata (a); Heraklit prihvata (b), a odbacuje (a); Protagora se, zbog konflikta između (a) i (b), zadržava samo na nivou pojava. Kada bi neko prigovorio da su premise argumenta [T] istovremeno saglasne sa uzajamno protivrečnim teorijama sve trojice, Sekst bi jednostavno mogao da odgovori da je onda sukob između demokritovaca, heraklitovaca i relativista neodlučiv, te da se stoga treba uzdržati od suda (Up. Hankinson (1995), 159-60).



drugim ljudima, treća različita čula kod iste osobe, dok se četvrta bavi uticajem različitih okolnosti na jedno isto čulo.

Cilj **prve trope**, dakle, je da pokaže da se stvari pojavljuju različito (odnosno, da je verovatno (*eikos*) da se pojavljuju različito) životinjama različitih vrsta. U njoj, Sekst izlaže skup parova iskaza forme (T1) i (T2) u kojima *a* i *b* označavaju vrste životinja *V* i *V\**, gde *V* i *V\** mogu u principu biti bilo koje dve vrste životinja, ali Sekst obično poredi ljudsku vrstu sa ostalim životinjama. Na primer (up. *PH* 1.55):

- (1) morska voda (*x*) čoveku (*V*) ne prija i otrovna je za piće (*F*),
- (2) morsku vodu (*x*) ribe (*V\**) piju i u njoj uživaju zato što im se čini ukusnom i blagotvornom (*F\**).

Vrlo je važno odmah reći da Sekst u stvari nigde ne daje pravi primer suprotnih pojava kod različitih životinja; on, na primer, nigde ne kaže da se trava čini zelenom nama, a kravama sivom. Čak i gornji primer kaže samo to da se morska voda ne čini prijatnom ljudima, dok se ribama verovatno čini prijatnom, zato što vidimo da im ne smeta. Razlog za usvajanje ovakve strategije je dvojak: prvo, Sekst izbegava da dogmatično tvrdi da zna kako se stvari čine drugim životinjama, a drugo, ona se slaže sa opštom pironovskom strategijom da se argumenti zasnivaju na teorijama dogmatičara, te da će, ako njihove teorije važe, onda životinje imati takve i takve pojave.

Slučajevi koje navodi prva tropa predstavljaju kompilaciju podataka sakupljenu iz različitih knjiga dogmatskih naučnika i filozofa, koju je verovatno izvršio neki pironovac pre Seksta, i mnogi od njih su jednostavno činjenično netačni (npr. primer vezan za žuticu u *PH* 1.44: ljudima koji boluju od žutice stvari se ne čine žutim – ili bar tako savremena nauka kaže).

Sekst pretpostavku da se stvari verovatno pojavljuju drugačije različitim životinjama zasniva na tri osnove razlike: životinje se razlikuju u načinu reprodukcije, u fizičkoj konstituciji, i u apetitivnom ponašanju. Prema Sekstovom mišljenju, ove tri razlike trebalo bi da potkrepljuju pretpostavku da se i pojave životinja razlikuju.

Argument da bi različiti načini reprodukcije životinja trebalo da uzrokuju kod njih različite pojave krajnje je neubedljiv. Zašto bi činjenica da se, npr. ptice rađaju iz jaja, dok se ljudi rađaju živi kao bebe, ikako uticala na to da ljudi i ptice različito vide istu stvar? Moguće je da je Sekst smatrao da činjenica da se proces reprodukcije razlikuje kod različitih životinja potkrepljuje različitost u njihovoj fizičkoj konstituciji.<sup>34</sup> S druge strane, stav da razlike u fizičkoj konstituciji, a konkretno u konstituciji čulnih organa, mogu doprineti različitom opažanju kod različitih životinja, deluje mnogo ozbiljnije. Naime, mi danas verujemo da krava svet vidi crno-belo zato što njene oči ne poseduju retinalne elemente koje ljudskim očima omogućavaju da vide boje. Naravno, Sekstovi argumenti u vezi sa ovim nisu ni izdaleka tako naučno sofisticirani, ali ipak slede ispravan princip: ako primetimo da se određena karakteristika u vizuelnom opažanju javlja kod ljudi koji poseduju određeni defekt na oku, onda bi bilo opravdano pretpostaviti da će se ista karakteristika javljati u opažanju neke životinje na čijem smo oku primetili identičan defekt. Što se tiče razlike u apetitivnom ponašanju, Sekst pretpostavlja da životinje žude za nečim zato što im se to čini prijatnim i poželjnim, a

<sup>34</sup>

Up. Diogenovu verziju prve trope, 9.79-80, koja, čini se, to sugeriše.

izbegavaju nešto zato što im se to čini štetnim i opasnim. U tom smislu, kada svinje jedu bunike (1.57), to znači da im se one čine ukusnim, dok se ljudima, na primer, ne čini tako. To je takođe jedan princip koji se čini prihvatljivim, ali će Sekstovo shvatanje zavisnosti apetitivnog ponašanja od pojava biti preciznije objašnjeno u sledećoj tropi.

U **drugoj tropi** sakupljeni su primeri suprotnosti između pojava koje se javljaju različitim ljudima. Ovde promenljive  $a$  i  $b$  iz (T1) i (T2) ponekad uzimaju vrednosti određenih grupa ljudi (Indijci, Skiti), a ponekad pojedinaca (Demofon, Atenagora). Sekst počinje povlačenjem razlike između dve komponente od kojih se sastoji ljudsko biće: tela i duše. Tela se razlikuju po obliku i ustrojstvu; oblik tela zavisi od razlika u kombinaciji „telesnih tečnosti“, u skladu sa teorijama mnogih tadašnjih lekara-dogmatičara, koji su smatrali da postoje četiri vrste telesnih tečnosti: krvi, sluzi, žuči i crne žuči, koje su određivale karakteristike tela. Sekstov argument ne zavisi od konkretne teorije na koju se oslanja, jer, iako je ova teorija odavno napuštena (istina, čak je ni svi antički lekari nisu prihvatili), njegova struktura ostala bi nepromenjena ako bismo ovu zamenili bilo kojom savremenom fiziološkom teorijom. Dakle, različite kombinacije tečnosti u organizmu uzrokuju različite oblike tela, a ovi sa svoje strane verovatno uzrokuju različite pojave (npr. ako je oblik nosa kod Indijaca drugačiji od nosa Skita, moguće je da ovi različito opažaju mirise). Kao i u prvoj tropi, Sekst ovde sledi strategiju opreznosti prema saopštavanju kako se stvari čine drugim ljudima, i ne daje ni jedan pravi primer različitih pojava. Pojedinačno ustrojstvo, odnosno „idiosinkrazija“, tiče se individualnih karakteristika, odnosno mešavina telesnih tečnosti, po kojima se pojedinci unutar neke grupe (npr. rase) razlikuju; recimo, Platon i Aristotel su obojica Grci, i dele telesne osobine karakteristične za Grke, ali se ipak njihova tela razlikuju i po nekim individualnim karakteristikama, što može biti uzrok različitom opažanju stvari i među članovima iste grupe.

Psihološke razlike među ljudima Sekst zasniva na fiziognomiji, nauci koja je u antičko doba smatrana ravnopravnom i dobro utemeljenom naukom. Osnovna teza fiziognomije bila je da je psihološke karakteristike ljudi moguće odrediti prema njihovim fiziološkim osobinama. U tom smislu, duša je odraz tela, a pošto postoje telesne razlike među ljudima, onda se i njihove duše razlikuju. Ipak, da postoje psihološki zasnovane razlike u načinu na koji ljudi opažaju stvari najviše ukazuje slučajevi različitosti u pogledu toga za čim ljudi žude, a čega se klone. Različiti ljudi teže različitim stvarima, i izbegavaju različite stvari, što je poznato iz prve trope. Ovde, međutim, Sekst preciznije objašnjava prirodu veze između izbora koje ljudi prave i pojava. Izbor zavisi od zadovoljstva, a zadovoljstvo od pojava, zbog čega različit izbor kod različitih ljudi ukazuje na to da se njima iste stvari pojavljuju različito. Ako neka osoba  $A$  želi stvar  $b$ , onda  $b$  mora da proizvodi zadovoljstvo kod  $A$ ; ako  $b$  proizvodi zadovoljstvo kod  $A$ , onda se  $b$  mora činiti  $F$  osobi  $A$ , gde  $F$  označava neki atribut koji pruža zadovoljstvo. Kao i u slučaju prve trope, mnogi Sekstovi primeri koji bi trebalo da pokazuju slučajeve suprotnih pojava su krajnje nejasni, i mogu postići svoj cilj samo uz doradu.

Da bi potkrepio premisu (T4), Sekst u drugoj tropi upotrebljava drugačiji argument od onog kojim tu premisu potkrepljuje u prvoj tropi (*PH* 1.88-90). Sukob među pojavama je ovde nemoguće razrešiti zbog dileme:  $x$  se pojavljuje kao  $F_1$  osobi  $A_1$ , kao  $F_2$  osobi  $A_2$ , ..., kao  $F_n$  osobi  $A_n$ . Da bismo utvrdili pravu prirodu stvari  $x$ , mi moramo verovati ili svim osobama  $A_1, \dots, A_n$ , ili samo nekima od njih. No, mi ne možemo učiniti ni jedno, ni drugo. Naime, u prvom slučaju prihvat ćemo uzajamno protivrečna gledišta. U drugom, moraćemo da odlučimo da li da prihvatimo gledišta nekog konkretnog

posmatrača, odnosno grupi posmatrača, ili većine posmatrača. Prvi slučaj je nemoguć, jer bi taj posmatrač, prvo, i sam bio učesnik u sporu, a drugo, takav pokušaj bi kao dokaz koristio upravo ono što tek treba da dokaže (gde se Sekst opet vraća na Agripin način argumentisanja). Gledište većine ne može presuditi u sporu zato što ga je nemoguće pouzdano utvrditi (što je svakako bilo tačno u Sekstovo vreme).

**Treća tropa** prikazuje razlike koje se javljaju među pojavama različitih čula kod iste individue. Umesto promenljivih  $a$  i  $b$  u [T], Sekst navodi različita čula, recimo čulo ukusa i čulo vida. Kao i obično, mnogi među primerima su problematični. Na primer, kada Sekst kaže da „nekima med deluje prijatno u ustima, no neprijatno za oči“ (PH 1.92), očigledno je da greši, jer se nikome med ne čini neprijatnim kada ga posmatra. Možda on misli da je med neprijatan kada se kapne u oko, što je tačno, ali u tom slučaju ne javlja se nikakav sukob pojava.

U ovoj tropi javlja se jedan posebno interesantan argument, koji se ne zasniva na konfliktu pojava različitih čula, već na raznovrsnosti pojava (PH 1.94-7). Čula opažaju jabuku kao glatku (dodir), mirišljivu (miris), slatku (ukus) i žutu (vid). Uopšteno rečeno:

$$(1) \quad x \text{ se pojavljuje kao } F_1 \text{ čulu } S_1, \text{ kao } F_2 \text{ čulu } S_2, \dots, \text{ kao } F_n \text{ čulu } S_n.$$

Iz ovoga, mi obično, pošto pretpostavljamo da je jabuka uglavnom onakva kakvom se pojavljuje, zaključujemo:

$$(2) \quad x \text{ je } F_1 \text{ i } F_2 \text{ i } \dots F_n.$$

Međutim, Sekst nam nudi još dva moguća zaključka. Prvo, možda jabuka poseduje samo jedno svojstvo:

$$(3) \quad x \text{ je } F^*.$$

U tom slučaju, različita struktura naših pet čula bila bi odgovorna za to što to jedno svojstvo opažamo na pet različitih načina. Sekst pokušava da potkrepi ovu mogućnost analogijama (npr. vazduh, kada ga duvamo u frulu, opažamo kao određeni zvuk), ali one nisu preterano jasne. Kod Diogena (DL 9.81) nailazimo na potencijalno bolju analogiju: „isti predmet izgleda različito prema razlici u ogledalima u kojim se ogleda“. Pretpostavimo da posmatramo odraz kocke u različitim vrstama ogledala; u jednom ogledalu, ona će izgledati izduženo i pravo, u drugom sabijeno i krivo, u trećem će imati oblik peščanog sata. Vidimo kako jedan isti predmet uzrokuje sasvim različite pojave. Možda su naša čula poput ovih ogledala, tako da jednu istu osobinu jabuke opažaju različito.

Međutim, možda jabuka poseduje veliki broj svojstava, među kojima ima onih koja su van domašaja naših čula (vidi PH 1.96). Drugim rečima, možda je pravi zaključak iz (1) sledeći:

$$(4) \quad x \text{ je } F_1 \text{ i } F_2 \text{ i } \dots F_n \text{ i } F_{n+1} \text{ i } \dots F_k.$$

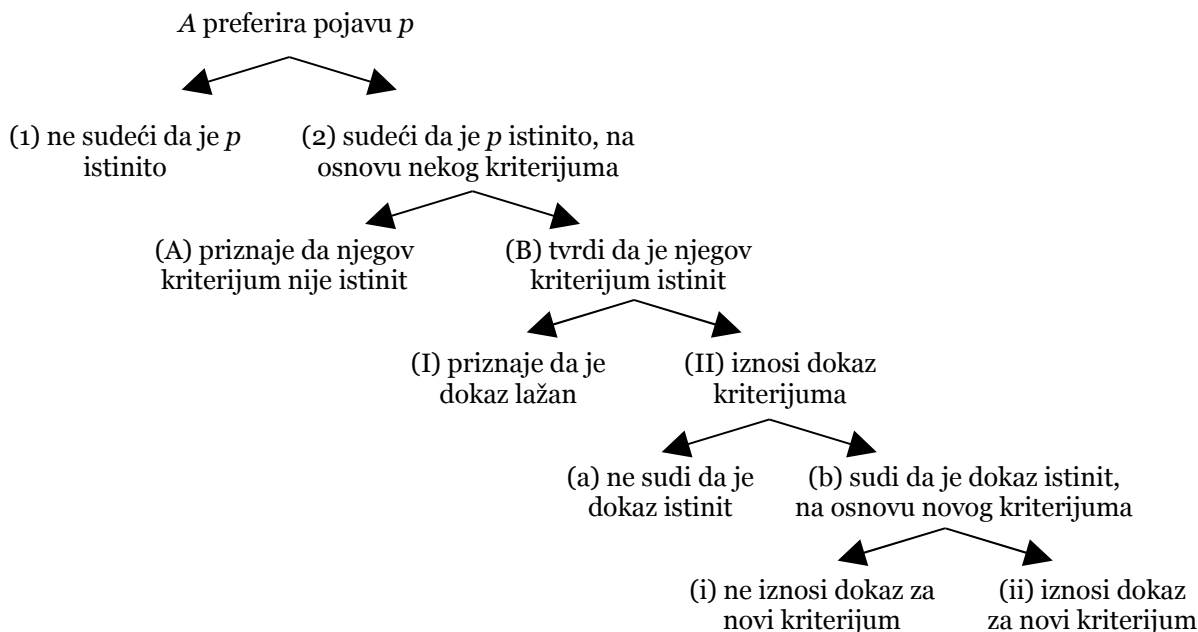
Iz ovoga bi jasno sledilo da mi možemo samo da kažemo kakvim nam se stvari pojavljuju, ali ne i kakve one stvarno jesu, jer stvarnost može proizvoditi neograničeni

broj pojava o kojima mi jednostavno ne možemo znati ništa.<sup>35</sup> U *PH* 1.98, Sekst u poznatom stilu odbacuje pokušaj dogmatičara da isključe pretpostavke (3) i (4) na osnovu teze da je priroda sačinila naša čula takvim da mogu opaziti sve osobine koje neki objekat može posedovati.

**Četvrta troja** tiče se stanja u kojima se nalazi subjekat koji opaža. Ovde bi premise (T1) i (T2) trebalo da glase: „*x* se pojavljuje kao *F* osobi *A* kada se nalazi u stanju *S*“ i „*x* se pojavljuje kao *F*\* osobi *A* kada se nalazi u stanju *S*\*“. Ka primere stanja *S* i *S*\* Sekst navodi parove budan/uspavan, pijan/trezan, itd. Osnovni problem četvrte trope javlja se u opravdanju premise (T4): zašto ne bismo mogli da, makar u nekim slučajevima, damo prednost jednoj pojavi nad drugom? Zašto, na primer, ne bismo pojave ljudi koji su budni smatrali verodostojnijim od pojava ljudi koji sanjaju?

Prvi Sekstov argument (*PH* 1.112-3) kaže da, kada sudimo o stanjima *S* i *S*\*, mi se i sami neminovno nalazimo u nekom stanju, jer ne možemo biti ni u kakvom stanju. Mi moramo biti ili u stanju *S*, ili u stanju *S*\*, ili u nekom trećem stanju koje je u istom rangju sa ova dva. Na primer, mi moramo biti ili budni, ili u snu, ili u polu-snu. Ako se, dakle, nalazimo u nekom stanju, onda je jasno da o njemu ne možemo da sudimo, jer smo i sami učesnici u sporu. Ovaj argument nije preterano ubedljiv, budući da je očigledno da možemo dati prednost pojavama iz jednog stanja u odnosu na pojave iz drugog stanja, čak i kada se nalazimo u jednom od njih: ako sam pijan i čini mi se da se soba okreće oko mene, sigurno je da ću pre poverovati prijatelju koji trezan sedi pored mene i tvrdi suprotno.

Drugi argument (*PH* 1.114-7) mnogo kompleksniji i ubedljiviji. On se zasniva na formi niza dilema, koju smo već susreli. Njegova struktura je sledeća:



Dakle, ako neka osoba *A* želi da dâ prednost pojavi koju je stekao u jednom stanju (*p*) nad nekom drugom pojavom koju je stekao u drugom stanju, ona će prvo ili morati da donese sud o tome da je ta pojava istinita i da pruži dokaz za to, ili će to učiniti bez

<sup>35</sup>

Up. Anass and Barnes (1985), str. 71-4.

donošenja suda i bez dokaza. Ako daje pojavi  $p$  prednost (1) bez donošenja suda i bez dokaza, onda je to besmisleno, jer joj niko neće verovati. Ako to čini na osnovu (2) suda i dokaza da je  $p$  istinita, ona taj sud mora da donese na osnovu nekog kriterijuma. Taj kriterijum ona mora smatrati ili lažnim, ili istinitim; ako (A) prizna da je njegov kriterijum lažan, opet dolazi u besmislenu situaciju. Ako (B) tvrdi da je njegov kriterijum istinit, ona će morati da ponudi neki dokaz za to, i taj dokaz će morati da bude istinit ili lažan. Ako (I) priznaje da je dokaz kriterijuma lažan, niko joj neće verovati; ako izloži dokaz kriterijuma, onda ona mora da tvrdi njegovu istinitost ili na osnovu nekog suda, ili bez suda. Ako to (a) tvrdi bez suda, onda je to besmisleno iz navedenog razloga; a ako (b) sudi da je dokaz kriterijuma istinit, potreban joj je novi kriterijum na osnovu kojega će to suditi. Međutim, i za (ii) novi kriterijum biće joj potreban novi dokaz, itd. Sekst ovaj argument završava zaključkom da su kriterijum i dokaz uvučeni u kružno zaključivanje. Očigledno je da se on zasniva na Agripinim tropama, jedino nije sasvim jasno da on uključuje kružno zaključivanje, već se čini da se pre završava u beskonačnom regresu.

Iako je izložen u okviru četvrte trope, ovaj argument je po svojoj prirodi apstraktan, i, ako uopšte važi, onda važi za bilo koji sud o bilo čemu. Sekst je ovde izložio jedan od najopštijih skeptičkih argumenata.

**Peta tropa** je jedna od onih koje su zasnovane „na onome o čemu se sudi“, odnosno na objektu o kome sudimo. Ona razmatra slučajeve u kojima pozicija, udaljenost i lokacija istog objekta u odnosu na posmatrača-sudiju utiču na različite pojave. U njoj su opisani neki od najpoznatijih i najtrajnijih skeptičkih primera perceptualnih iluzija, poput kule koja se izdaleka čini okruglom, a kada joj se približimo vidimo da je zapravo četvrtasta (§118), ili vesla koje izgleda pravo izvan vode, a zakrivljeno kada ga uronimo u nju (§119). No, ako se isto veslo čini pravim na suvom, a krivim u vodi, da li je zasita nemoguće prosuditi koja je od ovih pojava istinita? Neko bi mogao reći da veslo izgleda pravo kada je van vode, da izgleda krivo kada je u vodi, i da za zdrav razum tu ne postoji nikakav problem dokle god znamo u kakvom se medijumu ono nalazi. Međutim, pristalice filozofije zdravog razuma mogu biti pobijene na sličan način kao u anegdoti o filozofu Ostinu (John Austin) i jednom neimenovanom protivniku ovog filozofskog pravca koju prepričavaju Anaz i Barnes:<sup>36</sup> pokazavši Ostinu jednom prilikom štapić zaronjen u čašu vode, on ga je upitao šta je to u čaši; Ostin je odgovorio da je reč o pravom štapiću koji samo izgleda da je iskrivljen zato što upravo tako izgledaju pravi štapići kada se zarone u vodu; potom je ovaj izvadio štapić iz čaše, i on je i dalje bio iskrivljen. Ipak, ako zdrav razum nije dovoljan da pobije skeptikove sumnje, da li možda to može nauka? Savremene naučne teorije objašnjavaju da prav štapić izgleda iskrivljeno u vodi usled prelamanja svetlosti. Međutim, problem sa naučnim teorijama je što se one menjaju, odnosno što uvek postoji više od jedne teorije koja objašnjava jednu istu pojavu, bez obzira što se one mogu u određenim periodima istorijskog razvoja nauke smatrati napuštenim (up. *PH* 1.34).

Sekst i ovu tropu završava (nešto jednostavnijim) argumentom zasnovanim na Agripinim tropama, koji ustanovljava da ne možemo opravdano dati prednost jednoj pojavi nad drugom.

**Šesta tropa** zasnovana je na činjenici da ni jednu pojavu ne opažamo čistu, odnosno ni jedna pojava ne prikazuje svoj predmet čisto, već svaku stvar opažamo u kombinaciji sa nečim drugim. Pojave nekog objekta mogu se mešati sa spoljašnjim faktorima (npr.

<sup>36</sup>

Anass and Barnes (1985), 106.

temperatura ili gustina vazduha kod vizuelnog i slušnog opažanja), ali i sa unutrašnjim (oči u sebi sadrže membrane i tečnosti koje utiču na vizuelnu percepciju). Tako, na primer, mi nikada ne možemo osetiti pravi ukus meda, jer je med uvek pomešan sa pljuvačkom u našim ustima. Međutim, kako ova tropa od činjenice da naše pojave nikada nisu „čiste“ dolazi do zaključka da među njima ne možemo utvrditi koja je verodostojna? Da li je zasita nemoguće nekako pročitati pojave i ipak zaključiti kakve stvari zaista jesu? Zar ne može, recimo, naš intelekt da pomogne u otklanjanju ovih prepreka? Sekst u §128 odbacuje tu mogućnost, i to iz dva razloga. Prvo, um ne može da funkcioniše adekvatno zato što su čula, njegovi vodiči, tako nepouzdana. Iza ove metafore leže jaka empiristička teza o duhu, koja podrazumeva da je um nesposoban da radi bez čula, a koju su prihvatale gotovo sve dogmatične filozofske škole toga doba. Intelekt je, prema ovom shvatanju, sposobnost da se operiše idejama i pojmovima, a ovaj materijal um ne poseduje u sebi, već ga njime mogu snabdeti isključivo čula. Ovaj argument nije preterano ubedljiv, jer mi bismo mogli upotrebiti razum da kroz eksperiment, kombinujući ukus med +  $x$  i pljuvačka +  $y$ , dođemo do ukusa koji med dodaje nekoj mešavini. Drugi argument koji Sekst izlaže potpuno je drugačije vrste. Naime, „i sam um proizvodi određene mešavine“. Ovo treba razumeti isključivo u fizičkom smislu, jer su svi Sekstovi dogmatični protivnici bili materijalisti, verujući da um poseduje fizičku osnovu i da ga je moguće locirati u nekom delu tela (u srcu, ili mozgu, kako se smatralo).

Sekst u **sedmoj tropi** navodi primere suprotnih pojava koje uključuju slučajeve kada se (a) ista stvar nalazi u različitim količinama (*PH* 1.129-32), kao kada srebro u malim komadima izgleda crno, a u velikim belo, i (b) kada se različite stvari kombinuju u različitim proporcijama (*PH* 1.133), npr. kada popijemo jedan aspirin, osećamo se bolje, dok bi nas pedeset usmrtilo. I ovi argumenti nemaju snagu, jer nije jasno zašto bismo odbacili ideju da usitnjavanje srebra menja njegovu boju, ili da su efekti toksina kumulativni. Zato ova tropa, sama za sebe, teško može da postigne svoj cilj.

Tako dolazimo do **osme trope**, koja ima poseban status: ona je najopštija i nadređena svim ostalim Enesidemovim tropama (*PH* 1.39), a istovremeno se javlja kao jedna od deset kojima bi trebalo da bude nadređena, i kao jedna od pet Agripin tropa (*PH* 1.164, 167, 175-7). Na osnovu ove trope, mi „zaključujemo da ćemo se, pošto je sve relativno (*pros ti*) u odnosu na nešto drugo, uzdržavati od suda u pogledu toga kakve su stvari po sebi i po svojoj pravoj prirodi“ (*PH* 1.135). Njena osnovna ideja je da, pošto ništa što opažamo nije apsolutno i samo po sebi, već se uvek nalazi u nekom odnosu sa nečim drugim, mi nismo u mogućnosti da presudimo kakva je prava priroda te stvari. Odnos između skepticizma i relativizma nije jednostavan, i često se smatra da skeptički argumenti i primeri mogu voditi do relativističkih zaključaka. S druge strane, ni sam Sekst nije preterano obazriv, i često govori o relativnosti kao o nečemu što bi moglo da bude identično sa pironizmom (vidi npr. *PH* 1.217).

Ipak, pironizam i relativizam su potpuno nekompatibilni. Razmotrimo sledeći primer. Vaša košulja mi se juče činila belom, ali danas su mi zakrvavljene oči, i ona mi se čini svetlo žuta (*PH* 1.101). Ako sam skeptik, ja ću prvo smatrati da je vaša košulja zaista bela, pa onda da je zaista žuta, a potom ću se uzdržati od suda o pravoj boji vaše košulje. Moj skepticizam upravo pretpostavlja da u ovom slučaju postoji nešto što se može znati (prava boja košulje), ali ja nisam u mogućnosti da to znanje steknem. Međutim, ako sam relativista, ja ću prvo smatrati da košulja nije po sebi ni bela ni žuta, već da je bela za

ljude sa normalnim očima, žuta za ljude sa zakrvavljenim očima, itd; drugo, smatraću da znam sve što se može znati o boji te košulje. Uopšteno, imamo dve protivrečne pojave:

$x$  se čini  $F$  u odnosu na  $S$   
 $x$  se čini  $F^*$  u odnosu na  $S^*$

Skeptik pretpostavlja da  $x$  zaista jeste  $F$  ili  $F^*$ , ali ne može da kaže šta je od ova dva istinito, dok relativista iz ovoga zaključuje da  $x$  nije ni  $F$  ni  $F^*$ , već da  $x$  jeste  $F$  u odnosu na  $S$ , a  $F^*$  u odnosu na  $S^*$ .

O kakvoj se koncepciji relativnosti radi u Sekstovoj osmoj tropi? Anaz i Barnes nazivaju Sekstovo shvatanje relativnosti semantičkom relativnošću.<sup>37</sup>  $F$  je semantički relativno ako rečenice oblika " $x$  je  $F$ " predstavljaju eliptični oblik za rečenice " $x$  je  $F$  u odnosu na  $y$ ". Na primer, kada kažemo "Med je sladak", tu rečenicu treba shvatiti kao skraćeni oblik rečenice "Med je sladak u odnosu na limun", a ne kao tvrđenje da med u svojoj objektivnoj prirodi poseduje osobinu slatkosti.

Vratimo se sada na strukturalnu analizu osme trope. Ona se razlikuje od ostalih u još jednom pogledu: u njoj se ne navodi ni jedan konkretan primer koje uključuje relativnost, ni jedan primer dogmatičara, ni jednu anegdotu, kao i ni jedan primer suprotstavljenih pojava. On na samom početku izjavljuje da je sve relativno, i potom nudi argumente u prilog ove teze (§§137-9). Njih ima šest, od kojih se prvih pet tiču relativnosti u odnosu na objekte o kojima se sudi, a poslednji relativnosti u odnosu na subjekat koji sudi. Prvih pet argumenata poseduju istu strukturu. Njihova ideja je sledeća: pretpostavimo da postoje stvari koje nisu relativne; one će se ili razlikovati od relativnih stvari, ili se neće razlikovati od njih. Ako se ne razlikuju od njih, onda su i one same relativne, dok ako se razlikuju, onda moramo zaključiti da su i one ipak relativne, jer se razlikuju *u odnosu na relativne* (sve što se razlikuje od nečega je relativno u odnosu na to od čega se razlikuje). Stoga, ne postoje stvari koje nisu relativne. Ovaj argument je sofistički: istina je da se, na primer, konji razlikuju od krava, i istina je da su stvari koje se razlikuju od drugih stvari semantički relativne; međutim, iz ove dve istinite premise ne sledi da su konji relativni, tj. ne sledi da rečenica " $x$  je konj" predstavlja eliptičan oblik rečenice " $x$  je konj u odnosu na  $y$ ".

Šesti argument u ovom nizu je sasvim drugačiji. Zamislimo da pironovac kaže "Sve je relativno". Dogmatičar se s time verovatno ne bi složio, te bi rekao "Nije sve relativno". Sekst smatra da svojom izjavom dogmatičar upravo potvrđuje istinitost pironovčeve izjave, jer to njihovo neslaganje pokazuje da je relativnost svega *i sama* relativna. Ovaj oblik argumenta, koji Sekst često upotrebljava, naziva se peritropa (*peritropē*), i potiče od Demokrita, i, pošto u njemu samo negiranje teze potvrđuje tu tezu, prilično je snažan. Međutim, bez obzira na brilijantan utisak koji ostavlja, argument u §139 je netačan, jer se iz slučaja da jedna osoba tvrdi da  $P$ , a druga da  $\neg P$ , može zaključiti samo da jedna od njih nije u pravu.

Ipak, ključni momenat za razmevanje ove trope i njene kompatibilnosti sa pironizmom leži u §135, gde Sekst kaže da u njegovom iskazu "Sve je relativno" glagol „jeste“ treba tumačiti kao da znači „čini se/pojavljuje se“. Prema tome, „Sve je relativno“ zapravo znači „Sve se čini relativnim“, i to se ne može osporiti, jer su pojave semantički relativne. Naime, svaka rečenica tipa „ $x$  se čini  $F$ “ je zapravo eliptičan oblik rečenice „ $x$  se čini  $F$  u

<sup>37</sup>

Anass and Barnes (1985), 139.

relaciji *R*“, gde relacija *R* može značiti u situaciji *S*, u količini *K*, u stanju *C*, itd., u zavisnosti od konkretne trope. Na taj način, specijalan status koji Sekst pripisuje ovoj tropi je potpuno opravdan, jer ona pruža opšti opis strukture svih Enesidemovih tropa. Takođe, kako zaključuju Anas i Barnes,<sup>38</sup> relativnost prikazana u ovoj tropi je koherentna, i potpuno kompatibilna sa pironizmom izloženim od strane Seksta.

O **devetoj tropi** teško je mnogo toga novog reći, a i sam Sekst joj ne poklanja previše pažnje. Stvari se pojavljuju drugačije u zavisnosti od toga da li ih opažamo retko ili često. On navodi primer zlata, objašnjavajući da mu pridajemo vrednost samo zato što je retko. Problem u vezi sa tim leži u tome što je teško uvideti kako ova činjenica vodi ka skeptičkom zaključku, a ne ka relativističkom zaključku, naime da zlato zapravo nema intrinzičnu vrednost.

Sekst završava ovaj deo izlaganja **desetom tropom**, koja se bavi „različitim načinima ponašanja, običajima, zakonima, predanju i dogmatskim ubeđenjima“, drugim rečima, kulturnim razikama među narodima u najopštijem smislu. Pridržavajući se načela suprotstavljanja, on pažljivo i detaljno svaki od ovih pet elemenata suprotstavlja sa samim sobom, kao i sa ostala četiri, upotrebljavajući bogat materijal koji seže iz perioda od pre Homera, sve do podataka sakupljenih od strane naučnika njegovog sopstvenog doba. Kao i ranije, na prvi pogled se čini da tropa ne navodi primere uzajamno suprotstavljenih pojava, već se u njoj suprotstavljaju zakoni, običaji, itd, na primer: „neki Etiopljani tetoviraju svoju decu, dok mi to ne radimo“ (*PH* 1.148). Međutim, sukob različitih običaja ovde služi kao svedočanstvo da postoji razlika među pojavama kod Etiopljana i Grka: dok se Etiopljanima tetoviranje dece čini dobrim, ista stvar Grcima se čini lošom. Dakle, on u ovoj tropi ne pruža konkretne slučajeve (T1) i (T2), već materijal na osnovu kojeg mi možemo da konstruišemo te premise. Premisa (T3) ne pominje se ovde, ali samo zato što se ona principijelno ni u čemu ne razlikuje od analognog koraka u ostalim tropama, u kojima je Sekst već izveo dovoljno argumenata u prilog nerazrešivosti uzajamno suprotstavljenih pojava.

### *Pet Agripinih tropa*

Kao što smo već rekli, pored deset Enesidemovih tropa, pironovac do uzdržavanja od suda dolazi i posredstvom pet načina argumentisanja, koji su pripisani Agripi. Među sačuvanim tekstovima koji izlažu pet tropa, najpotpuniji je Sekstov prikaz, *PH* 1.164-77. Trope su zasnovane na sledećem: prva na protivrečnosti, druga na beskonačnom nazadovanju u zaključivanju, treća na relativnosti, četvrta na pretpostavci, i peta na kružnom zaključivanju. Pošto smo tropu o relativnosti razmatrali u okviru Enesidemovih tropa, usredsredićemo se u ovom odeljku na ostale četiri.

Agripine trope su potpuno različite po strukturi od Enesidemovih, budući da su koncipirane kao sasvim formalni argumenti; Sekstova uputstva o njihovoj upotrebi govore nam da ih treba koristiti zajedno, kombinujući ih u jednu opštu skeptičku strategiju. Njihov opseg je sveobuhvatan, jer se „svaki predmet ispitivanja može podvesti pod ove načine“ (*PH* 1.169).

**Prva tropa** zasnovana je na protivrečnosti, odnosno na činjenici da se bilo šta što se može preispitivati kako u svakodnevnom, obično životu, tako i u nauci i filozofiji, nalazi

<sup>38</sup>

Anass and Barnes (1985), 144.



u stanju nerazrešivog neslaganja (*anepikritos diaphōnia*), te, pošto ne možemo presuditi šta da prihvatimo, a šta da odbacimo, dolazimo do uzdržavanja od suda (*PH* 1.165). Ovde pridev *anepikritos* može značiti jednako i (a) „nerazrešivo“ i (b) „nerazrešeno (do sada)“. Mogućnost (a), koja tvrdi da se sporovi principijelno ne mogu razrešiti, svakako je jača, ali kompromituje opšti pironovčev nedogmatičan stav, tako da bi on, radi očuvanja konzistentnosti, svakako tvrdio (b).

Argument počiva na principu da je „nemoguće bilo šta tvrditi u sporovima koji se ne mogu razrešiti“. Kako primećuje Barnes,<sup>39</sup> ovaj princip ne može biti doslovce tačan, jer je, zapravo, sasvim moguće iznositi pozitivne tvrdnje u kontekstu sporova koji nisu odlučeni (u stvari, da bi uopšte do njega i došlo, učesnici sporu moraju činiti upravo to). Stoga, moramo pretpostaviti da se ovde referira ne na prostu mogućnost, već na racionalnost; tako reč „nemoguće“ ovde ne treba tumačiti u smislu šta ne možemo ili možemo reći, već na to šta treba ili ne treba reći, šta je racionalno ili opravdano reći. Na ovaj način protumačen, princip je valjan.

Međutim, ako smo utvrdili da je svaka stvar potencijalno podložna sporenju i dovođenju u pitanje, još uvek nije jasno zašto bi svaki spor morao da bude nerazrešiv. Da bismo shvatili zašto Sekst to smatra, moramo imati na umu ono na šta nas on često podseća: kada je neka stvar sporna, onda je ona neočevidna (*adēlon*),<sup>40</sup> pa nam je neophodan neki kriterijum, znak ili dokaz da bi smo spor razrešili.<sup>41</sup> Ovaj zahtev je zaista opravdan: gde kod postoji spor, zaista nam je potreban neki kriterijum kako bismo odlučili ko je u pravu. No, kako Sekst pokazuje u *PH* 2 i *M* 7-8, svaki pokušaj da se utvrdi ispravan kriterijum, znak ili dokaz je i sam predmet velikog neslaganja. Dakle, svako neslaganje na objekt-nivou vodi do daljeg neslaganja na meta-nivou, a to neslaganje je nerazrešivo. Stoga je svako neslaganje nerazrešivo.

**Druga tropa** zasnovana je na beskonačnom regresu. Ovom vrstom kritike argumenata koristili su se i dogmatičari kako bi osporavali argumente drugih, rivalskih dogmatičara, tako da ona nije svojstvena samo pironovcima, iako u skeptičkom kontekstu ona ima drugačiji cilj. Sekst često upotrebljava model beskonačnog regressa, i to ne uvek u epistemološkom kontekstu.<sup>42</sup> Ipak, primeri epistemoloških regressa su mnogo češći, i tiču se dokaza, kriterijuma istine, i znakova, objašnjenja i definicija.<sup>43</sup> Svi oni se zasnivaju na ovoj tropi. Struktura koju ona pretpostavlja je sledeća: dogmatičar tvrdi da *p* (npr. med je zaista sladak), i iznosi neki razlog *r*<sub>1</sub> (npr. naša čula verno odslikavaju stvarnost) koji dokazuje da *p*. Međutim, on mora da izloži neki drugi razlog *r*<sub>2</sub> (npr. zato što je priroda tako sazдала naša čula) kako bi dokazao da je *r*<sub>1</sub> istiniti dokaz za *p*; no, ne možemo prihvatiti *r*<sub>2</sub> bez nekog daljeg razloga *r*<sub>3</sub>, ovaj bez *r*<sub>4</sub>, itd. Dakle, on

---

<sup>39</sup> Barnes (1990), 20-1.

<sup>40</sup> Vidi npr. *PH* 2.116, 168, 182; *M* 8.328, 334, 335; *M* 2.108.

<sup>41</sup> Vidi npr. *PH* 2.172, 182; *M* 7.341, 346; 8.178, 317, 341, 346, 351, 365, 430; 9.177.

<sup>42</sup> Npr. *PH* 2.40, gde Sekst dokazuje da je nemoguće utvrditi ko je najmudrija osoba: „Pošto se količina mudrosti može u velikoj meri, gotovo beskonačno, stepenovati, mi kažemo da je moguće da se pojavi neko ko je mudriji od osobe koju smatramo da je najmudrija među svim prošlim i sadašnjim mudrim ljudima. Tako, pošto nam [dogmatičari] kažu da treba verovati osobi koja je mudrija od svih prošlih i sadašnjih mudraca, onda bi trebalo još više verovati osobi koja će se roditi nakon ove osobe, a koja će biti mudrija od nje. A kada se pojavi ta osoba, mi moramo očekivati da će se nekada pojaviti neko ko će biti mudriji i od njega, i tako dalje u beskonačnost“.

<sup>43</sup> Za dokaz, vidi npr. *PH* 1.122; za kriterijum, *PH* 1.171; za objašnjenja, *PH* 186.

mora ponuditi niz razloga  $r_1, r_2, \dots, r_n$  u kome svaki  $r_i$  pokazuje da je njegov prethodnik istinit dokaz. Međutim, ovaj niz je beskonačan, te dogmatičar ne može da dokaže da  $p$ .

Ipak, činjenica da se u nekom argumentu koji pokazuje da  $p$  javlja beskonačan regres nije sama dovoljna da dovede do uzdržavanja od suda. Potrebne su nam još tri pretpostavke. Prvo, možda postoji neki drugi dokaz za  $p$  u kome se regres ne javlja. Drugo, potrebno je da verujemo da su argumenti sa beskonačnim regresom neprihvatljivi argumenti. Treće, potrebno je da verujemo da je neprihvatljivo da je moguće nešto tvrditi bez argumenta. Zato Barnes smatra da je potrebno Sekstovu formulaciju ove trope shvatiti na hipotetički način: ako su (1) argumenti u kojima se javlja beskonačan epistemološki regres neprihvatljivi, ako je (2) jedini argument koji je iznesen u prilog date teze regresivan, i ako (3) se ništa ne može tvrditi bez nekakvog dokaza, onda se moramo uzdržati od suda u pogledu istinitosti te teze.<sup>44</sup>

Bez obzira na prividnu očiglednost pretpostavke (1), bilo bi dobro razmotriti njene aspekte. Sekst nigde eksplicitno ne objašnjava zašto su argumenti sa beskonačnim regresom loši; ipak, u samom opisu ove trope, on nam pruža jedan razlog: „zato što ne postoji polazna tačka u dokazivanju“ (*PH* 1.166). Ako dogmatičar želi da izvede dokaz za neki stav izvođeci niz podupirućih iskaza, on prethodno mora da izvede *prvi* takav iskaz, i to prvi u epistemološkom smislu (jer će u samom dokazivanju od biti poslednji), na kome će se zasnivati svi ostali. Međutim, ako imamo neki konačan dokaz, recimo neki euklidovski dokaz iz geometrije, svakako da u utvrđivanju da zaključak tog dokaza važi mi ne moramo poći od poslednje premise. Tako, činjenica da u beskonačnom nizu premisa ne postoji poslednja premise ne predstavlja preterano ubedljiv prigovor. Postoji, međutim, drugi prigovor koji može biti dovoljan da pokaže da su dokazi u kojima se javlja beskonačni regres loši. Naime, da bi jedan takav dokaz bio valjan, potrebno je da je moguće da tvrdimo i formulišemo svaku premisu u beskonačnom nizu, što je nemoguće.<sup>45</sup> Barnes razmatra jedan mogući odgovor na ovaj prigovor,<sup>46</sup> koji se zasniva na nizu prirodnih celih brojeva. Niz  $\{1, 2, 3, \dots\}$  predstavlja beskonačan niz. Svaki član ovog niza ima jednog i samo jednog sledbenika. Niko (ko je ljudsko biće) ne može da nabroji sve članove ovog niza, ali postoji nešto što svako može da uradi, a to je da navede sledbenika bilo kog njegovog člana. Ako vam neko kaže neki celi broj, ma koliko veliki, vi ćete uvek moći da kažete koji je broj njegov sledbenik. Da li je moguće primeniti taj princip i na beskonačni epistemološki niz premisa koje dokazju neki stav? Da li je dovoljno da mogu da formulišem svaku željenu premisu u beskonačnom dokazu, iako ne mogu da ih formulišem sve, da bi taj dokaz bio valjan? Drugim rečima, da li mogu na neki sličan način da opravdam svaki iskaz u nekom beskonačnom nizu iskaza? Takve beskonačne nizove istinitih iskaza je moguće konstruisati: recimo, „ $n$  nije najveći broj, jer je  $n + 1$  veći od njega“. Ipak, beskonačnost ovog niza moguće je obuhvatiti samo zbog svojstva prirodnih brojeva i shvatanja operacije dodavanja jedinice. To je ono što obezbeđuje istinitost svakog iskaza u nizu, te nije slučaj da je svaki iskaz ovog niza opravdan svojim prethodnikom, iako je izvesno svaki njegov konsekvens.

**Četvrta tropa** zasnovana je na pretpostavci; drugim rečima, ona govori protiv mogućnosti da se neki dokaz započne prostim tvrđenjem premise koja sama nije dokazana. U tom smislu, prosto tvrđenje, odnosno pretpostavljanje, suprotno je

<sup>44</sup> Barnes (1990), 44.

<sup>45</sup> Da je Sekst bio svestan ovog prigovora, pokazuje *M* 8.16.

<sup>46</sup> Barnes (1990), 48-52.

tvrđenju nekog iskaza na osnovu nekog argumenta ili razloga. U skladu sa tim, česte Sekstove formulacije da se nešto može tvrditi „ili sa dokazom ili bez dokaza“<sup>47</sup> treba shvatiti u smislu „nešto se može tvrditi ili sa dokazom, ili prostim tvrđenjem“. Problem sa ovom tropom leži u tome što nam Sekst ne objašnjava u čemu se konkretno ona sastoji, tj. zašto pironovci pretpostavku smatraju neprihvatljivom i kako tropa dovodi do uzdržavanja od suda. Takođe, čini se i da je njegova informacija o tome kada se tropa koristi neprecizna, jer svakako nije slučaj da se ona upotrebljava isključivo u dilemama tipa „ili nešto tvrdite na osnovu pretpostavke, ili zapadate u beskonačan regres“ koju pironovci postavljaju dogmatičarima. Sekstov osnovni argument protiv prostog tvrđenja pomoću pretpostavke nalazi se u §173; njegova struktura je sledeća:

Ako je prihvatljivo da neki dogmatičar pretpostavi da  $P$  putem prostog tvrđenja, onda mora biti jednako prihvatljivo i da skeptik (ili neki drugi dogmatičar) pretpostavi da  $P^*$ , gde je  $P^*$  „suprotno“ od  $P$ . Međutim, ako  $P^*$  nije ništa manje prihvatljivo od  $P$ , mi ne možemo prihvatiti  $P$  samo zato što ga dogmatičar pretpostavlja.

Osnovni princip koji leži iza ovog argumenta je: za svaki ikaz  $P$  postoji neki iskaz  $P^*$  takav da su (1)  $P$  i  $P^*$  uzajamno nekompatibilni, i da (2) pretpostavljanje da  $P$  opravdava  $P$  samo ako pretpostavljanje da  $P^*$  opravdava  $P^*$ . Ako je ovaj princip tačan, onda je i gornji Sekstov argument tačan, a njegov zaključak neopovrgljiv.

Dogmatičari, međutim, pokušavaju da se odbrane od ovog argumenta poričući da je legitimno pretpostaviti bilo koji iskaz: neke pretpostavke su neumesne, i moguće je razlikovati takve pretpostavke od legitimnih.<sup>48</sup> Sekst bi na ovaj pokušaj odbrane mogao da odogovori da ne postoji kriterijum, ni formalni ni neformalni, koji bi mogao da razgraniči legitimne od nelegitimnih pretpostavki. Međutim, Sekst svoju strategiju ne razvija u ovom pravcu. On, po Barnsovom mišljenju,<sup>49</sup> želi da se fokusira na prigovor da je svako prosto tvrđenje vredno jednako koliko i bilo koje drugo (*M* 7.315). Pošto i  $P$  i  $P^*$  predstavljaju slučajeve prostog tvrđenja, oba iskaza će posedovati jednaku snagu, i biće u ravnoteži, ili što bi Sekst rekao, *isosthenēs* (*M* 8.436). Oni će biti jednake snage, jer sve što se može reći u prilog  $P$ , može se reći i u prilog  $P^*$ , a to je doslovce ništa, jer kada bi se u prilog jednoga od ova dva iskaza moglo nešto reći, onda ih ne bismo ni pretpostavljali. Na taj način, ne bismo mogli da ustanovimo kome od ovih iskaza treba dati prednost, iz čega, prema generalnoj pironovskoj strategiji, sledi uzdržavanje od suda.

Vidimo da je ova tropa u mnogo tešnjoj vezi sa *epochē*-om, jer, iako je Sekst često koristi u kombinaciji sa ostalim tropama, ona se može upotrebljavati i samostalno; trope o beskonačnom regresu i kružnom zaključivanju dovode do skepticizma posredstvom toga što su argumenti ta dva oblika loši, dok tropa zasnovana na pretpostavci služi skeptiku zahvaljujući specijalnoj prirodi prostog tvrđenja na osnovu pretpostavke.

**Peta tropa** tiče se kružnog zaključivanja. Poput beskonačnog regresa, i kružno zaključivanje prvi su upotrebili dogmatičari kako bi pobili argumente drugih dogmatičara. Sekst definiše tropu (§169) objašnjavajući njenu upotrebu; ona se upotrebljava „kada dokaz koji bi trebalo da potkrepljuje stvar koju dokazujemo zahteva dokaz izveden upravo iz te stvari koju i dokazujemo; u ovom slučaju, pošto ne možemo

<sup>47</sup> Vidi npr. *PH* 1.60, 114, 122.

<sup>48</sup> Vidi *M* 3.12

<sup>49</sup> Barnes (1990), 107-8.

da pretpostavimo jednu od njih kako bismo dokazali onu drugu, mi se uzdržavamo od suda u vezi obe“. Da bismo na adekvatan način razmotrili ovu tropu, moramo prethodno videti kako Sekst shvata kružno zaključivanje. Na jednom mestu (PH 2.197), on navodi primer dogmatičarskog silogizma: „Sokrat je čovek; ni jedan čovek ne hoda četvoronoške; stoga, Sokrat ne hoda četvoronoške“, i kritikuje ovakav način silogističkog zaključivanja zato što dogmatičari premisu „ni jedan čovek ne hoda četvoronoške“ utvrđuju induktivno na osnovu konkretnih slučajeva ljudi koji ne hodaju četvoronoške, tj. na osnovu niza iskaza („Sokrat je čovek i ne hoda četvoronoške“, „Platon je čovek i ne hoda četvoronoške“, ...), da bi posle iz nje izvodili iskaz da ni jedan čovek ne hoda četvoronoške. Drugim rečima, ova silogizam uključuje cirkularnost jer, da bismo utvrdili istinitost njegove druge premise, mi već moramo da znamo da je istinito da Sokrat ne hoda četvoronoške, što je zaključak silogizma.<sup>50</sup> Iz ovoga, jasno se vidi da je Sekst kružno zaključivanje shvatao u mnogo širem smislu od slučaja dva argumenta kod kojih je premisa prvog argumenta zaključak drugog, i *vice versa*, kako se obično ona shvata. U svojim sačuvanim tekstovima, Sekst upotrebljava tropu o kružnom zaključivanju preko trideset puta, i svi slučajevi njene primene mogu se podeliti u tri vrste: istinski kružni argumenti, generički kružne regresije i kružne definicije.<sup>51</sup> Prvu vrstu smo već opisali na primeru dva argumenta u kojima isti iskaz naizmenično igra ulogu i premise i zaključka. Primer druge vrste može se naći u PH 1.116-17; Dormatičar pod pritiskom kritike treba da pruži kriterijum  $K_1$  na osnovu kojeg sudi da je stav  $P_1$  istinit; on potom iznosi dokaz  $D_1$  za valjanost kriterijuma  $K_1$ , potom novi kriterijum  $K_2$  za  $A_1$ , itd. Tako dobijamo slučaj beskonačnog generičkog kruženja u zaključivanju, pa se ova vrsta kruženja može smatrati posebnim slučajem regresa u zaključivanju. Primer treće vrste je Sekstova kritika definisanja pojma uzroka pomoću pojma posledice u PH 3.22, gde su dogmatičari optuženi da pojam uzroka definišu kao ono što proizvodi posledicu, a pojam posledice kao ono što proizvedeno uzrokom. Od ove tri vrste cirkularnosti, nama će ovde biti interesantna samo prva.

Zašto Sekst smatra da je kružno zaključivanje loše? Nekoliko puta on sugerise da je osnovni problem u tome da, kao kod beskonačnog regresa, ono nema početnu tačku. Naravno, ovo ne treba shvatiti doslovno, jer u kružnom lancu argumenata svaki od njih može biti početan. Ovde je reč o tome da je u lancu kružnog zaključivanja ne može odrediti prioritet.<sup>52</sup> Pogledajmo sledeći Sekstov prigovor protiv kružnog zaključivanja:

Ako oni [dogmatičari] žele da prosuđuju um na osnovu čula, a čula na osnovu uma, javlja se kružno zaključivanje, jer da bismo nešto tvrdili o čulima neophodno je da prvo prosudimo um, a da bismo procenjivali um, mi prvo moramo da donesemo sud o čulima. (PH 2.68)

Kao što se vidi na ovom primeru, kružni dokaz zahteva da uradimo A pre nego što uradimo B, kao i da istovremeno uradimo B pre nego što uradimo A, a to je, kako Sekst primećuje, nemoguće. Ako dokažemo  $P_1$  pomoću argumenta „ $P_2$ , dakle  $P_1$ “, onda to znači da smo u  $P_1$  počeli da verujemo tako što smo prethodno verovali samo u  $P_2$ , a tek potom

<sup>50</sup> Ovaj Sekstov pasus predstavlja osnovu za kasnije brojne kritike dedukcije kao jalovog načina dokazivanja.

<sup>51</sup> Vidi Barnes (1990), 62-4.

<sup>52</sup> Vidi Barnes (1990), 74.

stekli verovanje u  $P_1$ . U tom smislu, Sekst shvata dokaze kao psihološke procese, koji traju određeno vreme i koji rezultiraju u stvaranju nekog novog verovanja. Njegova koncepcija prioriteta je psihološka i temporalna, i u tom smislu je kružno zaključivanje nemoguće jer se u njemu ne može ustanoviti prioritet.

Međutim, Barnes ovaj Sekstov prigovor protiv dogmatičara smatra za *ignoratio elenchi*, jer cilj dogmatičara u dokazivanju nije bio stvaranje verovanja, već opravdavanje verovanja.<sup>53</sup> Pravi prigovor podrazumeva drugačiji koncept prioriteta, koji on naziva epistemičkim, a koji se može naći kod Aristotela (*An. post.* 72b25-8). Naime, ako je „ $I$ , stoga  $P$ “ (gde je  $I$  neki skup iskaza) dokaz za  $P$ , onda moraju postojati određene epistemičke relacije između članova skupa  $I$  i iskaza  $P$ , odnosno članovi niza  $I$  moraju zasnovati  $P$ , potkrepljivati  $P$ , objašnjavati  $P$ , itd. Dakle, ako je „ $I$ , stoga  $P$ “ dokaz, onda svaki član niza  $I$  mora imati epistemički prioritet u odnosu na  $P$ . Aristotel relaciju epistemičkog prioriteta definiše kao asimetričnu (ako je  $x$  prioritetno u odnosu na  $y$ , sledi da  $y$  nije prioritetno u odnosu na  $x$ ) i tranzitivnu (ako je  $x$  prioritetno u odnosu na  $y$ , a  $y$  prioritetno u odnosu na  $z$ , onda je  $x$  prioritetno u odnosu na  $z$ ). Prigovor se, onda, sastoji u sledećem: ako imamo najprostiji kružni niz, sastavljen od tri argumenta sa jednom premisom „ $P_3$ , stoga  $P_2$ “, „ $P_2$ , stoga  $P_1$ “, „ $P_1$ , stoga  $P_3$ “, onda bi, pošto je svaki član niza dokaz,  $P_3$  bilo prioritetno u odnosu na  $P_2$ ,  $P_2$  prioritetno u odnosu na  $P_1$ , a  $P_1$  prioritetno u odnosu na  $P_3$ . Po tranzitivnosti epistemičkog prioriteta,  $P_3$  je prioritetno u odnosu na  $P_1$ ; međutim, po asimetričnosti,  $P_3$  ne može biti prioritetno u odnosu na  $P_1$ . Ukoliko je relacija epistemičkog prioriteta zaista asimetrična i tranzitivna, onda svaki oblik kružnog zaključivanja ne može biti valjan.<sup>54</sup>

Peta tropa je slična drugoj, zasnovanoj na beskonačnom regresu, po tome kako dovodi do *epochē*-a i na koji se način može upotrebljavati. Ako i prihvatimo da je kružno zaključivanje nedopustivo, to ne znači da se iz toga odmah može izvesti *epochē*, jer može postojati drugi argument koji dokazuje istu stvar, a ne sadrži cirkularnost. Zbog toga, ova tropa se teško može koristiti samostalno, već najčešće kao deo sistema više tropa.

Razmotrimo, na kraju ovog odeljka o Agripinim tropama, aspekte njihove upotrebe u obliku jednog skeptičkog sistema argumenata. Sam Sekst koristi trope, kao što smo videli, samostalno, ali i u grupama od po dve ili tri, a i sam njegov opis Agripinih tropa u *Osnovama pironizma* sugerise da su one zamišljene da stoje u nekom sistemskom odnosu (1.168, 169, 170-7). U *PH* 1.170-7 Sekst pokušava da pruži konretan primer systemske primene svih pet tropa u jednom argumentu. Međutim, taj argument pati od nepotrebne kompleksnosti, nejasnoće i odsustva elegancije.<sup>55</sup> Od mnogo veće pomoći su takozvane dve trope (*PH* 1.178-9). Paradoksalno, Sekst ovde zapravo ne izlaže dve nove trope, već konstruiše argument zasnovan na tri od pet Agripinih tropa, prvoj, drugoj i petoj. Po njegovom mišljenju, one bi trebalo, kombinovane zajedno, da nas dovedu do uzdržavanja od suda u vezi sa svakim mogućim pitanjem. Struktura ovog argumenta prikazana je shematski:

---

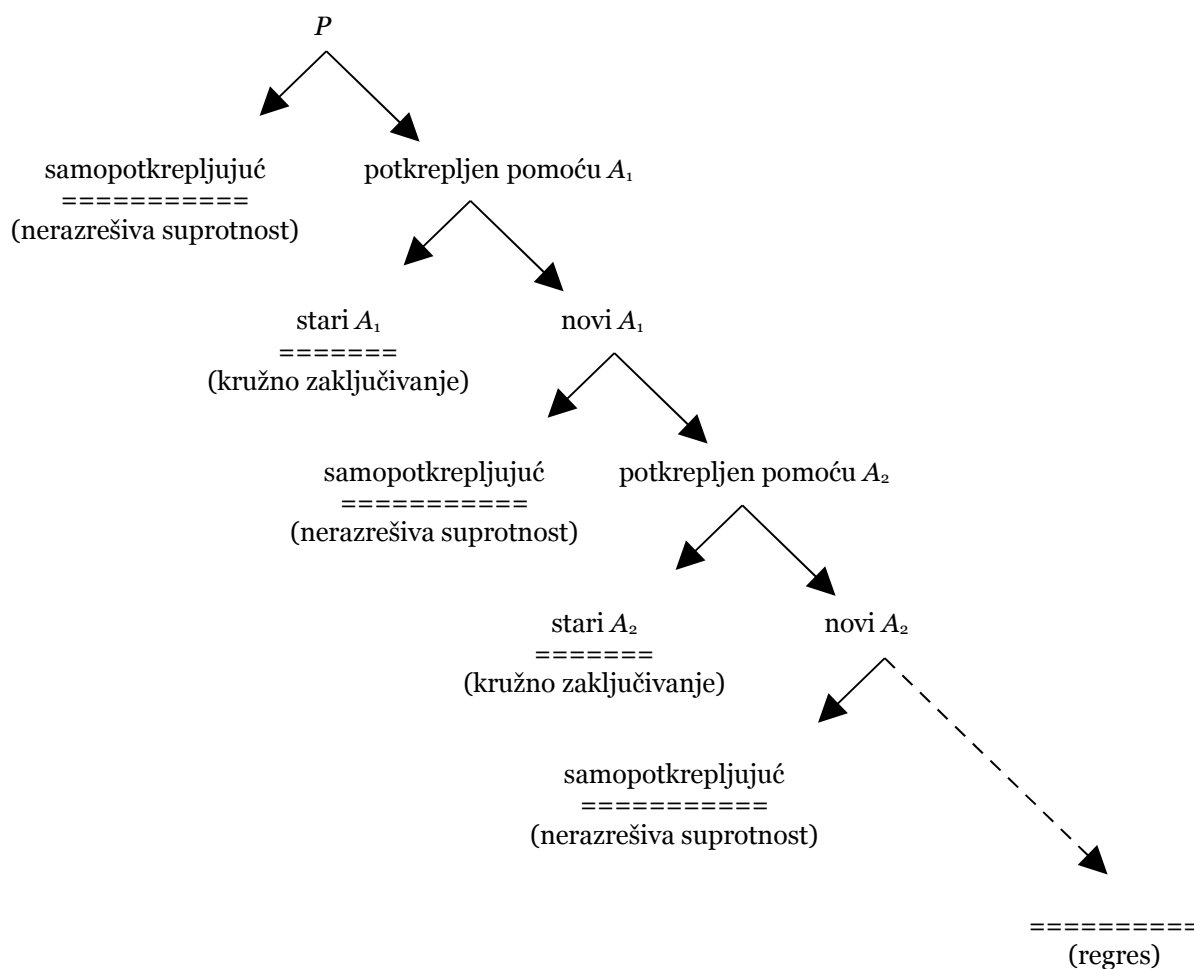
<sup>53</sup> Barnes (1990), 75.

<sup>54</sup> Postoje savremene epistemološke teorije koje ne shvataju ovu relaciju tako da ona mora posedovati asimetričnost i tranzitivnost, i koje se načelno nazivaju koherentističkim.

<sup>55</sup> Moguće je čak da on predstavlja sam Sekstov izum, budući da se u ovom obliku ne javlja ni na jednom drugom mestu.

(dijagram)

Dogmatičar iznese neko – bilo koje – tvrđenje  $P$ . Jedini pravci u kojima dogmatičar može dalje da se kreće označeni su strelicama. Svaki put kada dogmatičar „neku stvar, posredstvom koje spoznajemo stvar koja pripada drugoj vrsti, uzme kao nešto što je spoznato posredstvom stvari iste vrste“, novi argument koji time nastaje označen je kao „novi  $A_i$ “. Vodoravnim isprekidanim linijama („=====“) označeno je uzdržavanje od suda. Na dijagramu je svaka moguća staza blokirana horizontalnim linijama, što znači da će dogmatičar morati da se uzdrži od suda u vezi svakim mogućim  $P$ . Takođe, vidimo da svaki put kada dogmatičar pokuša da tvrdi  $P$  kao nešto što se može znati na osnovu „samog sebe“, predmet je nerazrešivog neslaganja, te stoga završava u *epochē*-u.



Barnes zamera<sup>56</sup> ovom argumentu to što se uopšte ne oslanja na tropi zasnovanoj na pretpostavci, koja je, kao što smo videli, od posbnog značaja za pironovce. On predlaže

<sup>56</sup>

Barnes (1990), 119.

drugačiju verziju, u kojoj je uloga trope zasnovane na nerazrešivim suprotnostima zamenjena tropom zasnovanom na pretpostavci. Barnsov sistem od „tri trope“ (kako ga on naziva) funkcioniše na sledeći način: recimo da razmatramo tvrđenje *P*. On je ili (1) prosto tvrđenje, ili (2) potkrepljen nekim dokazom. Ako (1), onda primenjujemo tropu pretpostavke; ako (2), onda *P* počiva na nekom razlogu, ili skupu razloga  $R_1$ . Ili je (2a)  $R_1$  „staro“, tj. u ovom slučaju istovetno sa *P*, ili je (2b) novo. Ako (2a), primenjujemo tropu kružnog zaključivanja; ako (2b), onda ili je (2bi)  $R_1$  prosto tvrđenje, ili je (2bii) potkrepljeno nekim dokazom  $R_2$ . Ako (2bi), primenjujemo tropu pretpostavke, itd.

### *Epochē*

Nakon razmatranja argumenata koji bi, po Sekstovom mišljenju, trebalo da dovode do uzdržavanja od suda, vreme je da prodiskutujemo aspekte samog pojma *epochē*. Da li se skeptik uzdržava od suda u pogledu svega, ili samo u pogledu nekih stvari? Da li skeptik poseduje neka verovanja, ili ne poseduje nikakva verovanja? Na kraju, da li skeptikovo *epochē* čini njegov praktičan život nemogućim? Ovo su pitanja koja se nužno nameću svakom čitaocu prve knjige *Osnova pironizma*; ona su predmet brojnih rasprava u savremenoj literaturi, i njima je posvećeno nekoliko tekstova u ovoj knjizi.

Sekst definiše uzdržavanje od suda kao stanje u kome se „naš um ustručava tako da niti potvrđuje niti poriče bilo šta, usled ravnoteže u pogledu verodostojnosti ili neverodostojnosti stvari koje ispituje“ (*PH* 1.196). Naravno, osoba koja čvrsto potvrđuje ili poriče da *P* očigledno veruje da *P*. Stoga, *epochē* predstavlja uzdržavanje od verovanja.<sup>57</sup> U skladu sa tim, izgleda da određivanje opsega pironovskog *epochē*-a zavisi od tumačenja značenja reči „verovanje“.

Verovanje, označeno grčkom reči *dogma*, je reč koja, po Sekstovom mišljenju, ima dva značenja (*PH* 1.13). U prvom, širem značenju, *dogma* se javlja kada nam se nešto čini da je slučaj (*eudokein*), npr. kada nam se čini da je trenutno dan, ili da nam je trenutno hladno. U drugom, *dogma* je prihvatanje nečega neočevidnog (*adēlon*) što istražuju nauke i filozofija, npr. prihvatanje demokritovske teze da, bez obzira kako nam stvari izgledaju, sve one su zapravo sačinjene od atoma i praznine. Sekst jasno daje do znanja (*PH* 1.13) da su verovanja u upravo ovom drugom smislu glavna opasnost za spokojstvo duše, i da skeptik ne dogmatiče u ovom drugom značenju reči *dogma*. On dozvoljava da pironovac prizna da mu se stvari pojavljuju takvim kakvim se pojavljuju (npr. on ne spori činjenicu da mu se med čini slatkim), ali smatra nedopustivim prihvatanje bilo kakve konstrukcije zasnovane na takvoj pojavi koja govori nešto o samoj prirodi predmeta te pojave (u datom slučaju, pravoj prirodi meda) (*PH* 1.19-20).

Koje stvari skeptik smatra očevidnim, a koje neočevidnim? U *PH* 2.97-9 Sekst izveštava da su dogmatičari smatrali da se sve što čovek može ispitivati deli u dve grupe: u očevidne i neočevidne. Neočevidne stvari oni dalje dele u potpuno neočevidne, prirodno neočevidne i povremeno neočevidne. Očevidne stvari su one koje u nama same od sebe formiraju znanje, npr. da je sada dan; potpuno neočevidne su one koje su takve da ih ne možemo spoznati, npr. da li je broj zvezda na nebu paran ili neparan; prirodno neočevidne su one stvari čija je priroda takva da ih ne možemo jasno opaziti, poput pora na koži; povremeno neočevidne su stvari koje su u nekom trenutku izvan domašaja

<sup>57</sup>

Vidi Sedley (1983), 19-20. (U ovoj knjizi, **XX**.)

našeg opažanja, npr. kao što je grad Atina trenutno van domašaja mog opažanja, ali, kada bih se nalazio u njemu, on bi postao očevidan. Međutim, kako primećuje Bejli,<sup>58</sup> ovu dogmatičarsku definiciju očevidnog i neočevidnog nikako ne možemo shvatiti kao nešto sa čim se Sekst slaže. Ako bismo prihvatili ovu definiciju, onda bi rečenica „Sada je dan“ bila izuzeta od uzdržavanja od suda kao očevidna, što bi značilo da verujemo da je sada zaista dan, odnosno da posedujemo makar jedno verovanje o objektivnoj stvarnosti, što se kosi sa generalnim pironovskim pristupom. Od mnogo veće pomoći u određivanju skupa stvari koje pironovac smatra očevidnim je *PH* 1.193; u njemu, Sekst implicitno ukazuje da su očevidne stvari samo one „koje izazivaju različita stanja naše svesti (*pathē*) i prisiljavaju nas da ih prihvatimo“. Očevidne su samo pojave (*phantasia*), jer one izazivaju *pathē* (*PH* 1.13), poput „Čini mi se da mi je hladno“.

U skladu s tim, Majkl Frede<sup>59</sup> iznosi mišljenje da skeptik svakako poseduje određena verovanja, i da to uopšte ne ugrožava doslednost njegovog skeptičkog pristupa. Naime, Fredeovo tumačenje Sekstove distinkcije u *PH* 1.13 između dve vrste verovanja podrazumeva da se skeptik uzdržava od verovanja samo u vezi sa stavovima i teorijama nauke i filozofije. Dogmatičari su ti koji veruju da ljudski razum može da na osnovu pojava zaključuje nešto o stvarnosti koja leži iza njih. S druge strane, skeptik slobodno može da veruje u obična, svakodnevna verovanja koja su, uglavnom, „nenaučna“.<sup>60</sup> U tom smislu, skeptik će posedovati veliki broj verovanja koja poseduje i običan čovek. Međutim, on će se od običnog čoveka, koji je „manje ili više naivan i delimično dogmatičan“<sup>61</sup> u pogledu svojih verovanja, fundamentalno razlikovati u *stavu* prema sopstvenim verovanjima, koji se sastoji u svesti da je moguće da su stvari prilično drugačije u stvarnosti od onoga u šta on veruje. U jednom kasnijem radu, on će dalje produbiti ovu ideju, objašnjavajući da postoje dve vrste prihvatanja nečeg. Jedna vrsta, koju Frede naziva „prostim posedovanjem gledišta“ oslanja se na grčki glagol *eudokein*; reč je o stanju u kojem se, nakon što smo razmotrili neku stvar, pasivno slažemo sa utiskom koji je to na nas ostavilo, bez daljeg pokašavanja da taj utisak pozitivno prihvatimo misleći da je on istinit. Druga vrsta, „tvrđenje“ (*synkatatithesthai*) podrazumeva poštovanje određenih pravila, npr. da onaj ko tvrdi neku stvar mora da smatra da je njegov utisak o toj stvari istinit, i da mora posedovati adekvatnu vrstu razloga za to što misli da je ona istinita.<sup>62</sup> Prvu vrstu odlikuje izrazita pasivnost, dok druga vrsta podrazumeva naše aktivno učešće u poštovanju pomenuih pravila.

Majls Barnijet,<sup>63</sup> s druge strane, zastupa interpretaciju prema kojoj skeptik ne poseduje nikakva verovanja. Jedini kriterijum na osnovu čega se rukovodi u svom praktičnom postupanju jesu pojave (*PH* 1.21). Barnijet se slaže da skeptik prihvata ono što nam, bez naše volje, nameću utici (*PH* 1.22) i stvari koje deluju afektivno na njega (*PH* 1.193). Međutim, on smatra da, ako skeptik zaista namerava da živi *adoxatōs bioumen*, život bez bilo kakvih verovanja, neophodno je da njegovi iskazi o pojavama ne poseduju istinitosnu vrednost, odnosno da budu tako koncipirani da ne mogu biti ni istiniti, ni

<sup>58</sup> Bailey (2002), 124-5.

<sup>59</sup> Frede (1997), 1-2. (U ovoj knjizi **XX**)

<sup>60</sup> *Ibid.* 19. (U ovoj knjizi **XX**)

<sup>61</sup> *Ibid.* 23. (U ovoj knjizi **XX**)

<sup>62</sup> Frede (1997), 133-4. (U ovoj knjizi **XX**)

<sup>63</sup> Burnyeat (1997), 25-57. (U ovoj knjizi **XX**)



lažni. Neophodno je da skeptikovi iskazi o pojavama budu neepistemički, i Barnijet pripisuje ovaj način upotrebe iskaza o pojavama Sekstu. Međutim, Barnijet smatra da je za skeptika nemoguće da održi tezu o neepistemičkim iskazima o pojavama, jer „barem neke od ovih pojava zapravo predstavljaju prerušena verovanja“.<sup>64</sup> On odbacuje mogućnost Fredeove distinkcije između dve vrste verovanja, prema kojoj bi skeptik mogao da poseduje nedogmatična „verovanja“, tj. da prihvata stvari u slabijem smislu te reči. Ako je tačna ova interpretacija, Barnijet zaključuje da je život lišen svake vrste verovanja, koji po njegovom mišljenju opisuje Sekst, za čoveka nemoguć.<sup>65</sup>

U zavisnosti od odgovora na pitanje da li je uzdržavanje od suda opšte ili ograničeno, Džonatan Barns razlikuje dve vrste interpretacije pironizma: rustičnu i urbanu.<sup>66</sup> Rustični pironovac uzdržava se od suda po svakom mogućem pitanju, dok je *epochē* urbanog pironovca ograničeno samo na, grubo rečeno, filozofska i naučna pitanja, dok u vezi ostalih stvari on može slobodno posedovati verovanja bez ugrožavanja svog skepticizma.

Po Barnsovom mišljenju, iskazi o pojavama koje skeptik izgovara mogu se uporediti sa vitgenštajnovskim rečenicama-izveštajima;<sup>67</sup> stoga, skeptikovi iskazi ne bi bili tvrdjenja, već govorni činovi koji samo izražavaju njihove pojave. Kao takvi, oni ne bi uključivali bilo kakav oblik verovanja. Ova interpretacija ide u prilog rustičnoj interpretaciji. Barns na kraju, posle analize značenja pojma *dogma*, zaista i zaključuje da je pironovac koga Sekst opisuje u *PH* 1 rustičan, i da, čak i kada bismo pokušali da opravdamo urbanu interpretaciju, ona bi se srušila zato što je, da bi uopšte posedovao svakodnevna, neteorijska i nenaučna verovanja, pironovcu neophodno da poseduje makar jedno takvo verovanje, a to je verovanje da postoji kriterijum istine. Pošto bi takvo verovanje nedvosmisleno bilo dogmatično u onom „užem“ smislu iz *PH* 1.13, i pošto Sekst jasno odbacuje takva verovanja, zajedno sa verovanjem u kriterijum istine, morao bi da odbaci i sva ostala verovanja u „širem“ smislu.<sup>68</sup>

Međutim, u vezi sa verovanjima pironovca i obimom njegovog *epochē*-a, Barns, za razliku od Fredea i Barnijeta, zauzima drugačiju perspektivu. Naime, on smatra da za pironovca nije presudno da precizno definiše na šta će se odnositi njegovo uzdržavanje od suda.<sup>69</sup> Pironovčeva primena skeptičkog postupka, *dunamis antithetikē*, zavisi od toga šta i u kolikom stepenu izaziva *tarahē*, duševnu uznemirenost, kod njega ili kod neke druge osobe koju želi da od nje izleči. Nekog može uznemiravati neka moralna dilema, nekog drugog rasprave o postojanju boga; neko može biti uznemiren samo privremeno i površno, dok kod nekog drugog izneverena očekivanja prouzrokovana verovanjem mogu dovesti do duboke i trajne depresije. U zavisnosti od ovih faktora, pironovac će se opredeljavati za primenu različitih skeptičkih argumenata, kao i različite nivoe *epochē*-a, jer je njegov osnovni cilj *ataraxia*. Zbog toga, Barns smatra da je pitanje

---

<sup>64</sup> *Ibid.* 47. (U ovoj knjizi **XX**)

<sup>65</sup> *Ibid.* 57. (U ovoj knjizi **XX**)

<sup>66</sup> Barnes (1997), 61-2. (U ovoj knjizi **XX**)

<sup>67</sup> *Ibid.*, 65-6. (U ovoj knjizi **XX**)

<sup>68</sup> *Ibid.*, 78. (U ovoj knjizi **XX**)

<sup>69</sup> *Ibid.*, 89. (U ovoj knjizi **XX**)

o obimu *epochē*-a iz *PH* besmisleno, jer: „'Επος» može biti šire i uže. Pironizam može biti rustičan ili urban. Sve zavisi od stanja konkretnog pacijenta.“<sup>70</sup>

Na osnovu svega što smo u ovom kratkom uvodu opisali, teško je izbeći zaključak da pironovski skepticizam izložen u prvoj knjizi *Osnova pironizma* Seksta Empiričara i danas, posle toliko vekova, pruža izazov za savremenu filozofiju, i to ne samo u smislu istorijske interpretacije, već – možda u još većoj meri – u smislu da pokreće niz istinski fundamentalnih filozofskih pitanja o mogućnosti saznanja, moći i granicama razuma, kao uticaju koji rezultati jednog istraživanja tih granica mogu vršiti na svakog čoveka, bio on stručnjak ili „obična“ osoba, profesionalno neupućena na sofisticirana filozofska razmatranja. Želim da završim ovaj uvod konstatacijom da, bez obzira da li, nakon proučavanja ovih i drugih tekstova o antičkom skepticizmu, bez obzira da li smo ubeđeni da je pironovsko stanovište konzistentno ili duboko samo-protivrečno, da li je moguće živeti bez verovanja ili ne, svako ko je iole promislio argumente i teze pironovskog skepticizma, ne može ostati potpuno neizmenjen. Ne postoji osoba koja nikada u životu nije izjavila da je skeptična u pogledu neke stvari, pa bila to makar samo sumnja u neku naizgled bezazlenu stvar poput meteorološke prognoze za određeni dan. Zapravo, siguran sam da su mnogi od nas, filozofi ili ne, puno puta osetili šta znači biti uzdržan od suda i u pogledu ozbiljnijih stvari, na primer, da li je zaista dobro ili loše postupiti na određeni način. Smatram da to jasno dokazuje da skepticizam ne predstavlja samo jednu suludu paranoičnu hipotezu, osuđenu da veštački postoji isključivo u „laboratorijskim uslovima“ univerzitetskih kabineta. Štaviše, mislim da je sasvim moguće da će, čak i ako odlučimo da potpuno odbacimo skeptičku poziciju kao neprirodnu, jedini osnov za to biti faktori usađeni duboko u ljudskoj prirodi, koji su posledica naše krhke i ograničene egzistencije.

---

<sup>70</sup>

*Ibid.*, 91. (U ovoj knjizi **XX**)