

**PRAWDOPODOBIENSTWO
W RETORYCE ANTYCZNEJ**

MONOGRAFIE
FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

RADA WYDAWNICZA

Andrzej Borowski, Michał Buchowski, Magdalena Micińska,
Andrzej Pieńkos, Szymon Wróbel

FUNDACJA NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

Marek Hermann

**PRAWDOPODOBIENSTWO
W RETORYCE ANTYCZNEJ**

TORUŃ 2021

Wydanie książki jest subwencionowane
w ramach programu Monografie
przez Fundację na rzecz Nauki Polskiej

Redaktor tomu
Magdalena Bizior-Dombrowska

Korekty
Patryk Chłopek

Projekt okładki i obwoluty
Barbara Kaczmarek

Printed in Poland
© Copyright by Marek Hermann
and Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
Toruń 2021

ISBN 978-83-231-4765-7
eISBN 978-83-231-4766-4
DOI <https://doi.org/10.12775/978-83-231-4766-4>

**WYDAWNICTWO NAUKOWE
UNIwersytetu MIKOŁAJA KOPERNIKA**
Redakcja: ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń
tel. +48 56 611 42 95, fax +48 56 611 47 05
e-mail: wydawnictwo@umk.pl
Dystrybucja: ul. Mickiewicza 2/4, 87-100 Toruń
tel./fax: +48 56 611 42 38, e-mail: books@umk.pl
www.wydawnictwoumk.pl

Wydanie pierwsze
Druk i oprawa: Abedik sp. z o.o.

*Parentes carissimos habere debemus,
quod ab iis nobis vita, patrimonium, libertas,
civitas tradita est.*

Rodzicom moim poświęcam

Spis treści

WSTĘP	9
ROZDZIAŁ 1. PRAWDOPODOBIENSTWO KOMPARATYSTYCZNE	29
Prawda i prawdopodobieństwo u Homera i presokratyków	33
Prawdopodobieństwo komparatystyczne w ujęciu Platona i Arystotelesa	42
Prawda i prawdopodobieństwo w tekstach mówców attyckich <i>Veritas, probabile, verisimile, credible</i> w rzymskiej teorii retorycznej	67
Przykłady prawdopodobieństwa komparatystycznego w rzymskim oratorstwie	83
Przykład prawdopodobieństwa komparatystycznego z praktyki dziewiętnastowiecznej	86
ROZDZIAŁ 2. PRAWDOPODOBIENSTWO DOKSASTYCZNE	91
<i>Doksa</i> Gorgiasza	97
Prawdopodobieństwo i wola	114
Prawdopodobieństwo doksastyczne jako opinia większości	117
Prawdopodobieństwo odwrócone u Arystotelesa i mówców attyckich	128
Anaksymenes, Arystoteles i ich definicje prawdopodobieństwa doksastycznego	138
Prawdopodobieństwo doksastyczne w retoryce rzymskiej	146
Przykłady prawdopodobieństwa doksastycznego w oratorstwie rzymskim	153
Przykład współczesnego prawdopodobieństwa doksastycznego – <i>If-by-whiskey fallacy</i>	159
ROZDZIAŁ 3. PRAWDOPODOBIENSTWO AFEKTYWNE	167
<i>Eikos-pathos</i> w <i>Retoryce do Aleksandra</i>	170
<i>Eikos-pathos</i> u pozostałych greckich teoretyków i praktyków sztuki retorycznej	179

<i>Eikos-pathos</i> w rzymskiej sztuce wymowy w ujęciu Cyncera i Kwintyliana	197
Współczesny przykład prawdopodobieństwa emocjonalnego ...	211
ROZDZIAŁ 4. PRAWDOPODOBIENSTWO ETYCZNE	215
Anaksymenes i jego teoria <i>eikos-ethos</i>	216
<i>Eikos-ethos</i> u sofistów i Arystotelesa	226
<i>Eikos</i> i <i>ethopoiia</i> w mowach Lizjasza	238
<i>Eikos-ethos</i> w retoryce rzymskiej	243
Przykłady z prawdopodobieństwa z <i>eikos-ethos</i> z wczesnej nowożytności i współczesności	251
ROZDZIAŁ 5. PRAWDOPODOBIENSTWO CHCIWOŚCI	261
<i>Eikos-kerdos</i> w teorii retorycznej Anaksymenesa	262
Arystoteles i <i>eikos-kerdos</i>	267
Argumentacja z <i>eikos kerdos</i> u mówców greckich	271
Prawdopodobieństwo typu <i>kerdos</i> w retoryce rzymskiej	295
Współczesny przykład zastosowania <i>eikos-kerdos</i>	304
ZAKOŃCZENIE	311
BIBLIOGRAFIA	321
SUMMARY	333
INDEKS OSÓB	339

Wstęp

Pojęcie prawdopodobieństwa łączymy dzisiaj przede wszystkim ze statystyką. Otrzymujemy różnego rodzaju informacje, ile jest w stanie statystycznie wyprodukować, osiągnąć, stracić przeciętny człowiek, a w związku z tym, jakie jest przeciętne prawdopodobieństwo jego sukcesu lub porażki. Możemy się dowiedzieć, jakie jest prawdopodobieństwo wygrania na loterii czy utraty życia wskutek choroby wieńcowej, jaka jest szansa odkrycia życia pozaziemskiego czy kolizji naszej planety z obiektem kosmicznym. Prawdopodobieństwo nie ogranicza się jednak jedynie do matematycznych badań statystycznych, do formalnych rozwiązań logicznych, ale sięga także obszaru mniej wymiernego – wiary bądź przekonań. Ian Hacking w *The Emergence of Probability* zwrócił uwagę na dualizm prawdopodobieństwa:

It is about probability as a concept that vexes philosophers, a concept with two faces. One is directed at facts, at the relative frequency with which different types of event occur [...]. The other is directed at the degree to which you are confident of something you are not sure about¹.

W niniejszej pracy chciałbym zająć się drugim rodzajem prawdopodobieństwa, mianowicie prawdopodobieństwem retorycznym, odnoszącym się do wiary, do zaufania, a dokładniej prawdopodobieństwem retorycznym w antycznej greckiej i rzymskiej sztuce wymowy. Prawdopodobieństwo to miało właśnie ową drugą twarz i charakte-

¹ „Chodzi o prawdopodobieństwo jako koncepcję, która drażni filozofów, koncepcję z dwoma twarzami. Jedna zwraca się ku faktom o względnej częstotliwości związanej z różnymi rodzajami zdarzeń [...]. Druga zwraca się ku intensywności, z jaką ufasz czemuś, czego nie jesteś do końca pewien”. I. Hacking, *The Emergence of Probability*, Cambridge 2006, s. XIV. Wszystkie tłumaczenia cytatów obcojęzycznych, o ile nie zaznaczono inaczej – Marek Hermann.

ryzowało się niejednoznacznym podejściem do prawdy, subiektywnymi poglądami, nie zawsze uzasadnionym zaufaniem, często irracjonalną wiarą i zaangażowaniem emocjonalnym.

Zagadnienia odnoszące się do prawdopodobieństwa wskaziwane przez starożytnych stanowią wciąż temat badań naukowych, dzisiaj jednak zajmują się nimi przede wszystkim psychologowie, socjologowie czy filozofowie. Psychologia społeczna, programowanie neurolingwistyczne, teoria społecznego dowodu słuszności, teoria działania komunikacyjnego analizują reguły ludzkiego postępowania, modele perswazyjne, w których istotną rolę odgrywa prawdopodobieństwo². Sama retoryka nie poświęca obecnie zbyt wiele miejsca tej kwestii, dla starożytnych teoretyków sztuki wymowy prawdopodobieństwo było jednak jednym z ważniejszych instrumentów argumentacyjnych. Badając to narzędzie antycznej retoryki na płaszczyźnie teoretycznej i praktycznej, chciałbym zwrócić uwagę na jego zastosowanie także we współczesnej wymowie. Dzisiejsza teoria logomachii przejęła znaczną część antycznych reguł retorycznych, co potwierdza Hans Coenen, który uważa, że antyczna retoryka określa punkty odniesienia pozwalające sytuować nowe prądy³. Jednym z takich punktów odniesienia wywodzących się z retoryki antycznej jest prawdopodobieństwo, które także dzisiaj ma w retoryce istotne znaczenie jako narzędzie argumentacji.

Prace poświęcone prawdopodobieństwu (gr. *eikos*) w starożytnej sztuce wymowy, które ukazały się do tej pory, mają formę częściowych opracowań, ewentualnie stanowią wycinek dysertacji

² Psychologia społeczna analizuje reguły wpływu społecznego, które niezależnie od stanu faktycznego decydują, że coś uznajemy za prawdziwe lub prawdopodobne. Programowanie neurolingwistyczne (Neuro Linguistic Programming) cel postępowania naukowego upatruje w zgodności z doświadczeniem, a nie z prawdą, stawia więc prawdopodobieństwo ponad prawdę. Teoria społecznego dowodu słuszności badana przez Roberta Cialdiniego jest zgodna w niektórych aspektach z łacińskim *argumentum ad auctoritatem* czy z greckim prawdopodobieństwem doksastycznym. Teoria auditorium uniwersalnego Chaima Perelmana kwestionuje prawdę aksjologiczną i analizuje propozycje prawdopodobne.

³ H. G. Coenen, *Rhetorisches Argumentieren im Licht antiker und moderner Theorien*, Baden-Baden 2006, s. 13.

zajmujących się ogólniejszymi kwestiami. Kilka analiz na temat prawdopodobieństwa antycznego opublikował Manfred Kraus. Charakteryzował on postawę retorów, sofistów greckich wobec *eikos* (*Nothing to Do with Truth? Eikós in Early Greek Rhetoric and Philosophy*), opisywał prawdopodobieństwo typu anaksymenesowego jako wspólny paradygmat mówcy i odbiorcy (*Early Greek Probability Arguments and Common Ground in Dissensus*), a także, interpretując retorykę Chaima Perelmana, zastanawiał się nad prawdopodobieństwem odwróconym (*Perelman's Interpretation of Reverse Probability Arguments as a Dialectical Mise en Abyme*), analizował również prawdopodobieństwo doksastyczne w *Fedonie* (*Δοκείν, δόξα and εἰκότ in the Phaedo*). *Eikos* w retoryce greckiej analizował także David Hoffman – interpretował on *eikos* odwrócone oraz opisywał trzy rodzaje prawdopodobieństwa: *eikos* jako zasadę praktyczną, *eikos* jako prawdopodobieństwo doksastyczne i *eikos* jako prawdopodobieństwo komparatystyczne (*Reversing Perceptions of Probability Through Self-Referential Argument. Interpretation and Analysis of Protagoras' Stronger/Weaker Fragment* oraz *Concerning Eikos. Social Expectation and Verisimilitude in Early Attic Rhetoric*). Prawdopodobieństwo plauzybilistyczne omówił Thomas Schmitz (*Plausibility in the Greek Orators*), Michael Gagarin (*Probability and Persuasion. Plato and Early Greek Rhetoric*) i George Goebel (*Probability in the Earliest Rhetorical Theory*) przedstawili zaś *eikos* w kontekście retorycznym w greckiej sztuce wymowy. Obszerny artykuł poświęcony prawdopodobieństwu i prawdzie, mający charakter szkicu historycznego od czasów starożytnych po współczesność, opublikował Temilo van Zantwijk w *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Pewne partie pracy Roberta Ineichena o prawdopodobieństwie stochastycznym w czasach antycznych odnoszą się także do *eikos* retorycznego (*Würfel und Wahrscheinlichkeit: stochastisches Denken in der Antike*). Jeżeli idzie o prawdopodobieństwo w retoryce rzymskiej, problem ten nie został szerzej opracowany. Niektórymi aspektami *argumentatio probabilis* Cyserona zajmowała się Lucia Calboli Montefusco (*Omnis autem argumentatio... aut probabilis aut necessaria esse debet*), łacińskie terminy *probatio*, *probabilis* przeanalizował

zaś Claude Moussy (*Probare, probatio, probabilis dans le vocabulaire de la démonstration*)⁴.

Wymienione przeze mnie prace, aczkolwiek omawiają wiele istotnych zagadnień z dziedziny prawdopodobieństwa retorycznego w antyku, nie analizują tego narzędzia w ujęciu całościowym, nie przedstawiają w pełni efektów jego oddziaływania argumentacyjnego, nie obejmują wszystkich niuansów retoryczno-sofistycznych w aspekcie zarówno teoretycznym, jak i praktycznym. W mojej pracy chciałbym zająć się prawdopodobieństwem retorycznym *sensu largo*, przedstawiając teoretyczną analizę poglądów antycznych retorów na temat jego funkcjonowania oraz praktyczne aspekty jego zastosowania. Klasyfikacja prawdopodobieństwa, którą przeprowadzam, opiera się na podziałach sofistycznych, Platońskich i Anaksymenesowych. Chciałbym także zwrócić uwagę na recepcję pewnych elementów *eikos* we współczesnej sztuce wymowy. Ze względu na to, że prawdopodobieństwo retoryczne jest, świadomie lub nieświadomie, często wykorzystywanym instrumentem w nowożytnej sztuce argumentacyjnej, postaram się przedstawić także przykłady nowożytnych i współczesnych mów, w których zostało ono zastosowane. Każdy z rozdziałów poświęcony danemu gatunkowi *eikos* będzie zakończony przykładem mowy zawierającej egzemplifikację danego typu prawdopodobieństwa. Będą to mowy z różnych wieków, co pozwoli nam uzmysłowić sobie popularność *eikos* na przestrzeni wielu stuleci i potwierdzi duże znaczenie tego narzędzia argumentacyjnego w czasach nowożytnych i współczesnych.

Pojęcie prawdopodobieństwa występowało już w mowach bohaterów Homeryckich. Posługiwali się nim pierwsi sycylijscy przedstawiciele retoryki, Koraks i Tejzjasz, uchodzący za wynalazców *eikos*⁵. Korzystał z niego także Gorgiasz, chyba najślynniejszy grecki mówca-sofista. Antyfont uznawał prawdopodobieństwo za podstawowy

⁴ W 2014 roku ukazał się w „Res Rhetorica” mój artykuł: *Prawdopodobieństwo w retoryce rzymskiej*, w którym starałem się przedstawić łacińską teorię *probabile*. Zob. M. Hermann, *Prawdopodobieństwo w retoryce rzymskiej*, „Res Rhetorica” 2014, nr 4, s. 61–76.

⁵ Arystoteles jako wynalazcę sztuki retorycznej, obok Koraksa i Tejzjasza, wymienia także Empedoklesa z Akragas.

instrument sztuki retorycznej⁶. Zainteresowanie, jakie ono wzbudzało wśród greckich teoretyków sztuki wymowy, wynikało z przeświadczenia, że prawda nie zawsze jest wygodna, wiarygodna i dla wszystkich przekonująca⁷. Jeżeli mówca uznawał, że powoływanie się na prawdę może być dla niego niekorzystne lub że może ona budzić wątpliwości wśród słuchaczy, swoją argumentację opierał na prawdopodobieństwie. U podstaw jego rozwoju znajdowało się więc ambiwalentne podejście do prawdy, relatywistyczne przekonanie, że prawda absolutna jest niemożliwa do poznania, a każda sprawa może być oceniana z dwóch różnych stron – zdanie to podzielało wielu sofistów⁸. Taka ocena prawdopodobieństwa, jego funkcjonowania w retoryce greckiej, budzi sprzeciw wielu współczesnych badaczy, którzy twierdzą, że nie ma dowodów na to, by Koraks, Tejzjasz i inni sofisci przedkładali prawdopodobieństwo nad prawdę, by praktykowali sztukę wymowy jako apelowanie do prawdopodobieństwa zamiast do faktów. Ich zdaniem retoryka sofistów polegała na czymś zgoła przeciwnym – na obronie racjonalności, która łączyła się z prawdopodobieństwem – i w tym upatrują jego genezy⁹.

⁶ Wyrazicielem tego poglądu był przede wszystkim Platon, który w swych retorycznych dialogach, *Gorgiaszu* i *Fajdosie*, krytykował sofistów. Por. G. Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton–New Jersey 1963, s. 32; idem, *Classical Rhetoric and its Christian Tradition from Ancient to Modern Times*, London 1980, s. 8; M. Gagarin, *Probability and Persuasion. Plato and Early Greek Rhetoric*, w: *Persuasion. Greek Rhetoric in Action*, ed. I. Worthington, London–New York 1994, s. 49.

⁷ O przenikaniu się fikcji i rzeczywistości zob. H. Lausberg, *Rhetorisches Wörterbuch der Rhetorik*, München 1960, s. 194.

⁸ Sofisci-retorzy rozwinęli retorykę w filozofię praktyczną, tworząc zbiór reguł i przykładów. Sformułowali zasadę antymetafizyczną, uznając rzeczy za takie, jakimi postrzegają je ludzie, i w ten sposób starali się tłumaczyć świat. Symptomatyczna dla ich poglądów jest słynna dewiza Protagorasa: $\rho\epsilon\upsilon\tau\omega\nu\ \chi\rho\eta\mu\epsilon\tau\omega\nu\ \mu\acute{\iota}\sigma\tau\rho\omega\nu\ \forall\eta\eta\alpha\upsilon\tau\omega\nu\ \epsilon\iota\eta\alpha\iota$ („miarą wszystkich rzeczy jest człowiek”), każdy może indywidualnie oceniać, co jest prawdą, a co fałszem. Zob. G. Ueding, *Klassische Rhetorik*, München 1995, s. 21; por. też: G. Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece*, s. 3.

⁹ Edward Schiappa (*Protagoras and Logos*, Columbia 2003, s. 50) twierdzi, że brak jest mocnych dowodów na epistemologiczną i logiczną teorię sofistycznego *eikos* przekazaną nam przez Platona i Arystotelesa. Podobnie Michael Gagarin (*Probability and Persuasion*, s. 57) uważa, że Gorgiasz i inni sofisci posługiwali

Termin „prawdopodobieństwo” ma w retoryce szeroką gamę znaczeń. Zantwijk podaje jego trzy retoryczne definicje: 1) fundament w sprawie, której dotyczy argumentacja, czyli fundament oczywistości stanowiącej podstawę wypracowaną retorycznymi środkami dla pozyskania przychylności słuchaczy; 2) specjalne techniki, które odnoszą się do wiarygodności, np. *similitudo* wprowadzająca związek podobieństw; 3) odniesienia do retorycznie ukształtowanego języka oznaczające klasycznie wypracowane części przemowy, np. *inventio probabilis*, *narratio probabilis*¹⁰. Oprócz podanych przez Zantwijkę definicji spotykamy jeszcze inne znaczenia prawdopodobieństwa retorycznego, np. prawdopodobieństwo jako coś godnego polecenia, wartego poparcia, coś możliwego do zaakceptowania lub coś zgodnego z poglądami jednostkowego autorytetu lub ogółu¹¹. *Probabile* retoryczne może być czasami związane z prawdopodobieństwem statystycznym, które w retoryce starożytnej w symplicystyczny sposób łączyło zjawisko częstotliwości z budowaniem możliwego modelu zdarzeń. Takie przeczucie nowoczesnej probabilistyki tkwi w definicji Arystotelesa: τὸ μὲν γὰρ εἰκόσ ἐστὶν ὡς ἐπὶ τὸ πᾶσι γινόμενον („prawdopodobieństwem jest tym, co zdarza się zazwyczaj”; *Rhetorica* 1357a34) oraz Cycyrona: *probabile autem est id quod fere solet fieri* („prawdopodobne zaś jest to, co zdarza się zazwy-

się prawdopodobieństwem, wychodząc z założenia, że prawda nie zawsze jest osiągalna i tylko w takim przypadku uciekali się do prawdopodobnej opinii (*doksa*). Gdy prawda była jednak poznawalna, zdecydowanie przedkładali ją nad *eikos*.

¹⁰ T. van Zantwijk, *Wahrscheinlichkeit, Wahrheit*, w: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Hrsg. G. Ueding, Darmstadt 2009, szp. 1285.

¹¹ Douglas Walton (*Plausible Argumentation in Eikotic Arguments. The Ancient Weak Versus Strong Man Example*, „Argumentation” 2019, No. 33, s. 53) opiera argumentację godną poparcia na wspólnym elemencie akceptowanym zarówno przez mówcę, jak i przez słuchacza, element ten stanowi podstawowy klucz perswazyjny. Jest to koncepcja zgodna z teorią prawdopodobieństwa Anaksymenesa. Por. także: T. Schmitz, *Plausibility in the Greek Orators*, „American Journal of Philology” 2000, Vol. 121, No. 1, s. 47; M. Kraus, *Early Greek Probability Arguments and Common Ground in Dissensus*, w: H. V. Hanson, *Dissensus and the Search for Common Ground*, Windsor 2007, s. 5; D. Hoffman, *Concerning Eikos. Social Expectation and Verisimilitude in Early Greek Rhetoric*, „Rhetorica” 2008, Vol. 26, s. 6.

czaj”]; *De inventione* 1,46). Tak więc starożytni mieli pewne przeczu-
cie prawdopodobieństwa statystycznego, określanego także mianem
obiektywnego lub aleatorycznego, które przenika się z prawdopo-
dobieństwem retorycznym, o czym pisze Ineichen¹². Współczesna
probabilistyka korzysta zatem z *semina probationum*, jak określał to
Kwintyliian, starożytnych definicji prawdopodobieństwa¹³.

W języku greckim i łacińskim prawdopodobieństwo określano
kilkoma terminami różniącymi się pewnymi niuansami semantycz-
nymi. Dawni Grecy, mówiąc o prawdopodobieństwie, najczęściej
stosowali termin *eikos*. Jego desygnat *sensu largo* stanowiły wszyst-
kie gatunki prawdopodobieństwa. Było ono jednak rozumiane także
sensu stricto w znaczeniu „bycia podobnym” lub „bycia odpowied-
nim”. Prawdopodobieństwo oznaczało wówczas podobieństwo do
prawdy lub zgodność z normą, co stało się podstawą retorycznego
użycia tego środka. Jak pisze Guido Turrini, zjawisko podobieństwa
doprowadziło do tego, że literatura archaiczna zaczęła w niezauwa-
żalny sposób poruszać się między prawdą a fałszem, między realno-
ścią a nierzeczywistością. Sprawilo to, że w oczach Platona technika
eikos stała się „prowodyrką” oszustwa w ustach retorów i sofistów¹⁴.
Zatem już w literaturze archaicznej pojawiło się retoryczne znacze-
nie prawdopodobieństwa jako podobieństwa do prawdy, które my
będziemy określać mianem *eikos* komparatystycznego. Łacińskim
ekwiwalentem tego rodzaju *eikos* było *verisimile*.

Następny termin, którym starożytni Grecy określali prawdopo-
dobieństwo, to *pithanon*, co możemy przetłumaczyć jako „coś war-
tego poparcia”, „coś godnego pochwały”. Określenie to stosowane
w języku greckim rzadziej niż *eikos* było łączone także z prawdopo-
dobieństwem etycznym, które zdefiniował Anaksymenes. Oznacza-
ło ono coś godnego poparcia ze względu na charakter mówcy oraz

¹² R. Ineichen, *Würfel und Wahrscheinlichkeit: stochastisches Denken in der Antike*, Heidelberg–Berlin–Oxford 1996, s. 8; zob. także s. 96.

¹³ Kwintyliian pisał o *semina probationum* (ziarnach argumentacji), które mówca winien rozsiewać w części przemowy zwanej *narratio*, aby przygotowywać naj-
ważniejszą część mowy, *argumentatio* (4,2,54).

¹⁴ G. Turrini, *Contributo all'analisi del termine eikos. II. Linguaggio, verosimiglianza e immagine in Platone*, „Acme” 1979, Vol. 32, s. 308.

jego nienaganne obyczaje. Bardzo często owym gatunkiem prawdopodobieństwa, którego znaczeniowy ekwiwalent w języku łacińskim stanowił termin *probabile*, posługiwali się Rzymianie. Świadczy to o przesunięciu punktu ciężkości prawdopodobieństwa z gatunku komparatystycznego na paluzybilistyczny. Rzymianie w swym praktycyzmie mniej zastanawiali się nad zgodnością prawdopodobieństwa z prawdą, nie roztrząsali jego filozoficznych niuansów, ale przede wszystkim koncentrowali się na skuteczności, jaką odznacza się owo narzędzie argumentacyjne. Zastanawiając się nad efektywnością argumentacji, szukali oni rzeczy powszechnie akceptowanych, tworzyli instrumenty zwiększające poparcie, które zapewniłyby zwycięstwo w retorycznej debacie – jednym z takich narzędzi było właśnie *probabile*.

Jeszcze inny termin, którym oznaczano w języku greckim coś prawdopodobnego, to *piston*, czyli „coś wiarygodnego”, „coś godnego zaufania”. Odnosił się on do kwestii związanych z wiarą, z mocnym przekonaniem o prawdziwości czegoś bez konieczności odwoływania się do racjonalnego uzasadnienia. Łacińskim odpowiednikiem *piston* było *credibile*. Prawdopodobieństwo tego typu apelowało więc do ugruntowanych już wierzeń słuchaczy, do których byli mocno przekonani, i wykorzystywało powszechnie akceptowane przez nich poglądy. Prawdopodobieństwo tego rodzaju stanowiło często nieuczciwy instrument retoryczny, gdyż czasami wiara sprawia, że jesteśmy o czymś zdecydowanie przekonani, mimo że z racjonalnego punktu widzenia wydaje się to absurdalne.

Prawdopodobieństwo retoryczne, jak wskazuje terminologia, nie jest więc instrumentem homogenicznym, lecz istnieje kilka jego odmian wykorzystywanych w różnych kontekstach w zależności od sytuacji, w jakiej winno spełniać ono swe zadania perswazyjne. Jak już wspomniałem, klasyfikacja prawdopodobieństwa, według której chciałbym przedstawić poszczególne jego gatunki, jest oparta na podziałach sofistycznych i platońskich. Pierwszy gatunek to wymieniony powyżej *eikos*, któremu odpowiada łacińskie *verisimile*. Tworzy on prawdopodobieństwo komparatystyczne polegające na znalezieniu lub sugerowaniu podobieństwa między słowami mówcy a praw-

dą. Hoffman wymienia *eikos* komparatystyczne jako prawdopodobieństwo w duchu platońskim:

Plato's "likeness to truth" formula can be understood as a near equivalent of "verisimilitude," a term that, taken literally, designates that which is similar to truth (*veritas*). Plato seems to have preferred the "likeness to truth" definition of *eikos*¹⁵.

W *eikos* komparatystycznym duże znaczenie miało rozumienie prawdy pojmowanej w sensie ontologicznym jako zgodność z tym, co się staje, oraz w sensie teoretyczno-poznawczym jako właściwe, odpowiednie ujęcie bytu¹⁶. To pierwsze, ontologiczne rozumienie prawdy implikowało *sensu stricto* komparatystyczną definicję prawdopodobieństwa, to drugie odnosiło się do jego gatunku normatywnego, ponieważ określało ono, czy coś jest takie, jakim powinno być, czy ktoś postąpił tak, jak należało. To, co odpowiednie, to, co przystoi, było często utożsamiane przez starożytnych z tym, co sprawiedliwe. W moich analizach będę omawiał wspólnie owe dwa rodzaje w ramach prawdopodobieństwa komparatystycznego ze względu na ich podobieństwo, zwykle bowiem normy, pryncypia uznawane są za rzeczy prawdziwe.

Prawdopodobieństwo komparatystyczne pociągało za sobą jednak pewne niebezpieczeństwo, gdyż prawda nie zawsze jest prawdopodobna, nie zawsze przekonująca, o czym wiedzieli już starożytni. Antyfont w mowie *O zabójstwie Herodesa* pisał, że często nie wierzone mówcom, którzy mówili prawdę, i często sama prawda była powodem ich porażki, ponieważ nie potrafili przedstawić jej w sposób przekonujący¹⁷. Podobnie tę kwestię ujmuje Kwintylijan, twier-

¹⁵ „Platońska formuła »podobieństwa do prawdy« może być rozumiana jako bliski ekwiwalent prawdopodobieństwa, jako termin, który brany dosłownie, oznacza, że coś przypomina prawdę (*veritas*). Platon wydaje się preferować właśnie definicję *eikos* »podobieństwa do prawdy«”. D. Hoffman, *Concerning Eikos*, s. 9.

¹⁶ Por. T. van Zantwijk, *Wahrscheinlichkeit, Wahrheit*, szp. 1290. Zantwijk w swym artykule w *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, poświęconym retorycznemu prawdopodobieństwu, omawia równocześnie z nim pojęcie prawdy, uznając, że oba zagadnienia są w retoryce ze sobą ściśle związane.

¹⁷ Antyfont, *Herodes* 3.

dząc, że wiele rzeczy prawdziwych jest mało wiarygodnych, z drugiej strony zaś rzeczy fałszywe wydają się często prawdopodobne¹⁸. Nieuczciwy mówca mógł więc próbować wykorzystywać prawdopodobieństwo komparatystyczne przez czynienie porównań do prawdy pozornej, do fałszu, który niekiedy może prawdę przypominać, ale bynajmniej nią nie jest. Praktyki takie pojawiły się w czasach relatywizowania prawdy przez Protagorasa i sofistów z jego kręgu. *Eikos* uzyskane na podstawie prawdy pozornej należy zaliczyć do sofizmów, do nieuczciwych środków perswazyjnych, właściwych erystom, czyli sofistów w negatywnym sensie słowa¹⁹. Sofisci-retorzy, stawiający sobie za jedyny cel zwycięstwo w agonii retorycznym, zalecali mówcom owo narzędzie jako skuteczny instrument perswazyjny, nie zważając na wydzźwięk etyczny takiego postępowania, co wywoływało sprzeciw Platona, a także Arystotelesa. Prawdopodobieństwo komparatystyczne mogło być zatem wykorzystywane także w sposób nieuczciwy. Działo się tak wtedy, kiedy nazywano podobnymi do prawdy rzeczy, które w rzeczywistości nie miały z nią nic wspólnego, a należały do sfery tzw. prawdy subiektywnej, pozornej, w duchu Protagorasa²⁰.

Następny gatunek prawdopodobieństwa, *eikos* doksastyczne, jest związany z *doksa*, czyli z powszechną opinią lub mniemaniem, o którego prawdziwości decydujemy my sami, przez co pewne rzeczy wydają się nam prawdopodobne, inne zaś nie. Gatunek ten wymienia wśród swych definicji także Hoffman, utożsamiając go z *eikos* jako ogólnie aprobowaną propozycją, która dla większości ludzi wy-

¹⁸ Kwintyliian uświadamia mówcę, że tak samo trzeba się natrudzić, aby sędzia uwierzył w rzeczy prawdziwe, jak w rzeczy fałszywe. *Institutio oratoria* 4,2,34.

¹⁹ Arystoteles definiuje sofistę jako osobnika zarabiającego pieniądze wiedzą pozorną, a nie rzeczywistą (*De elenchis* 165a), sofistykę natomiast jako coś, co tylko wydaje się wiedzą, ale w rzeczywistości nią nie jest (*Metaphisica* 1004b). Platon używa przymiotników *eristikos* i *antilogikos* na określenie ludzi, którzy w sporze retorycznym dążą do zwycięstwa *per fas et nefas*. Por. G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge 1981, s. 61 i n.

²⁰ Rozumowanie Protagorasa było zgodne z Heraklitemskim poglądem, że nie ma jedności i stałości rzeczy, lecz ciągle wszędzie zachodzi zmienność i względność wszystkiego. Arystoteles zestawiał relatywizm Protagorasa z heraklityzmem. Por. E. Schiappa, *Protagoras and Logos*, s. 92.

daje się prawdziwa²¹. Prawdopodobieństwo doksastyczne bliskie jest zatem prawdopodobieństwu plauzybilistycznemu – *doksa* to opinia powszechnie uznawana i popierana. Tego rodzaju *eikos* jest szczególnie pożądane przez mówców, którzy pragną, aby ich argumenty znalazły poparcie wśród słuchaczy²². Ale *doksa* to także mniemanie, opinia subiektywna, którą jednostka ma na jakiś temat. O owym podwójnym znaczeniu *doksa* pisze Charles Segal w pracy *Gorgias and the Psychology of the Logos*. Rozróżnia on właśnie dwa rodzaje Gorgiaszowej *doksa* – wewnętrzny i zewnętrzny:

The play on the meaning of doxa – both as an external “opinion” which the speakers bandy about and an internal state of mind, a subjective “condition of opinion” – points up the dependence of the psyche upon sources not always disinterested, and reinforces the possibility of the manipulation of the psyche which the flexibility of doxa (in both the above senses) makes possible²³.

Eikos doksastyczne odpowiada więc zasadzie, że prawdopodobne jest to, do czego przekonuje nas znajomość zewnętrznych, obiegowych informacji, w co wierzymy, mając na uwadze powszechną opinię. Prawdopodobne jest też to, co odzwierciedla nasze indywidualne mniemanie. Opinia, mniemanie, stanowiące podstawę *eikos* doksastycznego, odpowiadają paradygmatom wymienionym w definicji prawdopodobieństwa Anaksymenesa. Charakteryzował on *eikos* jako gotowe przykłady znajdujące się w umysłach słuchaczy,

²¹ D. Hoffman, *Concerning Eikos*, s. 7.

²² Robert Cialdini (*Wywieranie wpływu na ludzi*, tłum. B. Wojciszke, Gdańsk 1995, s. 114) w swych badaniach nad psychologią społeczną stwierdza, że 95% ludzi to imitatorzy, którzy naśladują innych, szukają rozwiązania problemów, oglądając się na powszechną opinię, a jedynie 5% to inicjatorzy, którzy starają się samodzielnie rozwiązywać trudności.

²³ „Gra znaczeniem *doksa* – jako zewnętrzną »opinią, o której mówią mówcy«, a także jako wewnętrznym stanem umysłu, stanowiącym subiektywną »formę opinii« – wskazuje na zależność psychiki od nie zawsze bezinteresownych źródeł i potęguje możliwość manipulacji psychiką, co umożliwiła elastyczność *doksa* (w obu powyższych znaczeniach)”. Ch. Segal, *Gorgias and Psychology of the Logos*, „Harvard Studies in Classical Philology” 1962, No. 66, s. 111.

które mówca powinien wykorzystać w swej argumentacji²⁴. Zadanie mówcy polega w tym przypadku nie na szukaniu prawdziwej wersji wydarzeń, na przekonywaniu odbiorców do prawdy, ale na odgadnięciu ogólnych czy indywidualnych poglądów słuchaczy oraz potwierdzeniu ich faktycznej lub rzekomej słuszności. Taka strategia miała przynieść mówcy aprobatę i zapewnić mu zwycięstwo w retorycznym sporze. Nie ma tu zatem mowy o żadnych pryncypiach, o dochodzeniu do tego, co prawdziwe, sprawiedliwe, liczyło się jedynie zyskanie przychylności, poklasku. Jakże inna to postawa od Arystotelesowego *credo* powtarzanego w łacińskiej sentencji – *amicus mihi Plato, sed magis amica veritas*²⁵.

Jeden z pierwszych teoretyków i praktyków sztuki perswazyjnej, który posługiwał się *eikos* doksastycznym jako instrumentem retorycznym, był Gorgiasz. Pisząc o prawdopodobieństwie, stosował on termin *doksa*, a nie *eikos*²⁶. Dla Gorgiasza *doksa* była najlepszą doradczynią mówcy, który dzięki znajomości *doksai* potrafił rozpoznawać mniemania kierujące słuchaczami. Powodzenie mówcy opierającego swą sztukę wymowy na mniemaniach jest jednak zwodnicze i nietrwałe – tak, jak sama *doksa*. Gorgiasz zdawał sobie sprawę z ograniczonych możliwości prawdopodobieństwa doksastycznego, nie zawsze gwarantującego pełny sukces²⁷. Sofista z Leontinoi był świadomy mnogości *doksai*, którym ulegają ludzie, przy czym każdy człowiek, według niego, jest przekonany o słuszności własnego mniemania, każdy uważa swą wersję wydarzeń za prawdziwą. Stąd, zdaniem sycylijskiego sofisty, tak trudno o zgodę, tak trudno o wypracowanie prawdziwego porozumienia. Prawdopodobieństwo oparte na mniemaniach było spotykane nie tylko w reto-

²⁴ *Rhetorica ad Alexandrum* 1428a26.

²⁵ Sentencja jest parafrazą zdania z *Etyki Nikomachejskiej* 1096a15. Podobną myśl znajdziemy w *Fedonie*: „Wy natomiast, o ile dacie mi się przekonać, mało będziecie się troszczyć o Sokratesa, a dużo bardziej o prawdę. Jeśli się wam wyda, że o czymś mówię prawdę, zgódźcie się ze mną. Jeśli zaś nie, to sprzeciwiajcie się przy pomocy wszelkiego argumentu”. 91b,c. Tłumaczenia z Platona za Władysławem Witwickim.

²⁶ Gorgiasz posłużył się terminem *eikos* na określenie prawdopodobieństwa tylko trzy razy.

²⁷ *Helena* 11.

ryce, ale także, jak pisze Gorgiasz, w nauce, o czym świadczą pojawiające się co jakiś czas nowe, sprzeczne, wykluczające się nawzajem teorie naukowe – coś, co dla filozofów było przed chwilą nieprawdopodobne, teraz staje się prawdopodobne, aby wkrótce stać się znowu nieprawdopodobne²⁸. Możemy skwitować słowa Gorgiasza formułą – *nihil novi sub sole*. Jakże często jesteśmy dzisiaj świadkami kłótni między naukowymi autorytetami, które zaprzeczają sobie nawzajem, odmawiając słuszności drugiej stronie. Jakże często słyszymy o zmieniających się teoriach naukowych, które wywracają cały nasz dotychczasowy światopogląd. Dzieje się tak dlatego, że także współcześni teoretycy niejednokrotnie bardziej opierają swe badania na *doksa*, na prawdopodobieństwie wynikającym z opinii, niż na rzetelnej analizie wyników badań.

Następne rodzaje prawdopodobieństwa, które chciałbym przeanalizować w mojej pracy, wywodzą się wprost z Anaksymenesowej klasyfikacji. Są to: *eikos-pathos* – wynikające z uczuć, *eikos-ethos* – związane ze zwyczajami, przyzwyczajeniami, oraz *eikos-kerdos* – odnoszące się do zysku. Podział prawdopodobieństwa na owe trzy kategorie znajduje się tylko u autora *Retoryki do Aleksandra*, możemy jednak przypuszczać, że tego typu klasyfikacje *eikos* występowały także w zaginionych *technai* innych sofistów. *Pathos* i *ethos*, które dla Anaksymenesa były kategoriami *eikos*, dla Arystotelesa wspólnie z *logos* stanowiły elementarne kategorie argumentacji retorycznej²⁹. Co ciekawe, Arystoteles w wielu przypadkach posługiwał się tymi samymi terminami retorycznym, których używał Anaksymenes, lecz w innym kontekście znaczeniowym. Jak podaje Manfred Kraus, znaczenia Anaksymenesa są bardziej praktyczne, bliższe współczesnemu rozumieniu tych terminów:

[...] the general diagnosis being that the usage of the author of the *Rhetoric to Alexander* [...] is in many respects closer to the meanings and practical employments of those terms in contemporaneous

²⁸ Ibidem 13.

²⁹ Arystoteles poświęca zagadnieniu *pathos* i *ethos* połowę II księgi *Retoryki*.

oratory, whereas in most cases it is Aristotle who introduces considerable innovations, shifts, and rearrangements³⁰.

Możemy więc założyć, że pojęcia *ethos* i *pathos* stosowane przez autora *Retoryki do Aleksandra* na określenie prawdopodobieństwa zostały przez Stagirytę uogólnione w jego teoretycznych rozważaniach w celu nadania nazwy podstawowym kategoriom retorycznej argumentacji³¹. Arystotelesowe *pathos* to zatem afekty wpływające na pozytywne lub negatywne nastawienie słuchaczy do sprawy omawianej przez mówcę, podczas gdy Anaksymenesowe *pathos* to gatunek *eikos* polegający na uprawdopodobnianiu poruszanych kwestii przez wspomaganie słów uczuciami.

Aczkolwiek pole semantyczne terminu *pathos* u Arystotelesa jest o wiele szersze niż u Anaksymenesa, także w jego *Retoryce* możemy odnaleźć przykłady połączenia *pathos* i *eikos*. Wzbudzanie afektów to psychagogia, czyli wpływanie słowem na ludzką duszę, perswazja, którą uosabiała bogini Peitho³². Takie uczucia, jak gniew i łagodność, przyjaźń i nienawiść, strach i odwaga, wstyd i bezwstyd, życzliwość i brak życzliwości, litość i oburzenie, zazdrość i ambicja mogą sprawić, że coś wydaje się nam wiarygodne lub nie. Aby owe uczucia

³⁰ „Ogólnie opinia jest taka, że terminologia autora *Retoryki do Aleksandra* [...] pod wieloma względami bliższa jest znaczeniu i praktycznemu zastosowaniu we współczesnej wymowie, natomiast w większości przypadków Arystoteles jest tym, który wprowadza znaczące innowacje, przesunięcia i przetasowania”. M. Kraus, *How to Classify the Means of Persuasion. The Rhetoric to Alexander and Aristotle on Pisteis*, „Rhetorica” 2011, Vol. 29, s. 265.

³¹ Szczegółowo różnice znaczeniowe terminów retorycznych u Anaksymenesa i Arystotelesa przedstawia Pierre Chiron w artykule: *À propos d'une série de pisteis dans la Rhetorique à Alexandre*, „Rhetorica” 1998, Vol. 16, s. 349–391. Według badacza podział prawdopodobieństwa dokonany przez Anaksymenesa odpowiada topice porządku sądowego (ibidem, s. 352).

³² Zob. Ciceron, *Brutus* 15,59. *Peitho* to personifikacja wymowy wywodząca się od czasownika *πειθειν*. Zestawienie retoryki i *peitho* pojawia się u Gorgiasza i Platona. Najstarsze określenie retoryki, *πειθοῦς δειμουργός*, przypisywane jest różnym retorom, poczynając od Tejzjasza aż po Izokratesa. Por. A. Helwig, *Untersuchungen zur Theorie der Rhetorik bei Platon und Aristoteles*, Göttingen 1973, s. 34; G. R. Morrow, *Plato's Conception of Persuasion*, w: *Plato. True and Sophistic Rhetoric*, ed. K. V. Erickson, Amsterdam 1979, s. 341.

odpowiednio wykorzystać w dyskursie retorycznym, potrzebna jest znajomość psychologii, znajomość ludzkich charakterów. O jej potrzebie wspomina wielu greckich autorów, najpełniej jednak charakterologia opracowana została przez Arystotelesa, który analizował i afekty umożliwiające pozyskanie przychylności, i afekty pozwalające na wzbudzanie wrogości. Te pierwsze budują wspólnotę myśli, pozwalają zdobyć zwolenników, te drugie dzielą, ułatwiają walkę z przeciwnikiem.

Prawdopodobieństwo z gatunku *pathos* odnajdziemy również w retoryce rzymskiej, lecz u Rzymian jego specyfika była nieco inna, gdyż zakres afektów, które obejmowało rzymskie *pathos* był szerszy – przenikały się w nim uczucia gwałtowne z łagodnymi. W retoryce rzymskiej dochodziło zatem do kontaminacji *pathos* z pewną częścią greckiego *ethos*, co jest widoczne zarówno u Cycerona, jak i u Kwintyliana. W terminologii łacińskiej *pathos* określano słowami *affectus*, *perturbatio*, *motus animi* oznaczającymi zmiany zachodzące w ludzkiej duszy w wyniku perswazji słownej³³. Kwintylian pisze wprost, aby nasze słowa wydawały się prawdopodobne – *probabilia*, *verisimilia* – my sami musimy podlegać afektom, które opisujemy, które chcemy przekazać naszym słuchaczom. *Pathos* zatem nie ograniczało się jedynie do słuchaczy, ale musiał mu ulegać także mówca, czy to szczerze, czy pozornie, w innym razie jego słowa nie rozbudziłyby emocji u słuchających. Najwyższy stopień prawdopodobieństwa afektywnego tworzą opisywane przez Kwintyliana *imagines* lub *visiones*³⁴. Budują one obrazy lub całe ich sekwencje intensyfikujące prawdopodobieństwo emocjonalne³⁵.

Eikos-ethos, drugi wymieniony przez Anaksymenesa gatunek prawdopodobieństwa, wiąże się z pojęciem *syntheia* (przyzwyczajenie), które determinuje nasze postępowanie i rzutuje na prawdopodobieństwo czyjejs szlachetności, względnie jej braku. Pewien problem może tu powodować sam termin *ethos*, który w języku greckim występuje w dwóch postaciach z początkową etą lub epsilon – ἦθος

³³ Zob. Cyceron, *Tusculane disputationes*, ks. III, IV, *passim*.

³⁴ Por. A. Garcea, *Tamquam videntes demonstrare: la phantasia et les passions dans les théories Rhétoriques sur le pitié*, Pallas 2005, s. 74.

³⁵ Kwintylian 6,2,29.

oraz ἔθος. Oba terminy były używane w retorycznych *technai*. Desygnatem terminu ἦθος jest „charakter”, a także różne cechy oznaczające zachowanie jakiejś jednostki, podczas gdy ἔθος oznacza „nawyk”, „przyzwyczajenie”, „zwyczaj”, jego pole semantyczne jest więc nieco węższe³⁶. Anaksymenes, pisząc o *eikos-ethos*, posługuje się słowem ἔθος, ale pisząc o zwyczajach, charakterze ludzkim, retorzy greccy stosowali termin ἦθος, mając na myśli zarówno przyzwyczajenia, jak i charakter. Prawdopodobieństwo z gatunku *ethos* miało na celu zyskanie wiarygodności co do uczciwości mówcy lub jego klienta³⁷. Można je było wykorzystać w argumentacji, generalizując cechy charakterologiczne, przyzwyczajenia danej grupy wiekowej czy społecznej. Mówiąc o danej osobie, że jest jeszcze młoda, sugerowano prawdopodobieństwo jej lekkomyślności, porywczowości, niedoświadczenia. Podobny mechanizm uruchamiano, stosując schemat prawdopodobieństwa odnośnie do osób starszych – sugerowano np., że wszyscy ludzie w tym wieku są zachowawczy, zamknięci na nowe idee, pozbawieni życiowej energii itp. *Ethos* danej grupy wiekowej prowadził jednak nie tylko do prawdopodobieństwa negatywnego, ale pozwalał też zdobyć przychyłność audytorium, gdy mówca wskazywał takie pozytywne cechy ludzi młodych, jak np. radość, ciekawość życia, otwartość, bezinteresowność lub – w przypadku ludzi starszych – przezorność, doświadczenie, oszczędność czy rozsądek³⁸.

W retoryce rzymskiej, jak już mogliśmy zauważyć, *ethos* wchodziło częściowo w zakres *pathos*, postrzegano je jednak także jako oddzielną, niezależną od gwałtownych afektów kategorię retoryczną, wywierającą wpływ na prawdopodobieństwo argumentacji.

³⁶ Por. É. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg 1950, s. 218; H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1960, s. 449 i 625; R. Turasiewicz, *Od ethosu do ethopoi. Studia z antycznej terminologii krytyczno-literackiej u Dionizjusza z Halikarnasu*, Kraków 1975, s. 17.

³⁷ Jest to tzw. *ethos* sympatii, dzięki któremu zyskujemy przychyłność, jest on przeciwieństwem *ethos* racjonalnego, oznaczającego faktyczny poziom etyczny. Por. J. Wisse, *Ethos and Pathos from Aristotle to Cicero*, Amsterdam 1989, s. 33.

³⁸ Dochodzi tu do połączenia *eikos-ethos* z *eikos* komparatystycznym, gdyż na skutek podobieństwa do obiegowego wyobrażenia o *ethos* danej grupy wiekowej pochwała lub oskarżenie stają się prawdopodobne. Por. W. Süß, *Ethos, Studien zur Älteren Griechischen Rhetorik*, Leipzig–Berlin 1910, s. 112.

W języku łacińskim nie istniał odpowiednik greckiego ἦθος – Kwintyliian posługiwał się po prostu terminem greckim. U Cyncerona łacińskim ekwiwalentem ἦθος mogły być aż trzy słowa: *mores*, *natura* i *consuetudo vitae*, czyli – „zwyczaje”, „charakter” oraz „przyzwyczajenie życiowe”³⁹. Ten ostatni termin, *consuetudo vitae*, należy uznać za odpowiednik greckiego *synetheia*, którą Anaksymenes stosował w definicji *eikos-ethos*. Różnica między rzymskim *ethos* a *pathos* miała przede wszystkim charakter ilościowy – *ethos* oznaczało uczucia łagodne, ale długotrwałe, które wypełniały znaczną część mowy, podczas gdy *pathos* to afekt gwałtowny, trwający jednak o wiele krócej, niczym płomień świecący intensywnie, ale niezbyt długo⁴⁰.

Trzeci gatunek prawdopodobieństwa wymieniony przez Anaksymenesa, który chciałbym przedstawić w mojej pracy, to *eikos-kerdos* – odwołuje się on do prawdopodobieństwa zysku. *Kerdos* jako narzędzie retorycznej argumentacji nie jest wymieniane przez żadnego teoretyka wymowy oprócz autora *Retoryki do Aleksandra*. Wilhelm Süß zalicza *kerdos* do *pathos*, gdyż, jak pisze, bogactwo według założeń retoryki warunkuje duchową dyspozycję, czego dowodem jest *I Tetralogia* Antyfonta oraz mowy Lizjasza⁴¹. Granica między trzema gatunkami prawdopodobieństwa wyznaczonymi przez Anaksymenesa jest więc płynna, zarówno *ethos*, jak i *kerdos* możemy łączyć z *pathos*, wszystkie one wzajemnie się przenikają. Chęć zysku jako motyw uprawdopodobniający ludzkie działanie pojawia się u wielu autorów greckich i rzymskich. Otwarte mówienie o ludzkiej chciwości, o dążeniu do wzbogacenia się, jest narzędziem retorycznym, za pomocą którego możemy zawsze wskazać na motyw czyjegós postępowania. W przypadku *kerdos* ludzie mówią o swej bezinteresowności, wypierają się chciwości, w głębi duszy jednak ich pragnienia są całkiem odmienne. Arystoteles radzi demaskować tego typu zakłamanie – demaskować słowa, które kłóć się z czynami⁴². Mówienie o żądzy zysku gwarantuje posłuch i powodzenie argumentacji. Jak pisał Seneka (*Epistulae* 115,11):

³⁹ Cynceron, *Orator* 128.

⁴⁰ Kwintyliian 6,2,10.

⁴¹ W. Süß, *Ethos, Studien zur Älteren Griechischen Rhetorik*, s. 115.

⁴² *De elenchis* 173a.

Admirationem nobis parentes auri argentique fecerunt, et teneri infusa cupiditas altius sedit crevitque nobiscum. Deinde totus populus in alia discors in hoc convenit. Hoc suscipiunt, hoc suis optant, hoc dis velut rerum humanarum maximum, cum grati videri volunt, consecrant.

(Podziw dla srebra i złota wzbudzili w nas rodzice, a wszczepiona za młodu chciwość wkorzeniła się głębiej i razem z nami wyrosła. Poza tym całe pospólstwo w innych sprawach niezgodne ze sobą, w tej wykazuje jednomyślność. To wszyscy szanują, tego życzą swoim najbliższym, to jako najcenniejsze z dóbr ludzkich ofiarują bogom)⁴³.

Ponieważ chcemy żyć dostatnio i wygodnie, wierzymy, że inni ludzie mają takie same pragnienia i łatwo dajemy wiarę zarzutom odwołującym się do chciwości – każde działanie, każde wykroczenie próbujemy bardzo często wytłumaczyć żądzą pieniądza.

Anaksymenes informuje, że umieszcza *kerdos* wśród gatunków prawdopodobieństwa ze względu na jego uniwersalność. Jak pisze, większość ludzi pożąda tak bardzo bogactwa, że z jego powodu jest w stanie zdeptać nawet własną, ludzką godność⁴⁴. Musimy przyznać, że w tej materii do dzisiaj nic się nie zmieniło i wielu jest w stanie dla pieniędzy sprzeniewierzyć się własnym ideałom. Jeżeli argumentujemy, że czymś postępowaniem kieruje chęć zysku, nasza wypowiedź staje się prawdopodobna – w ten sposób argumentowano w retoryce starożytnej, w taki sam sposób argumentuje się dzisiaj, wysuwając oskarżenia w sądzie czy na trybunie parlamentarnej. Argumentem z prawdopodobieństwa zysku posługiwali się już bohaterowie Homeryccy, korzystali z niego pierwsi sofisci, Gorgiasz i Antyfont, jak również późniejsi mówcy i retorzy attyccy. Powoływali się oni w mowach sądowych i politycznych na bogactwo, aby oskarżać swych przeciwników, ewentualnie mówili o ubóstwie, żeby bronić siebie lub swoich klientów przed zarzutami z gatunku *kerdos*. Prawdopodobieństwo zysku było także bardzo popularnym narzędziem w retoryce rzymskiej. Terminy „zysk” (*questus*, *lucrum*), „chciwość” (*avaritia*, *cupiditas*) bardzo często pojawiały się w mowach Cycerona.

⁴³ Cytaty z Seneki w tłumaczeniu Wiktora Kornatowskiego.

⁴⁴ *Rhetorica ad Alexandrum* 1428b9.

Na koniec krótkiego wprowadzenia chciałbym podziękować profesorom Jürgenowi Hammerstaedtowi i Oliverowi Genschowowi z Uniwersytetu w Kolonii za zaproszenie, za przeprowadzone ze mną rozmowy oraz za umożliwienie mi korzystania ze zbiorów bibliotecznych Uniwersytetu Alberta Wielkiego. Pozwoliło mi to dopracować wiele kwestii w badanych przeze mnie zagadnieniach oraz spojrzeć na problem prawdopodobieństwa z szerszej perspektywy – także od strony psychologicznej i literackiej. Chciałbym również podziękować Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie za umożliwienie mi wyjazdu do Rzymu w ramach Stypendium Lancorońskich. Kwerenda i studia przeprowadzone w bibliotece Akademii Amerykańskiej, w Rzymskiej Bibliotece Narodowej i w zbiorach Niemieckiego Instytutu Archeologicznego w Rzymie pozwoliły mi zapoznać się z wieloma nowymi publikacjami odnoszącymi się do opracowywanego przeze mnie tematu.

ROZDZIAŁ 1

Prawdopodobieństwo komparatystyczne

Ἴδμεν ψεύδα πολλά λέγειν ἐπίμοισιν ὁμοία,
ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλομεν, ἀλεθεῖα γηρῦσασθαι.

*(Potrafimy często mówić kłamstwa podobne do prawdy,
ale kiedy chcemy, potrafimy mówić prawdę).*

Hezjod

W starożytnej teorii sztuki wymowy prawdopodobieństwo uznawane za środek argumentacji retorycznej stawiano często w opozycji do prawdy. Owo przeciwstawienie było efektem spostrzeżenia, że prawda nie zawsze jest wygodna, wiarygodna i nie dla wszystkich przekonująca¹. Mówiąc o prawdzie, *aletheia*, będziemy uwzględniać jej dwa obecne w myśli greckiej typy – ontologiczną i propozycjonalną. Ta pierwsza była postrzegana jako właściwość rzeczywistości i mogła być zastępowana przez termin *onta*. Druga była rozumiana przede wszystkim jako cecha wypowiedzi, która sama w mniejszym lub większym stopniu tworzy jakiś aspekt rzeczywistości². Jeżeli mówca

¹ O stosunku fikcji do rzeczywistości, do prawdy w retoryce pisze Heinrich Lausberg (*Handbuch der literarischen Rhetorik*, München 1960, s. 194). Zdaniem badacza przedmiot narracji (*res narrationis*) przedstawiany dokładnie przez mówcę może odpowiadać rzeczywistym zdarzeniom (*vera res*) albo być fikcją. Jeżeli przedmiot narracji ma nawet odzwierciedlenie w rzeczywistości, nie oznacza to, że musi mieć koniecznie moc przekonywania. Dzięki swej faktyczności może przedstawiać się jako nieodparcie wiarygodny, niekiedy jednak, mimo swej faktyczności, może być przedstawiany w sposób niewiarygodny lub paradoksalny, a co za tym idzie, być postrzegany jako fałsz.

² Ową zależność języka i myślenia przedstawiają Platon i Arystoteles – wypowiedziana prawda i postrzegalny byt należą do sfery rzeczywistości. Platon stworzył także definicję prawdy gnozeologicznej, w której prawda sięgała wyżej, ku rzeczywistości idei, która może zostać odkryta jedynie w wyniku systematycznych działań poznawczych. Wybrane przez mnie koncepcje prawdy są

uznawał, że powoływanie się na prawdę może być dla niego niekorzystne lub że może ona budzić wątpliwości wśród słuchaczy, swoją perswazję opierał nie na prawdzie, ale na prawdopodobieństwie³. Taki mechanizm prowadził często do nadużyć – pozwalał kreować fałszywą rzeczywistość i przekonywać do niej audytorium. Retorami, którzy jako pierwsi zaczęli korzystać z prawdopodobieństwa jako narzędzia perswazyjnego, byli mówcy greccy okresu pierwszej sofistyki. Uważali oni, że *eikos* jest bezpieczniejsze niż prawda wypowiadana przez świadków, których można łatwo przekupić, poza tym twierdzili, że prawda niekiedy wydaje się banalnieszka niż ułudzące słuchaczy prawdopodobieństwo, które odwołuje się do wiary i do ukształtowanych już przekonań odbiorców⁴. Prawdopodobieństwem posługiwali się jako pierwsi uchodzący za wynalazców sztuki retorycznej Koraks i Tejzjasz, autorzy pierwszego, niezachowanego podręcznika retorycznego, czy Gorgiasz, uznawany za twórcę wymowy attyckiej i za mistrza w posługiwaniu się *eikos*⁵. Niektórzy twierdzą, że uczynili oni z prawdopodobieństwa podstawę

najpopularniejszymi ujęciami tego pojęcia. Przedstawienie wszystkich teorii na ten temat, ze względu na obszerność zagadnienia byłoby zadaniem bardzo trudnym. Jak stwierdził już Arystoteles, prawda cały czas jest celem poszukiwań filozofii (*Metaphisica* 983b3), nie jesteśmy zatem w stanie podać jej jednoznacznej i ostatecznej definicji. Por. J. Szaif, *Die Geschichte des Wahrheitsbegriffs in der klassischen Antike*, w: *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, Berlin–New York 2006, s. 1, 10.

- 3 Relatywizowanie prawdy było związane ze spostrzeżeniem dokonany przez sofistów, że w różnych greckich *poleis* obowiązują odmienne systemy ustrojowe, prawne, moralne – co w jednym państwie uchodziło za wartościowe, w drugim wydawało się odrażające, co w jednym było podziwiane, w innym stanowiło obiekt drwin. Spostrzeżenie to znajduje potwierdzenie w relatywistycznym traktacie anonimowego autora z przełomu V/IV wieku p.n.e. zatytułowanym *Dissoi logoi*. Por. G. Ueding, *Klassische Rhetorik*, München 1995, s. 20.
- 4 Zob. G. Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton–New Jersey 1963, s. 31; M. Gagarin, *Probability and Persuasion. Plato and Early Greek Rhetoric*, w: *Persuasion. Greek Rhetoric in Action*, ed. I. Worthington, London–New York 1994, s. 49.
- 5 Sycylijscy retorzy Koraks i Tejzjasz mogą uchodzić za wynalazców, nie za twórców retoryki, gdyż ta istniała długo przed nimi. Wiele instrumentów retorycznych znajdowało się już w *Iliadzie* i *Odysei*, autorzy traktatów retorycznych cytowali często Homera, aby egzemplifikować swe teorie. Por. H. Cichocka,

swoich wystąpień oratorskich, uznając *eikos* za najważniejszy instrument sztuki przekonywania. O proponowanych przez nich narzędziach retorycznej perswazji, m.in. o prawdopodobieństwie, możemy się dowiedzieć tylko pośrednio z innych źródeł, głównie z dzieł Platona, Arystotelesa czy z *Retoryki do Aleksandra*⁶.

Nasze rozważania nad prawdopodobieństwem retorycznym zaczniemy od *eikos* komparatystycznego, czyli prawdopodobieństwa, którego istota polega na przyrównywaniu przedstawianej przez mówcę kwestii do prawdy, a więc na posługiwaniu się *eikos* z wyraźnym akcentowaniem jego podobieństwa do *aletheia*. W przypadku retoryki rzymskiej prawdopodobieństwo tego typu było określane terminem *verisimile*⁷. Sam łaciński termin *verisimile*, jeden z kilku na określenie prawdopodobieństwa, informuje nas, że jego desygnatem jest „coś podobnego do prawdy”.

Zantwijk definiuje prawdopodobieństwo komparatystyczne jako specjalną technikę, która odnosi się do wiarygodności na zasadzie *similitudo* i wprowadza do dyskursu kompleks podobieństw⁸. W prawdopodobieństwie komparatystycznym istnieją dwie możliwości: 1) intencje autora dyskursu są uczciwe, gdyż jakaś rzecz jawi mu się jako podobna do prawdy, uznaje ją więc za prawdziwą

J. Lichański, *Zarys historii retoryki*, Warszawa 1995, s. 25; F. Desbordes, *La rhétorique antique*, Paris 1996, s. 14.

⁶ Podany przez Platona i Arystotelesa opis prawdopodobieństwa związany ze sporem między tchórzliwym osiłkiem a agresywnym słabeuszem jest uznawany przez niektórych uczonych za fragment z zaginionego podręcznika sztuki retorycznej Koraksa i Tejzjasza. Por. G. H. Goebel, *Probability in the Earliest Rhetorical Theory*, „Mnemosyne” 1989, Vol. 12, s. 46.

⁷ Desygnatem terminu *eikós* jest „to, co podobne do prawdy”, „zgodne z racjonalnym myśleniem”. Jeżeli chodzi o terminologię łacińską, prawdopodobieństwo typu komparatystycznego oznaczające podobieństwo do prawdy było określane słowem *verisimile*. *Verisimile* jako środek retoryczny wzbudzał kontrowersje, gdyż zdaniem niektórych teoretyków rzymskich oznaczał tylko coś pozornie podobnego do prawdy, a więc coś nieprawdziwego, wykorzystywanego w nieuczciwym celu. Zob. Augustyn, *Contra Academicos* 2,7,16. Por. także: C. Moussy, *Probare, probatio, probabilis dans le vocabulaire de la démonstration*, Pallas 2005, s. 38–39; T. van Zantwijk, *Wahrscheinlichkeit, Wahrheit*, w: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Hrsg. G. Ueding, Darmstadt 2009, szp. 1285.

⁸ T. van Zantwijk, *Wahrscheinlichkeit, Wahrheit*, szp. 1285.

i, zgodnie ze swym przekonaniem, określa ją jako prawdopodobną, a zatem prawdziwą; 2) autor dyskursu postępuje nieuczciwie, gdyż zdaje sobie sprawę, że rzecz, o której mówi, jest niezgodna z prawdą, fałszywa, mimo to usiłuje udowodnić fałszywe podobieństwo między tą rzeczą a prawdą, aby w ten sposób przekonać odbiorców do przekształconego w pozorną prawdę fałszu. Tę drugą możliwość zauważyli już Homer i Hezjod, którzy mówili o stosowaniu kłamstwa podobnego do prawdy, co możemy uznać za zapowiedź prawdopodobieństwa, w rozumieniu tych poetów oznaczającego fałsz przypominający prawdę⁹. Chociaż retorykę często odbierano pozytywnie, określano ją jako naukę godną polecenia, a jej adeptów jako ludzi szlachetnych, to powszechnie wiadomo, że sztuka wymowy była wykorzystywana także do nieuczciwych celów¹⁰. Prawdopodobieństwo, które może stanowić środek uzupełniający w argumentacji retorycznej, środek ułatwiający przekonanie odbiorców do prawdy, może stać się narzędziem pozwalającym na manipulowanie odbiorcami, na sprowadzanie ich myśli na fałszywe tory.

Eikos komparatystyczne odpowiada definicji *vraisemblance* podanej przez Tzvetana Todorova w *Communications*. Filozof mówi o prawdopodobieństwie jako doszukiwaniu się symplicystycznych analogii do rzeczywiścieści, a więc do prawdy. Jeżeli coś takiej analogii nie ma, jawi się jako nieprawdopodobne. Druga definicja prawdopodobieństwa Todorova, bardziej wyrafinowana, to dopasowa-

⁹ Zamieszczone w tym rozdziale motto z *Teogonii* Hezjoda, przeciwstawiające prawdę i fałsz, obrazuje, zdaniem niektórych badaczy, kontrast między Hezjodem wyrażającym w swej poezji prawdę a Homerem posługującym się w swych utworach poetycką ułudą. Por. J. Bryan, *Likeness and Likelihood in the Presocratics and Plato*, Cambridge 2012, s. 7.

¹⁰ Jako przykład wykorzystywania sztuki wymowy do amoralnych celów cytowana była często jedna z nauczanych przez Protagorasa zasad – τὸν ἦτιτω δὲ λόγων κρείττω ποιεῖν („za pomocą słowa rzecz gorszą uczynić rzeczą lepszą”; Arystoteles, *Retoryka* 1402a23). Retoryka nie była jednak kojarzona wyłącznie z umiejętnością oszukiwania. Arystoteles mówił też o retoryce w sensie pozytywnym jako nauce opartej na zasadach dialektyki uwzględniającej *ethos* mówcy. Także w retoryce rzymskiej Katon Starszy definiuje mówcę jako osobę szlachetną – *vir bonus dicendi peritus* („mówca to mąż szlachetny, doświadczony w mówieniu”). Por. H. Podbielski, *Wstęp tłumacza*, w: Arystoteles, *Retoryka. Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 1988, s. 26.

nie tego, co prawdopodobne, do wspólnej opinii o rzeczywistości, co możemy identyfikować z prawdopodobieństwem doksastycznym, o którym będzie mowa w dalszej części pracy:

Le terme « vraisemblable » est ici employé dans son sens le plus naïf de « conforme à la réalité ». On déclare ici certaines actions, certaines attitudes invraisemblables car elles ne semblent pas pouvoir se produire dans la réalité. Corax, premier théoricien du vraisemblable, était déjà allé plus loin: le vraisemblable n'était pas pour lui une relations avec réel (comme l'est le vrai), mais avec ce que la majorité de gens croient être le réel, autrement dit, avec l'opinion publique¹¹.

Pierwsza zatem, według Todorova, naiwna koncepcja prawdopodobieństwa, polegająca na dopasowywaniu go do rzeczywistości, to nasze prawdopodobieństwo komparatystyczne odwołujące się bezpośrednio do prawdy, do tego, co realne, druga koncepcja odpowiada zaś prawdopodobieństwu doksastycznemu. Koncepcja komparatystyczna została rozbudowana i sofistycznie wysublimowana przez pioniera sztuki retorycznej, Koraksa.

Prawda i prawdopodobieństwo u Homera i presokratyków

Zanim przejdziemy do analizy prawdopodobieństwa komparatystycznego polegającej na przyrównywaniu *eikos* do *aletheia*, przybliżymy etymologię tego ostatniego terminu. Jego znaczenie objaśniał Martin Heidegger w traktacie *Platons Lehre von der Wahrheit*. Zwra-

¹¹ „Termin »prawdopodobieństwo« został tutaj użyty w sensie bardziej naiwnym »dopasowania się do rzeczywistości«. Pojawiają się w tym miejscu pewne działania, pewne postawy nieprawdopodobne, ponieważ wydają się one niemożliwe do zaistnienia w rzeczywistości. Koraks, pierwszy teoretyk prawdopodobieństwa, posunął się dalej: prawdopodobieństwo nie miało dla niego związku z tym, co rzeczywiste (na ile to jest prawdziwe), ale z tym, w co większość ludzi wierzy, że jest prawdziwe, innymi słowy z opinią publiczną». T. Todorov, *Recherches sémiologiques le vraisemblable, Introduction*, „Communications” 1968, Vol. 11, s. 2.

cając uwagę na „a” *privativum* znajdujące się na początku słowa, dochodzi on do wniosku, że *aletheia* jest przeciwieństwem *lethe*, czyli tego, co zapomniane, ukryte, stanowi więc wyjście z cienia platońskiej jaskini na światło prawdy¹². Podobnie Jan Szaif wywodzi termin *aletheia* z tematu *leth/lath* w połączeniu z „a” *privativum* i łączy etymologicznie ἀλήθεια z λανθάνω/ληθώ („być ukrytym”)¹³. Terminem ἀλήθεια posługiwał się już Homer jako dopełnieniem czasowników μυθέσασθαι, καταλογεῖν, co oznaczało „opowiadać prawdę”, „wylizcać prawdę”. Na określenie prawdy Homer stosował jednak częściej inne terminy niż ἀλήθεια, mianowicie έτεός, έτυμος i έτέτυμον¹⁴. Poeta, opisując w *Odysei* rozmowę Penelopy i Odysa, kiedy ten ukrywał przed małżonką swoją tożsamość i przedstawiał się jako obcy przybysz, powiada: ἴσκε ψεύδεα πολλὰ λέγων έτύμοισιν όμοῖα („mówiąc, wymyślał wiele kłamstw podobnych do prawdy”; 19,203). W cytowanej wypowiedzi Homer rozumie mówienie czegoś podobnego do prawdy nie jako przybliżanie się do niej, lecz jako jej deformowanie, posługiwanie się kłamstwem. Autor *Odysei* nie definiuje zatem jeszcze έτύμοισιν όμοῖα jako czegoś pośredniego między prawdą a fałszem, jako czegoś prawdopodobnego, lecz widzi w tworzeniu narracji podobnej do prawdy akt oszustwa i kłamstwa. Kłamstwo, którym posługiwał się jego bohater, nie było przez poetę jednoznacznie potępione, gdyż stanowiło narzędzie retoryczne pozwalające królowi Itaki na osiągnięcie założonego celu. Ukrywał on swoją prawdziwą tożsamość przed decydującą rozprawą z zalotnikami, oszukując sprytnymi słowami swych bliskich. Jak pisze Guido Turrini w literaturze archaicznej dochodziło często do przechodzenia od prawdy do fałszu:

Considerando la letteratura arcaica si noterà infatti quanto frequentemente il passaggio dal vero al falso dal reale all'irreale venga realizzato

¹² M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 1954, s. 30 i n.

¹³ J. Szaif, *Doxa and Episteme as Modes of Acquaintance in Republic V*, „Etudes Platoniciennes” 2007, Vol. 4, s. 5.

¹⁴ Termin *aletheia*: *Iliada* 23,361; 24,407, *Odyseja* 7,297; 16,226.

attraverso la rasomiglianza, la quale è deputata a creare una situazione di perfetta illusione, dove la realtà non si distingue dalla irrealtà¹⁵.

Owo przechodzenie odbywało się przez wykorzystywanie podobieństwa rzeczy nierealnych do realnych, służyło zatem do kreowania doskonałej iluzji, która przekonywała do konstruowanego przez poetę obrazu. Homer tworzy więc początki prawdopodobieństwa komparatystycznego polegającego na wynajdowaniu podobieństwa między rzeczami fałszywymi a prawdziwymi oraz na nadawaniu tym pierwszym pozorów prawdy dzięki utożsamianiu ich z czymś rzeczywistym.

Homer nie posługiwał się jeszcze terminami *eikos*, *pithanon*, wykorzystywał już jednak argumentację z prawdopodobieństwa. Za pierwsze jej zastosowanie możemy uznać wypowiedź jednego z najbardziej wyrafinowanych mówców *Iliady*, Nestora¹⁶. Widząc, że ojciec bogów i ludzi, Zeus, sprzyja w ferworze wojennym Hektorowi, stara się odciągnąć od bitwy Diomedesa, którego czeka na polu walki niechybna śmierć. Ponieważ Diomedes, obawiając się, że zostanie uznany za tchórza, nie chce się na to zgodzić, Nestor w celu przekonania go do rezygnacji z pojedynku ucieka się do perswazji opartej na prawdopodobieństwie (8,153–156):

εἶ περ γὰρ σ' Ἔκτωρ γε κακὸν καὶ ἀνάλκιδα φήσει,
ἀλλ' οὐ πείσονται Τρῶες καὶ Δαρδανίῳνες
καὶ Τρώων ἄλοχοι μεγαθύμων ἀπιστᾶων,
τάων ἐν κονίησι βάλεις θαλεροῦς παρακοίτας.

¹⁵ „Przyglądając się literaturze archaicznej, widać dokładnie, jak często dochodzi do przejścia od prawdy do fałszu, od rzeczywistości do nierzeczywistości przez podobieństwo, które ma stworzyć sytuację doskonałej iluzji, gdzie rzeczywistość nie różni się od nierzeczywistości”. G. Turrini, *Contributo all'analisi del termine eikos. II. Linguaggio, verosimiglianza e immagine in Platone*, „Acme” 1979, Vol. 32, s. 308.

¹⁶ Nestor był uznawany za homeryckiego przedstawiciela jednego z trzech stylów retorycznych, stylu średniego. Homer nazywa Nestora nadobnosłownym, dźwięcznym mówcą pylijskim, z którego języka płynie mowa słodsza od miodu (*Iliada* 1,248,249).

(Nawet jeżeli ci Hektor słabego tchórza da miano, nie uwierzą mu ani Trojanie, ni woje dardańscy, ni tarczowników trojańskich o duszach wyniosłych małżonki, których mężów kwitnących tak wielu w pył powaliłeś)¹⁷.

Nestor przekonuje więc wojownika z Argos: możesz spokojnie zbiec z pola bitwy, i tak nikt nie uwierzy, że ty, który pokonałeś tylu Trojan, który tyle kobiet trojańskich uczyniłeś wdowami, jesteś tchórzem. Nie uwierzą w to ani Trojanie, ani ich żony. Dla Nestora w tym momencie nie ma znaczenia, jak będzie czuł się sam Diomedes, czy będą go dręczyły wyrzuty sumienia z powodu mało szlachetnego postępku. Przecież inni i tak nie uwierzą w jego tchórzostwo, ponieważ powszechny sąd, który jest równoznaczny z prawdą o Diomedesie, jest inny. Nestor sugeruje swemu rozmówcy – wykorzystaj opinię, jaką mają na twój temat Trojanie. Trojanie i Dardanidzi będą już zawsze przyrównywać twój obraz do takiego, jaki stworzyłeś w ich duszach swoimi dotychczasowymi czynami¹⁸. Nie przejmuj się więc tym, co się stanie.

Chociaż Homer nie używa tutaj terminu „prawdopodobieństwo”, Nestor, aby przekonać swego rozmówcę, z pewnością posługuje się w swej perswazji sofistycznym *eikos*. Jest to typowa taktyka retoryczna praktykowana kilka wieków później przez sofistów – nie liczy się prawda, liczy się to, co wydaje się prawdziwe, a więc liczy się prawdopodobieństwo. Co ciekawe, to nie przebiegły Odys, a szlachetny Nestor był pierwszym, który posługiwał się tym kontrowersyjnym środkiem argumentacyjnym. Jego intencje nie były jednak złe, po prostu chciał uratować Diomedesa od niechybnej śmierci z rąk Hektora i jego ludzi. Nestor stosuje zatem argumentację z prawdopodobieństwa w kontekście, w jakim zalecał używać tego środka

¹⁷ Cytaty z *Iliady* w tłumaczeniu Ignacego Wieniewskiego.

¹⁸ Terminy „Trojanie” i „Dardanidzi” są zazwyczaj używane synonimicznie. Dardanos, który pochodził spod góry Ida, był pierwszym królem Troi. W *Iliadzie* jednak jego linia była reprezentowana nie przez Priama, ale przez Aineiasa. Owe dwie linie genealogiczne są zachowane oddzielnie w katalogu Trojan w *Iliadzie*. Por. Ch. H. Wilson, *Homer, Ilias Book VIII and IX, Edited with an Introduction, Translation & Commentary*, Warminster 1996, s. 187.

Arystoteles – prawdopodobieństwo użyte zgodnie z zasadami uczciwości, sprawiedliwości, pozbawione erystycznych sztuczek nie musi się kłócić z uczciwością. Stanowi, według Stagiryty, skuteczny środek retoryczny wspomagający to, co słuszne i szlachetne¹⁹. Podany przykład możemy zaliczyć do *eikos* komparatystycznego, gdyż Nestor stara się zamazać kontrowersyjne postępowanie Diomedesa realnymi przykładami jego wcześniejszego męstwa. Odwołując się do prawdziwej chwały, usiłuje zatuszować jego chwilowe tchórzostwo, które zatraci w ten sposób swój negatywny walor.

Prawdopodobieństwo komparatystyczne jako pojęcie retoryczne możemy umiejscowić między prawdą a fałszem (ἀλήθεια και ψεῦδος). Możemy je łączyć z jednym i z drugim, z jednej strony samo znaczenie terminu wskazuje nam na podobieństwo do prawdy, z drugiej retoryka niekiedy także fałsz przedstawiała jako coś prawdopodobnego²⁰. Podobnie filozofowie, tacy jak Ksenofanes, Parmenides, relatywizowali prawdopodobieństwo, co prowadziło do zamazywania granicy między tym, co prawdziwe, a tym, co fałszywe. Jeżeli idzie o pojęcie prawdy, retoryka i filozofia nie traktowały go identycznie, na co zwraca uwagę Temilo van Zantwijk:

Die Bezugnahme auf Wahrheit ist in der Rhetorik von anderer Art als in weiten Teilen der philosophischen Tradition. Geht es u.a. Platon und Descartes darum, Sätze durch transparente Begründungen gewiss zu machen, so daß ihre Wahrheit in engsten Zusammenhang mit ihrer Unbezweifelbarkeit steht, so geht es in der Rhetorik um die Wahrheit von Meinungen relativ zu einem intersubjektiven Horizont gemeinsamer Überzeugungen, welche der Orientierung dienen²¹.

¹⁹ Arystoteles, *Retoryka* 1367a17.

²⁰ Jeden z *Rhetores Latini Minores*, Victorinus, uważał, że nie ma znaczenia, czy argumenty są prawdziwe, czy fałszywe, liczyło się dla niego jedynie ich prawdopodobieństwo, które czyni mowę wiarygodną i pozwala przekonać audytorium; *Rhetores Latini Minores*, ed. C. Halm, Lipsiae 1863, s. 236,24 (dalej: RLM).

²¹ „Odniesienie się do prawdy ma w *Retoryce* inny charakter niż w pozostałych segmentach tradycji filozoficznej. Kartezjuszowi i Platonowi chodzi m.in. o to, aby uczynić pewnymi zdania przez ich transparentne uzasadnianie, tak że ich prawdziwość występuje w ścisłym związku z ich niepodważalnością. W *retoryce* chodzi o prawdziwość mniemań w stosunku relatywnym do inter-

W filozofii najczęściej mamy zatem do czynienia z prawdą absolutną, niezmienną, podczas gdy w retoryce prawda jest pojęciem płynnym, wykorzystywanym instrumentalnie dla osiągnięcia doraźnych celów.

Rozważania filozoficzne na temat *eikos* znajdują się już u presokratyków – Ksenofanesa, Parmenidesa – którzy w swych przemysłeniach na temat prawdy i fałszu wydają się odnosić do uwag poetów, Homera i Hezjoda²². Jak zauważa Jenny Bryan, Ksenofanes dla wyrażenia prawdopodobieństwa używa terminu εἰκῶς (*participium* od czasownika εἶκοια w *perfectum praesens* – „jestem podobny”)²³, aby zaznaczyć jego szczególny rodzaj podobieństwa w relacji do prawdy: ταῦτα δεδοξάσθαι μὲν εἰκότα τοῖς ἐτύμοισιν („takie rzeczy są uważane za podobne do prawdy [za prawdopodobieństwa]”)²⁴. Ksenofanes rekomenduje swoje nauki jako kandydatki do prawdy, zarazem jednak ostrzega, że owej prawdy nigdy tak do końca w przypadku *eoikota* nie możemy być pewni²⁵. Widzimy tu charakterystyczny status prawdopodobieństwa, które filozof sytuuje między prawdą a fałszem. W *eoikota* znajduje się pewna potencjalność, która sprawia, że to, co prawdopodobne, może być albo prawdziwe, albo fałszywe, może nas to przybliżać do prawdy, ale równie dobrze może nas to od prawdy oddalić. Musimy zatem być bardzo czujni, uważni, aby odróżnić prawdopodobieństwo, które potwierdza naszą wiedzę o czymś prawdziwym, od prawdopodobieństwa, które jest źródłem pomyłek i złudzeń.

Przykładem jednego z pierwszych zastosowań prawdopodobieństwa komparatystycznego w literaturze greckiej jest homerycki *Hymn do Hermesa*. Bohater utworu, niedawno narodzony pot-

subiektywnego horyzontu wspólnych przekonań, które służą orientacji”. T. van Zantwijk, *Wahrscheinlichkeit, Wahrheit*, szp. 1286.

²² Por. E. Heitsch, *Evidenz und Wahrscheinlichkeitsaussagen bei Parmenides*, „Hermes” 1974, Nr. 102, s. 111.

²³ Diels B35. Terminy εἰκῶς, εἶκοια u Homera występowały w znaczeniu prawdopodobieństwa normatywnego – „być odpowiednim”, co łączyło się z różnymi aspektami życia moralnego. Por. G. Turrini, *Contributo all'analisi del termine eikos. I. Ietà arcaica*, „Acme” 1977, Vol. 30, s. 550.

²⁴ Diels B35. Fragment z *Symposiumu* Plutarcha IX,7 p.746B.

²⁵ Por. J. Bryan, *Likeness and Likelihood in the Presocratics and Plato*, s. 3.

mek Zeusa i Mai, kradnie Apollonowi 50 dorodnych krów. Kiedy ten dowiaduje się, kto jest sprawcą kradzieży, udaje się do brata i nakazuje mu pod groźbą strącenia do Hadesu oddanie porwanego bydła. Wówczas osesek kieruje do niego mowę, którą Wilfried Stroh nazywa pierwszą mową obrończą w literaturze europejskiej²⁶. Hermes, broniąc się przed zarzutami Apollona, posługuje się argumentacją typu *eikos* i przekonuje brata, że nieprawdopodobnym jest, aby on, tak mały i słaby, mógł wprowadzić tak duże, dorodne sztuki bydła (265–273):

οὐδὲ βοῶν ἐλατῆρι κραταιῶ φωτὶ ἔοικα.
 οὐδ' ἐμὸν ἔργον τοῦτο, πάρος δέ μοι ἄλλα μέμηλεν·
 ὕπνος ἐμοὶ γε μέμηλε καὶ ἡμετέρης γάλα μητρός [...] καὶ κεν δὴ μέγα θαῦμα μετ' ἀθανάτοισι γένοιτο
 παῖδα νέον γεγαῶτα διὰ προθύροιο περῆσαι
 βουσί μετ' ἀγραύλοισι· τὸ δ' ἀπρεπέως ἀγορεύεις.

(Nie wyglądam na człeka silnego, co byłoby porywa. Sprawa to przecież nie moja, o inne rzeczy się troszczę; dbam zaiste o mleko z matczynej piersi, o sen mój [...]. Nawet wśród nieśmiertelnych nadzwyczaj to dziwnym by było, gdyby dziecina, wręcz noworodek, za próg wyruszyła, i do tego z wiejskimi krowami – toż prawisz od rzeczy)²⁷.

Argumentacja Hermesa jest oczywistym kłamstwem, któremu stara się on nadać pozory prawdy, wspomagając się prawdopodobieństwem. Wykazuje on nieracjonalność oskarżeń Apollona, powołując się na brak podobieństwa do prawdy, na niezgodność z rzeczywistością wywodów swego brata: „Noworodek wprowadzający stado krów? – mówisz doprawdy rzeczy absurdalne”. Aby potwierdzić swą argumentację, wymienia szereg czynności, którymi się zajmuje, podobnie jak inne dopiero co narodzone dzieci: ssie mleko z matczynej piersi, bierze dziecięcą kąpiel, bawi się zabawkami czy śpi. Prawdopodobieństwo, że ktoś taki wyrusza na złodziejską eskapadę, jest

²⁶ Stroh (*Die Macht der Rede*, Berlin 2011, s. 42) pisze także, że jest to przykład pierwszej argumentacji z *eikos*, jak mogliśmy się jednak przekonać, dowodzenie z prawdopodobieństwa znajduje się już w *Iliadzie* Homera.

²⁷ Tłumaczenie hymnu Włodzimierz Appel.

równe zeru. Nawet jeżeli dziecko jest potomkiem Zeusa, nie wydaje się możliwe, aby było w stanie dokonać takiego czynu. Hermes bardzo zręcznie posługuje się więc prawdopodobieństwem. Zuchwała kradzież dokonana przez niedawno narodzone dziecko nie znajduje żadnej analogii w dotychczasowej praktyce, trudno doszukać się podobnego zdarzenia, na które mógłby powołać się oskarżyciel. Po wygłoszeniu takiej mowy obrończej żaden sąd nie dałby wiary Apollonowi, retoryczne sztuczki małego Hermesa nie zwiodły jednak władcy bogów, Zeusa, do którego wkrótce udali się obaj bracia, aby rozstrzygnąć toczący się między nimi spór.

Syn Zeusa i Mai, dotarwszy na Olimp, wygłasza w obecności wielu bogów jeszcze raz swą mowę obrończą opartą na argumentach z prawdopodobieństwa. Wystąpienie zaczyna od bezczelnych zapewnień o swej prawdomówności i nieznanomości kłamstwa: ἐγὼ σοι ἀληθεῖν ἀγορεύσω· νημερτής τε γάρ εἰμι καὶ οὐκ οἶδα ψεύδασθαι („to ja zaiste ci prawdę wyjawię, jako żem prawdomówny i kłamać bynajmniej nie umiem”; 368,369). Takie oświadczenie, jakkolwiek czytelnik wie, że jest ono kłamstwem, wypowiedziane do niezorientowanego odbiorcy może wydawać się całkiem prawdopodobne – trudno przecież posądzać dziecko o posługiwanie się wyrachowanym kłamstwem. W czasach autora hymnu do Hermesa znano już z pewnością mówców, którzy potrafili zuchwale kłamać i chwalić się ową wątpliwą biegłością retoryczną, określali tę umiejętność mianem oratorskiego kunsztu. Wielu tego rodzaju „mistrzów wymowy” w wiekach późniejszych stało się bohaterami dialogów Platona²⁸. Praktyki te, jak widzimy, znane były już znacznie wcześniej. Protagonista naszego hymnu, Hermes, powołuje się na te same argumenty, którymi usiłował przekonać Apollona do swej rzekomej niewinności: αὐτὰρ ἐγὼ χθιζὸς γενόμεν· τὰ δὲ τ' οἶδε καὶ αὐτός· οὐ τι βοῶν ἑλατῆρι κραταιῶ φωτὶ ἔοικως („ja zaś, a wiedział to dobrze, dopierom wczoraj zrodzony i niepodobnym do człeka silnego, co było porywa”; 376,377). David Hoffman uważa, że tak jak

²⁸ Najbardziej wyraziści przedstawiciele platońskiej kazuistycznej wymowy to Eutydem i jego brat Dionizodoros, o których autor *Eutydema* pisze, że są straszni w walce na słowa i w zbijaniu każdego argumentu – nieważne, czy będzie on fałszywy, czy prawdziwy (271c, 272b).

w mowie do Apollona kluczowy dla prawdopodobieństwa komparatywnego jest termin *ἔοικα*, tak w mowie do Zeusa funkcję tę pełni połączone z datiwem *participium* *ἔοικως*:

If one finds a picture to be like the objects pictured, then one would find the events portrayed to have been likely to have occurred. The baby Hermes was not like a typical cattle thief, therefore he was not likely to have stolen his brother's cattle. *Eoika*, in fact, seems to have followed much the same path that the English word "like" took as it evolved into "likely," moving from a signification of similarity to one of verisimilitude²⁹.

Za pośrednictwem terminów *ἔοικα*, *ἔοικως* połączonych z przeczeniem *οὐ*, *οὐδέ* Hermes stara się odeprzeć argumenty Apollona, wykazując, że nie może być mowy o podobieństwie między nim a złodziejem, a co za tym idzie, nieprawdopodobne jest, że to on ukradł krowy swego brata. W oskarżeniu brakuje podobieństwa do tego, co znamy ze świata rzeczywistego, jest ono zatem nieprawdopodobne – taką sprytną argumentacją posługuje się Hermes. Zeus nie pozwolił się jednak oszukać przebiegłemu dziecku posługującemu się retorycznymi sofizmatami opartymi na *eikos* i, nie wdając się w dyskusję, nakazał Hermesowi, by wskazał miejsce ukrycia skradzionego stada. Ojciec bogów mimo wszystko nie wymierzył malcowi surowej kary, najwyraźniej uznając, że kłamstwa Hermesa to niewinna dziecięca zabawa, i koniec końców doprowadził on do ugody między zwaśnionymi braćmi.

²⁹ „Jeżeli ktoś uznaje, że obraz podobny jest do przedstawianych przedmiotów, wtedy ten ktoś może uznać, że przedstawiane wydarzenia prawdopodobnie się wydarzyły. Hermes w wieku dziecięcym nie był typowym złodziejem bydła, dlatego nie wydawało się prawdopodobne, że ukradł bydło swemu bratu. *Eoika* w istocie wydaje się podążało tą samą ścieżką, którą obrało angielskie słowo »podobny« w trakcie przemiany ku znaczeniu »prawdopodobny«, przechodząc od sygnifikacji podobieństwa do prawdopodobieństwa”. D. Hoffman, *Concerning Eikos. Social Expectation and Verisimilitude in Early Greek Rhetoric*, „Rhetorica” 2008, Vol. 26, s. 11, 21.

Prawdopodobieństwo komparatystyczne w ujęciu Platona i Arystotelesa

Prawdopodobieństwo komparatystyczne, którego przykłady znaleźliśmy już u Homera, jako sofistyczny instrument argumentacyjny znamy przede wszystkim z opisów Platona. Jedną z jego definicji *eikos* ukazująca to pojęcie w odniesieniu do prawdy znajduje się w *Fajdrosie*. Platon wymienia Tejzjasza oraz Gorgiasza jako sofistów korzystających z *eikos*³⁰. Ich poglądy na temat prawdopodobieństwa wyklada następująco (267a):

Τισίαν δὲ Γοργίαν τε ἐάσομεν εὐδειν, οἱ πρὸ τῶν ἀληθῶν τὰ εἰκότα εἶδον ὡς τιμητέα μᾶλλον, τὰ τε αὐτὰ μικρὰ μεγάλα καὶ τὰ μεγάλα μικρὰ φαίνεσθαι ποιούσιν διὰ ῥώμην λόγου, καινὰ τε ἀρχαίως τὰ τ' ἐναντία καινῶς...

(A Tejzjasza i Gorgiasza pozostawimy w spokoju? Ci uważali, że prawdopodobieństwo więcej warte niż prawda, a siłą wymowy tego dowodzili, że się to, co małe, wydawało wielkie, a co wielkie małe, a co najnowsze wyglądało jak stare, a co stare, jak nowe...)³¹.

Platon przywołuje zatem koncepcję sofistycznego prawdopodobieństwa połączonego z prawdą i zarazem stawianego ponad prawdą. W cytowanym przykładzie *eikos* jest nie tyle przyrównywaniem głoszonych sądów do prawdy, ile ich przedkładaniem ponad prawdę. W związku z tym filozof krytykuje sofistyczną zasadę prawdopodobieństwa, gdyż, jego zdaniem, wymienieni sofisci w ogóle o prawdę nie dbają. Stosowana przez nich zasada ma na uwadze sprzyjanie upodobaniom tłumu, którym można kierować, zonglując pojęciem

³⁰ W cytowanym passusie Platon przedstawia autorów retorycznych *technai*. W przypadku Gorgiasza owymi *technai* mogą być jego popisowe mowy *Helena* i *Palamedes*, w których mówca posłużył się wieloma argumentami z prawdopodobieństwa. Por. H. Yunis, *Plato Phaedrus*, Cambridge 2012, s. 201.

³¹ W tłumaczeniu zastąpiłem zwrot: „co odwrotne, jak nowe” wyrażeniem: „co stare, jak nowe”, zgodnie z wersją Paula Vicaire’a (Platon, *Phèdre*, notice de L. Robin, texte établi par C. Moreschini et traduit par P. Vicaire, Paris 1994). Tłumaczenie Witwickiego jest literalne, wersja Vicaire’a wydaje się jednak bardziej zrozumiała.

prawdy. W swym nieuczciwym postępowaniu opierają się oni jedynie na pochlebstwie oraz na wykorzystaniu preferencji słuchaczy. Autor *Fajdrosa* odwołuje się następnie do prawdopodobieństwa doksyastycznego, gdzie przytacza słynny przykład sporu sądowego między agresywnym słabeuszem a tchórzliwym osiłkiem, cytowany także przez Arystotelesa w *Retoryce*, o którym nieco więcej powiemy później³².

Prawdopodobieństwo w wydaniu Tejzjasza i Gorgiasza przypomina, zdaniem Arystotelesa, praktyki Protagorasa, który nauczał, jak rzecz słabszą uczynić mocniejszą³³. Zasada ta przyniosła Abderycie i innym korzystającym z niej sofistom złą sławę, była bowiem rozumiana jako przewrotna sztuka czynienia gorszej rzeczą lepszą, czyli po prostu wybielania niecznych czynów i rozgrzeszania złych ludzi. Praktyka wynikająca z owej sztuki jest pochodną Protagorasowej reguły *homo mensura* – jeżeli każdy człowiek jest sam miarą wszystkiego, wówczas też sam decyduje, co jest prawdą, a co kłamstwem, a o każdej rzeczy może wypowiedzieć dwa przeciwstawne sądy, co było następnym sofistycznym wynalazkiem Protagorasa³⁴. Sprytny mówca może więc przemienić złoczyncę w dobroczyńcę, tchórza w bohatera czy też z głupca potrafi zrobić mędrca. Arystoteles, podobnie jak Platon, odnoszący się negatywnie do tego rodzaju praktyk, otwarcie łączył tę regułę Protagorasa z zasadą prawdopodobieństwa ustaloną przez Koraksa (*Retoryka* 1402a23):

ἔστι δ' ἐκ τούτου τοῦ τόπου ἡ Κόρακος τέχνη συγκειμένη· ἂν τε γὰρ μὴ ἔνοχος ἢ τῆ αἰτίας, οἷον ἀσθενῆς ὠναικίας φεύγη· οὐ γὰρ εἰκός· κἂν ἔνοχος ᾖν, οἷον ἂν ἰσχυρὸς ᾖν· οὐ γὰρ εἰκός, ὅτι εἰκός ἐμελλε δόξειεν. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων [...] καὶ τὸ τὸν ἦττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν τοῦτ' ἐστίν· καὶ ἐντεῦθεν δικαίως ἐδυσχέραινον οἱ ἄνθρωποι τὸ Πρωταγόρου ἐπάνγγελμα.

(Topos ten stanowi podstawę *Sztuki retorycznej* Koraksa. Jeśli bowiem oskarżony nie jest w stanie popełnić zarzucanego mu czynu, bo np. jest słaby, obwinia się go o pobicie, broni się, że jest to nieprawdopodobne.

³² Arystoteles, *Retoryka* 1402a.

³³ Diogenes Laertios 9,51.

³⁴ Ibidem.

Jeśli natomiast jest w stanie tego dokonać, bo jest silny, również twierdzi, że jest to nieprawdopodobne, ponieważ jest prawdopodobne, że wydawałby się winnym. I podobnie we wszystkich innych sprawach [...]. Na tym właśnie polega zasada: „słabszy argument uczynić silniejszym”. Dlatego ludzie słusznie oburzali się na tę ofertę Protagorasa³⁵.

Stagiryta wymienia więc Koraksa jako twórcę retorycznego prawdopodobieństwa, dalej w jego wywodzie pojawia się jednak imię Protagorasa jako głównego propagatora *eikos*, to on wślawił się rozpowszechnieniem zasady „słabszy argument uczynić silniejszym” i na niego spadło odium związane z nieuczciwymi praktykami stojącymi za tą regułą. Tego typu praktyki dowodzą, że absolutna prawda w nauczaniu Protagorasa nie istniała, liczyło się przede wszystkim prawdopodobieństwo, stanowiące jej namiastkę. Sofista z Abdery jako prawdziwy *homo mensura* stawiał siebie zatem w roli demiurga, który decyduje o tym, co jest prawdziwe i fałszywe, i potrafi tej sztuki za odpowiednią zapłatą nauczyć innych³⁶. Relatywistyczna dialektyka i erystyka Protagorasa były więc w znacznym stopniu oparte na nieuczciwym posługiwaniu się prawdopodobieństwem³⁷.

Arystoteles także w *Metafizyce* dokonuje krytyki teorii zbliżonych do systemu filozoficznego Protagorasa, które, jego zdaniem, zamiast do prawdy prowadzą do prawdopodobieństwa. Według niego filozofowie głoszący tego rodzaju nauki uważają, że wszystkie mniemania są zarazem prawdziwe i fałszywe, czego konsekwencją stano-

³⁵ Cytaty z *Retoryki* Arystotelesa w tłumaczeniu Henryka Podbielskiego. Ten sam przykład podaje też w *Fajdrosie* Platon (273b,c), brak w nim jednak części obrazującej odwrócone prawdopodobieństwo.

³⁶ Protagoras jako pierwszy miał pobierać pieniądze za przekazywane nauki, o czym pisze Flawiusz Filostratos: „Jako pierwszy wprowadził Protagoras opłatę za wykłady i przekazał w tym Hellenom zwyczaj godny pochwały, wyżej bowiem cenimy to, za co koszt jaki ponosimy, niż to, co nam darmo przychodzi”. J. Komorowska, *Philostrati Protagoras, czyli biogram agnostyka*, „Prace Komisji Filologii Klasycznej” 2009, t. 39, s. 37–49.

³⁷ Potwierdza to Paul Woodruff (*Rhetoric and Relativism. Protagoras and Gorgias*, w: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge 1999, s. 294), który jest zdania, że koncepcja *eikos* ściśle wiąże się z relatywizmem, co jest widoczne u Gorgiasza czy Protagorasa.

wi relatywizowanie pojęcia prawdy³⁸. Dzieje się tak, ponieważ identyfikują oni myślenie z postrzeganiem zmysłowym i przekonują, że to właśnie ono umożliwi nam poznanie prawdy. Jej poszukiwanie nie jest jednak zajęciem prostym, potrafią mu podołać tylko najwięksi filozofowie, pozostali ulegają zniechęceniu, gdyż dochodzą do wniosku że szukanie prawdy jest podobne do ścigania ptaków (τὸ γὰρ τὰ πετόμενα διώκειν τὸ ζητεῖν ἄν εἴη τὴν ἀλήθειαν; 1010b35). Filozofowie ci szukali prawdy w przedmiotach zmysłowych, zmysły są jednak, zdaniem Arystotelesa, źródłem poznania nieokreślonego, próbując zatem dojść do prawdy przez poznanie zmysłowe, osiągnęli oni nie wiedzę prawdziwą, a jedynie wiedzę przypominającą prawdę, czyli prawdopodobieństwo: διὸ εἰκότως μὲν λέγουσιν, οὐκ ἀληθῆ δὲ λέγουσιν· („ponieważ mówią w sposób prawdopodobny, nie mówią tego, co prawdziwe”; 1010a5). Arystoteles przeciwstawia w tej wypowiedzi negatywne przekazywanie wiedzy w sposób εἰκότως (prawdopodobny) pozytywnemu głoszeniu wiedzy przekazywanej w sposób ἀληθῆ (prawdziwy). Ci, którzy głoszą poglądy prawdopodobne, zwodzą ludzi przez czynienie nieuczciwych analogii do prawdy i prowadzą ich ku poznaniu pozornemu³⁹. Filozof przeciwstawia tutaj prawdę mglistemu komparatystycznemu prawdopodobieństwu, które jest tylko podobne do prawdy. Poznanie tej ostatniej okazuje się zadaniem bardzo trudnym, przypominającym pogoń za szybkimi ptakami, któremu mogą podołać tylko najwięksi myśliciele.

Najostrzejsza krytyka sofistycznej teorii prawdopodobieństwa, zarówno w sensie filozoficznym, jak i retorycznym, wyszła jednak od Platona⁴⁰. Grecki filozof widział bezpośrednią zależność między

³⁸ Charakterystyka tego typu teorii, głoszącej zarazem identyczność i różnicowanie prawdy i fałszu, znajduje się w anonimowym traktacie *Dissoi logoi*. Temu tematowi jest poświęcony jeden z rozdziałów rozprawy, zatytułowany *Περὶ ἀληθείας καὶ ψευδέος* (*O prawdzie i fałszu*).

³⁹ Por. S. Sambursky, *On the Possible and Probable in Ancient Greece*, Osiris 1956, s. 37.

⁴⁰ Praktykowaną przez nich retorykę Platon przeciwstawia retoryce prawdziwej, opartej na filozofii (*Fajdros* 267a; 272d,e). Por. W. Eisenhut, *Einführung in die antike Rhetorik und ihre Geschichte*, Darmstadt 1974, s. 13; K. V. Erickson, *Plato. True and Sophistic Rhetoric*, Amsterdam 1979, s. 7; F. Desbordes, *La rhétorique antique*, s. 17; G. Calboli, W. Dominik, *Introduction: the Roman Suada*,

eikos a *aletheia*, a także dostrzegął, że sofisci wykorzystują prawdę do tworzenia swych zwodniczych prawdopodobieństw. Niektórzy dzisiejsi badacze, jak Michael Gagarin czy Edward Schiappa, kwestionują opinię Platona, który twierdził, że sofisci, posługując się prawdopodobieństwem, manipulowali swymi odbiorcami i wykorzystywali *eikos* do omijania prawdy⁴¹. Ich zdaniem, opinia Platona była stronnicza. Schiappa współczesnych badaczy rehabilitujących sofistów oraz kwestionujących pochodzące od Platona teorie na ich temat nazywa rewizjonistami, zwolenników platońskiego punktu widzenia amerykański uczyony określa natomiast jako tradycjonalistów. On sam podziela teorię rewizjonistyczną i krytykuje stronników Platona, twierdząc, że nie ma dowodów na to, że Koraks i Tejzjasz – czyli, ogólnie rzecz biorąc, sofisci – posługiwali się prawdopodobieństwem w sensie przekazanym nam przez Platona i Arystotelesa⁴². Polemizuje on z poglądami tradycyjnymi, których wyznawcy w prawdopodobieństwie widzieli najważniejsze perswazyjne narzędzie przedstawicieli sofistyki greckiej:

It is unlikely, then, that Corax and Tisias espoused a theory that a “probable” logoi was a preferable to stricter, absolute or more careful logic, as suggested by Smith and Hinks. Equally unlikely is Guthrie’s description of the invention of rhetoric as the “introduction of the appeal to probability instead of fact”⁴³.

w: *Roman Eloquence: Rhetoric in Society and Literature*, New York 1997, s. 5; B. Vickers, *In Defence of Rhetoric* (reprint), Oxford 1999, s. 84.

⁴¹ Proces rehabilitacji myślicieli sofistycznych zapoczątkował już w XIX wieku George Grote. Sugerował on, że poglądy Platona na naukę sofistów były doktrynalne, obarczone uprzedzeniami, wynikały z nieobiektywnych, z góry założonych tez. Dzisiaj większość uczonych podziela stanowisko Grote’a. Por. E. Schiappa, *Protagoras and Logos*, Columbia 2003, s. 9.

⁴² Schiappa (ibidem, s. 50) uważa Koraksa w ogóle za postać fikcyjną, jest on zdania, że Koraks to po prostu przydomek Tejzjasza, utożsamia więc obu retorów, uważając ich za jedną i tę samą osobę. Por. też S. Gencarella, *The Myth of Rhetoric. Korax and the Art of Pollution*, „Rhetoric Society Quarterly” 2007, Vol. 37, No. 3, s. 254.

⁴³ „Jest więc nieprawdopodobne, że Koraks i Tejzjasz opowiedzieli się za teorią, że logoi »prawdopodobny« należy przedkładać na rygorystyczną, absolutną czy bardziej bezpieczną logikę, jak sugerowali Smith i Hinks. Równie mało

Schiappa uważa, że posługiwanie się *eikos* było po prostu zwroceniem się ku racjonalizmowi, odpowiedzią na zapotrzebowanie nowej epoki przeciwstawiającej się przebrzmiałej mityczno-epickiej wizji świata. Trudno jednak powiedzieć, dlaczego taka opinia, niezajdująca potwierdzenia w żadnym antycznym źródle, miałyby być bardziej prawdopodobna niż oparte na twierdzeniach Platona i Arystotelesa koncepcje C. F. Smitha, D. A. G. Hinksa czy Williama Guthrie⁴⁴.

Do współczesnych rehabilitujących sofistów teorii należy podchodzić z dużą ostrożnością, gdyż dysponujemy zbyt małą liczbą źródeł sofistycznych, aby z całą pewnością potwierdzić owe nowoczesne, odpowiadające dzisiejszej modzie koncepcje. Najwięcej świadectw przedstawiających nauki sofistów znajduje się w dialogach Platona. Tam też znajdziemy jego przemyślenia poświęcone zależnościom między prawdopodobieństwem a prawdą, które sofisci starali się wykorzystać w swej sztuce argumentowania. Swoje konstatacje na temat prawdopodobieństwa filozof zamieścił w passusie poświęconym Tejzjaszowi i Gorgiaszowi w *Fajdrosie*. Oto opinia, którą na ten temat wygłasza Sokrates (273d):

Ἵ Τισία, πάλαι ἡμεῖς, πρὶν καὶ σὲ παρελθεῖν, τυγχάνομεν λέγοντες ὡς ἄρα τοῦτο τὸ εἰκὸς τοῖς πολλοῖς δο' ὁμοιότητα τοῦ ἀληθοῦς τυγχάνει ἐγγιγνόμενον· τὰς δὲ ὁμοιότητας ἄρτι διήλθομεν ὅτι πανταχοῦ ὁ τὴν ἀλήθειαν εἰδὼς κάλλιστα ἐπίσταται εὐρίσκειν.

(Tejzjaszu, myśmy dawno jeszcze, zanim tu przyszedłeś, przy okazji jakiejś mówili, że się ludzie prawdopodobieństwem karmią dlatego właśnie, że ono jest do prawdy podobne. Zaś podobieństwa, jakeśmy to właśnie przeszli, w każdym wypadku najlepiej i najpiękniej wynajdować potrafi ten, który prawdę zna).

W ten sposób filozof ustosunkowuje się do twierdzenia Fajdrosa, że mówcy przekonują tłumy, manipulując opiniami, które ludzie

prawdopodobne jest przedstawienie przez Guthrie'ego inwencji retorycznej jako »wprowadzenia odwoływania się do prawdopodobieństwa zamiast do faktów«.

E. Schiappa, *Protagoras and Logos*, s. 51.

⁴⁴ Por. G. H. Goebel, *Probability in the Earliest Rhetorical Theory*, s. 51.

już wcześniej sobie przyswoili i uznali je za aksjomatyczne⁴⁵. Platon przedstawia tutaj jednoznacznie komparatystyczną definicję *eikos*, w której ukazuje prawdopodobieństwo jako instrument wykorzystujący podobieństwo do prawdy w celu nadawania pozorów realności rzeczom nierealnym. Owo podobieństwo do prawdy stało się powodem popularności tak często wykorzystywanego przez sofistów *eikos*. Prawdopodobieństwo nie musiało być jednak w każdej sytuacji traktowane jako instrument erystyczny, ale mogło stanowić także skuteczne narzędzie dialektyczne podczas współzawodnictwa, kiedy filozof prowadził merytoryczny spór.

Platon puentuje swe rozważania o *eikos* apologią prawdy, która jest dla niego, inaczej niż dla sofistów, pojęciem absolutnym. Stanowi ona także dla filozofa podstawę retoryki, gdyż bez jej znajomości niemożliwe jest posługiwanie się sztuką wymowy, a co najwyżej jakąś wzbudzającą śmiech karykaturą retoryki: λόγων ἄρα τέχνην, ὧ ἐταίρε, ὁ τὴν ἀλήθειαν μὴ εἰδὼς, δόξας δὲ τεθηρευκῶς γελοίας τινά, ὡς ἔοικε, καὶ ἀτεχνον παρέξεται („Przyjacielu, w rękach tego, który nie zna prawdy i zamiast tego kieruje się mniemaniami, sztuka wymowy staje się czymś śmiesznym, co trudno uznać za sztukę”; 262c). Przeciwnością *aletheia* jest tutaj *doksa* uważana za złudne mniemanie, którym kierują się ludzie niemający pojęcia o prawdzie⁴⁶. Znajomość prawdy okazuje się zatem nieodzowna dla uczciwego mówcy przy tworzeniu *eikos*, które tę prawdę może uczynić oczywistą – mówca amoralny może ją zaś zdeformować. Ten ostatni, dokonując podstępnych analogii między rzeczą fałszywą a rzeczą prawdziwą, buduje prawdopodobieństwo komparatystyczne, które ma mu pomóc w erystycznym zwycięstwie. Znajomość prawdy jest

⁴⁵ Por. H. Yunis, *Plato Phaedrus*, s. 221.

⁴⁶ Harvey Yunis (ibidem, s. 188) w swym komentarzu do *Fajdrosa* prawdę utożsamia z rzetelną znajomością tematu: „Socrates concludes the argument broached at 260d3–261a5, viz. that persuasion by means of art requires the speaker to have knowledge of the subject matter of his discourse. The beliefs (δόξας) are those of the ignorant masses” („Sokrates podsumowuje argumentację podniesioną w 260d3–261a5, że perswazja uzyskana przez sztukę wymowy wymaga, aby mówca posiadał wiedzę o przedmiocie dyskursu. Mniemania (δόξας) są cechą właściwą dla niewtajemniczonego tłumu”).

niezbędna z jednej strony dla słuchaczy, aby nie pozwolili się oszukać, z drugiej strony dla mówcy, aby jego retoryka nie stała się kakotechniką lub matajotechnią, lecz służyła szlachetnym celom⁴⁷.

Koncepcja *eikos* w znaczeniu podobieństwa do prawdy występuje także w innym dialogu Platona, w *Sofistcie*. Jak zauważa David Hoffman, Platon wyraźnie rozróżnia doksastyczną definicję Tejzjasza i definicję komparatystyczną⁴⁸. Filozof zastanawia się tutaj nad funkcjonowaniem zasady *eikos* w sztukach plastycznych. Budowanie w nich prawdopodobieństwa, podobnie jak w retoryce, najczęściej nie ma nic wspólnego z pedantycznym naśladowaniem rzeczy prawdziwych. Przedstawiciele niektórych sztuk – rzeźbiarze, malarze – aby uzyskać pożądany efekt, deformują proporcje przedstawianych rzeczy. Cóż z tego, że rzeźba naśladowałaby prawdziwe kształty, skoro finalnie dawałaby obraz nieprzyjemny dla oka. Dlatego artyści nie troszczą się o prawdę, ale o piękno. W tych sztukach *eikos* polega na tworzeniu pięknego wizerunku, bez oglądania się na rzeczywistość. Dla artysty, podobnie jak dla mówcy, liczy się zatem nie prawda, ale efekt, który przekona odbiorcę do jego kunsztu rzeźbiarskiego czy malarskiego: ἀρ' οὖν οὐ χαιρείν τὸ ἀληθὲς ἐάσαντες οἱ δημιουργοὶ νῦν οὐ τὰς οὐσας συμμετρίας, ἀλλὰ τὰς δοξούσας εἶναι καλὰς τοῖς εἰδώλοις ἐναπεργάζονται („więc czyż nie tak jest, że wykonawcy nie troszczą się o prawdę i nadają swoim wizerunkom nie te proporcje, które są, ale te, które się będą wydawały piękne?”; 236a).

Platon, analizując *eikos* w sztukach plastycznych, stwierdza, że w jego realizacji nie jest istotna prawda, lecz piękno. Filozof określa dzieła tworzone za pomocą prawdopodobieństwa jako podobizny – εἰκόνα: Τὸ μὲν ἄρα ἕτερον οὐ δίκαιον, εἰκόσ γε ὄν, εἰκόνα καλεῖν; Ναί („Więc po pierwsze, skoro jest podobne, czy nie powinno się nazywać podobizną? Powinno”; 236a). Z wypowiedzi platońskiego gościa z Elei, który mówi te słowa, wynika, że między terminami εἰκόσ i εἰκὼν zachodzi ściśle pokrewieństwo⁴⁹. Stwierdza on, że

⁴⁷ Kakotechnia to, według Kwintyliana, sztuka robienia rzeczy złych, matajotechnia to sztuka robienia rzeczy niepotrzebnych, bezsensownych.

⁴⁸ D. Hoffman, *Concerning Eikos*, s. 10.

⁴⁹ Platoński gość z Elei w *Sofistcie* to przedstawiciel eleackiej szkoły filozoficznej, której głównymi reprezentantami byli Parmenides i Zenon.

εἰκός, którego desygnatem jest przymiotnik „podobny do prawdy”, stanowi etymon dla terminu εἰκών, który możemy przetłumaczyć jako „podobieństwo”, przede wszystkim podobieństwo do oryginału, do prawdy, z czego wywodzą się dalsze znaczenia słowa – „wyobrażenie”, „wizerunek”⁵⁰. Wizerunek ów nie zawsze jednak, jak wynika ze słów Platona, odpowiadał oryginałowi, czyli prawdzie⁵¹. Filozof doprecyzowuje więc terminologię mimetyczną i naśladownictwo oparte na prawdziwych wzorcach nazywa gatunkiem eikastycznym, naśladownictwo zniekształcające oryginał natomiast gatunkiem fantastycznym⁵². To ostatnie, *genos fantastikos*, jest przede wszystkim narzędziem sofisty zwodzącego słuchaczy fantastycznymi, kłamliwymi sądami. Również jednak *genos eikastikos*, jako gatunek budujący tylko pozorne podobieństwo do prawdy, może stanowić zwodniczy instrument artystyczny.

Przedstawione przez Platona przykłady ze sztuk plastycznych mają na celu zobrazowanie podobnych praktyk stosowanych w retoryce sofistycznej. Tytułowy *Sofista* to czarodziej (γόης), naśladowca rzeczywistości (μιμητής ὢν τῶν ὄντων), mistrz sporów, który potrafi zwyciężyć w każdej utarczce słownej. Aby tego dokonać, podobnie jak przedstawiciele sztuk plastycznych, musi posługiwać się mistrzowsko iluzją, budować prawdopodobieństwa, czyli tworzyć rzeczy podobne do prawdy w celu uwodzenia słuchaczy. Po dokonaniu wielu podziałów Platon ostatecznie definiuje sofistę jako świa-

⁵⁰ Por. T. Reinhardt, *Plausibility in Plato's Phaedrus and the Rhetorica ad Alexandrum*, „Museum Helveticum” 2010, Vol. 67, s. 2.

⁵¹ David Ambuel (*Image and Paradigm in Plato's Sophist*, Las Vegas–Zurich–Athens 2007, s. 75) definiuje εἰκών na dwa sposoby – jako podobieństwo do prawdy oraz iluzję i zwodzenie odbiorców – zgadza się to z zamieszczonymi już wcześniej przeze mnie spostrzeżeniami: „εἰκών emphasizes the resemblance that an image bears to the original, as opposed to the difference, and possible illusion and deception that is inherent in anything that is a mere resemblance” („εἰκών uwypukla podobieństwo obrazu do oryginału, w przeciwieństwie do różnicy, oraz możliwą iluzję i oszustwo, które jest nieodłączne od wszystkiego, co jest jedynie podobieństwem).

⁵² Naśladownictwo fantastyczne prowadzi, według Platona, do oszustwa ze względu na posługiwanie się fałszywymi zdaniami i fałszywymi sądami (264b). Por. L. Palumbo, *Mimesis in the Sophist*, w: *Plato's Sophist Revisited*, ed. B. Bossi, Thomas M. Robinson, De Gruyter 2013, s. 271.

domego dwulicowca oszukującego słuchaczy za pomocą kuglarskich sztuczek retorycznych⁵³. Koresponduje to z wcześniejszymi opiniami filozofa, który podkreśla, że sofista swój kazuistyczny warsztat opiera na sztuce przyrównywania wyobrażeń do prawdy, czyli na posługiwaniu się analizowanym przez nas prawdopodobieństwem komparatystycznym (234b):

[...] διὰ τῶν ὧτων τοῖς λόγοις γοητεῦειν, δεικνύντας εἰδῶλα λεγόμενα περὶ πάντων, ὥστε ποιεῖν ἀληθῆ δοκεῖν λέγεσθαι καὶ τὸν λέγοντα δι᾽ ὀφώτατον πάντων ἅπαντ' εἶναι.

([można] przez uszy słowami czarować, pokazując im słowne wizerunki wszystkich rzeczy, tak żeby oni te słowa brali za prawdę, a mówiącego uważali za najmądrzejszego ze wszystkich w każdym zakresie).

Zatem prawdopodobieństwami, czyli złudnymi wyobrażeniami są tutaj εἰδῶλα, które odbiorcy biorą za prawdę, mówców przedstawiających owe wyobrażenia słuchacze uważają natomiast za mędrców posiadających nieograniczoną wiedzę. Platon nie korzysta w tej definicji z terminu *eikos*, tylko posługuje się słowem *eidola*, lecz to ostatnie, łączące wyimaginowane obrazy z rzeczami prawdziwymi, możemy uznać za ekwiwalent *eikota*⁵⁴. Platon posługuje się więc w *Sofistcie* trzema bliskoznacznymi terminami odpowiadającymi prawdopodobieństwu komparatystycznemu, których desygnatem jest wyobrażenie identyczne z prawdą lub do niej podobne – są to *eikota*, *eikona* i *eidola*.

Powróćmy jeszcze na chwilę do Arystotelesa i przyjrzyjmy się jednemu z charakteryzowanych przez niego w *Retoryce* toposów entymematycznych służących wzmocnieniu argumentacji opartej na prawdopodobieństwie⁵⁵. W przypadku tego toposu Stagiryta przed-

⁵³ Platon, *Sofista* 268c,d.

⁵⁴ Ambuel (*Image and Paradigm in Plato's Sophist*, s. 72) definiuje εἰδῶλα nie tylko jako wierne wizualne obrazy będące odwzorowaniem, kopią oryginału, lecz także jako złudne kopie stojące w opozycji do prawdy.

⁵⁵ Dla Arystotelesa entymemat zajmuje ważne miejsce wśród instrumentów argumentacyjnych. Podczas gdy autor *Retoryki do Aleksandra* traktuje *eikos*, paradigmat, *tekmerion*, entymemat itd. jako równorzędne środki argumentacyjne, Arystoteles uznaje entymemat za instrument nadrzędny w stosunku do

stawia pewną paradoksalną regułę: εἰ οὖν ἄπιστον καὶ μὴ εἰκός, ἀληθὲς ἂν εἴη· οὐ γὰρ διὰ γε τὸ εἰκὸς καὶ πιθανὸν δοκεῖ οὕτως („jeżeli więc jakaś rzecz jest nieprawdopodobna i niewiarygodna, może być prawdziwa, bo nie dlatego wierzymy w jej istnienie, że jest prawdopodobna i wiarygodna”; 1400a8). Arystoteles sugeruje, że rzeczy prawdziwe i bliskie prawdziwym, które są odzwierciedleniem faktów, nie muszą wydawać się prawdopodobne. Jeżeli zatem coś jawi się niewiarygodnym, możemy argumentować, że nie jest to dowód na brak prawdziwości, gdyż prawdopodobieństwo nie musi być w każdym przypadku podobne do prawdy. Mamy tu więc sytuację odwrotną niż w dotychczas analizowanej argumentacji – korzystając z przedstawionego przez Arystotelesa toposu, możemy dowodzić, że prawda nie zawsze jest prawdopodobna, że nasz przypadek paradoksalnie jest prawdziwy, gdyż zawiera się w schemacie typu: jeżeli coś jest nieprawdopodobne, jest prawdopodobne, że jest prawdziwe. Na poparcie tego twierdzenia Stagiryta przedstawia cytata z nieznanego nam bliżej mowy wodza ateńskiego Androklesa (1400a10):

Δέονται οἱ νόμου τοῦ διορθώσοντος· καὶ γὰρ οἱ ἰχθύες ἄλός, καίτοι οὐκ εἰκὸς οὐδὲ πιθανὸν ἐν ἄλλῃ τρεφομένους δεῖσθαι ἄλός, καὶ τὰ στέμφυλα ἐλαίου· καίτοι ἄπιστον, ἔξ ὧν ἔλαινον γίγνεται, ταῦτα δεῖσθαι ἐλαίου.

(Prawa [powiedziały] wymagają innego prawa, żeby je polepszyć, podobnie jak podane do jedzenia ryby wymagają soli, chociaż wydają się nieprawdopodobne i niewiarygodne, że potrzebują soli, skoro żyją w słonym morzu. Podobnie potrzebna jest też oliwa do przyrządzania oliwkowych placków, chociaż niewiarygodne jest, że to, z czego wyciska się oliwę, potrzebuje oliwy)⁵⁶.

pozostałych, które to środki są jedynie przesłankami wykorzystywanymi do tworzenia entymematów. Por. F. Piazza, *Pisteis in Comparison. Examples and Enthymemes in the Rhetoric to Alexander and in Aristotle's Rhetoric*, „Rhetorica” 2011, Vol. 29, s. 307.

⁵⁶ O Androklesie, przeciwniku Alkibiadesa, zamordowanym przez jego zwolenników w 411 roku, pisze Tukidydes (VIII, 65,25).

Przytoczona wypowiedź Androklesa jest ilustracją do cytowanej przez Arystotelesa i w *Retoryce*, i w *Poetyce* sentencji poety Agatona: τάχ' ἄν τις εἰκὸς αὐτὸ τοῦτ' εἶναι λέγειν / βροτοῖσι πολλὰ τυγχάνειν οὐκ εἰκότα („Śmiało można powiedzieć – prawdopodobne jest to, / że nieprawdopodobnych też moc rzeczy dzieje się wśród nas”; *Retoryka* 1402a); εἰκὸς γὰρ γίνεσθαι πολλὰ καὶ παρὰ τὸ εἰκὸς („Prawdopodobne jest, że wiele rzeczy dzieje się nawet wbrew temu, co prawdopodobne”; *Poetyka* 1456a23–25)⁵⁷. Ów paradoksalny topos można by zatem zdefiniować jako swego rodzaju odwrócone prawdopodobieństwo komparatystyczne – coś jest prawdziwe, ponieważ jest niepodobne do tego, co prawdziwe. Wszyscy wiemy bardzo dobrze, że mnóstwo niepodobnych do prawdy rzeczy dzieje się na świecie, nie zawsze możemy ufać temu, co na pierwszy rzut oka sprawia wrażenie rzeczy prawdziwej. Wykorzystując więc ten topos, mówca może usiłować udowodnić każdą, nawet nieprawdopodobną argumentację.

Prawda i prawdopodobieństwo w tekstach mówców attyckich

Przejdźmy teraz do argumentów z prawdopodobieństwa typu komparatystycznego u mówców attyckich. Jednym z głównych propagatorów *eikos* w greckiej sztuce wymowy był Antyfont⁵⁸. Mówca ten posługiwał się prawdopodobieństwem głównie w dwóch mowach – w *O zabójstwie Herodesa* oraz w *I Tetralogii* – aczkolwiek elemen-

⁵⁷ Uważa się, że poezja Agatona była silnie zretoryzowana. Niektóre jej fragmenty porównuje się do wypowiedzi Polosa z *Fajdrosa* Platona. Uczeni piszą także o sympatii, jaką Agaton żywił do Gorgiasza. Por. P. Wendland, *Die Schriftsteller der Anaximenes von Lampsakos*, *Hermes* 1904, s. 512; N. O'Sullivan, *Aristotle on Dramatic Probability*, „*The Classical Journal*” 1995, Vol. 91, s. 55.

⁵⁸ Hoffman (*Concerning Eikos*, s. 13) twierdzi, że prawdopodobieństwo komparatystyczne jest całkowicie nieobecne u Antyfonta, gdyż sofista stosuje *eikos* nie w znaczeniu „być podobnym”, ale „być odpowiednim”. Twierdzenie Hoffmana nie jest w pełni uzasadnione, gdyż, jak zobaczymy, także u tego sofisty można odnaleźć liczne odwołania do zależności między *eikos* a *aletheia*.

ty *eikos* znajdują się także w innych wystąpieniach tego sofist⁵⁹. *O zabójstwie Herodesa* to najdłuższa z oracji Antyfonta, uważana za jego najlepsze wystąpienie. Jak podaje Ernst Heitsch, dowodzenie z prawdopodobieństwa stanowi jeden z trzech filarów argumentacyjnych tej mowy:

Antiphon baut die Verteidigung auf drei Säulen: Schilderung der Geschehnisse, Rüge von Verfahrensfehler, Entkräftung der gegnerischen Behauptungen und namentlich ihrer Zeugnisse durch Wahrscheinlichkeitserwägung⁶⁰.

W mowie *O zabójstwie Herodesa* sofista broni Euksitheosa, młodego Mityleńczyka, oskarżonego o zamordowanie Herodesa⁶¹. Ten ostatni był ateńskim kleruchem, osadzonym wraz z innymi kolonistami na Lesbos po zdławieniu przez Ateńczyków rebelii, jaka wybuchła na wyspie w latach 420–417 p.n.e.⁶² Euksitheos wraz z Herodesem płynęli statkiem z Mityleny, z Lesbos do trackiego portu Ainos. Właśnie w trakcie tej podróży zaginął Herodes, najprawdopodobniej został zamordowany, a o zabójstwo rodzina Herodesa oskarżyła Euksitheosa.

Wstęp mowy to dobrze znane każdemu starożytnemu mówcy *captatio benevolentiae*. Euksitheos, wypowiadając kwestie napisa-

⁵⁹ Walka prawdopodobieństwa z nieprawdopodobieństwem, prawdy z fałszem, jest obecna w wielu pismach Antyfonta. Motyw ten znajdziemy także w jego teoretycznym traktacie *Prawda*. Prawdopodobieństwo, odsuwające prawdę na dalszy plan, wzmacniało siłę wymowy Antyfonta. Por. K. Meister, *Aller Dinge Maß ist der Mensch. Die Lehren der Sophisten*, München 2010, s. 191.

⁶⁰ „Antyfont buduje obronę na trzech filarach: zarys wydarzeń, krytyka błędów proceduralnych, osłabienie zeznań strony przeciwnej, mianowicie ich świadectw, przez rozważanie prawdopodobieństwa”. E. Heitsch, *Antiphon aus Rhamnus*, „Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse” 1984, Nr. 3, s. 62.

⁶¹ W mowie Antyfonta nie występuje imię Euksitheosa, pojawiło się ono dopiero u retora Sopatrosa. Ulrich Schindel (*Der Mordfall Herodes, zur 5. Rede Antiphons*, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen 1979, s. 204) uznaje za prawdopodobne, że Sopatros sięgnął do starszej literatury, do Cecyliusza i Didymosa, i tam znalazł oryginalny tytuł Ὑπερ Ἐὐξίθεου.

⁶² O buncie Mityleny w latach 420–417 p.n.e. przeciwko Atenom pisze Tukidydes III,1–50.

ne dla niego przez Antyfonta, przedstawia się jako człowiek niedoświadczony, pozbawiony biegłości w mówieniu, załamany bezpodstawnym oskarżeniem – wszystko to miało wzbudzić współczucie i pozyskać przychyłność sądu⁶³. Antyfont umieszcza we wstępie mowy także dygresje natury ogólniejszej, dotyczące zagadnień psychologicznych na temat perswazyjnej siły prawdy i kłamstwa (5,3):

πολλοὶ γὰρ μὲν ἤδη τῶν οὐ δυναμένων λέγειν, ἄπιστοι γενόμενοι τοῖς ἀληθείαι, αὐτοῖς τούτοις ἀπώλοντο, οὐ δυνάμενοι δηλώσαι αὐτά· πολλοὶ δὲ τῶν δυναμένων λέγειν πιστοὶ γενόμενοι τῷ ψεύδεσθαι, τούτῳ ἐσώθησαν, διότι ἐψεύσαντο.

(już wielu ludzi nieposiadających biegłości w mowie uznano za niewiarygodnych, mimo że mówili prawdę. Właśnie prawda przyczyniła się do ich porażki, ponieważ nie potrafili być przekonywający. Z drugiej strony wielu przebiegłych mówców potrafiło zjednać sobie zaufanie swymi kłamstwami i uratować swe życie właśnie dzięki oszustwu)⁶⁴.

Euksitheos zdaje się więc mówić: nie wiercie słowom moich oskarżycieli, którzy są ode mnie starsi, bardziej doświadczeni, ale też przebieglejsi. Antyfont uświadamia odbiorców, że prawda nie zawsze jest oczywista i jednoznaczna. Często przedstawienie samej prawdy nie wystarczy, aby przekonać sędziów i wygrać proces sądowy. Trzeba jeszcze umieć ją odpowiednio przekazać, czyli uprawdopodobnić, aby brzmiała rzeczywiście „prawdziwie” i przekonała odbiorców⁶⁵.

W dalszej części obrony Antyfont, posługując się argumentami typu *eikos*, wprowadza następne odniesienia do prawdopodobień-

⁶³ Wszystkie te elementy składające się na *captatio benevolentiae* należały do topiki wymowy sądowej. Por. B. Due, *Antiphon, Study in Argumentation*, Copenhagen 1980, s. 29. W *De inventione* Cyseron dzieli *captatio benevolentiae* na cztery rodzaje zdobywania przychyłności: 1) ze względu na osobę, 2) ze względu na niecne uczynki przeciwników, 3) ze względu na sędziów i 4) ze względu na sprawę (1,22).

⁶⁴ Cytaty autorów starożytnych bez podanego tłumacza w przekładzie autora pracy.

⁶⁵ Antyfont jest także autorem traktatu teoretycznego *O prawdzie*, w którym analizuje pojęcie prawdy i sprawiedliwości. Także tutaj daje do zrozumienia, że zwycięstwo w procesie sądowym nie jest efektem poznania prawdy, lecz jest wynikiem sprawnej argumentacji.

stwa i prawdy. Komentuje on zeznania niewolnika, który licząc na ocalenie swego życia, wyznał na torturach, że wspólnie z Euksitheosem dokonał zabójstwa Herodesa. Tenże niewolnik, kiedy dowiedział się, że mimo wniesionych oskarżeń zostanie stracony, odwołał swe zeznania. Mamy tu dwa przeciwstawne, wykluczające się zeznania – jedno z nich musi być prawdą, drugie kłamstwem. Euksitheos pyta retorycznie: καὶ πότερ' ἀληθῆ ἔστιν, ὅτ' ἔφη με εἰργάσθαι τὸ ἔργον ἢ ὅτ' οὐκ ἔφη; εἰ μὲν γὰρ ἐκ τοῦ εἰκότος ἐξετασθῆναι δεῖ τὸ πρᾶγμα, οἱ ὕστεροι λόγοι ἀληθέστεροι φαίνονται („Co jest prawdą? – Gdy powiedział, że popełniłem ten czyn, czy, gdy powiedział, że go nie popełniłem? Jeśli będziemy wnioskować na podstawie prawdopodobieństwa, drugie zeznanie wydaje się prawdziwsze”; 5,36–37). Antyfont traktuje *eikos* jako argument, który powinniśmy łączyć z prawdą. Jeżeli słyszymy, że jakieś słowa brzmią prawdopodobnie, mówią o czymś podobnym do prawdy, winniśmy te słowa uznać za prawdziwe. Mówca wyjaśnia: niewolnik kłamał, gdyż liczył, że tym sposobem odniesie korzyść, mianowicie ocali swe życie, ale kiedy zrozumiał, że zostanie mimo kłamstwa zgubiony, wtedy zdecydował się uczciwie powiedzieć prawdę⁶⁶. Kiedy świadek składa zeznania pod przymusem i są to zeznania przynoszące mu wymierne korzyści, nie jest to świadectwo ani wiarygodne, ani prawdziwe. Dopiero zeznania pozbawione nacisku wydają się prawdopodobne, czyli zgodne z prawdą.

Antyfont boryka się w praktyce z problemem przedstawionym we wstępie mowy. Jego przeciwnicy biegli w sztuce retorycznej mogą wykorzystywać kłamstwo w celu oskarżenia i zgubienia Euksitheosa, który nie potrafi przekonująco zaprezentować prawdy. Aby przekonać do niej sędziów, musi on przywołać *eikos* jako środek pomocniczy, który ma ostatecznie wydobyć na jaw to, co naprawdę się wydarzyło i przekonać sędziów do prawdziwej, a nawet „praw-

⁶⁶ Oskarżyciele z rodziny Herodesa zabili niewolnika, gdyż nie chcieli, aby po złożeniu obciążających zeznań, mógł go jeszcze przesłuchać jego właściciel Euksitheos. Postępowanie takie było możliwe, gdyż Euksitheos nie był obywatelem ateńskim. Por. E. Heitsch, *Antiphon aus Rhannus*, s. 78.

dziwszej” (ἀληθέστεροι), jak określa to mówca, wersji wydarzeń⁶⁷. Mówca powinien zatem wykazać, że to, co mówi, jest podobne do prawdy, a może to osiągnąć, porównując swe argumenty z prawdziwymi świadectwami przekazanymi w okolicznościach, które wskazują na brak jakiegokolwiek przymusu. Przymus deformuje prawdę, więc zeznanie złożone na torturach, tak jak w przypadku niewolnika oskarżającego Euksitheosa, nie jest prawdopodobne, nie jest zgodne z tym, co prawdziwe.

Do tej kwestii Antyfont powraca w rozdziałach 42–44, jeszcze raz zwracając uwagę na wzajemnie wykluczające się zeznania. Tym razem chodzi o zeznania człowieka wolnego, złożone także na torturach, który potwierdził wersję wydarzeń Euksitheosa – Euksitheos nie opuszczał statku, nie mógł więc zabić Herodesa. Zeznania te stoją w sprzeczności z początkowymi oskarżeniami niewolnika⁶⁸. Mamy zatem znowu do czynienia z dwoma wykluczającymi się wypowiedziami – sędziowie muszą także w tym przypadku rozstrzygnąć, które słowa są prawdziwe. Antyfont jeszcze raz podkreśla, że zeznania niewolnika nie są zgodne z prawdą, gdyż zostały wypowiedziane pod przymusem: οὐς ἐκεῖνος ἀνάγκη μᾶλλον ἢ ἀληθεία ἔλεγε („powiedział te słowa bardziej pod przymusem niż ze względu na prawdę”; 42). Z jednej strony mamy oświadczenie człowieka wolnego, twierdzącego, że oskarżony w ogóle nie opuszczał statku, z drugiej – zeznanie niewolnika mówiącego, że Euksitheos opuścił statek i razem z nim ukrył zwłoki zabitego Herodesa. Antyfont odwołuje się w tym momencie do prawdopodobieństwa: Καίτοι τὸ εἰκὸς σύμμαχόν μοι ἐστὶν („prawdopodobieństwo jest moim sprzymierzeńcem”; 43) – prawdopodobieństwo stoi po stronie Euksitheosa, tak samo jak jego sprzymierzeńcem jest prawda: ὥπερ σύμμαχος ἦν

⁶⁷ Gagarin w swym komentarzu do mowy sugeruje, że Antyfont powołuje się w tym przypadku na argumenty z prawdopodobieństwa, aby sprawić wrażenie, że pozostałe argumenty są mocne, wydaje się jednak, że prawdopodobieństwo stanowi tutaj po prostu to, co mówca zapowiadał na początku, czyli perswazyjne dopełnienie, wzmocnienie prawdy, niezbędne do jej zaakceptowania.

⁶⁸ Był to przypuszczalnie ktoś nieposiadający ateńskiego obywatelstwa, ktoś obcy lub metojk. Prawo ateńskie zezwalało na przesłuchanie tego rodzaju osób na torturach. Por. B. Due, *Antiphon, Study in Argumentation*, s. 52.

ἡ ἀλήθεια τῶν ὑστέρων λόγων („sprzymierzeńcem w drugim zeznaniu była prawda”; 37). *Eikos* znajduje się po stronie świadka zeznającego na korzyść oskarżonego, czyli świadka mówiącego prawdę. Antyfont posługuje się prawdopodobieństwem komparatystycznym, które powołuje się na podobieństwo *eikos* i *aletheia* – prawdopodobne jest to, co przypomina prawdę, *eikos* stanowi zatem metodę potwierdzania prawdy.

Prawdę i prawdopodobieństwo Antyfont przywołuje także w mowie *W obronie choreuty*. W wystąpieniu tym mówca broni pewnego nieznanego nam z imienia bogatego Ateńczyka, któremu zlecono przygotowanie występu chóru chłopięcego na święto Targalii, co wiązało się z wysiłkiem finansowym i organizacyjnym. W czasie, gdy trwały przygotowania, jeden z chórzystów, znajdujący się pod opieką naszego choreuty, Diodotos, otrzymał lekarstwo na wzmocnienie głosu, które okazało się dla niego zabójcze. Choreuta, kierownik chóru, jako jego opiekun został oskarżony o spowodowanie śmierci chłopca⁶⁹. Oskarżony bronił się, że nie miał nic z tym wspólnego, gdyż ani osobiście nie podał mu lekarstwa, ani nie zlecił jego zaaplikowania, ani w ogóle nie uczestniczył w zajęciach chóru, gdyż wyznaczył do tej pracy zastępców – swego zięcia i trzech innych znajomych⁷⁰. Odrzuca więc oskarżenia, mówiąc, że stawiane mu zarzuty nie mają nic wspólnego z prawdą: γενέσθαι μέντοι τὰ μὴ γενομένα καὶ ἀδικεῖν τὸν μὴ ἀδικοῦντα οὐκ ἐν τοῖς τούτων λόγοις ἡγοῦμαι εἶναι, ἀλλ’ ἐν τῷ δικαίῳ καὶ τῷ ἀληθεῖ („nie sądzę doprawdy, że za sprawą słów tych ludzi, to, co się nie wydarzyło, może stać się faktem i że może zostać przestępcą ten, który nie popełnił przestępstwa, gdyż fakty zależą od sprawiedliwości i prawdy [nie od słów]”);

⁶⁹ Oskarżenie złożył, od razu po uroczystościach pogrzebowych, brat zmarłego chłopca, Filokrates, który reprezentował całą rodzinę, początkowo jednak zostało ono odrzucone przez archonta, który kończył już swą kadencję. Po kilku tygodniach rodzina złożyła ponownie akt oskarżenia, który tym razem został przyjęty przez nowego urzędnika.

⁷⁰ Choreuta został oskarżony o spowodowanie nieumyślnego zabójstwa, a jego sprawa była prowadzona przy Palladionie. W takich sprawach wyrok skazujący oznaczał wygnanie. Por. E. Heitsch, *Recht und Argumentation in Antiphons 6 Rede*, „Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse” 1980, Nr. 7, s. 3.

6,18). Jego oskarżyciele mogą sobie imaginować najróżniejsze występkę, których nie popełnił, ale jest to tylko kwestia słów niemających nic wspólnego z rzeczywistością. Słowa stoją tutaj w opozycji do sprawiedliwości i prawdy, która tę sprawiedliwość konstytuuje. Przy niewystarczającej znajomości faktów, w przypadku skomplikowanych spraw, gdy brak świadków deliktu, sędziowie muszą przeprowadzić dokładne, rzetelne śledztwo, podkreśla Antyfont, a wyrok może być wydany jedynie na podstawie prawdopodobieństwa. Mówca stawia tutaj z jednej strony *eikos*, wyrażone przez *participium* czasownika εικάζω, z drugiej – niepodważalną wiedzę wyrażoną zwrotem εἰδότης σάφα. Widzimy wyraźnie, że *safa* jest tożsame z prawdą, z niekwestionowaną wiedzą, która w przedstawianej przez Antyfonta sytuacji okazuje się nieosiągalna, *safa* stoi więc w opozycji do prawdopodobieństwa (6,18)⁷¹:

ὁπόσα μὲν γὰρ λάθρα πράττεται καὶ ἐπὶ θανάτῳ βουλευθέντα, ὧν μὴ εἰσὶν μάρτυρες, ἀνάγκη περὶ τῶν τοιούτων ἐξ αὐτῶν τῶν λόγων τῶν τε τοῦ κατηγοροῦ καὶ τοῦ ἀποκρινομένου τὴν διάγνωσιν ποιῆσθαι καὶ θερεῦειν καὶ ἐπὶ σμικρὸν ὑπονοεῖν τὰ λεγόμενα, καὶ εἰκάζοντας μᾶλλον ἢ σάφα εἰδότης ψηφίζεσθαι περὶ τῶν πραγμάτων.

(Kiedy morderstwo planowane jest w sekrecie, nie ma świadków, jesteście zmuszeni wydać wyrok na podstawie słów oskarżyciela i obrony, musicie być ostrożni i badać ich wypowiedzi w najmniejszych szczegółach, a wyrok wydać raczej na podstawie prawdopodobieństwa niż niezbitych dowodów [których brak]).

Σάφα εἰδότης, zorientowani w faktach, stoją zatem w opozycji do εἰκάζοντας, próbujących znaleźć analogie, podobieństwa, czyli odkrywających prawdę za sprawą prawdopodobieństwa komparatystycznego. Kierując się *eikos*, szukają oni odpowiedzi na najważniejsze pytania i przybliżają się do obiektywnej, sprawiedliwej oceny wydarzeń. Prawdopodobieństwo Antyfonta ma charakter pozytywny, mówca, posługując się *eikos*, stara się autentycznie odtworzyć prawdziwą wersję wydarzeń. Nie zależy mu na wygraniu sprawy

⁷¹ Franco Montanari w *The Brill Dictionary of Ancient Greek* wśród znaczeń σαφής wymienia *evidence* – dowody odnoszące się do świadectwa sądowego.

za wszelką cenę, na tworzeniu fałszywych argumentów za pomocą prawdopodobieństwa, ale, jak zapewnia, na sprawiedliwym osądzeniu choreuty. Możemy przypuszczać, że Gagarin czy Schiappa brali pod uwagę tego typu przypadki, pisząc, że sofisci korzystali z *eikos* tam, gdzie prawda była niemożliwa do odkrycia. Nie wszystkie sprawy były jednak tak jednoznacznie pozytywne, jeżeli idzie o prawdę i prawdopodobieństwo⁷².

Często argumentem z prawdopodobieństwa posługiwał się w swych mowach także grecki specjalista od spraw majątkowych, Izajos. Argumentację opartą na *eikos* znajdziemy np. w jego częściowo zachowanej mowie *W obronie Eufiletosa*, która zajmuje szczególne miejsce w kanonie wystąpień sądowych mówcy. Nie dotyczy ona, jak to z reguły u niego bywało, kwestii dziedziczenia majątku, lecz obywatelstwa⁷³. Niejaki Eufiletos, nie wiadomo, z jakiego powodu, został pozbawiony obywatelstwa ateńskiego⁷⁴. Stało się to po dokonaniu przeglądu list mieszkańców miasta, co przeprowadzono w połowie IV wieku p.n.e. Izajos starał się wykazać, że zarzut, jakoby Eufiletos nie był rodzonym synem obywatela ateńskiego Hegesipposa, lecz został przez niego adoptowany po zawarciu drugiego związku małżeńskiego, jest nieprawdopodobny. W obronie Eufiletosa wypowiadał się w sądzie jego przyrodni brat, który przedstawiał wiele okoliczności znajdujących potwierdzenie w faktach i czyniących nieprawdopodobnym oskarżenia Hegesipposa. Nie ma powodów, mówi, dla których ojciec miałby kłamać: τίνας ἔνεκεν ἄν ψεύδοιτο καὶ τοῦτον μὴ ὄντα αὐτοῦ υἱὸν εἰσεποίητο („z jakiego powodu

⁷² Całkiem inną motywacją w korzystaniu z *eikos* kierował się, jak widzieliśmy wcześniej, Nestor w *Iliadzie* czy wymienieni przez Platona sofisci.

⁷³ Dwanaście rozdziałów mowy *W obronie Eufiletosa* zachowało się dzięki Dionizjuszowi z Halikarnassu (*De Isaeo* 17), który zamieścił wystąpienie Isajosa jako przykład doskonałej argumentacji procesowej.

⁷⁴ Friedrich Blass (*Die Attische Beredsamkeit*, Bd. 2, Leipzig 1887, s. 571) wysuwa hipotezę, że matka Eufiletosa która była drugą żoną jego ojca, Hegesipposa, wcześniej utrzymywała kontakty z jakimś cudzoziemcem i ktoś z nieprzychylnych rodzinie członków demu mógł uznać, że poślubiła ona Hegesipposa, będąc już w ciąży, a Eufiletos był owocem jej wcześniejszego związku. Por. J. Rominkiewicz, *Wstęp*, w: Isajos, *Mowy*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył J. Rominkiewicz, Wrocław 2013, s. 231.

miałby kłamać i adoptować go jako swego syna, gdyby ten nim nie był?”; 12,1)⁷⁵. Skoro już miał dwóch synów, po co adaptowałby trzeciego – nie groziła mu samotna starość. Był człowiekiem bogatym, nie adoptowałby więc cudzoziemca, aby zaferować mu obywatelstwo w zamian za pieniądze – nie groziło mu ubóstwo⁷⁶. Kiedy Eufiletos był dzieckiem, Hegesippos opiekował się nim bardzo troskliwie i nie skąpił wydatków na jego wychowanie – był zatem na pewno jego prawdziwym ojcem.

Podane przez Izajosa fakty, trudne do podważenia, sprawiają, że oskarżenia skonfrontowane z prawdą stają się nieprawdopodobne: ὦστε τόν γε πατέρα ἡμῶν οὐκ εἰκός ἐστιν, ὃ ἄνδρες δικασταί, μηδὲν ὠφελούμενον οὕτως ἀδικῶ πράγματι ἐπιχειρήσαι („tak więc, sędziowie, jest nieprawdopodobne, by nasz ojciec podjął się tak niegodnej sprawy, nie mając żadnego powodu”; 12,3). Izajos wykazuje, że to, jak zachowywał się Hegesippos, w żaden sposób nie daje podstaw do twierdzenia o adopcji. Także zeznający przed sądem w obronie Eufiletosa brat dowodzi: gdyby Eufiletos nie był moim rodzonym bratem, po cóż miałbym narażać się w imieniu kogoś obcego i dążyć do tego, aby moim kosztem majątek ojca został podzielony na więcej części? – jest to pozbawione logiki. Izajos przekonuje, że zeznania rodziny są prawdopodobne, gdyż wykazują podobieństwo do prawdy, w przeciwieństwie do zeznań oskarżycieli, w których trudno się doszukać przesłanek odpowiadających rzeczywistym okolicznościom. Mamy więc tutaj do czynienia z *eikos* komparatystycznym odwołującym się do *veritatis similitudo*. Prawdziwe okoliczności weryfikują oskarżenia, czynią je nieprawdopodobnymi, uprawdopodobniają zaś argumenty obrony.

Broniący interesów Eufiletosa brat dobitnie podkreśla, że *eikos* znajduje się po stronie prawdy, a prawda po stronie rodziny bronią-

⁷⁵ Cytaty z Izajosa w tłumaczeniu Jarosława Rominkiewicza.

⁷⁶ Wymienia się kilka przyczyn adopcji w starożytnej Grecji: zapewnienie ciągłości rodu, niedopuszczenie do upadku rodziny i kontynuację kultu rodzinnych bóstw. Zachowaniem ciągłości rodu zainteresowane były nie tylko pojedyncze rodziny, lecz także państwo ateńskie jako całość, które reprezentował w tej działalności archont. Por. J. Rominkiewicz, *Adopcja i dziedziczenie w mowach Isajosa*, Wrocław 1995, s. 22.

cej krewnego: οὐ μόνον τοίνυν ἡμᾶς, ὡς ἄνδρες δικασταί, εἰκός ἐστι τάληθῆ μεμαρτυρηκέναι, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἄλλους συγγενεῖς. („Jednakże jest rzeczą prawdopodobną, że nie tylko my, sędziowie, powiedzieliśmy prawdę, lecz także i inni nasi krewni”; 12,5). Powoływanie się na prawdę w kontekście prawdopodobieństwa pozwala nam zaklasyfikować argument zastosowany przez Izajosa jako *eikos* komparatystyczne. Cała rodzina – ojciec, matka, bracia, siostry, szwagrowie, wuj – potwierdza, że oskarżony jest rodowitym Ateńczykiem, rodzonym synem Hegesipposa, a złożone zeznania są najwiarygodniejszym świadectwem prawdy i takiego najpewniejszego świadectwa prawdy dostarcza sądowi Eufiletos: καὶ ὡς ταῦτ’ ἀληθῆ λέγει, παρέχοιτ’ ἂν αὐτῶ τοὺς συγγενεῖς μάρτυρας („a jako dowód, że mówi prawdę, przedstawił jako świadków swych krewnych”; 12,7). Izajos argumentuje, że rodzina to rzeczniczka prawdy, jej zeznania wpływają na prawdopodobieństwo jego stanowiska. Któż może pewniej potwierdzić synostwo niż matka i ojciec, któż może poświadczyć lepiej więzy rodzinne niż brat, przysięgi krewnych są najwiarygodniejszym argumentem w sprawie: ὥστε, ὡς ἄνδρες δικασταί, δικαίως ἂν καὶ τοὺς ἡμετέρους ὄρκους πιστοτέρους νομιζοῖτε ἢ τοὺς τούτων λόγους („Słusznie zatem będzie, sędziowie, jeśli za bardziej wiarygodne uznacie nasze przysięgi niż słowa przeciwników”; 12,10). Izajos łączy *eikos* z *pistis*, czyli z łacińskim *credibile*, a zatem łączy prawdopodobieństwo z wiarygodnością, najistotniejsza jest tu jednak wymieniona wcześniej *aletheia*, do której mówca się odwołuje, aby wykreować prawdopodobieństwo stanowiące podstawę całej argumentacji.

Izajos powołuje się jeszcze raz na prawdę w zakończeniu mowy, posługując się *petitio principii* – to, że sędziowie rozjemczy przekonani opinią rodziny wydali wyrok na korzyść Eufiletosa, jest, zdaniem mówcy, rozstrzygające i świadczy o prawdziwości słów rodziny poszkodowanego – ὅτι ἀληθῆ λέγομεν („[świadczy to] że mówimy prawdę”). Obrona nie czeka na końcowy werdykt ostatniej instancji sądu, który powinien orzec, czy Eufiletos mówi prawdę, ale uznaje za rozstrzygający wyrok niższej instancji, czyli werdykt sądu rozjemczego, który jest dopiero rozpatrywany. Dowodzenie z *petitio principii* nie stanowi wprawdzie błędu logicznego, należy jednak do re-

torycznych sofizmatów⁷⁷. Przekonywanie argumentem typu: jako człowiek sprawiedliwy nie mogę być winny, to traktowanie przesłanki jako konkluzji. Powoływanie się w sprawie na swoją prawdomówność nie należy do gestii oskarżonego, gdyż o tym, czy ktoś jest prawdomówny, czy nie, rozstrzyga sąd. Owo *petitio principii* Izajos wykorzystuje więc do pozornego udowodnienia prawdomówności Eufiletosa i jego krewnych. Stara się on w ten sposób potwierdzić tezę, że prawdopodobieństwo wspierające prawdziwość zeznań jego klienta jest atutem oskarżonego. Jak widzimy, *aletheia* i *eikos* często przenikają się wzajemnie w argumentacji Izajosa.

Następny przykład prawdopodobieństwa komparatystycznego znajdziemy w mowach innego greckiego mistrza słowa, Ajschynesa, przeciwnika Demostenesa. Ajschynes zarzucał mu fingowanie prawdziwego dyskursu przez pozorowanie prawdy. W *Mowie o poselstwie* odrzuca on zarzuty Demostenesa o przyjęcie pieniędzy od Filipa w czasie pełnienia misji pokojowej w Macedonii. Stosuje tu obronę przez atak i zdecydowanie oskarża swego oponenta (2,153):

Συμπέλεγμαι δ' ἐν τῇ πολιτείᾳ καθ' ὑπερβολὴν ἀνθρώπῳ γόητι καὶ πονηρῷ, ὃς οὐδ' ἂν ἄκων ἀληθὲς οὐδὲν εἶποι. ἠγέται δέ, ὅταν τι ψεύδεται, τῶν λόγων ὄρκος κατὰ τῶν ἀναισχύντων ὀφθαλμῶν, καὶ τὰ μὴ γεγενημένα οὐ μόνον ὡς ἔστι λέγει, ἀλλὰ καὶ τὴν ἡμίραν ἐν ἧ φησι γενέσθαι· καὶ προστίθησιν τινος ὄνομα πλασάμενος, ὡς ἔτυχε παρῶν, μιμούμενος τοὺς τάληθῆ λέγοντος.

(W mojej działalności na rzecz państwa spotkałem człowieka wyjątkowo nikczemnego, kłamcę, który nawet nieświadomie nie powie nigdy słowa prawdy. Gdy zaczyna swoje kłamliwe wywody, przysięga na swoje bezwstydne oczy i nie tylko zmyśla wydarzenia, ale i dzień, kiedy rzekomo miały nastąpić, a dodaje jeszcze imię świadka, który miał być przy nim obecny. W ten sposób naśladuje tych, co mówią prawdę)⁷⁸.

Ajschynes nie mówi wprost, że Demostenes stosuje taktykę *eikos*, ale zarzuca swemu przeciwnikowi kłamstwo, które ten uprawia, mó-

⁷⁷ Por. Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *L'empire rhétorique : rhétorique et argumentation*, 5^e éd., Paris 2000, s. 152.

⁷⁸ Cytaty z Ajschynesa w tłumaczeniu Włodzimierza Lengauera.

więc rzeczy podobne do prawdy. Mimo że nie zarzuca Demostenesowi korzystania z prawdopodobieństwa, praktyka, którą on stosuje, jest w ujęciu Ajschynesa identyczna z *eikos* komparatywnym – Demostenes przyrównuje, jego zdaniem, przytaczane przez siebie świadectwa do prawdy i, aby je uwiarygodnić, składa przysięgi, podaje daty, wymienia miejsca zdarzeń, cytuje imiona świadków, a co za tym idzie, jego narracja sprawia wrażenie prawdziwej. Ajschynes nie nazywa wprost taktyki argumentacyjnej swego przeciwnika prawdopodobieństwem, aczkolwiek mieści się ona w pełni w platońskim *eikos* oznaczającym coś fałszywego, jedynie przypominającego prawdę. Mówca nie powołuje się więc na *eikos*, ale stosuje retorykę dosadniejszą, mówiąc o kłamstwie i nikczemności. Demostenes ma diametralnie odmienne zdanie na ten temat, odpiera zarzuty o sprzedajność i kłamstwo, obwiniając o to samo swego przeciwnika, słuchacze zatem musieli rozstrzygnąć sami, po której stronie znajduje się prawda, a po której fałszywe prawdopodobieństwo. Tym razem Ajschynesowi udało się przekonać sędziów do swej wiarygodności i niewinności, lecz siła wymowy Demostenesa ostatecznie przeważała, o czym przekonamy się, analizując następne wystąpienie Ajschynesa *Przeciw Ktezyfontowi*⁷⁹.

Mowa *Przeciw Ktezyfontowi* to następny atak wymierzony w Demostenesa. Ajschynes stawia mu takie same zarzuty bezczelnego kłamstwa jak we wcześniejszym wystąpieniu, tym razem jednak jego perswazja retoryczna nie okazała się już tak skuteczna. Mówca oficjalnie w oracji oskarżał Ktezyfonta, lecz tak naprawdę jego mowa była oskarżeniem Demostenesa. W przypadku tego procesu mamy pełniejszy obraz wydarzeń, gdyż zachowała się także odpowiedź Demostenesa na stawiane mu zarzuty, którą jest słynna mowa *O wieńcu*. Ajschynes, podobnie jak we wcześniejszym procesie, oskarża Demostenesa o wyrachowaną hipokryzję (3.99):

⁷⁹ Ajschynesowi udało się wprawdzie przekonać trybunał i wygrać proces, lecz nieznaczną liczbą głosów – o zwycięstwie zdecydowało około 30 sędziów, podczas gdy w sumie w trybunale zasiadało ich około 1000. Możemy zatem uznać, że siła wymowy Ajschynesa i Demostenesa była porównywalna. Por. W. Lengauer, *Wstęp*, w: Ajschines, *Mowy*, tłum. W. Lengauer, Warszawa 1993, s. 120.

οί μὲν γὰρ ἄλλοι ἀλαζόνες, ὅταν τι ψεύδωνται, ἀόριστα καὶ ἀσαφῆ πειρῶνται λέγειν, φοβούμενοι τὸν ἔλεγχον· Δημοσοθένης δ' ὅταν ἀλαζονεύηται, πρῶτον μὲν μεθ' ὄρκου ψεύδεται, ἐξώλειαν ἐπαρώμενος ἑαυτῷ, δεύτερον δέ, ἃ εὖ οἶδεν οὐδέποτε ἐσόμενα, τολμᾷ λέγειν εἰς ὅπου ἔσται, καὶ ὧν τὰ σώματα οὐχ ἑώρακε, τούτων τὰ ὀνόματα λέγει, κλέπτων τὴν ἀκρόασιν καὶ μιμούμενος τοὺς τάληθῆ λέγοντας.

(Otóż inni kłamcy, kiedy coś zmyślają, mówią w sposób nieokreślony i niejasny, bojąc się, że prawda wyjdzie na jaw, Demostenes zaś, kiedy oszukuje, kłamie w pierw pod przysięgą, zaklinając się na swoją głowę, następnie w sprawach, o których wie, że nigdy się nie zdarzą, ma czelność podać datę ich nastąpienia, a o osobach, których nigdy nie widział, mówi imiennie, czym tak łatwo zwodzi słuchaczy, bo naśladuje ludzi mówiących prawdę).

Pojawiają się zatem te same zarzuty, które występowały w *Mowie o poselstwie* – Demostenes to wielki kłamca, znajduje posłuch tylko dlatego, że jego kłamstwa przekraczają granicę jakiegokolwiek rozsądku. Koncepcja Ajschynesa przypomina nowożytnie teorie analizujące wiarygodność kłamstwa⁸⁰. Kłamstwo wydaje się prawdą tylko dlatego, że odbiorcy uważają, że jego autor nie ośmieliłby się wymyślać aż tak nieprawdopodobnych rzeczy, nie odważyłby się aż tak bezczelnie oszukiwać⁸¹. Mówca puentuje kwestię tym samym stwier-

⁸⁰ Minister propagandy III Rzeszy, Joseph Goebbels, twierdził: „Im większe kłamstwo, tym łatwiej ludzie w nie uwierzą”; „Kłamstwo powtórzone tysiąc razy staje się prawdą”.

⁸¹ Już w starożytności klasyfikowano kłamstwa jako paralogizmy, sofizmaty. Katalog takich sofizmatów znajduje się w traktacie *O dowodach sofistycznych* Arystotelesa. Najbardziej znany nowożytny spis sofizmatów można odnaleźć w *Eryście* Schopenhauera, stanowiącej w znacznej mierze powtórzenie katalogu Stagiryty. Niektóre współczesne prace retoryczne, psychologiczne omawiają paralogizmy znane nam już z traktatów starożytnych. Do owych paralogizmów należą np.: *argumentum ad auctoritatem* (ludzie są w stanie uwierzyć we wszystko, jeśli autorem wypowiedzi jest jakiś ekspert); *argumentum ad vanitatem* (wierzymy tym, którzy nam schlebiają, nawet jeśli mówią rzeczy nieprawdopodobne); *argumentum ad personam* (jeżeli ktoś jest bezpardonowo atakowany, wierzymy, że kłamliwe inwektywy, jakimi dana osoba jest obrzucana, przynajmniej w jakiejś części są prawdziwe). Por. R. Cialdini, *Wywieranie wpływu na ludzi*, tłum. B. Wojciszke, Gdańsk 1995, s. 12 i 16; T. Hołówna, *Błędy, spory, argumenty*, Warszawa 1998, s. 80.

dzeniem, którego użył we wcześniejszej mowie: Demostenes zwodzi słuchaczy, ponieważ naśladuje ludzi mówiących prawdę. Argumenty używane przez Demostenesa polegają zatem na przyrównywaniu fałszu do prawdy, a więc na budowaniu prawdopodobieństwa na podstawie kłamstwa, którym, zdaniem Ajschynesa, zwodzi słuchaczy. Tego typu praktyki, o których mówi Ajschynes, Thomas Schmitz zalicza do gatunku prawdopodobieństwa budowanego przez powoływanie się na analogie do wydarzeń, rzeczy prawdziwych, czyli analizowanego przez nas prawdopodobieństwa komparatystycznego:

Aeschines' charges show that the strategy of achieving verisimilitude by adding small, significant details was not only mastered in practice but also understood in theory. He accuses Demosthenes of making nonreferential language look like truthful discourse, or, in the words of Homer and Hesiod, of inventing "lies that are similar to the truth". The strategy of mentioning specific dates and places and giving specific names is one of the most persistent ways of achieving verisimilitude, employed in countless fictional narratives from antiquity to the present⁸².

Zarzuty Ajschynesa przypominają spostrzeżenia Homera i Hezjoda o kłamstwach podobnych do prawdy. Powtórzone przez niego argumenty, które wygłaszał już kilka lat wcześniej w mowie *O poselstwie*, najwidoczniej zwietrzały i stały się mało przekonujące. Tym razem ich siła perswazyjna nie była już tak skuteczna – przegrał on wyraźnie w starciu z Demostenesem i został skazany przez trybunał ateński na wygnanie. Okazuje się, że samo prawdopodobieństwo nie

⁸² „Oskarżenia Ajschynesa pokazują, że strategia tworzenia prawdopodobieństwa przez dodawanie małych, znaczących detali była nie tylko stosowana w praktyce, lecz także rozumiana w teorii. Oskarża on Demostenesa o tworzenie niereferencyjnego języka, który wygląda jak prawdziwy dyskurs lub, posługując się słowami Homera i Hezjoda, o wynajdowanie »kłamstw, które są podobne do prawdy«. Strategia wymieniania szczegółowych dat, miejsc, podawania szczegółowych imion jest jednym z najczęstszych sposobów osiągnięcia prawdopodobieństwa, wykorzystywana w niezliczonych fikcyjnych narracjach od starożytności po czasy obecne”. T. Schmitz, *Plausibility in the Greek Orators*, „American Journal of Philology” 2000, Vol. 121, No. 1, s. 64.

zawsze było skutecznym narzędziem retorycznym, jeżeli nie zostało wsparte dodatkowymi bezpośrednimi dowodami.

Veritas, probabile, verisimile, credible w rzymskiej teorii retorycznej

Uwagi odnoszące się do prawdopodobieństwa komparatystycznego pojawiają się także w rzymskich traktatach retorycznych. Analizy związane z teorią *probabile* znajdziemy przede wszystkim w pismach Cyncerona. Arpinata zaleca uwzględnienie w mowie argumentacji z prawdopodobieństwa już na etapie *inventio*, a więc w trakcie zbierania materiału do przygotowywanej oracji. Autor *Retoryki do Herenniusza* w swym traktacie retorycznym oraz Cynceron w *De inventione* identycznie definiują inwencję: *Inventio est excogitatio rerum verarum aut veri similitum, quae causam probabilem reddunt* („Inwencja to wymyślanie rzeczy prawdziwych albo podobnych do prawdy, które uczynią sprawę prawdopodobną”; *Ad Her.* 1,3, Cic. 1,7,9)⁸³. Mówca, przygotowując mowę, obmyślając ją na podstawie wydarzeń prawdziwych czy tylko podobnych do prawdziwych, musiał mieć cały czas na względzie prawdopodobieństwo. Terminów *veri simile* oraz *probabile* autorzy bynajmniej nie rozumieją w cytowanym zdaniu synonimicznie. *Veri simile* jest tutaj pojęciem stojącym w opozycji do prawdy, o czym świadczy dysjunktywny spójnik *aut* rozdzielający rzeczy prawdziwe (*res verae*) od rzeczy do prawdy podobnych (*res veri similes*). Mówca w swej mowie wykorzystuje rzeczy prawdziwe, albo tylko podobne do prawdziwych, które być może uczynią prawdopodobnymi wydarzenia niemające z prawdą nic wspólnego. Kontekst wskazuje wyraźnie, że *veri simile* mieści się w polu semantycznym, którego zawartość jedynie przypomina prawdę, *probabile* określa natomiast prawdopodobieństwo w szerokim znaczeniu tego słowa, jako coś godnego zaaprobowania – *veri simile* jest

⁸³ Cynceron, w odróżnieniu od autora *Retoryki do Herenniusza*, nie używa w swej definicji indykatiwu *reddunt*, lecz posługuje się koniunktywem *reddant*, przez co bardziej zwraca uwagę na potencjalność prawdopodobieństwa.

zatem terminem podrzędnym wobec *probabile*. Z powyższej charakterystyki wynika, że mówca, posługując się prawdopodobieństwem, może wykorzystywać zarówno argumenty prawdziwe, jak i fałszywe. Już na samym początku, na etapie inwencji, musi się on zastanawiać, czy kwestie, które będzie poruszał, mają być zgodne z prawdą, czy powinny jedynie sprawiać wrażenie prawdziwych, nie jest bowiem ważne to, by omawiana rzecz była za wszelką cenę prawdziwa, lecz to, by brzmiała ona prawdziwie, czyli przekonująco dla audytorium⁸⁴. Orator tak powinien zaplanować układ i zawartość poszczególnych części przemowy, żeby, niezależnie od tego, ile prawdy się w nich mieści, oddziaływały one na słuchacza siłą prawdopodobieństwa⁸⁵.

Późnoantyczny komentator traktatu *De inventione*, Victorinus, pisząc o Cyceronowej definicji inwencji, zwraca szczególną uwagę na zagadnienie *verisimile*: *Inventionem esse dicit ad negotii fidem aut verarum rerum aut veri similitudinem excogitationem. Sed orator in veri similibus maxime versatur* („Mówi [Cyceron], że inwencja to wymyślanie rzeczy prawdziwych lub podobnych do prawdy w celu uwiarygodnienia sprawy. Lecz mówca najczęściej wykorzystuje rzeczy podobne do prawdy”; RLM, s. 177,41). Przekonanie, że orator w ramach *inventio* posługuje się najczęściej rzeczami podobnymi do prawdy, czyli naszym prawdopodobieństwem komparatystycznym, jest opinią Victorinusa. Twierdzenia takiego nie znajdziemy w *De inventione* Cycerona; najwyraźniej w czasach późnego antyku prawdopodobieństwo stało się bardziej popularnym narzędziem retorycznym niż za życia Arpinaty.

⁸⁴ *Inventio*, jak stwierdza Lausberg (*Handbuch der literarischen Rhetorik*, s. 146), jest etapem najbardziej produktywnym w tworzeniu mowy, wtedy mówca wydobywa z *res* różne ukryte w niej możliwości.

⁸⁵ Prawdopodobieństwa nie można było jednak zaplanować, podobnie jak innych środków stosowanych w oracji, od początku do końca, gdyż w starożytnej sztuce wymowy wielką rolę odgrywała improwizacja, a słuchacz był o wiele bardziej aktywnym uczestnikiem dyskursu retorycznego niż czytelnik. Mówca, aby zachować adekwatność interakcji, musiał więc uważnie śledzić nastroje, reakcje audytorium. Por. M. Korenjak, *Publikum und Redner. Ihre Interaktion in der sophistischen Rhetorik der Kaiserzeit*, München 2000, s. 12.

Jeszcze jeden z *Rhetores Latini Minores*, Sulpicjusz Victor, cytuje charakterystykę *probabile* w *inventio*, idąc za autorem *Retoryki do Herenniusza* i Cynceronem. W swym komentarzu do przytoczonej definicji dodaje on, że inwencja, czyli wymyślanie rzeczy prawdziwych i prawdopodobnych, wymaga nie tylko wrodzonego talentu, naturalności, lecz także doskonałej znajomości sztuki retorycznej (*Haec cum existat ingenio atque natura, tum vero sine doctrina non potest perfici*; RLM, s. 373,24). Nie wystarczy zatem samo wyczuwanie rzeczy, potrzebne jest także dogłębne wykształcenie, aby właściwie posługiwać się w ramach inwencji *probabile* z jego odniesieniami do prawdy.

Przejdźmy teraz do poszczególnych części oracji w teorii retorycznej Cyncerona i zobaczmy, jak Rzymianie postrzegali funkcje prawdopodobieństwa w drugiej części mowy, w *narratio*⁸⁶. Jak zaznacza Kwintylijan, na tym etapie przemowy szczególnie ważna jest wiarygodność, jeżeli bowiem nie przekonamy słuchacza do naszej sprawy, jeżeli nie zrozumie on wywodu, nie zapamięta go, nie uwierzy w to, o czym traktuje mowa, cały nasz trud w pozostałych częściach pójdzie na marne⁸⁷. W traktacie *De inventione* Cynceron charakteryzuje prawdopodobieństwo w opowiadaniu jako przedstawianie rzeczy w taki sposób, aby wydawały się zgodne z prawdą: *Probabilis erit narratio si in ea videbuntur inesse ea, quae solent appa-*

⁸⁶ Podziału oracji na części miał dokonać Koraks, rozróżnienie podstawowych elementów mowy jest jednak zauważalne już w wystąpieniach bohaterów Homera. Autor *Iliady*, dzieląc mowę na wstęp, narrację, zakończenie, czynił to intuicyjnie, bez odwoływania się do jakichś klasyfikacyjnych wzorców. Podstawowy podział na *prooemium*, *narratio*, *argumentatio*, *refutatio* i *epilogus* był w różnych okresach modyfikowany, a liczba części mowy ulegała zmianie. Por. B. Vickers, *In Defence of Rhetoric*, s. 4; J. Martin, *Antike Rhetorik. Technik und Methode*, München 1974, s. 220.

⁸⁷ Kwintylijan 4,2,35. Mówca wykorzystywał prawdopodobieństwo już w pierwszej części mowy, w *prooemium*. W *narratio* kontynuował prawdopodobne, wiarygodne wątki zapoczątkowane we wstępie. Chociaż retorzy nie przedstawiali dokładnie zasad, jakimi orator powinien się kierować, konstruując wstęp, jest oczywiste, że już na początku, gdy musiał on zdobyć zaufanie słuchaczy, powinien nadać swej oracji cechy jak największego prawdopodobieństwa. Por. Ch. Carey, *Rhetorical Means of Persuasion*, w: *Greek Rhetoric in Action*, ed. I. Worthington, London–New York 1994, s. 29.

rere in veritate („Opowiadanie będzie prawdopodobne, jeśli będzie się wydawało, że znajduje się w nim to, co zwykle się dzieje naprawdę”; 1,29)⁸⁸. Wymienia on następnie warunki, które odpowiadają za ową zgodność prawdopodobieństwa z prawdą. Aby opowiadanie było postrzegane jako *probabilis*, mówca powinien mieć na uwadze *dignitates personarum* (pozycję społeczną osób, o których mowa)⁸⁹, powinien podać *causae factorum* (przyczyny wydarzeń), ukazać *facultates faciendi* (możliwości realizacji czynów), zachować *tempus idoneum, locus* (zgodność czasu, miejsca), a także zadbać o *spatia* (właściwe relacje czasowe). Powinien też mieć baczenie na charakter (*natura*) i powszechne zwyczaje (*vulgi mos*) osób, których dotyczy sprawa, oraz na opinię (*opinio*) słuchaczy o sprawie. Przestrzegając tych wszystkich zasad, mówca staje się *verisimilis*⁹⁰. Ciceron określa prawdopodobieństwo oparte na prawdzie w opowiadaniu jako narrację, która odwzorowuje rzeczywistość i która jest zgodna z regułami, konwencjami obowiązującymi w owej rzeczywistości⁹¹. Arpinata określa szczegółowo elementy potrzebne do budowania prawdopodobieństwa i wymienia szereg warunków, które pozwolą mówcy osiągnąć w trakcie opowiadania *probabile*, odpowiadające prawdopodobieństwu komparatystycznemu.

Podobna charakterystyka *narratio verisimilis* znajduje się w *Retoryce do Herenniusza*⁹². Do elementów niezbędnych do osiągnięcia prawdopodobieństwa przez stosowanie analogii do prawdy

⁸⁸ Cytaty z *De inventione* w tłumaczeniu Karoliny Ekes. W tym miejscu zmieniłem nieco tłumaczenie, gdyż dosłowny przekład: „będzie się wydawało, że znajduje się w nim to”, zamiast: „jeśli znajdzie się w nim to”, lepiej odpowiada intencjom Cicerona, jego interpretacji, co do stosowania *probabile* w inwencji. Czasownik *videbuntur* akcentuje aspekt funkcjonowania *probabile* na pograniczu prawdy.

⁸⁹ Karolina Ekes (Marcus Tullius Cicero, *O inwencji retorycznej*, tłum. K. Ekes, Warszawa 2013, s. 63) tłumaczy *dignitates* (godności) jako zgodność działania osoby z jej funkcją i pozycją społeczną – innych czynów słuchacze spodziewają się po rolniku, innych po szewcu, jeszcze innych po pracowniku naukowym.

⁹⁰ Terminu *verisimilis* Ciceron używa tu jako ekwiwalent słowa *probabilis*.

⁹¹ Takie same warunki funkcjonowania prawdopodobieństwa, jakie Ciceron zdefiniował dla retoryki, Xavier Riu (*La place du vraisemblable dans la littérature grecque*, Pallas 2013, s. 50) odnosi także do literatury.

⁹² Zarówno dla Cicerona w *De inventione*, jak i dla autora *Retoryki do Herenniusza* oraz dla Kwintyliana prawdopodobieństwo w opowiadaniu jest wprowadzeniem

w ramach opowiadania autor zalicza: *mos, opinio, natura, spatia temporis, personarum dignitates, consiliorum rationes, locorum oportunitates*. Elementy wyszczególnione przez anonimowego autora poza *consiliorum rationes*, czyli motywami podejmowanych decyzji, są takie same jak u Cyserona. Co ciekawe, te same warunki mówca musi spełniać w przypadku relacjonowania zarówno rzeczy prawdziwych, jak i fikcyjnych: *Si vera res erit, nihilomius haec omnia narrando conservanda sunt, nam saepe veritas, nisi haec servata sint, fidem non potest facere: sin erunt ficta eo magis erunt conservanda* („Jeśli rzecz będzie prawdziwa, nie mniej należy przestrzegać tego wszystkiego w opowiadaniu, bowiem, jeśli nie przestrzegamy tych reguł, prawda często staje się niewiarygodna. Jeśli zaś rzeczy będą fikcyjne, tym bardziej musimy się do tych reguł stosować”; 1,16). Autor *Retoryki do Herenniusza* w identyczny sposób zaleca, aby tak samo relacjonować rzeczy prawdziwe i fikcyjne, najważniejsza w obu przypadkach jest technika opowiadania budująca prawdopodobieństwo narracji. Jeżeli będziemy stosować się do przedstawionych reguł sztuki prawdopodobnego opowiadania, rzeczy fikcyjne staną się prawdziwymi, jeżeli zaś nie będziemy się do owych reguł stosować, nawet rzeczy prawdziwe zostaną przez słuchaczy uznane za fikcyjne. Powinniśmy zatem nie tylko znać prawdę, ale także umieć ją przekonująco opisać. Potrzebna jest do tego znajomość prawdopodobieństwa, czyli umiejętność przedstawienia prawdy w taki sposób, w jaki spodziewają się tego słuchacze. Okoliczności zdarzeń, zwyczaje, reakcje itp., które przedstawiamy, muszą być podobne do zdarzeń, do reakcji prawdziwych, mówca powinien zatem posługiwać się prawdopodobieństwem komparatystycznym, aby słuchacze uwierzyli, że sprawa, którą przedstawia, jest osadzona w rzeczywistości, że jest prawdziwa.

Także Kwintylian zajmuje się kwestią prawdopodobieństwa w *narratio* przemowy. Autor *Institutio oratoria* na określenie narracji prawdopodobnej używa zwrotu *narratio credibilis*, nie ma dla niego jednak różnicy, czy przymiotnik „prawdopodobny” jest oddany terminem *credibilis*, *verisimilis* czy *probabilis*, gdyż wszystkie te terminy

do argumentacji uznawanej za najważniejszą część mowy. Por. M. Kienpointner, *Argumentation*, Bd. 1, Tübingen 1992, szp. 903.

uznaje on za ekwiwalentne⁹³. Podobnie jak autor *Retoryki do Herenniusza*, zastanawia się on nad problemem prawdy i fałszu w kontekście prawdopodobieństwa (4,2,34):

Nec quisquam reprehensione dignum putet, quod proposuerim eam, quae sit tota pro nobis, debere esse verisimilem, cum vera sit. Sunt enim plurima vera quidem, sed parum credibilia, sicut falsa quoque frequenter veri similia. Quare non minus laborandum est ut iudex quae vere dicimus quam quae fingimus credat.

(I niech nikt nie uważa za naganne tego, co zaproponowałem, aby opowiadanie, które w całości ma być dla nas korzystne, było prawdopodobne, mimo że jest prawdziwe. Jest bowiem bardzo wiele rzeczy prawdziwych, lecz mało wiarygodnych, z drugiej strony wiele rzeczy fałszywych jest podobnych do prawdy, czyli prawdopodobnych. Dlatego tak samo musimy się trudzić, aby sędzia wierzył w wypowiedzianą przez nas prawdę, jak i w wymyśloną fikcję).

Wierzymy w rzeczy, które są wiarygodnie przekazane, ich obiektywna prawda czy fałsz ma w przypadku mowy drugorzędne znaczenie, najważniejsze jest, w jak prawdopodobny sposób mówca te rzeczy przedstawi, jak jego narracja będzie przypominała prawdę⁹⁴. Mówca musi posłużyć się prawdopodobieństwem komparatystycznym w celu pozyskania audytorium. Kwintylian stosuje oksymoron: z jednej strony pisze o *vera – parum credibilia*, z drugiej o *falsa – veri similia*, sugeruje tym samym, że prawda jest w wielu przypadkach mało wiarygodna, fałsz zaś jest często prawdopodobny. Mówca staje zatem przed trudnym zadaniem – nie wystarczy samo relacjonowanie prawdy, ale konieczne okazuje się przedstawienie słuchaczom

⁹³ Kwintylian pisze: *neque enim refert an pro [...] pro veri simili probabilem, credibilem dicamus* („Nie ma bowiem różnicy, czy mówimy zamiast [...] *veri simili probabilem, credibilem*”; 4,2,31). Por. C. Moussy, *Probare, probatio, probabilis dans le vocabulaire de la démonstration*, s. 39.

⁹⁴ Podobną myśl, odnoszącą się do poezji, wygłasza w *Poetyce* Arystoteles: *ποιεταί τὰ τε δεῖ ἀδύνατα εἰκότα μᾶλλον ἢ δυνατὰ ἀπιθὰνα* („Poeta powinien przedstawiać raczej zdarzenia niemożliwe, lecz prawdopodobne, niż możliwe, ale nieprawdopodobne”; 1460a27). Por. S. Sambursky, *On the Possible and Probable in Ancient Greece*, s. 36.

prawdziwego obrazu rzeczy w taki sposób, aby ich przekonać, że jest on prawdziwy.

Jeżeli idzie o warunki budujące prawdopodobieństwo mowy, autor *Institutio oratoria* nieco inaczej podchodzi do tematu niż poprzedni retorzy, gdyż przede wszystkim zaleca zastanowienie się nad uzasadnieniami, aby nie brzmiały one sztucznie, i proponuje, by uzasadnienia te poprzedzić merytorycznym opisem faktów. Nie łączy on już bezpośrednio *credibile* z *veritas*, ale z *natura*, która jest zgodna z tym, co odpowiada naszemu doświadczeniu, naszym obserwacjom: *ut furti reum cupidum, adulterii libidinosum, homicidii temerarium, vel his contraria, si defendimus; praeterea loca, tempora et similia* („[przedstawiamy] oskarżonego o kradzież jako człowieka chciwego, o cudzołóstwo jako lubieżnika, o morderstwo jako osobnika porywczego, natomiast gdy kogoś bronimy, mówmy rzeczy przeciwne; tak samo postępujemy w przypadku miejsca, czasu i w tym podobnych sprawach”; 4,2,52). Kwintyliian nie pisze, jak wspomniani wyżej autorzy, o *dignitates personarum*, czyli o zgodności charakteru z pozycją społeczną, ale o *personae convenientes*, co oznacza właściwe, zgodne z oczekiwaniami przedstawienie osoby. Prawdopodobieństwo u autora *Institutio oratoria* nie ogranicza się jednak jedynie do sfery teorii, ale odnosi się bezpośrednio do okoliczności praktycznych i do tego, co ludzie o owych okolicznościach sądzą⁹⁵. Kwintyliian pisze o pewnych schematach funkcjonujących w ludzkich wyobrażeniach – myśląc o złodzieju, wyobrażamy sobie człowieka chciwego, myśląc o cudzołożniku, widzimy człowieka lubieżnego, jeżeli do tych schematów przyrównamy fakty przedstawione w naszej narracji, zbudujemy wówczas prawdopodobieństwo komparatystyczne, które będzie przekonujące dla słuchających.

⁹⁵ Koncepcje prawdopodobieństwa retorów rzymskich odpowiadają definicjom *vraisemblance* Todorowa, o czym pisze Ruth Scodel (*Credible Impossibilities: Contentions and Strategies of Verisimilitude in Homer and Greek Tragedy*, Stuttgart–Leipzig 1999, s. 3): 1) prawdopodobieństwo to podobieństwo do rzeczywistości; 2) prawdopodobieństwo to dopasowanie do wspólnej opinii o rzeczywistości. Pierwsza definicja odpowiada prawdopodobieństwu komparatystycznemu, druga – doksastycznemu.

Takie same zasady obowiązują zarówno w przypadku opisywania ludzi, jak i miejsca, czasu itd.

Wiele uwagi retorzy rzymscy poświęcili zagadnieniu prawdopodobieństwa także w następnej części przemowy zwanej argumentacją⁹⁶. Ciceron w *De inventione* podaje następującą definicję *probabile* w argumentacji: *Probabile autem est id quod fere solet fieri aut quod in opinione positum est aut quod habet in se ad haec quendam similitudinem, sive id falsum est sive verum* („Prawdopodobne zaś jest to, co na ogół zwykło mieć miejsce albo opiera się na mniemaniu, albo ma w sobie pewne podobieństwo do takich właśnie rzeczy, bez względu na to, czy rzecz prawdopodobna jest prawdziwa, czy fałszywa”⁹⁷; 1,46). Podobnie jak w narracji, także w argumentacji prawdopodobieństwo dla młodego Cicerona niekoniecznie jest identyczne z prawdą. Pisze on, że *probabile* nie dotyczy zjawisk bezsprzecznych, ale takich, które występują regularnie lub za takowe przez większość są uznawane, niezależnie od tego, czy są one prawdziwe, czy fałszywe. Aby coś było uznawane za prawdziwe, w sensie retorycznym, musiało nie tyle naprawdę zaistnieć, ile za takie zostać uznane, czyli być prawdopodobne⁹⁷. Nie jest to zapewne oryginalna definicja Cicerona, lecz jedna z formuł retorycznych, jakich wiele w jego młodzieńczym traktacie, zaczerpnięta z hellenistycznych źródeł lub nauczana w rzymskich szkołach⁹⁸.

Ciceron przekazuje jeszcze inną definicję prawdopodobieństwa w kontekście argumentowania, która, zdaniem Victorinusa, odno-

⁹⁶ Argumentacja bywa niekiedy utożsamiana z samą retoryką. Hans G. Coenen (*Rhetorisches Argumentieren im Licht antiker und moderner Theorien*, Baden-Baden 2006, s. 9) np. uznaje ją za istotę sztuki perswazji, za jej najważniejszą część. To argumentacja, jego zdaniem, umożliwia przekonanie sędziego do wydania właściwego wyroku, parlamentarzystę do uchwalenia odpowiedniej uchwały, wyborcę do stawienia się przy urnie, pracodawcę do przyznania pracy itd.

⁹⁷ Por. T. van Zantwijk, *Wahrscheinlichkeit, Wahrheit*, szp. 1286.

⁹⁸ Wydaje się, że Ciceron był w czasie pisania traktatu jeszcze zbyt młody, aby samodzielnie dokonać owych ogólnie uznawanych klasyfikacji, stąd opinia o szkolnym, kompilacyjnym charakterze jego teorii; przedstawiony tu podział został co najwyżej przez niego spopularyzowany. Por. L. Calboli Montefusco, *Omnis autem argumentatio... probabilis aut necessaria esse debet*, „Rhetorica” 1998, Vol. 16, s. 3.

si się do efektów argumentacji⁹⁹. W klasyfikacji tej dzieli on *probabile* na cztery części: *Omne autem – ut certas quasdam in partes tribuamus – probabile, quod sumit ad argumentationem, aut signum est aut credible aut iudicatum aut comparabile* („Dokonujemy teraz podziału prawdopodobieństwa na pewne odmiany. Każde prawdopodobieństwo, które wykorzystuje się w dowodzeniu, albo jest znakiem, albo czymś wiarygodnym, albo czymś, o czym już zawyrokowano [osądem], albo czymś porównywalnym [porównaniem]”; 1,47). Osąd (*iudicatum*) Arpinata dzieli dodatkowo na trzy rodzaje: uświęcony (*religiosum*), ogólny (*commune*) i potwierdzony (*adprobatum*) – podobnie jak porównanie (*comparabile*), które rozбивa na obraz (*imago*), zestawienie (*collatio*) i przykład (*exemplum*)¹⁰⁰. Szczegółowy podział *probabile* dokonany przez Cyncerona nie występuje ani u Arystotelesa¹⁰¹, ani w sofistycznej *Retoryce do Aleksandra*, możemy więc przypuszczać, że posiada proveniencję hellenistyczną¹⁰². Prawdopodobieństwo komparatystyczne, którym obecnie się zajmujemy, mieści się w *comparabile*, czyli tam, gdzie mówca może

⁹⁹ Victorinus (RLM, s. 235) uważa, że pierwsza definicja, pierwszy podział określa sposób budowania argumentacji, podczas gdy drugi odnosi się do efektów, jakie ta argumentacja wywołuje: *Verum ipse probabile argumentum primum in tria dividitur, id est in id, quod fere solet fieri, et in id quod in opinione posium est, et in id et habet ad haec quendam similitudinem: deinde in quattuor signum, iudicatum, credible, comparabile. Verum illa tria res sunt, quibus probabile conficitur argumentum, illa autem quattuor, quae secuntur, rerum harum effectus sunt* („Zaś sam argument prawdopodobny po pierwsze dzieli się na trzy części, to jest na to, co zwykle się dzieje, i na to, co tkwi w opinii, i na to, co ma jakieś podobieństwo do tych rzeczy. Po drugie [dzieli się] na cztery części – znak, osąd, to, co wiarygodne i porównywalne. Owe trzy części tworzą argument prawdopodobny, zaś owe cztery odnoszą się do jego efektów”). Por. Cicerón, *De l'invention*, texte établi et traduit par G. Achard, Paris 1994, s. 100.

¹⁰⁰ *De inventione* 1,47–48.

¹⁰¹ Cynceron przejął jedynie ogólny podział argumentacji Arystotelesa na *argumentatio necessaria* i *argumentatio probabilis*: *Omnis autem argumentatio, quae ex iis locis, quos commemoravimus, sumetur, aut probabilis, aut necessaria debet esse* („Wszelka zaś argumentacja, która wykorzystuje wymienione przeze mnie elementy, będzie musiała być albo prawdopodobna, albo konieczna”; 1,44).

¹⁰² Trudno wskazać dokładnie, oprócz kilku miejsc, źródła, które mogły inspirować Cyncerona, gdyż prace, z których korzystał, nie zachowały się do naszych czasów. Por. Cicerón, *De l'invention*, s. 8, 12 i n.

dokonać przyrównania przedstawianej przez siebie kwestii do prawdziwego obrazu, wydarzenia lub przykładu

Definicję prawdopodobieństwa odnośnie do *argumentatio probabilis*, przedstawioną przez Cyncerona w *De inventione*, szczegółowo objaśnia i precyzuje wspomniany już Victorinus¹⁰³. Zauważa on, że argument z prawdopodobieństwa musi być zgodny z ojczystymi zwyczajami, z przyzwyczajeniami ludzi i z duchem czasu. Nie wszystko jest prawdopodobne w takim samym stopniu dla wszystkich. Czym innym bowiem, jak pisze, jest sprawiedliwość dla Rzymian, a czym innym dla barbarzyńców. Z tego powodu, twierdzi, trudno dać generalną definicję prawdopodobieństwa, określić jego ogólne zasady¹⁰⁴. Kierując się zatem prawdopodobieństwem, najpierw musimy mieć na względzie zwyczaje panujące w ojczyźnie słuchaczy, których chcemy przekonywać, następnie zwyczaje panujące w regionie, w mieście, z którego oni pochodzą, później dostosowujemy się do znaków czasu, do aktualnie panującej mody (*tempora enim saepe mutantur*), w końcu zwracamy uwagę na charakter słuchaczy, aby posłużyć się argumentami w taki sposób, by odpowiadały one usposobieniu i upodobaniom audytorium¹⁰⁵. Prawdopodobieństwa nie można zatem zdefiniować raz na zawsze w sposób jednoznaczny, ale jego definicja będzie podlegała zmianom w zależności od wspomnianych wyżej czynników. Mamy tu do czynienia z pewnym relatywizmem, jeżeli chodzi o prawdopodobieństwo, a także o prawdę. Wraz ze zmianą czasu i miejsca zmieniają się imponderabilia, tym samym zmienia się to, co dla danej społeczności

¹⁰³ Oprócz Victorinusa komentarz do *De inventione* (tylko do I księgi) napisał także żyjący w V wieku Grillus, z którego w zbiorze Halma zachowały się tylko nieliczne fragmenty: *Excerpta ex Grilli commento in primum Ciceronis librum De inventione* 596–606.

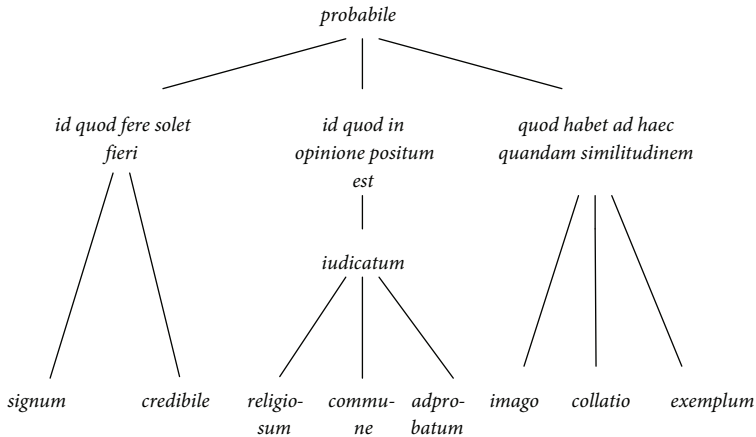
¹⁰⁴ RLM, s. 234,36.

¹⁰⁵ Owo *signum temporis* odnosi się zresztą nie tylko do argumentu z prawdopodobieństwa, lecz także do argumentu koniecznego. Cynceron (1,44), a za nim Victorinus (s. 232,34) jako przykład *argumentum necessarium* podają następujące wnioskowanie: jeżeli urodziło się jej dziecko, miała stosunek z mężczyzną. Dzisiaj w dobie zapłodnienia *in vitro* nie jest to już argument niepodważalny, a zatem *tempora mutantur*, a co za tym idzie, zmienia się także argumentacja konieczna i prawdopodobna.

jest niepodważalne, prawdziwe. Powinniśmy to uwzględnić przy posługiwaniu się *argumentatio probabilis*. Tworząc argumenty z prawdopodobieństwa, musimy być zorientowani, co jest prawdą, a co słuchaczom może prawdą tylko się wydawać, w przeciwnym razie nasza argumentacja okaże się nieskuteczna.

Aby zobrazować klasyfikację *probabilis* dokonaną przez Arpinatę, Victorinus ujął ją w graficzny schemat:

Podział prawdopodobieństwa według Victorinusa



Autor komentarza doprecyzowuje podziały Cyceronona: przyporządkowuje znak i uwiarygodnienie do *probabile* wynikającego z tego, że coś odbywa się regularnie (*id quod fere solet fieri*), osąd do *probabile* opierającego się na tym, że coś tkwi w świadomości odbiorców (*Id quod in opinione positum est*), oraz obraz, porównanie i przykład do *probabile* wynikającego z podobieństwa (*quod habet ad haec quandam similitudinem*), przy czym nie wymienia już określenia *comparabile*, którego Ciceron użył na oznaczenie tego ostatniego¹⁰⁶.

¹⁰⁶ Por. J. Martin, *Antike Rhetorik*, s. 126.

Drugi z wymienionych przez Cyncerona gatunków *id quod in opinione positum*, obejmujący *iudicatum*, należy do prawdopodobieństwa doksastycznego, które nie kieruje się podobieństwem do faktów, ale opinią na ich temat. Nas interesuje jednak obecnie najbardziej prawdopodobieństwo komparatystyczne, które możemy identyfikować z trzecim gatunkiem znajdującym się w schemacie graficznym Victorinusa, w którym *probabile* określane jest jako podobieństwo do dwóch poprzednich gatunków: *quod habet ad haec quendam similitudinem* – obejmuje ono także podobieństwo do prawdy¹⁰⁷. Gatunek ten odpowiada *comparabile* z drugiego podziału Cyncerona, które chociaż nie zostało wyszczególnione przez Victorinusa w przytoczonym schemacie, to należy do tego właśnie rodzaju prawdopodobieństwa, co potwierdza on w swoim komentarzu¹⁰⁸.

Przypomnijmy jak Cynceron charakteryzuje prawdopodobieństwo typu *comparabile*: *comparabile autem est quod in rebus diversis similem aliquam rationem continet* („porównywalne jest natomiast to, co w różnych sprawach ma jakąś podobną zasadę”; 1,49). Owa wspólna zasada odnosi się do rzeczy występujących w rzeczywistości, czyli do rzeczy, które naprawdę się dzieją i stanowią punkt odniesienia przy podejmowaniu decyzji, czy coś możemy uznać za prawdopodobne. Cynceron objaśnia ten rodzaj prawdopodobieństwa za pomocą następujących przykładów: *si multus erat in calceis pulvis, ex itinere eum venire oportebat* („jeśli miał dużo kurzu na butach, wrócił z podróży”; *De inventione* 1,47) lub *quoniam cicatrix est, vulnus fuit* („ponieważ jest blizna, była rana”; 1,47). Ową zasadą odnoszącą się do prawdy, do której się odwołujemy, jest zatem to, że wędrowka pozostawia kurz na butach, że rana pozostawia bliznę. Istnieje tu powiązanie przyczynowo-skutkowe, które pozwala nam wysnuwać wielce prawdopodobne wnioski, pozostaje jednak kwestią otwartą,

¹⁰⁷ *Haec*, jak tłumaczy Victorinus, oznacza w owej definicji dwa pierwsze gatunki: „*ad haec*” *id est superiora, ad id, quod fere solet fieri etiam id, quod in opinione positum* („do tych, tzn. do tych powyższych: do tego, co zwykle się dzieje, a także do tego, co stanowi mniemanie”; RLM, s. 235,39).

¹⁰⁸ *Quod habet ad haec quendam similitudinem, similiter in se unum continet, id est comparabile* („To, co jest do tych w jakiś sposób podobne, podobnie zawiera w sobie jedność, to jest to, co porównywalne”; RLM, s. 237,23).

czy muszą być one zawsze prawdziwe. Możemy sobie przecież wyobrazić, że kurz pozostający na butach jest efektem jedynie krótkiej przechadzki, blizna może być zaś wrodzonym znamieniem, a niekoniernie skutkiem odniesionej rany.

Comparabile jako gatunek prawdopodobieństwa komparatystycznego dzieli się, jak już wiemy, na trzy podgatunki: *imago*, *collatio* i *exemplum*, przyjrzymy się im nieco bliżej¹⁰⁹. Zaczniemy od *imago*, obrazu, który Ciceron definiuje jako *oratio demonstrans corporum aut naturarum similitudinem* („wypowiedź wskazująca na podobieństwo zewnętrzne i wewnętrzne”; 1,49). Idzie zatem tutaj o podobieństwo odnoszące się do wyglądu, czyli podobieństwo postrzegane zmysłowo, oraz o podobieństwo odnoszące się do charakteru, postrzegane racjonalnie. Ciceron nie przedstawił żadnych przykładów prawdopodobieństwa dla trzech podgatunków *comparabile*, ale literackie ilustracje zastosowania *imago*, *collatio* i *exemplum* znajdziemy u Victorinusa. Dla zobrazowania *imago* podaje on cytaty z *Eneidy*: *os umerosque deo similis* („podobny do boga z wyrazu twarzy i z ramion”) oraz *qualis mugitus, fugit cum saucius aram taurus* („tak ryczy byk, gdy ranny ucieka od ołtarza”; RLM, s. 239)¹¹⁰. Pierwszy cytat odnosi się do Eneasza, który swym wyglądem przypomina boga, drugi cytat to opis umierającego Laokoona, który usiłując uwolnić się od zabójczego uścisku węży, wydaje okrzyk niczym prowadzony na śmiertelną ofiarę byk. Przykład z Eneaszem możemy zaliczyć do *similitudo corporum* – jego kędzierzawe włosy, rumieniec, wesołe oczy, po prostu podobieństwo do boga czynią prawdopodobnym jego boskie pochodzenie. Drugi cytat obrazuje podobieństwo wewnętrzne, czyli *similitudo naturarum*. Przywołanie obrazu zranionego przed złożeniem na ofiarę byka próbującego desperacko uniknąć śmierci uprawdopodobnia beznadziejny stan

¹⁰⁹ Ciceron zapowiada, że owe ostatnie trzy gatunki prawdopodobieństwa omówi także w rozdziale poświęconym charakterystyce reguł stylu, lecz ta część traktatu retorycznego, jak wiadomo, nigdy nie powstała. Obraz i przykład jako figury należące do elokucji omówił natomiast autor *Retoryki do Herenniusza* (4,62), trzeci element zaś, zestawienie, scharakteryzował on w ramach argumentacji (2,6).

¹¹⁰ Cytaty z *Eneidy* 1,589; 2,223.

Laokoona, który wydając krzyk rozpacz, stracił nadzieję na wyswobodzenie się ze smoczycich uścisków. Zarówno cechy boskiego wyglądu, jak i zachowania prowadzonego na ofiarę byka są pewnymi obrazowymi artefaktami umocowanymi w rzeczywistości, określającymi prawdopodobieństwo charakteryzowanych postaci.

Następny podgatunek prawdopodobieństwa typu *comparabile*, w którym dokonujemy przyrównania do prawdy, to *collatio*. Cyce-ron określa ją jako *oratio rem cum re ex similitudine conferens* („wy- powiedź zestawiająca obok siebie dwie sprawy w związku z ich podobieństwem”; 1,49). Egzemplifikacją Victorinusa dla tego gatunku jest następny cytat z *Eneidy* przedstawiający Neptuna uciszającego morską burzę, którą poeta przyrównuje do buntu pospólstwa: *ac veluti magno in populo saepe coorta est seditio* („tak często kłótnia w tłumie powstaje i zamęt”; 1,148). Owo zestawienie, doszukiwanie się podobieństwa między burzą na morzu a wzburzonym tłumem oraz podobieństwa między Neptunem uciszającym wzburzone fale a odważnym mężem uspokajającym zbuntowane pospólstwo, pozwala odbiorcy wyobrazić sobie prawdopodobną sekwencję wydarzeń, jakich doświadczył zagrożony morską nawałnicą Eneasze. Wergiliusz buduje *comparabile* typu *collatio* przez zestawienie jakiegoś ulicznego buntu, który czytelnik może zna z autopsji, z morską kłótnią, z którą zmagają się bohater jego poematu. Odbiorca dzięki wyobrażeniu sobie tego, co jest dla niego realne i prawdziwe oraz zestawieniu owej realności z literackim obrazem, jest w stanie naprawdę przeżywać przedstawioną przez poetę scenę.

I w końcu trzeci podgatunek *comparabile*, czyli *exemplum*, to według definicji przekazanej w *De inventione* Cyce-rona: *quod rem auctoritate aut casu alicuius hominis aut negotii confirmat aut infirmat* („to, co potwierdza albo osłabia sprawę na podstawie autorytetu lub słabości jakiegoś człowieka albo wydarzenia”; 1,49). Victorinus jako egzemplifikację podaje i tym razem cytaty z *Eneidy* – pierwszy jest przykładem adhortacji: *Antenor potuit mediis elapsus Achivis / Illyricos penetrare sinus* („Antenor wszystkie straże Achiwów pospołu / / Mógł zmylić, w iliryjskich mórzech odmęt zbiec chmurny”; 1,242–243). Wenus, zwracając się do Zeusa, zachęca go, by udzielił pomocy jej synowi Eneaszi, powołuje się przy tym na przykład Tro-

janina Antenora: skoro ten zbiegł przed Achajami i przepłynął morze Iliryjskie, aby założyć miasto Patavium, jest prawdopodobne, że także Eneasza może wyjść cało z niebezpiecznej tułaczki, dotrzeć do Italii i założyć Rzym. Porównując swego syna do Antenora, bogini zachęca ojca bogów, aby wspierał Eneasza. Drugie *exemplum* to odradzanie, dehortacja: *at non viderunt moenia Troiae / Neptuni fabricata manu considerare in ignis?* („Czyż nie widzieli, jak Troja broniona / z ręki Neptuna murem padła w pożodze w noc ciemną?”; 9,144–145). Słyszymy tu słowa Turnusa, władcy Rutulów, który przypomina o nieszczęściach upadłej Troi. Uzmysławia on Trojanom, że już raz doznali klęski, odradza im w ten sposób kontynuowanie walki. Przywołane *exemplum* ma udowodnić, że jeśli ludzie Eneasza się nie wycofają, prawdopodobne jest, że poniosą kolejną klęskę, tym razem z ręki Turnusa. Podane przez Victorinusa przykłady prawdopodobieństwa komparatystycznego mają, o czym pisze sam autor, charakter literacki¹¹¹, mogą one jednak zostać przeniesione na grunt retoryki oratorskiej i być wykorzystane w perswazji politycznej lub sądowej.

Także Kwintyliian podkreśla znaczenie prawdopodobieństwa w argumentacji, używając na jego określenie greckiego terminu *icota* (od *eikos*): *Debet etiam nota esse recte argumenta tractaturo vis et natura omnium rerum, et quid quaeque earum plerumque efficiat: hinc enim sunt quae icota dicuntur* („Aby korzystać poprawnie z argumentów, trzeba także znać wartość i siłę wszystkich rzeczy oraz skutek, jaki każda z nich zwykle odnosi: z tego bowiem pochodzi to, co Grecy nazywają *icota* [prawdopodobieństwa]”; 5,10,15)¹¹². Zatem dogłębna znajomość rzeczy, czyli faktów, prawd, znajomość siły, z jaką wpływają one na ludzi, ich wiarygodności, jest niezbędna dla mówcy. Autor *Institutio oratoria* klasyfikuje prawdopodobieństwo inaczej niż Ciceron, za kryterium przyjmuje nie funkcjonalność, ale jego perswazyjność – wyróżnia trzy rodzaje argumentów z prawdo-

¹¹¹ Victorinus pisze: *Haec quidem nos exempla grammaticalibus artibus suposuiimus* („Te zaś przykłady potwierdziliśmy cytatami z literatury”; RLM, s. 239,16).

¹¹² Kwintyliian, analizując tę część mowy w ks. V *Institutio oratoria*, określa ją zarówno terminem *argumentatio*, jak i *probatio*, czyli argumentacja lub potwierdzenie, w domyśle argumentów.

podobieństwa, opierając swą klasyfikację na ich sile. Pierwszy rodzaj jest najmocniejszy – *firmisimum* to coś uznawanego za pewnik: *Liberos a parentibus amari* („rodzice kochają swoje dzieci”), drugi, *propensius*, jest łagodniejszy: *Eum qui recte valeat in crastinum perventurum* („ten, kto się cieszy dobrym zdrowiem, dożyje jutra”), trzeci, *tantum non repugnans*, to rodzaj najsłabszy: *In domo furtum factum ab eo qui domi fuit* („kradzieży domowej dokonała osoba, która była w domu”; 5,10,16). Mówca w miarę możliwości powinien korzystać ze wszystkich trzech typów *icota*, co pozwoli mu na uwiarygodnienie argumentów i zdobycie zaufania wśród słuchających. Dla dokładniejszego zapoznania się z zagadnieniem prawdopodobieństwa Kwintyliian odsyła czytelników do Arystotelesa. Ten ostatni opisuje szczegółowo odmienne reakcje ludzi w różnych sytuacjach, starając się uchwycić wspólne punkty ich postępowania. Wiedza o owych reakcjach, znajomość ludzkich charakterów, a więc znajomość psychologii, może być podstawą do budowania argumentów z prawdopodobieństwa¹¹³. Bez nich, niezależnie, czy są one oparte na prawdzie, czy tylko uchodzą za prawdziwe, Kwintyliian nie widzi sensu przeprowadzenia retorycznego dowodzenia, nie widzi możliwości skutecznego przekonywania słuchaczy¹¹⁴.

Prześledziliśmy powyżej zalecenia odnoszące się do posługiwania się prawdopodobieństwem komparatystycznym w części przemowy nazywanej *argumentatio*. Podobne zasady obowiązywały także w następnym etapie wystąpienia oratorskiego określanym jako *refutatio*. Przedstawione reguły posługiwania się *probabile* w tej części mowy były identyczne jak w argumentacji, należało je jednak zastosować, mając na uwadze przeciwny punkt widzenia. Prawdopodobieństwo w refutacji to *probabile à rebours* w stosunku do argumentacji. W *De inventione* Ciceron postuluje następujące zasady stosowania *credibile*, *comparabile* oraz *iudictaum* w refutacji przemowy (1,79):

¹¹³ Arystoteles, *Retoryka* 1390b31.

¹¹⁴ *Alioqui nihil erit quo probemus, nisi fuerit quod aut sit verum aut videatur, ex quo dubiis fides fiat* („W przeciwnym razie na niczym nie będziemy mogli oprzeć dowodu, czy to będzie coś prawdziwego, czy takim będzie się wydawało, przez co uprawdopodobnia się to, co budzi wątpliwości”; 5,10,12).

Ex iis quae sumuntur aliquid non conceditur, cum aut id quod credible dicunt negatur esse eiusmodi, aut quod comparabile putant dissimile ostenditur, aut iudicatum aliam in partem traducitur aut omnino iudicium improbatur...

(Nie ma zgody na przesłanki, gdy się zaprzecza wiarygodności tego, co przeciwnicy nazywają wiarygodnym, gdy wykazuje się odmiennosc tego, co oni uważają za porównywalne, gdy osąd tłumaczy się na różny sposób, gdy w ogóle nie uważa się wyroku za słuszny...).

Negujemy zatem wiarygodność argumentów z prawdopodobieństwa podawanych przez stronę przeciwną, twierdząc, że trudno w nie uwierzyć, wykazujemy, że ich podobieństwo do prawdy jest w istocie jego brakiem, a powszechna opinia, jaka im towarzyszy, jest fałszywa. Twierdzimy, że nie możemy czynić żadnych porównań z prawdą, dowodzimy, że prawdopodobieństwo komparatystyczne jest niemożliwe do wykazania. W przypadku zbijania przez oponenta w ramach *refutatio* oskarżeń z prawdopodobieństwa mówca musi wykazać się większym wyczuciem i kunsztem, gdyż, jak pisze Kwintylian, trudniej jest zbijać argumenty, niż je wysuwać¹¹⁵. W tej części mowy powinniśmy znaleźć remedium na pieczołowicie wysuwane przeciwko nam zarzuty faktycznie czy pozornie powiązane z prawdą, odwołujące się do powszechnej opinii i do oczekiwań audytorium. Czynimy tak, aby zburzyć prawdopodobieństwo argumentacji strony przeciwnej i przekonać słuchaczy, że jest ono po naszej stronie.

Przykłady prawdopodobieństwa komparatystycznego w rzymskim oratorstwie

Zobaczymy, jak w praktyce zasady prawdopodobieństwa komparatystycznego wykorzystał Ciceron w mowie *Pro Sexto Roscio como-*

¹¹⁵ *Institutio oratoria* 5,13,2. Jako pierwszy w sprawie przemawiał zawsze oskarżyciel, mógł więc *a priori* nastawić niekorzystnie słuchaczy do obrońcy, ten musiał neutralizować wrogość audytorium wywołaną mową oskarżycielską. Por. Ch. Carey, *Rhetorical Means of Persuasion*, s. 28.

edo. Tytułem przypomnienia jeszcze kilka słów o samym wystąpieniu w obronie Roscjusza. Cynceron broni słynnego rzymskiego aktora Kwintusa Roscjusza przed oskarżeniami współnika Fanniusza Cherei, zarzucającego mu finansowe oszustwa. Fanniusz odkrył niegdyś u swego niewolnika Panurgusa duże zdolności aktorskie, postanowił więc wyuczyć go profesjonalnej sztuki scenicznej. Wszedł w spółkę z aktorem Roscjuszem, z którym umówił się, że ten zrobi z niewolnika prawdziwego scenicznego artystę. Kiedy Panurgus opanował już aktorski kunszt, zaczął zarabiać znaczne pieniądze. Wydawało się, że wspólny interes przyniesie obu stronom spore zyski. Niestety, niewolnik, który miał być kurą znoszącą złote jaja, został niespodziewanie zabity przez niejakiego Flawiusza z Tarkwinii. Wspólnicy musieli poczuć się mocno rozczarowani i wytoczyli Flawiuszowi proces – oskarżycielem był Roscjusz, Fanniusz został natomiast jego kognitorrem, czyli pełnomocnikiem sprawy. Właśnie w czasie tegoż procesu Roscjusz miał dopuścić się oszustwa. Słynny aktor za plecami swego współnika zawarł umowę z Flawiuszem i wziął jako rekompensatę za zabitego Panurgusa posiadłość ziemską, o czym nie poinformował swego współnika. Kiedy po kilkunastu latach informacja o tym dotarła do Fanniusza, doszło do kolejnego procesu, tym razem między dawnymi współnikami. Efektem tego sporu była ugoda arbitrażowa, na mocy której Roscjusz zobowiązał się wypłacić Fanniuszowi 100 tysięcy sestercji¹¹⁶. Ponieważ przekazał mu tylko połowę zasądzonej kwoty, po trzech latach sprawa znowu trafiła do sądu.

Mówca wiele razy powołuje się w obronie Roscjusza aktora na prawdę, czyni nawet z prawdy swą upersonifikowaną towarzyszkę¹¹⁷, która wyciąga do niego rękę, zatrzymuje go, nalega, by się zastanowił,

¹¹⁶ Potwierdzeniem umowy arbitrażowej między Fanniuszem a Roscjuszem miała być stypulacja, umowa między dłużnikiem a wierzycielem, którą Cynceron kwestionował w obecnym procesie. Andrew Lintott (*Cicero as Evidence. A Historian Companion*, Oxford 2008, s. 64) uważa, że wypieranie się stypulacji to jedynie retoryczny wybieg ze strony Cyncerona.

¹¹⁷ Cynceron odegrał w tym wypadku rolę aktora stojącego u boku prawdy. Jerzy Axer (*The Style and the Composition of Cicero's Speech „Pro Q. Roscio Comoedo”*, Warszawa 1980, s. 44) pisze o oratorze – *actor veritatis* – który na mównicy, broniąc aktora komediowego, Roscjusza, odgrywa sam komedię, aby w ten sposób pozyskać sędziów.

skąd biorą się kłamstwa przedstawiane przez stronę oskarżycielską: *Ipsa mihi Veritas manum inicit et paulisper consistere et commorari cogit. Unde hoc totum ductum et conflatum mendacium est?* („Sama Prawda podaje mi rękę i zmusza, bym na chwilę przystanął i zastanowił się. Skąd wzięło się to całe rozdmuchane kłamstwo?”; 48) – tym sposobem mówca chce zwiększyć swą wiarygodność¹¹⁸. Prawda powinna towarzyszyć wiarygodnemu mówcy, podczas gdy mijanie się z prawdą czyni mowę nieprawdopodobną: *Quod cum est veritate falsum, tum ratione quoque incredibile* („Co jest fałszywe z punktu widzenia prawdy, to jest też niewiarygodne z punktu widzenia zdrowego rozsądku”; 50) – tak Arpinata podsumowuje argumentację swego przeciwnika, Saturiusza. Ciceron podkreśla następnie, że jego przeciwnik, nie może pozwolić sobie na jawne występowanie przeciw prawdzie. Saturiusz, opierając się na fałszywych dowodach, stałby się mało prawdopodobny i nie mógłby nikogo przekonać do stawianych oskarżeń¹¹⁹. Zarzuca zatem oskarżycielowi Roscjusza uciekanie się do podstępów: *Hoc cum sentit Saturius esse apertum, resistere et repugnare contra veritatem non audet, aliud fraudis et insidiarum in eodem vestigio diverticulum reperit* („ponieważ Saturiusz zdaje sobie sprawę, że sprawa jest oczywista, nie ośmiela się przeciwstawić prawdzie i z nią walczyć, znajduje na tej samej drodze inny podstępny i zwodniczy wybieg”; 51). Mimo stosowania podstępnych środków Saturiusz nie może jednak uprawdopodobnić wygłaszanych argumentów, gdyż są to środki nieznajdujące potwierdzenia w prawdzie. Prawdopodobieństwo, aby stało się wiarygodne, musi się odnosić do prawdy, a tej w mowie Saturiusza brakuje. Ciceron w ramach refutacji zarzuca swemu oponentowi *incredibile* –

¹¹⁸ Personifikacja, czyli, jak pisze Ciceron w *De inventione* (1,109), użyczenie daru wymowy niemym, pozbawionym życia rzeczom, pojęciom (*mutas et expertes animi res*), jest jednym ze sposobów poruszenia umysłów słuchaczy, wywołania w nich współzucia.

¹¹⁹ Ponieważ Faniusz Cherea nie posiadał umowy, która dowodziłaby, że Roscjusz jest mu winien żądanych przez niego pieniędzy, jego sądowy pełnomocnik Saturiusz musiał przenieść ciężar argumentacji na dowody z prawdopodobieństwa, które Ciceron odrzucał. Por. W. Stroh, *Taxis und Taktik*, Stuttgart 1975, s. 127.

brak wiarygodności, brak prawdopodobieństwa. Zgodnie z regułami dla tej części mowy, które wyłożył w *De inventione* – „Nie ma zgody na przesłanki, gdy się zaprzecza wiarygodności tego, co przeciwnicy nazywają wiarygodnym” (1,79) – podważa on wiarygodność argumentów oskarżyciela, zarzucając mu lekceważenie prawdy. Tak Ciceron, mający u swego boku upersonifikowaną *Veritas*, wykazuje bezzasadność, niewiarygodność i fałszywość twierdzeń Satriusza – prawda znajduje się po stronie Cicerona, nie Satriusza, ten ostatni nie może więc wypowiadać argumentów prawdopodobnych, jedyne co może, to posługiwać się kłamstwem.

Przykład prawdopodobieństwa komparatystycznego z praktyki dziewiętnastowiecznej

Także w czasach nam bliskich mówcy często powołują się na prawdę, aby dodać wiarygodności swym słowom i uprawdopodobnić swoją narrację. Przykładem takiego wystąpienia jest mowa wygłoszona w 1898 roku przez francuskiego pisarza, Emila Zolę, który po opublikowaniu apelu w obronie Dreyfusa został postawiony przed sądem z oskarżeniami o libertynizm i udział w międzynarodowym spisku żydowskim. Pisarz wygłosił wówczas mowę obrończą, umieszczając w centrum pojęcie prawdy, na którą, podobnie jak Ciceron, wielokrotnie się powoływał, i która miała przynieść ratunek zarówno jemu, jak i wszystkim niesłusznie oskarżanym o wspieranie rzekomego spisku. Zola starał się wzbudzić refleksję wśród obserwatorów procesu, wpłynąć na sędziów, przypominając im wielkich przodków, których przeciwstawiał oskarżycielom. Pisarz zwrócił się do członków trybunału, apelując do ich patriotyzmu i prawdy: „Naród świętego Ludwika, Bayarda, Kondeusza i Hoche’a, naród gigantycznych zwycięstw, naród wielkich wojen Republiki i Cesarstwa, naród, którego siła, wdzięk i szlachetność olśniły świat – krzyczący »Niech żyje Esterhazy!«. To wstyd – zmyć go może jedynie nasza wola praw-

dy i sprawiedliwości”¹²⁰. Wzywał zatem swych licznych przeciwników do opamiętania, starając się wzbudzić w nich poczucie wstydu i nakłonić ich do poddania się władzy prawdy. Jego przeciwnicy to zręczni manipulatorzy rozgłaszający głupie, dziecinne teorie o międzynarodowym spisku, którym ulega wrogo nastawiony do mówcy nieświadomy oszustwa tłum. Pisarz nazywa swych przeciwników siewcami kłamstwa, którego efektem jest wzrastający obłąd. Zatem kłamstwo wychodzące z ust oskarżycieli to źródło obłądu, któremu może zaradzić jedynie prawda.

Co ciekawe, Zola, jak sam stwierdza, nie dysponuje pełną prawdą, znając ją tylko oskarżyciele: „Przebaczcie mi, gdy w waszych sumieniach prawda nie pełnym jeszcze zajaśnieje światłem. Nie będzie to z mojej winy” oraz „Jestem pewien, że oceniacie nasze wysiłki i że dość dużo prawdy udało nam się odsłonić. Słyszeliście świadków, usłyszycie mojego obrońcę – on wam przedstawi prawdę tej historii, od której wszyscy wpadają w obłąd, a której istoty nikt nie zna”. Powoływanie się na prawdę jest zatem zabiegiem czysto retorycznym, skoro sam mówca przyznaje, że jej w istocie nie zna. Powołując się jednak tak często na *vérité*, zrównuje z nią treść swego wystąpienia, okrywa się jej blaskiem i staje się w pełni *vraisemblable*. Czyniąc z siebie rzecznika prawdy, doprowadza *ad absurdum* zarzuty oskarżenia: „Mówią, że my jesteśmy sprawcami skandalu, że to stronnicy prawdy i sprawiedliwości rozprzegają naród, wszczynają rozruchy. Zaprawdę są to kpiny z całego świata”. Zola nazywa siebie stronnikiem prawdy, lecz głośno jej nie wypowiada, co może wzbudzać wątpliwości, czy była ona tak oczywista. Stwierdzenie: „Chceliśmy tylko oświadczyć tym, którzy znają całą prawdę, że my ją także znamy”, jest pokerową zagrywką, którą mówca chce przelicytować przeciwników.

W jego wystąpieniu możemy doszukiwać się retorycznego sofizmu nazywanego *petitio principii*, o którym już wspominałem przy okazji mowy *W obronie Eufiletosa*. O tym, czy pisarz jest osobą sprawiedliwą, czy jego wypowiedzi są zgodne z prawdą, mógł zde-

¹²⁰ Cytaty z mowy w tłumaczeniu Ireny Rolewskiej, zob. *Wielkie mowy historii*, t. 2: *Od Lincolna do Stalina*, red. M. Gumkowski, Warszawa 2006, s. 158–162.

cydować dopiero sąd, a nie sam oskarżony¹²¹. Stwierdzenie: ja jestem osobą sprawiedliwą, ja jestem rzecznikiem prawdy, nie może być wypowiedzane jako przesłanka, ponieważ powinno ono stanowić dopiero konkluzję sądowego wyroku. Prawda i sprawiedliwość pojawiają się także w zakończeniu mowy, w celu ostatecznego wzmocnienia prawdopodobieństwa wystąpienia i podkreślenia pewności siebie mówcy: „Mam za sobą jedynie ideę prawdy i sprawiedliwości. I jestem zupełnie spokojny – zwyciężę!”. Idea prawdy, która przewijała się przez całą mowę, przeciwstawiana kłamstwu oskarżyciela, miała więc uwiarygodniać wszystkie argumenty mówcy przekonujące do jego niewinności. Oskarżony cały czas przyrównuje swe argumenty do prawdy, zestawia z nią wszystko, co powiedział i zrobił. Jego strategia to perswazja oparta na prawdopodobieństwie komparatystycznym – ponieważ wszystko, co ja i moi współnicy zrobiliśmy, jest sprawiedliwe i zgodne z prawdą, jesteśmy niewinni. Niestety kunsztownie przygotowana mowa oparta na budowaniu prawdopodobieństwa przez powoływanie się na prawdę i demaskowanie fałszywych oskarżeń nie przyniosła spodziewanego efektu. Zola został skazany na rok więzienia, grzywnę i wygnanie. Pisarz nie przyjął późniejszej amnestii i zmarł przed uniewinnieniem Dreyfusa.

Na koniec odwołamy się do rozważań Johna Locke’a, twórcy *New Rhetoric*, dla którego stara retoryka w sensie cycerońskim była tylko mową ozdobianą bezwartościowymi błyskotkami, służącymi do przemykania pustych idei, wzbudzających emocje i prowadzących do fałszywych sądów¹²². Mimo krytycznego stanowiska wobec starej retoryki, angielski filozof zachował pewne elementy tradycyjnej teorii wymowy w swych rozważaniach na temat retoryczne-

¹²¹ Podobna argumentacja, prócz wspomnianej już mowy *W obronie Eufiletosa*, pojawiła się także w mowie Antyfonta *O zabójstwie Herodesa*, gdzie mówca przed ogłoszeniem wyroku nazywa Herodesa niewinnie oskarżonym. Chaïm Perelman i Lucie Olbrechts-Tyteca wskazują (*L'empire rhétorique : rhétorique et argumentation*, s. 152), że o tym, czy wypowiedź „jestem niewinny” jest argumentem *lege artis*, czy sofizmatem z gatunku *petitio principii*, decyduje moment jej wyartykułowania. Gdyby stwierdzenie „jestem niewinny” zostało wypowiedziane po zakończeniu procesu, nie można by już go określić mianem *petitio principii*.

¹²² Por. T. van Zantwijk, *Wahrscheinlichkeit, Wahrheit*, szp. 1301 i n.

go prawdopodobieństwa i prawdy. Locke, definiując prawdopodobieństwo, określa je jako pozór prawdy i stwierdza, że powstaje ono wówczas, gdy znaczenie słowa wskazuje na zdanie, dla którego istnieją argumenty i dowody, pozwalające na to, by uchodziło ono za prawdziwe¹²³. Aby ów pozór prawdy osiągnąć, musimy posłużyć się zdaniem, w którym przyrównujemy argumenty do czegoś prawdziwego, ewentualnie do czegoś za prawdziwe uznawanego. Tego typu konstrukt odpowiada prawdopodobieństwu komparatystycznemu. Podobnie jak Locke, także autor *Retoryki do Herenniusza*, Cynceron, Kwintylijan czy *Rhetores Latini Minores* uznawali często prawdopodobieństwo tylko za pozór prawdy, który mówca prznosił do swego warsztatu argumentacyjnego, aby uczynić swą argumentację wiarygodną.

¹²³ Definicja ta znajduje się w: J. Locke, *The Conduct of the Understanding in Works*, Vol. 3, London 1823, IV,15,3.

ROZDZIAŁ 2

Prawdopodobieństwo doksastyczne

Λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν,
ὅς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θεϊότατα ἔργα ἀποτελεῖ.
(Słowo to potężny władca, który [językiem] najmniejszą
i zgoła niewidoczną częścią ciała dokonuje dzieł najbardziej boskich).
Gorgiasz

W niniejszym rozdziale przeanalizujemy następny gatunek *eikos*, mianowicie prawdopodobieństwo doksastyczne, które możemy utożsamiać z *vraisemblance* typu *opinion publique* Tzvetana Todorova, czyli z prawdopodobieństwem wyższego stopnia, odwołującym się nie do *alatheia*, ale do *doksa* – mniemania¹. Definicję prawdopodobieństwa doksastycznego na podstawie koncepcji Arystotelesa i Platona sformułował David Hoffman. Określił on ten gatunek *eikos* jako opinię funkcjonującą w umysłach większości słuchaczy:

This definition of *eikos* can be called “doxastic” after the Greek term *doxa* (appearance, opinion): a proposition is *eikos* when it appears to be true to a majority of people. The doxastic definition of *eikos* in *Prior Analytics* is generally in agreement with the definition of *eikos* that Plato attributes to Tisias in *Phaedrus*².

¹ T. Todorov, *Recherches sémiologiques le vraisemblable, Introduction*, „Communications” 1968, Vol. 11, s. 2. Por. R. Scodel, *Credible Impossibilities: Contentions and Strategies of Verisimilitude in Homer and Greek Tragedy*, Stuttgart–Leipzig 1999, s. 3.

² „Tę definicję *eikos* można nazwać doksastyczną za greckim terminem *doksa* (pozór, mniemanie): propozycja jest *eikos* (prawdopodobna), gdy okazuje się prawdziwa dla większości ludzi. Doksastyczna definicja *eikos* w *Analitykach* Arystotelesa jest generalnie zgodna z definicją, którą Platon przypisuje Tejzjaszowi w *Fajdroście*”. D. Hoffman, *Concerning Eikos. Social Expectation and Verisimilitude in Early Greek Rhetoric*, „Rhetorica” 2008, Vol. 26, s. 7 i n.

Tego typu prawdopodobieństwo nie odnosi się do prawdy absolutnej, ale do prawdy subiektywnej, czyli do subiektywnej oceny tego, co prawdziwe, po prostu do opinii, która jest udziałem większości.

Nie tylko Platon, zdecydowany przeciwnik *eikos* w starożytnej Grecji, lecz także myśliciele nowożytni uznawali prawdopodobne mniemania za myślenie odległe od naukowej ścisłości oraz uczciwości³. Jednym z nich był Kartezjusz, który swą opinię uzasadniał tym, że istnieje wiele różnych uczonych poglądów dotyczących tego samego przedmiotu, ale nie więcej niż tylko jeden może być prawdziwy. Stąd wysnuwał on wniosek, że owe uczone, prawdopodobne poglądy muszą być zgoła fałszywe i należą nie do sfery nauki, ale do świata wiary⁴. Zarówno jednak w czasach starożytnych, jak i w późniejszych okazywało się, że stworzenie modelu wykluczającego prawdopodobieństwo, opartego jedynie na wzorcach logicznego, matematycznego dowodzenia, pomijającego sferę ludzkiej uznaniowości, jest niemożliwe do zrealizowania.

Inny nowożytny filozof, Immanuel Kant, w swej teorii poznania klasyfikował mniemania jako pierwszy, najniższy stopień w przedmiotowej koncepcji sądu. Następne stopnie na tej skali stanowiły wiara i wiedza. Kantowska definicja sądu pierwszego stopnia charakteryzowała mniemanie jako uważanie czegoś za prawdę ze świadomością, że jest ono niewystarczające ani podmiotowo, ani przedmiotowo. Kant wyraził następującą opinię o mniemaniu odpowiadającym sądowi prawdopodobnemu: „Jeżeli uważanie za prawdę jest tylko wystarczające podmiotowo i uznaje się je zarazem za niewystarczające przedmiotowo, to nazywa się je wiarą. Uważanie za prawdę wystarczające zarówno podmiotowo, jak i przedmiotowo nazywa się wiedzą”⁵. Niemiecki filozof mniemanie postrzegał zatem li tylko jako osobisty osąd, który jest udziałem podmiotu nieposiadającego wymaganych kwalifikacji do poznania prawdy o badanym przedmiocie. Także wiara, ograniczająca się do podmiotowego po-

³ Por. Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *L'empire rhétorique : rhétorique et argumentation*, 5^eéd., Paris 2000, s. 2.

⁴ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Żeleński-Boy; idem, *List do księdza Picot. Reguły do kierowania umysłem*, tłum. W. Dobrzycki, Warszawa 2002, s. 57.

⁵ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1986, s. 822.

znania bez pełnej analizy rzeczowych danych, musi być zaliczona do prawdopodobieństwa typu doksastycznego. Do pełnego poznania prawdy potrzebna jest wiedza łącząca w sobie rzetelność podmiotowego sądu z dogłębnym poznaniem rzeczy. Mniemanie czy wiara odpowiadające prawdopodobieństwu doksastycznemu stanowi więc niewystarczający, wstępny etap na drodze do poznawania prawdy. Rozważania Kanta sięgały jednak dalej i wychodziły poza sferę poznania językowego, argumentacji słownej, odnosiły się one do bardziej złożonych zagadnień filozoficznych⁶.

Pojęcia *doksa* w znaczeniu „prawdopodobieństwa” używa także Robert Ineichen, który stawia ją w opozycji do *episteme* – „wiedzy pewnej”. Píše on, że *doksa* pojmowana jako „wiedza prawdopodobna” funkcjonowała przez piętnaście wieków od Arystotelesa do czasów św. Tomasza z Akwinu. W tym czasie wiedzę dzielono na trzy klasy: 1) wiedzę pewną (*episteme*), 2) wiedzę prawdopodobną (*doksa*) i 3) sferę nieobjętą żadną wiedzą⁷. Pierwsza klasa zalicza się do wiedzy obiektywnej, druga do subiektywnej, trzecia natomiast to sfera przypadkowego chaosu, niegwarantująca żadnego poznania. Zatem *doksa* może nam dostarczyć jakiejś wiedzy o rzeczach, jest to jednak wiedza jedynie prawdopodobna, oparta na subiektywnych odczuciach, obarczona możliwością błędu. Poczynając od XVII wieku, starano się owo subiektywne prawdopodobieństwo przesunąć ku obiektywnej prawdzie metodami matematycznymi, tworząc rachunek prawdopodobieństwa, starania te zakończyły się jednak niepowodzeniem⁸. O pokrewieństwie *doksa* i *eikos* píše także Manfred

⁶ Kant uważał, że prawdopodobieństwa matematycznego nie można wykorzystać w filozofii, ponieważ poznanie filozoficzne nie jest policzalne. Filozof musi się zatem zadowolić „subiektywną prawdą”. Mimo że wykluczał on prawdopodobieństwo retoryczne, jego ocena prawdopodobieństwa filozoficznego i retorycznego jest pewnym sensie podobna. Por. T. van Zantwijk, *Wahrscheinlichkeit, Wahrheit*, w: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Hrsg. G. Ueding, Darmstadt 2009, szp. 1311.

⁷ R. Ineichen, *Würfel und Wahrscheinlichkeit, Stochastisches Denken in der Antike*, Heidelberg–Berlin–Oxford 1996, s. 78.

⁸ Prawdopodobieństwem w kontekście hazardu oraz rachunkiem prawdopodobieństwa zajmowali się Blaise Pascal, Christiaan Huygans, Girolamo Cardano,

Kraus, który podkreśla powiązania między tymi dwoma pojęciami od czasów Platona:

Has not δόξα – ever since Plato – been closely associated with εἰκός, one of the classical proofs of the first category, and also with δοξάζειν (belief) which is something like a technical term in the *Rhetoric to Alexander* and usually stands in opposition to knowledge and truth, which is what “accessory” proofs are usually presumed to vouch for?⁹

W czasach Platona, a nawet, jak zobaczymy, jeszcze wcześniej, bo w czasach Gorgiasza, pojęcie *doksa* funkcjonowało zatem jako coś prawdopodobnego, ujmowanego jako „wiara”, „opinia” w opozycji do absolutnej prawdy.

Także współcześni badacze prawdopodobieństwa wysuwają różnego rodzaju zastrzeżenia co do jego obiektywizmu. Stephen Toulmin stwierdza:

In recent philosophical discussions about probability, the chief bogey has been subjectivism: that is to say, the view that statements expressed in terms of probability are not about the outside world, but about the speaker’s attitude to, and beliefs about the world¹⁰.

Wiara, którą możemy utożsamiać z *eikos* doksastycznym, jest, według przedstawicieli szkół filozoficznych, niewystarczająca do wy-

Thomas Bayes, Pierre Laplace. Por. T. van Zantwijk, *Wahrscheinlichkeit, Wahrheit*, szp. 1305 i n.

⁹ „Czyż δόξα – od czasów Platona – nie była ściśle powiązana z εἰκός, jednym z klasycznych dowodów pierwszej kategorii, a więc z δοξάζειν (zawierzeniem), które stanowi coś na podobieństwo terminu technicznego w *Retoryce do Aleksandra* i stoi trwale w opozycji do wiedzy i prawdy, która jest tym, co w założeniu potwierdzają »dodatkowe« dowody?”. M. Kraus, *How to Classify the Means of Persuasion. The Rhetoric to Alexander and Aristotle on Pisteis*, „Rhetorica” 2011, Vol. 29, s. 275.

¹⁰ „W aktualnej filozoficznej dyskusji o prawdopodobieństwie głównym strasza-kiem stał się subiektywizm, to znaczy, że pogląd, który wyrażają wypowiedzi w terminach prawdopodobieństwa, nie dotyczy świata zewnętrznego, ale postawy i wiary mówcy o świecie”. S. Toulmin, *The Uses of Argument*, Updated Edition, Cambridge 2003, s. 58.

dania obiektywnego sądu, a prawdopodobieństwo rozpatrywane w kategoriach logicznych musi być bardziej obiektywne niż konstatacja subiektywisty¹¹. Wiąże się to z poszukiwaniem bezwarunkowego prawdopodobieństwa, które odpowiada absolutnej prawdzie i jest wolne od wpływów psychologicznych¹². Wpływy te odgrywały jednak od czasów starożytnych w przypadku prawdopodobieństwa, podobnie jak w całej retoryce, bardzo istotną rolę. Prawdopodobieństwo oparte jedynie na pewności matematycznych dowodów, jak piszą Chaim Perelman i Lucie Olbrechts-Tyteca, nie jest retoryce w ogóle potrzebne, gdyż klóci się z jej naturą:

La nature même de la délibération et de l'argumentation s'oppose à la nécessité et à l'évidence. Le domaine de l'argumentation est celui de vraisemblable, du plausible, du probable, dans la mesure où ce dernier échappe aux certitudes du calcul¹³.

W teorii retorycznej nie idzie o przekazywanie słuchaczom nieskażonej, w pełni obiektywnej prawdy, ale o perswazję, co podkreślał już Gorgiasz. Chodzi o umiejętność wykorzystania przez mówcę *doksai*, czyli mniemań, wierzeń audytorium w celu przekonania go do swego punktu widzenia. Dlatego podejmowane są dzisiaj próby wypracowania modelu argumentacyjnego, w którym dochodzi do unifikacji dwóch punktów widzenia – wiedzy i wiary – modelu nazywanego epistemologiczno-retorycznym¹⁴.

¹¹ Takim skrajnym subiektywistą był np. August de Morgan, który odrzucał prawdopodobieństwo obiektywne, uznawał je za niemożliwe do osiągnięcia i określał jako stan umysłu w odniesieniu do zdań, wydarzeń, o których nie ma pewnej wiedzy. Por. T. van Zantwijk, *Wahrscheinlichkeit, Wahrheit*, s. 1326.

¹² Jak pisze Stephen Toulmin (*The Uses of Argument*, s. 77), jest to związane z odwieczną obawą filozofów, logików przed łączeniem prawdopodobieństwa z psychologią.

¹³ „Sama natura dyskusji i argumentacji przeciwstawia się konieczności i świadectwu. Sfera argumentacji zawiera się w prawdopodobieństwie, w tym, co zasługuje na aprobatę i akceptację w stopniu, w jakim to ostatnie wymyka się pewności obliczenia” Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *L'empire rhétorique : rhétorique et argumentation*, s. 1.

¹⁴ Por. F. H. van Emeren, R. Grootendorst, *Argumentation, Communication and Fallacies, a Pragma-Dialectical Perspective*, Hillsdale 1992, s. 7.

Próbie teoretycznego opracowania prawdopodobieństwa doksastycznego znajdziemy już u myślicieli greckich okresu klasycznego. Grecki termin *doksa*, który stanowi podstawę słowotwórczą przymiotnika „doksastyczny”, zawiera w swym polu semantycznym kilka znaczeń. *Doksa* jako wiedza oparta na wierze często przeciwstawiana była *episteme*, wiedzy mającej solidne podstawy naukowe¹⁵. Przedstawia to obrazowo Justin Cyril Gosling, interpretując termin *doksa* w Platonskim *Państwie*:

For it becomes clear that the eye of the soul is the organ which, in the dim light of the sensible world cannot reach the truth – but only achieves δόξα – and needs turning to the bright light of the good to achieve ἐπιστήμη¹⁶.

W słowniku Henry'ego Liddella i Roberta Scotta pierwsze znaczeniu *doksa* (δόξα) to „oczekiwanie”, „spodziewanie się czegoś”, następnie to „sąd”, „opinia”. Biorąc pod uwagę, że jest to opinia, której się spodziewamy, odznacza się ona uznaniowością, pewną z góry założoną tezą. Potwierdzają to dalsze znaczenia terminu – „popularna opinia”, „ocena”, co koresponduje ze wspomnianą wyżej *opinion publique* Todorowa. Odpowiadający terminowi *doksa* przymiotnik *doksastikos* oznacza „coś kształtującego mniemanie”, „coś domniemanego”. Prawdopodobieństwo doksastyczne to zatem *eikos* wykorzystujące w sztuce retorycznej powszechną opinię, mniemanie jako pozorny ekwiwalent prawdy. W takim znaczeniu posługiwali się terminem *doksa* Gorgiasz,

¹⁵ O rozróżnieniu *episteme* i *doksa* u Platona por. J. Szaif, *Doxa and Episteme as Modes of Acquaintance in Republic V*, „Etudes Platoniciennes” 2007, Vol. 4, s. 1: „The interpretation of Plato's distinction between *episteme* and *doksa* is notoriously difficult. [...] The usual contemporary distinction between knowledge and (mere) true belief relates to the quality of the justification or evidence the true belief in question is based upon” („Interpretacja Platonskiego rozróżnienia między *episteme* i *doksa* jest bardzo trudna. [...] Współczesne rozróżnienie między wiedzą i [tylko] prawdziwą wiarą odnosi się zwykle do jakości uzasadnienia lub świadectwa, na czym oparta jest prawdziwa wiara w sprawie”).

¹⁶ „Ponieważ staje się jasne, że oko duszy jest organem, który w słabym świetle zmysłowego świata nie może dotrzeć do prawdy – ale sięga tylko do δόξα – i musi zwrócić się ku jasnemu, boskiemu światłu, by zdobyć ἐπιστήμη”. J. C. Gosling, *Δόξα and δόναμις in Plato's Republic*, „Phronesis” 1968, Vol. 13, s. 128 i n.

a także Platon, dzięki którym *doksa*, *dokein* zaczęły być postrzegane negatywnie. Koncepcję *doksa/dokein* możemy w pewnych sytuacjach uważać za pokrewną koncepcji *eikos/eoikenai*, a prawdopodobieństwo typu *doksa* za pokrewne *eikos* komparatywnemu¹⁷.

Doksa Gorgiasza

Pierwszym w retoryce greckiej, który docenił znaczenie prawdopodobieństwa doksastycznego, był sofista, mówca Gorgiasz z Leontinoi. Wymowa Gorgiasza wzbudziła w Atenach wielki entuzjazm. To on sprawił, że retoryka stała się najpopularniejszą i najważniejszą nauką w starożytnej Grecji¹⁸. Jak pisze Manfred Fuhrman, Gorgiasz odkrył, że siła mowy nie ma granic, a przy odpowiedniej biegłości technicznej mową można osiągnąć po prostu wszystko¹⁹. Według Platona mówca z Leontinoi był jednym z największych entuzjastów *eikos*. Słowa Platona poświadczają zachowane mowy Gorgiasza, *Pochwała Heleny* i *Palamedes*. Mityczni bohaterowie, których broni w tych utworach, byli dla Greków realnymi postaciami historycznymi²⁰. Owe oratorskie popisy Leontyńczyka stanowiły retoryczne igraszki, co potwierdza sam autor, który w zakończeniu *Pochwały Heleny* mówi: ἐπειράθην καταλῦσαι μῶμου ἀδικίαν καὶ δόξης ἀμαθίαν, ἐβουλήθην γράψαι τὸν λόγον Ἑλένης μὲν ἐγκώμιον, ἐμὸν δὲ παί-

¹⁷ Jak pisze Manfred Kraus (*Δοκεῖν, δόξα and eikos in the Phaedo 268–272*, w: *International Plato's Studies, Plato's Phaedo, Selected Papers from the Eleventh Symposium Platonicum*, Baden-Baden 2018, s. 268), oba terminy są uznawane za emblematyczne dla retoryki i sofistyki oraz łączone są z wyobrażeniami i opiniami o charakterze niefilozoficznym, wychodzącymi poza pojęcie prawdy.

¹⁸ W Atenach Gorgiasz pojawił się w 427 roku p.n.e. jako wysłannik swego rodzinnego miasta Leontinoi, aby wygłosić mowę *pro domo sua* w związku z wojną prowadzoną przez Leontyńczyków z Syrakuzanńczykami. Mowa ta zachwyliła Ateńczyków nowym, niezwykłym stylem. Nie wszyscy jednak podzielali zachwyt mieszkańców Aten, jak choćby sceptycznie nastawiony do retoryki Platon.

¹⁹ M. Fuhrman, *Die antike Rhetorik, eine Einführung*, Düsseldorf 2003, s. 19.

²⁰ Wojna trojańska była postrzegana przez starożytnych jako wydarzenie historyczne, nie mitologiczne. Za mitologiczne uchodziło jedynie to, co niewiarygodne, bajkowe, jak trzygłowy Cerber czy Niobe zamieniona w kamień. Por. W. Stroh, *Die Macht der Rede*, Berlin 2011, s. 55.

γνῶν („Staralem się obalić niesprawiedliwość potępienia i głupotę mniemania, powziąwszy zamiar napisania mowy pochwalnej o Helenie, którą to mowę uważam za retoryczną igraszkę”; 21)²¹. Podczas gdy w *Helenie* mówca zajmuje się bardziej teoretycznymi rozważaniami na temat *doksa*, w *Palamedesie* stosuje w praktyce argumenty z prawdopodobieństwa.

Kiedy dokładnie przyjrzymy się mowom Gorgiasza, okazuje się, że termin *eikos* pojawia się w nich bardzo rzadko – w *Palamedesie* tylko jeden raz, gdy mówca pisze o nieprawdopodobieństwie oskarżeń Odyseusza, w *Helenie* natomiast dwa razy²². Uzasadnione mogłoby się wydawać twierdzenie Friedricha Blassa, że Leontyńczyk nie posługiwał się w swych mowach argumentem z *eikos*²³. Dlaczego jednak tak wielu badaczy uważa, że Gorgiasz opierał swe wystąpienia na argumentacji z prawdopodobieństwa? Czy należy ich opinię uznać za błędną?²⁴ Trudno zgodzić się z tezą Blassa, tym bardziej

²¹ Temat mów Gorgiasza to pretekst do udzielenia słuchaczowi retorycznego pouczenia, do słownego popisu. Jego mowy balansują na granicy powagi i zabawy. Por. H. A. Koch, *Homo Mensura, Studien zu Protagoras und Gorgias*, Tübingen 1970, s. 71; J. Bons, *Gorgias the Sophist and Early Rhetoric*, w: *A Companion to Greek Rhetoric*, ed. I. Worthington, New Jersey 2007, s. 43. Cytaty z mów Gorgiasza w tłumaczeniu Zbigniewa Nerczuka.

²² W niektórych wydaniach termin *eikós* występuje w tekście *Palamedesa* po raz drugi w rozdziale 28 w formie *eikóta*. Lekcja ta znajduje się w wydaniu Hermanna Dielsa (*κατηγορημένωι μὲν οὐκ ἂν εἰκότα, κατηγορουμένωι δὲ προσήκοντα*), Dēmos G. Spatharas (*Patterns of Argumentation in Gorgias*, „Mnemosyne” 2001, Vol. 54, s. 258) nie widzi jednak uzasadnienia dla prawdopodobieństwa w tym miejscu i kwestionuje tę lekcję, zamieniając ją na wersję ἂν ἀνεκτά.

²³ Blass (*Die Attische Beredsamkeit*, Bd. 1, Leipzig 1887, s. 54) pisze: „Wie wenig Gorgias für diese, das *eikós* zum Beispiel, eine Theorie aufstellte, lässt sich aus Plato ersehen: im Gorgias kommt dieser Begriff nie zur Sprache, und im Phaidros scheint es zwar, als ob dem Gorgias zusammen mit Tisias die Aufstellung desselben zugeschrieben werde, aber in der Tat ist hier bloß der letztere gemeint, so gut wie im Folgenden allein Gorgias” („Jak mało np. Gorgiasz opiera się na teorii *eikós*, można wywnioskować z Platona. W *Gorgiaszu* termin ten nie dochodzi nigdy do głosu, w *Fajdosie* wydaje się wprawdzie, jak gdyby jego ustanowienie było przypisywane Gorgiaszowi razem z Tejzjaszem, ale w istocie jest tu mowa tylko o tym ostatnim, tak jak później tylko o Gorgiaszu”).

²⁴ Por. H. A. Koch, *Homo Mensura, Studien zu Protagoras und Gorgias*, s. 68; R. Turasiewicz, *Słowo jest wielkim mocarzem*, „Przegląd Humanistyczny” 1988, t. 6, s. 6; D. G. Spatharas, *Patterns of Argumentation in Gorgias*, s. 394; J. Bons,

że świadectwo o Gorgiaszu posługującym się z upodobaniem argumentem z prawdopodobieństwa wydał już Platon: Τισίαν δὲ Γοργίαν τε ἔασομεν εὐδεν, οἱ πρὸ τῶν ἀληθῶν τὰ εἰκότα εἶδον ὡς τιμητέα μᾶλλον („A Tejzjasza i Gorgiasza pozostawimy w spokoju? Ci uważali, że prawdopodobieństwo więcej warte niż prawda”; 267a). Nie wydaje się, aby Platon wymienił tu Gorgiasza jedynie mimochodem, jak twierdził Blass, bez uzasadnienia. Musimy zatem przyjąć, że sycylijski sofista, pisząc o prawdopodobieństwie, wyrażał je innymi, bliskoznacznymi *eikos* terminami i zwrotami, które sugerowały to, co prawdopodobne lub nieprawdopodobne. Można by tu wskazać na takie terminy i wyrażenia, jak: δόξα, δοξάζω („mniemanie”, „mniemam”; *passim*), ψυχῆς ἀμαρτήματα; δόξης ἀπατήματα („błędy duszy”; „ułuda mniemania”; *Helena* 10), δόξα σφαλερὰ καὶ ἀβέβαιος („mniemanie zwodnicze i niepewne”; *Helena* 11), ἀπιστα; ἄδηλα; δόξης πίστιν; λόγος [...] τέχνη γραφεῖς, οὐκ ἀληθείαι λεχθεῖς („to, co niewiarygodne”; „to, co niejawne”; „zawierzenie mniemaniu”; „słowo napisane retorycznie, nie z myślą o prawdzie”; *Helena* 13), δόξης ἀμαθία („głupota mniemania”; *Helena* 21), αἰτία ἀνεπίδεικτος („wina nieudowodniona”; *Palamedes* 4), τῷ λόγῳ δυνατὸν („to, co możliwe [jedynie] przez słowo”; *Palamedes* 7), ὅπερ ἀδύνατον („to, co jest niemożliwe”; *Palamedes* 12).

Pochwała Heleny to wystąpienie pełne paradoksów, w którym autor chce osłabić siłę argumentów oskarżających zbiegłą do Troi spartańską królową²⁵. Gorgiasz, podając przyczyny niewinności Heleny, zaznacza, że jego obrona będzie oparta nie tyle na niepodważalnych faktach, ile na prawdopodobieństwie: καὶ προθήσομαι τὰς αἰτίας, δι’ ἃς εἰκὸς ἦν γενέσθαι τὸν τῆς Ἥλένης εἰς τὴν Τροίαν στό-

Gorgias the Sophist and Early Rhetoric, s. 41; M. Kraus, *Δοκεῖν, δόξα and εἰκός in the Phaedo* 268–272, s. 272.

²⁵ Przed Gorgiaszem obrony Heleny podjął się poeta Stesichoros, jego obrona polegała na przeniesieniu win z żywej Heleny na jej podobiznę, gdyż według wersji Stesichorosa to obraz Heleny, a nie ona osobiście, został uprowadzony do Troi. Obrona Stesichorosa była jednak czymś odmiennym od enkomion Gorgiasza, który, wbrew opinii Homera i tragiczków, wychwala bohaterkę swej mowy. Inny retor, który podjął się obrony Heleny, to Izokrates. Por. L. Braun, *Die Schöne Helena, wie Gorgias und Isokrates sie sehen*, „Hermes” 1982, Vol. 110, s. 160.

lov („przedstawię przyczyny, dla których prawdopodobnie doszło do wyprawy do Troi”; 5). Pisząc o *eikos*, mówca wyznacza więc kierunek swej argumentacji – to prawdopodobieństwo wskaże na inne niż znane do tej pory *aitia* ucieczki Heleny z Parysem i przesądzi o fałszywości dotychczasowych oskarżeń. W dalszej części pochwały Gorgiasz posługuje się prawdopodobieństwem typu doksastycznego, na co wskazuje termin *doksa*, który często występuje w jego mowie, a który możemy uznać za semantyczny ekwiwalent *eikos*. Tezę tę potwierdza Manfred Kraus:

In the context of Attic oratory (Antiphon, Lysias), arguments based on *eikōs* served as highly efficient tools for finding the truth about obscure crimes [...]. Gorgias, the arch-champion of *eikōs*-arguments, in his *Helen* uses the word *δόξα* in the same sense²⁶.

Walorem prawdopodobieństwa odznaczają się wszystkie wymienione przez Gorgiasza motywy, które mogły być przyczyną ucieczki pięknej Spartanki do Troi.

Sycylijski sofista wymienia cztery możliwe powody postępowania Heleny wskazujące na jej domniemaną niewinność: 1) fatum – zamił bogów sprawił, że popłynęła ona wraz z Parysem; 2) przymus fizyczny – została zniewolona, zmuszona do wyjazdu siłą; 3) perswazja słowna – została zniewolona, zmuszona do wyjazdu mocą słowa; 4) miłość – zakochała się, została zmuszona do wyjazdu zrządzeniem Erosa. Owe cztery możliwości wyczerpują wszystkie przyczyny, dla których Helena mogła porzucić męża, zdradzić ojczyznę i znaleźć się w obozie wroga²⁷. Jak wynika ze szczegółowych rozważań Gorgiasza, w każdym z wymienionych przypadków była ona bezsilna. Najwięcej argumentów z prawdopodobieństwa doksastycznego mówca

²⁶ „W kontekście wymowy attyckiej (Antyfont, Lizjasz) argumenty oparte na *eikōs* służyły jako wysoce skuteczne narzędzie do znajdowania prawdy w przypadku zawikłanych zbrodni [...]. Gorgiasz, arcymistrz argumentu z *eikōs* w swej *Helenie* używa słowa *δόξα* w tym właśnie znaczeniu”. Por. M. Kraus, *Δοκείν, δόξα and eikos in the Phaedo* 268–272, s. 272.

²⁷ Ludwig Braun (*Die Schöne Helena, wie Gorgias und Isokrates sie sehen*, s. 161) nazwał argumentację Gorgiasza sekretarzykiem z sofistyczną, wykrętną sztuką („ein Kabinettstück sophistischer Verdrehungskunst”).

zastosował w trzeciej części obrony, dowodzenie z *eikos* pojawia się jednak już wcześniej, gdy Gorgiasz udowadnia, że prawdopodobieństwo wskazuje na niewinność Heleny, ponieważ Menelaos dopuścił się przymusu fizycznego: ἡ δὲ βιασθεῖσα καὶ τῆς πατρίδος στερηθεῖσα καὶ τῶν φίλων ὀρφανισθεῖσα πῶς οὐκ ἂν εἰκοτῶς ἐληθεῖν μᾶλλον ἢ κακολογηθεῖν („Czyż nie jest rzeczą prawdopodobną, żeby ona zniewolona, wyrwana z ojczyzny i pozbawiona przyjaciół litość raczej mogła budzić, niż być odsądzana od czci”; 7). To on popełnił straszne czyny, ona stała się jego ofiarą, wina leży więc po stronie Menelaosa, Helena jest niewinna. Sprawiedliwość (δίκαιον) nakazuje, by jej współczuć, jego nienawidzić. Do owego aktu sprawiedliwości mówca dochodzi zatem przez *eikos*, które pod postacią *doksa* zajmuje szczególne miejsce w następnej części mowy²⁸.

Dowodzenie z prawdopodobieństwa doksastycznego znajduje się przede wszystkim w trzecim argumentcie uzasadniającym niewinność Heleny, czyli w przekonywaniu o jej niewinności odwołującym się do logosu, a więc do perswazji słownej. Ten argument był szczególnie bliski Gorgiaszowi. W platońskim dialogu, którego protagonistą jest mówca z Leontinoi, uważa on słowo za cudowny instrument oddziałujący magicznie na słuchaczy (452e):

τὸ πείθειν ἔγωγ' οἶόν τ' εἶναι τοῖς λόγοις καὶ ἐν δικαστηρίῳ δικαστὰς καὶ ἐν βουλευτερίῳ βουλευτὰς καὶ ἐκκλησίᾳ ἐκκλησιαστὰς καὶ ἐν ἄλλῳ ξυλλόγῳ παντὶ [...] καίτοι ἐν ταύτῃ τῇ δυνάμει δοῦλον μὲν ἔξεις τὸν ἰατρόν, δοῦλον δὲ τὸν παιδοτρίβην· ὁ δὲ χρηματιστὴς οὗτος ἄλλῳ ἀναφανήσεται χρηματιζόμενος καὶ οὐχ αὐτῷ, ἀλλὰ σοὶ τῷ δυναμένῳ λέγειν καὶ πείθειν τὰ πλήθη.

(Umieć na ludzi przekonująco oddziaływać słowami, wedle mego zdania, w sądzie skłaniać sędziów, a w radzie radców, a na zgromadzeniu publicznym publiczność i na każdym innym zebraniu [...]). Toż, jeśli

²⁸ Opinia Spatharasa (*Patterns of Argumentation in Gorgias*, s. 395), że tylko w *Palamedesie*, występuje argumentacja z prawdopodobieństwa, nie jest, jak widzimy, uzasadniona. Wielu badaczy dostrzega także w *Pochwale Heleny* dowodzenie oparte na *eikos*. Por. H. A. Koch, *Homo Mensura, Studien zu Protagoras und Gorgias*, s. 67 i n.; J. Bons, *Gorgias the Sophist and Early Rhetoric*, s. 41; M. Kraus, *Δοκεῖν, δόξα and εἶκος in the Phaedo 268–272*, s. 272.

taką moc posiadasz, to niewolnikiem będziesz miał lekarza, niewolnikiem i nauczyciela gimnastyki, a dorobkiewicz, pokaże się, że się dla kogo innego dorabia: nie dla siebie, tylko dla ciebie, który potrafisz mówić i nakłaniać tłumy).

Taki sąd na temat sztuki wymowy wygłasza mówca z Leontinoi w rozmowie z Sokratesem i trudno przypuszczać, aby krytyka ze strony tego ostatniego zmieniła jego przekonanie co do istoty retoryki. Mamy jeszcze inne świadectwa o Gorgiaszu pozostawione przez Platona. W *Fajdrosie* przyrównuje go do Nestora, wspaniałego mówcy z *Iliady*²⁹, oraz określa go mianem *logodaidalos*, czyli Dedalem słowa³⁰. Porównania te potwierdzają, że opinia Platona o sycylijskim sofście nie była zgoła negatywna, że wielki filozof docenił protagonistę swego dialogu i, mimo pewnej krytyki, darzył go szacunkiem.

Gorgiasz opiera swe rozważania nad potęgą słowa przede wszystkim na *doksa*, na mniemaniu, które jest w stanie oczarować, omamić duszę słuchacza i doprowadzić ją do stanu pożądanego przez mówcę. Sycylijski sofista wygłasza wielką pochwałę wymowy, nazywając słowo potężnym władcą: λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς μικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θεϊότατα ἔργα ἀποτελεῖ· δύναται γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσθαι καὶ ἔλεον ἔπαυξῆσαι („Słowo jest wielkim władcą, który ciałem najdrobniejszym i całkowicie niewidocznym dokonuje dzieł najbardziej boskich. Władne jest bowiem odjąć strach i usunąć smutek, wzbudzić radość i wzmóc litość”; 8). Owo małe, niewidoczne ciało udzielające mowie tak ogromnej władzy to oczywiście język. Dzięki niemu jesteśmy w stanie zawładnąć duszami słuchających, usmierzać ich strach, łagodzając smutek, wypełniając ich radością lub litością.

²⁹ Platon, *Fajdros* 262b,c. Nestor, według Kwintyliana (12,10,64), był homeryckim twórcą stylu średniego, podczas gdy styl niski reprezentował Menelaos, a podniosły Odys. Homer nazywa Nestora nadobnosłownym, dźwięcznym mówcą pylijskim, z którego języka płynie mowa słodsza od miodu (*Iliada* 1,248,249).

³⁰ Platon, *Fajdros* 266a.

Badacze różnie interpretują sposób, w jaki Gorgiasz przedstawia magiczne oddziaływanie wymowy na ludzi: ταῦτα δὲ ὡς οὕτως ἔχει δεῖξω· δεῖ δὲ καὶ δόξῃ δεῖξαι τοῖς ἀκούουσι („Przedstawię więc, jak to się ma. Muszę jednak też przedstawić to słuchającym z punktu widzenia mniemania słuchaczy”; 8,9). Według Daniela Boyarina treść drugiego zdania wynika z pierwszego, czyli interpretacja Gorgiasza bierze pod uwagę poglądy, mniemania słuchaczy, do których mówca powinien sięgać: „Gorgias is saying: I must prove this, and, moreover, do so via the opinion of my listeners (more literally, »through opinion to my listeners«) – i.e., by using what my listeners already believe”³¹. Boyarin uważa, że takie odczytanie tekstu wyklucza rozróżnienie prawdy i opinii oraz prowadzi do wniosku, że perswazja pozbawia słuchacza zdrowego rozsądku, robiąc z niego ofiarę mówcy. Z taką sytuacją mamy do czynienia w przypadku Heleny. Jednak, moim zdaniem, rozumienie tekstu w sensie odwoływania się do *doksa* słuchaczy jest tutaj zgodne z prawdopodobieństwem w rozumieniu Anaksymesa, piszącego w definicji *eikos* o gotowych paradigmatkach tkwiących w duszach słuchaczy, do których powinien odwoływać się mówca³². Zatem Gorgiaszowa *doksa* odpowiada Anaksymenesowemu *paradeigma*, czyli gotowemu przykładowi znajdującemu się już w umyśle słuchacza, po który mówca powinien sięgnąć, aby jego argumentacja była skuteczna. O takich gotowych paradigmatkach znajdujących się w umysłach słuchaczy, które mówca powinien rozpoznać, a następnie wykorzystać, piszą także współcześni teoretycy sztuki wymowy. Herbert Carson radzi współczesnym adeptom sztuki retorycznej, aby pamiętali o skłonnościach, słabościach, mniemaniach słuchaczy, do których będą się zwracać. Jego zdaniem nawet eksperci mają własne poglądy, uwarunkowane nie tylko wiedzą, ale także indywidualnymi upodobaniami. Mają przekonania, które są dla nich drogie i wpływają na myślenie nawet

³¹ „Gorgiasz mówi: muszę tego dowieść i, co więcej, czynię tak przez opinię moich słuchaczy (bardziej literalnie, »przez opinię do moich słuchaczy«) – to jest przez korzystanie z tego, w co moi słuchacze już wierzą”. D. Boyarin, *Scandal of the Sophism. On the Epistemological Seriousness of Relativism*, 2007, Project Muse, <http://muse.jhu.edu.2007>, s. 327 (dostęp: 5.10.2019).

³² *Rhetorica ad Alexandrum* 1428a26.

w dziedzinach, które uchodzą za obiektywną naukę³³. Zatem paradygmaty odpowiadające *doksai* są udziałem wszystkich odbiorców niezależnie od wykształcenia, poziomu inteligencji czy wykonywanego zawodu.

Wracając do Gorgiasza, pisze on, że *doksa* jest czynnikiem decydującym o powodzeniu wszystkich działań mówiącego – odwołuje się ona do chwilowych mniemań, które możemy łączyć z afektami. *Doksa* staje się najlepszym doradcą tego mówcy, który potrafi wyczuć, jakie zwodnicze i nietrwałe mniemania zjedną mu w danym momencie powodzenie wśród słuchających (11):

ὦστε περὶ τῶν πλείστων οἱ πλείστοι τὴν δόξαν σύμβουλον τῆι ψυχῇ παρέχονται. ἡ δὲ δόξα σφαλερὰ καὶ ἀβέβαιος οὖσα σφαλεραῖς καὶ ἀβεβαίοις εὐτυχίαις περιβάλλει τοὺς αὐτῆι χρωμένους.

(Dlatego większość w większości spraw przydaje duszy mniemania w roli doradcy. Mniemanie zaś, będąc zwodnicze i nietrwałe, zwodniczej i nietrwałej pomysłowości użycza tym, którzy mu się poddają)³⁴.

Pewność siebie tych, którzy ulegają *doksa*, jest zatem pozorna, gdyż opiera się na niepewnych mniemaniach. Wydaje im się, że ich wiedza o rzeczywistości jest pewna, to przeświadczenie okazuje się jednak złudne – tak samo, jak stanowiąca źródło ich poznania *doksa*. Charles Segal w swym psychologicznym studium poświęconym Gorgiaszowi stwierdza, że *doksa* w pracach Sycylijczyka wiąże się z jego rozważaniami nad teorią komunikacji:

Gorgias' interest in doxa and the problem of Being, while admittedly not to be construed as a sign of systematic metaphysics, may be relevant to a theory of communication and persuasion, with which he was, for purely practical reasons, deeply concerned³⁵.

³³ H. Carson, *Steps in Successful Speaking*, Toronto–London 1967, s. 36.

³⁴ Do Gorgiańskiej koncepcji *doksa* nawiązuje Platon w *Gorgiaszu* 459b.

³⁵ „Zainteresowanie Gorgiasza *doksa* i problemem bytu, chociaż nie należy interpretować tego jako znaku metafizyki systematycznej, może się odnosić do teorii komunikacji i perswazji, czym był mocno zainteresowany z powodów czysto praktycznych”. Ch. Segal, *Gorgias and Psychology of the Logos*, „Harvard Studies in Classical Philology” 1962, No. 66, s. 102.

Zatem częste odwoływanie się sycylijskiego retora do prawdopodobieństwa doksastycznego łączyło się z zainteresowaniami zagadnieniem wzajemnego interpersonalnego zrozumienia. *Doksa* była dla niego instrumentem perswazyjnym, z jednej strony powiązany z bytem, z drugiej – realizującym w praktyce koncepcje komunikacji międzyludzkiej.

Znaczenie prawdopodobieństwa doksastycznego u sofisty z Leontinoi wiąże się ze zwodniczością mniemań. Ta sama rzecz może być postrzegana przez wielu ludzi na różny sposób, przy czym każdy jest przekonany o swojej nieomyślności. Za taki stan rzeczy Gorgiasz wini ograniczenia ludzkich zdolności poznawczych. Owa prawidłowość polegająca na odmiennym widzeniu tych samych zdarzeń jest wykorzystywana przez nieuczciwych mówców, którzy przekonują słuchaczy do fałszywych sądów:

ὄσοι δὲ ὄσους περὶ ὄσων καὶ ἔπεισαν καὶ πείθουσιν δὲ ψευδῆ λόγον πλάσαντες. Εἰ μὲν γὰρ πάντες περὶ πάντων εἶχον τῶν παροιχομένων μνήμην τῶν τε παρόντων τῶν τε μελλόντων πρόνοιαν, οὐκ ἂν ὁμοίως ὁμοίως ἦν ὁ λόγος, οἷς τὰ νῦν γε οὔτε μνησθῆναι τὸ παροιχόμενον οὔτε σκέψασθαι τὸ παρὸν οὔτε μαντεύσασθαι τὸ μέλλον εὐπόρως ἔχει. (Jakże wielu przekonywało i przekonuje innych ludzi o wielu sprawach za pomocą kłamliwych słów. Jeśliby bowiem wszyscy pamiętali wszystko, co się zdarzyło, mieli wyobrażenie o tym, co obecne, przeczucie wobec tego, co przyszłe, nie mógłby wprowadzać w błąd podobny argument w podobny sposób. Tymczasem zaś nie jest łatwo ani pamiętać o tym, co minione, ani roztrząsać tego, co aktualne, ani wróżyć o rzeczach przyszłych; 11)³⁶.

Sycylijski sofista uważał więc, że ludzie postrzegają rzeczywistość nie na podstawie prawdy, lecz w odniesieniu do mniemania³⁷. Owe mniemania dotyczą przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Pamięć

³⁶ W *Mowie o niebycie* Gorgiasz w ogóle kwestionuje możliwość ludzkiego poznania. Mowa ta jest uznawana za manifest sceptycyzmu.

³⁷ Gorgiasz przejął system argumentacyjny oparty na mniemaniach od filozofa Parmenidesa, chcącego przekonywać laików do spraw, na temat których sam nie posiadał głębokiej wiedzy. Por. M. Fuhrman, *Die antike Rhetorik, eine Einführung*, s. 19; W. Stroh, *Die Macht der Rede*, s. 120.

ludzka jest wybiórcza – sami z własnego doświadczenia wiemy, jak różnie interpretujemy pewne wydarzenia z przeszłości³⁸. Wielu z nas przechodzi obojętnie obok aktualnych zjawisk, stąd ich postrzeganie jest tak odmienne, a komentarze na ich temat nieprzemysłane i chaotyczne. Gros ludzi żyje dniem dzisiejszym, nie interesuje ich jutro, trudno więc wydać im trzeźwy osąd na temat przyszłości, na temat tego, do jakich konsekwencji doprowadzą ich obecne wybory, ich aktualne postępowanie. W tej sytuacji bardzo łatwo zwodzić innych, przekonywać kłamliwymi słowami, tworzyć mniemania i za ich pomocą kreować fałszywy obraz rzeczywistości. Takie przyczyny problematycznej siły retorycznej *doksa* wymienia Gorgiasz, nie podaje on jednak alternatywnych, uczciwszych rozwiązań, innych możliwych do zaakceptowania retorycznych instrumentów wytwarzających mniemania oparte na prawdzie, co krytykuje Segal:

Because the majority have no adequate knowledge of past, present or future, they are depended on doxa, and they must receive it as the “counsellor for their psyche”. It is admitted that doxa is deceptive and unstable (σφαλερὰ καὶ ἀβέβαιος), but the human psyche has no better guide. It is noteworthy that nothing is suggested as a practical alternative to doxa; doxa, rather, is simply and realistically accepted as the ordinary state of human communicable knowledge³⁹.

³⁸ O tym, jak ludzie różnie mogą postrzegać te same wydarzenia, opowiada film Akiri Kurosawy, *Rashomon*. Można by uznać, że teoretyczne rozważania Gorgiasza na temat niedoskonałości ludzkiej pamięci stanowią źródło opowieści japońskiego reżysera.

³⁹ „Ponieważ większość nie ma odpowiedniej wiedzy o przeszłości, teraźniejszości lub przyszłości, są oni zależni od *doksa* i muszą przyjmować ją jako »doradczynię ich duszy«. Uważa się, że *doksa* jest zwodnicza i niestała (σφαλερὰ καὶ ἀβέβαιος), ale dusza ludzka nie posiada lepszego przewodnika. Jest warte uwagi, że nie ma praktycznej alternatywy dla *doksa*; *doksa* odbierana jest po prostu i realistycznie jako zwykły stan ludzkiej wiedzy komunikacyjnej”. Ch. Segal, *Gorgias and Psychology of the Logos*, s. 111.

Mówcy, posługując się *doksa*, wykorzystywali zatem nieuczciwie ułomności ludzkiej pamięci, nieumiejętność trzeźwej oceny rzeczywistości i brak realistycznego spojrzenia w przyszłość⁴⁰.

Gorgiasz kończy w *Helenie* analizę siły perswazji słownej (*peitho*) opierającej się na mniemaniach (*doksai*) stwierdzeniem, że posługując się różnymi zmysłami, za sprawą *doksa* jesteśmy w stanie uczynić zrozumiałymi nawet rzeczy niezrozumiałe lub niewiarygodne (13):

ὅτι δ' ἡ πειθῶ προσιοῦσα τῶι λόγῳ καὶ τὴν ψυχὴν ἐτυπῶσατο ὅπως ἔβουλετο, χρῆ μαθεῖν πρῶτον μὲν τοὺς τῶν μετεωρολόγων λόγους, οἵτινες δόξαν ἀντὶ δόξης τὴν μὲν ἀφελόμενοι τὴν δ' ἐνεργασάμενοι τὰ ἄπιστα καὶ ἄδηλα φαίνεσθαι τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν ἐποίησαν.

(żeby zrozumieć, że perswazja wsparta słowem kształtuje duszę zgodnie ze swoją wolą, trzeba zapoznać się po pierwsze z argumentami filozofów przyrody, którzy raz obalali jakieś mniemanie, to znów formułowali wbrew niemu mniemanie nowe i sprawiali, że to, co niewiarygodne i niewidoczne przedstawiało się oczami tego mniemania jako zrozumiałe).

Autor, tłumacząc siłę przekonywania doksastycznego, powołuje się na przykład *meteorologoi*. Pod tym terminem ukrywają się filozofowie przyrody, którzy, podobnie jak dzisiejsi ludzie nauki, byli autorami wielu, często przeciwstawnych teorii, opartych jedynie na mniemaniach⁴¹. To właśnie mniemania sprawiają, że owe niejasne teorie stają się zrozumiałe dla odbiorców. Tworząc nowe zasady, filozofowie stawiali mniemanie przeciw mniemaniu (δόξαν ἀντὶ δόξης), czyniąc każdorazowo z nowej *doksa* punkt odniesienia dla swych koncepcji. Odbiorcy, jak pisze Gorgiasz, postrzegali przedstawianą kwestię oczami mniemania (τῆς δόξης ὄμμασιν) tak, że *doksa* stawała się ich

⁴⁰ Gorgiasz, mimo że negatywnie ocenia *doksa*, uznaje ją jednak za element konieczny w teorii poznania. Por. ibidem, s. 112; Z. Nerczuk, *Sztuka a prawda: problem sztuki w dyskusji między Gorgiaszem a Platonem*, Wrocław 2002, s. 35.

⁴¹ Uczni wymieniają różnych *meterologoi*, których Gorgiasz mógł mieć na myśli: Diogenesa z Apolonii, Archelaosa, Alkidamasa, Antyfonta, Kritiasza itd. Por. Z. Nerczuk, „Pochwała Heleny” Gorgiasza z *Leontinoi*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2012, nr 10, s. 31.

główną doradczynią, przewodniczką, której ufali i pozwalali, aby nimi kierowała. Sycylijski sofista posługuje się tu przenośnią – pisząc o *peitho*, perswazji słownej, przenosi ją z obszaru zmysłu słuchu do obszaru zmysłu wzroku i sprawia, że słuchacz odbiera oczami wyobraźni słowa, które słyszy⁴². Odwołanie się do zmysłu wzroku zamiast słuchu ma swoje głębokie uzasadnienie, gdyż już w starożytności wiedziano, że zmysł ten ma ogromne znaczenie w procesie przyswajania przez nas wiedzy i to, co odbieramy zmysłem wzroku, najgłębiej zapada w nasze dusze⁴³. Zatem *doksa* to narzędzie nadające wiarygodność rzeczom niewiarygodnym (ἄπιστα), pozwalające zrozumieć rzeczy niejasne (ἄδηλα), narzędzie służące do budowania prawdopodobieństwa i do czynienia zrozumiałym zawilości przekazu słownego. Romuald Turasiewicz, analizując Gorgiaszową *doksa*, łączy ją z teorią iluzjonistyczną, opierającą się na metodach uwodzenia dusz słuchaczy. *Doksa* w owej teorii to narzędzie wyposażone w siłę sprawczą, które oddziałuje na nich i doprowadza do głębokiej refleksji: „To właśnie mówcy sprawiają – jak obrazowo wyraża się Gorgiasz – iż nasze mniemania każą nam oglądać (dosłownie, dają nam oczy byśmy oglądali) to, co niewidzialne, i wierzyć w to, co nie do wiary. Przekonują słuchaczy nie prawdą faktów i dobrem moralnym, lecz samą sztuką”⁴⁴. *Doksa* jest zatem czymś funkcjonującym poza prawdą, czymś złudnym, odbieranym przez różne zmysły, mieszczącym się w sferze prawdopodobieństwa⁴⁵.

W swych teoretycznych rozważaniach poświęconych *doksa* zawartych w *Helenie* Gorgiasz przygotowywał się do praktycznego wy-

⁴² Przenośnie polegające na transferze percepcyjnym pomiędzy różnymi zmysłami nazywane są metaforami synestezijnymi. Bardzo często występują one w terminologii muzycznej, gdzie spotykamy się z przeniesieniem całego zespołu doznań z jednej dziedziny zmysłowej na inną: ton wysoki, niski, ostry, twardy, miękki; głos gruby, cienki, podniesiony. Por. J. Świątek, *W świecie powszechnej metafory. Metafora językowa*, Kraków 1998, s. 104.

⁴³ Cyceon podaje przykład percepcji zmysłem wzroku jako najskuteczniejszy sposób sztuki zapamiętywania: *De oratore*, 2,87; 2,357.

⁴⁴ R. Turasiewicz, *Słowo jest wielkim mocarzem*, s. 4.

⁴⁵ Dla Fuhrmana (*Die antike Rhetorik, eine Einführung*, s. 19) *doksa* Gorgiasza funkcjonuje w ramach jego relatywizmu teoriopoznawczego – nie prawda i wiedza, ale pozór i mniemanie są podstawowymi faktami ludzkiej egzystencji.

korzystania tego instrumentu. Dokonał tego w swej następnej mowie, w *Obronie Palamedesa*. Palamedes, bohater wojny trojańskiej, został podstępnie oskarżony przez zawistnego Odysa o zdradę Helenów i skazany przez sąd achajskich książąt, którzy dali wiarę jego oskarżeniom⁴⁶. Sycylijski mówca podejmuje się podobnego zadania jak w przypadku *Pochwały Heleny*, chce sprzeciwić się obiegowemu sądowi głoszącemu, że Palamedes to zdrajca. Mowa w obronie Palamedesa jest pozbawiona narracji, gdyż poruszany temat był powszechnie znany i nie wymagał omówienia. Powtarzanie czegoś, o czym już wiemy, mogłoby, zdaniem starożytnych retorów, znużyć publiczność i negatywnie nastawić ją do przemawiającego⁴⁷. Jak w *Pochwale Heleny*, tak i w *Obronie Palamedesa* Gorgiasz posługuje się w ramach argumentacji z prawdopodobieństwa metodą apagogiczną. Tym razem nie wygłasza mowy sam, lecz wkłada ją w usta oskarżonego. Podczas gdy w pochwale pięknej Heleny Gorgiasz wymienił cztery powody, dla których była ona w stanie dopuścić się zdrady, w mowie drugiej wymienia aż dwadzieścia dwie hipotetyczne przyczyny, dla których Palamedes mógłby przejść na stronę wrogów. Przedstawienie, a następnie odrzucenie domniemyanych przyczyn zdrady Palamedesa stanowią ciąg logicznych wywodów, które powinny przekonać odbiorcę do jego niewinności⁴⁸.

Palamedes całą swą wiedzę, pewność siebie opiera na samoświadomości, na przekonaniu, że tylko on wie, co zrobił, jak się zachował i nikt inny nie może wiedzieć tego lepiej⁴⁹. Wyraża to artystyczna, Gorgiańska gra słów: *ὄτι μὲν οὖν οὐ σαφῶς [εἰδῶς] ὁ κατήγορος κατήγορεῖ μου, σαφῶς οἶδα· σύνοιδα γὰρ ἑμαυτῶι σαφῶς οὐδὲν*

⁴⁶ Odys oskarżył Palamedesa o przyjęcie pieniędzy od Priama.

⁴⁷ Por. G. Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton–New Jersey 1963, s. 169.

⁴⁸ Inne zdanie na ten temat ma Michael Gagarin (*Did the Sophist Aim to Persuade*, „Rhetorica” 2001, Vol. 19, s. 287), który twierdzi, że Gorgiasz nie starał się udowodnić niewinności Palamedesa, ponieważ wszyscy zdawali sobie sprawę z jego uczciwości, lecz celem jego mowy była jedynie wirtuozeria sztuki argumentacyjnej, którą mówca chciał popisać się przed słuchaczami.

⁴⁹ Dowodzenie Palamedesa mogło być inspiracją argumentacji dla Emila Zoli w mowie przedstawionej w pierwszym rozdziale, w której przekonywał, że nikt inny, tylko on zna prawdę, jeżeli idzie o motywy jego własnego postępowania.

τοιοῦτον πεποιηκώς („że oskarżyciel oskarża mnie, mimo że niczego dobrze nie wie, ja dobrze wiem. Sam bowiem dobrze wiem, że niczego takiego nie uczyniłem”; 5). Ostatnie zdanie przypomina wywód Kartezjusza, który za jedyny aksjomat uznaje to, co wie o samym sobie: „Sądzę więc, że kto chce wątpić o wszystkim, nie może wszelako wątpić o tym, że sam istnieje podczas tego postępowania”⁵⁰. Wychoząc z takiego założenia, Palamedes kwestionuje wszystkie zarzuty Odyseusza, obarczając je brakiem pewności, którą, jeżeli idzie o jego osobę, może mieć jedynie on sam⁵¹. Takie podejście, przeciwne rzymskiej zasadzie *nemo iudex in re sua*, wymagało, aby świadek dający słowo we własnej sprawie, był osobą nieskazitelną i powszechnie szanowaną. Gorgiasz wychodzi z założenia, że Palamedes jest właśnie takim człowiekiem. Aby wykazać swą niewinność, Palamedes nie ogranicza się do owego wstępnego „Kartezjańskiego argumentu samoświadomości”, ale odpiera po kolei wszystkie oskarżenia Odyseusza, które opierają się jedynie na prawdopodobieństwie⁵².

Jak już powiedzieliśmy, termin *eikos* pojawia się w *Palamedesie* tylko jeden raz. Gorgiasz mówi o *eikos*, aby wykazać brak prawdopodobieństwa w oskarżeniu Odyseusza: Ἀλλ’ οὐκ εἰκὸς ἀντὶ μεγάλων ὑπουργημάτων ὀλίγα χρήματα λαμβάνειν („ale nie jest to prawdopodobne, by za wielkie usługi przyjmować małe pieniądze”; 9). Skoro nikt nie widział nieprzyjacielskich wysłanników jadących z wozami wypełnionymi pieniędzmi, to znaczy, że nie mogły to być pieniądze duże, jedynie jakaś mała zapłata. Jako że domniemana zdrada była duża, pieniądze, które za nią miał otrzymać Palamedes, musiałyby być także duże, skoro tych jednak nikt nie widział, nieprawdo-

⁵⁰ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, s. 32 i n.

⁵¹ *Obrona Palamedesa* jest mową, w której *peitho* pełni funkcję bardziej logiczną niż w *Helenie*, mówca częściej odwołuje się do argumentów racjonalnych. Por. Ch. Segal, *Gorgias and Psychology of the Logos*, s. 129.

⁵² Gorgiasz, wymieniając, zgodnie z antyczną teorią statusu, dwadzieścia dwa możliwe motywy zdrady Palamedesa, wykorzystuje w swej mowie *status coniecturalis*, czyli pyta, co jest przedmiotem sprawy, czy przedmiot sprawy oparty jest na prawdzie. W *Helenie* czyn nie podlegał dyskusji, wiadomo, że królowa udała się do wrogiej Troi, dlatego mówca wykorzystywał tam *status qualitatis* i szukał usprawiedliwienia dla czynu, tutaj kwestionuje sam akt oskarżenia. Por. W. Stroh, *Die Macht der Rede*, s. 67.

podobne jest, aby Palamedes przyjął małą kwotę za duże przysługi. Nie może być zatem mowy o zdradzie motywowanej przekupstwem. Prawdopodobieństwo doksastyczne odnosi się w tym przypadku do powszechnego przekonania, że ludzie angażują się w przedsięwzięcia jedynie dla wymiernych korzyści, w przeciwnym razie w ich postępowaniu brak racjonalnych przesłanek. Tego typu prawdopodobieństwo mieści się także w Anaksymenesowym gatunku *eikos-kerdos*, w prawdopodobieństwie polegającym na opinii, że każdy człowiek kieruje się w swym działaniu osobistą korzyścią⁵³.

Podobnie jak w *Pochwale Heleny*, także w *Obronie Palamedesa* Gorgiasz opiera argumenty z prawdopodobieństwa przede wszystkim na pojęciu *doksa*. Przyjrzyjmy się, jakie znaczenie wśród apagogicznej argumentacji odgrywały owe dowody. Gorgiasz już we wstępie mowy zestawia pojęcia *doksa* oraz *episteme* (3):

εἰ μὲν οὖν ὁ κατηγοροῦς Ὀδυσσεὺς ἢ σαφῶς ἐπιστάμενος προδιδόντα με τὴν Ἑλλάδα τοῖς βαρβάροις ἢ δοξάζων γ' ἀμὴ οὕτω ταῦτα ἔχειν ἐποίητο τὴν κατηγορίαν δι' εὐνοίαν τῆς Ἑλλάδος, ἄριστος ἂν ἦν (ὁ) ἀνὴρ. (Gdyby oskarżyciel Odyszeusz albo mając pewną wiedzę, że zdradziłem Helladę dla barbarzyńców, albo w pewien sposób mniemając, że rzeczy tak się mają, wniósł oskarżenie powodowany miłością do Hellady, byłby najlepszym mężem)⁵⁴.

Prawdopodobieństwo doksastyczne wyrażone w tym zdaniu imiesłowem *δοξάζων* w znaczeniu „mniemając”, „wydając sąd prawdopodobny”, jest postawione na drugim miejscu, po określeniu oznaczającym wiedzę pewną, oddaną imiesłowem *ἐπιστάμενος*. Gorgiasz uznaje *doksa* za mniej wartościowe od *episteme*, ale nie wyklucza jej przydatności, o ile miałyby być wykorzystana w dobrej intencji. Jeżeli bowiem Odyszeusz, posługując się wiedzą pewną lub prawdopodobną, wniósłby oskarżenie przeciwko Palamedesowi ze względu na dobro ojczyzny lub rodziców, sam oskarżony pochwaliby taki wniosek. Zatem korzystanie z *doksa*, jeżeli miałyby ona być użyta w uczciwym celu, jest jak najbardziej godne pochwały. Syn Laerte-

⁵³ Zob. *Rhetorica ad Aleksandrum* 1428b9.

⁵⁴ Por. Z. Nerczuk, *Sztuka a prawda*, s. 35.

sa kierował się jednak nagannymi intencjami, zawiścią i przebiegłością, w związku z tym możemy przypuszczać, że w tym przypadku nie mogło być mowy o wiedzy pewnej, ale była to wiedza prawdopodobna, oparta na kłamliwych mniemaniach.

Palamedes twierdzi, że Odyseusz nie kieruje się rozumem, ale jakąś ślepą wiarą, która skłania go do wysuwania przeciwko takiemu człowiekowi jak on oskarżeń opartych nie na pewnych dowodach, ale na prawdopodobnych, pozornie wiarygodnych mniemaniach (22). Owo przekonanie wyraża, pytając Odyseusza, czy jego oskarżenie oparte jest na pewnej wiedzy, czy na mniemaniu: *πότερα γάρ μου κατηγορεῖς εἰδὼς ἀκριβῶς ἢ δοξάζων* („Czy oskarżasz mnie dokładnie wiedząc, czy mniemając”; 22)⁵⁵. Palamedes po wypowiedzeniu tej kwestii stara się dowieść swemu oskarżycielowi w dalszym toku obrony, że nie zna prawdy, a swe zarzuty opiera jedynie na *doksa*. Domaga się, by na potwierdzenie swych słów przedstawił współników, świadków, którzy dowiodą prawdziwości oskarżeń. Jeżeli to uczyni, jego oskarżenie stanie się *pistoteron*, czyli bardziej wiarygodne, bardziej prawdopodobne. W tym kontekście termin *δοξάζω* wyróżnia się już zdecydowanie negatywnym zabarwieniem. Deprecjonuje on oskarżenia Odyseusza, gdyż sugeruje, że ten kieruje się w swych działaniach jedynie wiarą, mniemaniem, które nie znajdują potwierdzenia w faktach.

Swie rozważania nad wiedzą i mniemaniem Gorgiasz podsumowuje, pisząc wprost, że jego przeciwnik nie posiada wiedzy: *οἶν οὐκ οἶσθα ἂν κατηγορεῖς, φανερόν· τὸ δὴ λοιπὸν <οὐκ> εἰδὸτα σε δοξάζειν* („Jasne, że nie masz wiedzy o tym, o co mnie oskarżasz. Pozostaje powiedzieć, że kierujesz się mniemaniami, nie posiadając wiedzy”; 24). Mówca występuje w tym miejscu zdecydowanie przeciwko *doksa*, uznając ją za przyczynę niesłusznego oskarżenia. Nawiązuje do krytyki poznania – o czym pisał już w *Helenie*⁵⁶ –

⁵⁵ Gorgiasz rozwija kwestię wiedzy i mniemania z rozdziału 5, gdzie twierdzi, że oskarżyciel obwinia Palamedesa, niczego nie wiedząc, prawdziwą wiedzą może się wykazać jedynie sam Palamedes. Termin *δοξάζω* odznacza się większym uczuciowym kontrastem wobec *ἐπίσταμαι* niż *δοκέω*. Por. D. G. Spatharas, *Patterns of Argumentation in Gorgias*, s. 250.

⁵⁶ Zob. *Helena* 10.

i obwinia *doksa* o subiektywne kierowanie ludzkimi władzami poznawczymi: ἄλλ' οὐτε τοῖς δοξάζουσι δεῖ πιστεῦειν ἀλλὰ τοῖς εἰδόσιν, οὐτε τὴν δόξαν τῆς ἀληθείας πιστοτέραν νομίζειν, ἀλλὰ τὰναντία τὴν ἀλήθειαν τῆς δόξης („Lecz nie należy ufać mniemającym, ale tym, którzy wiedzą, jak też nie należy uważać mniemania za wiarygodniejsze od prawdy, lecz przeciwnie – prawdę za wiarygodniejszą od mniemania”; 24). Gorgiasz obwinia więc *doksa* o wywołanie fałszywych opinii, w tym wypadku fałszywych mniemań odnoszących się do osoby Palamedesa. Ostatecznie to nie zawiść ani złe intencje Odyseusza są winne oskarżeniu, ale błędna wiara i złudne mniemanie⁵⁷. Słuchacze nie powinni zatem wierzyć tym, którzy kierują się mniemaniami, gdyż te opierają się nie na wiedzy, ale na doksastycznych schematach. Powinni oni ufać tym, którzy posiadają wiedzę pewną, o tym, co prawdziwe. Gorgiasz akcentuje tę myśl figurą *chiasmus*: nie należy uważać, że *doksa* jest wiarygodniejsza niż *aletheia*, lecz odwrotnie – *aletheia* jest wiarygodniejsza niż *doksa*. Wbrew opinii Platona z *Fajdrosa* Gorgiasz nie cenił wyżej prawdopodobieństwa niż prawdy, chyba że wywody Leontyńczyka uznamy za igraszkę, jak sam się wyraził, podsumowując *Pochwałę Heleny*⁵⁸.

Rozważania na temat percepcji rzeczywistości oraz problemów komunikacyjnych znajdują się także w sceptycznej mowie *O niebycie*, w której Gorgiasz stawia trzy słynne tezy negujące możliwości poznawcze człowieka: 1) niczego nie ma; 2) jeżeli nawet by coś było, nie można tego poznać; 3) jeżeli nawet można by coś poznać, nie można by tego wyrazić⁵⁹. Trudno jest więc o komunikację w świecie, w którym nie wiadomo, co jest realne, a jeżeli nawet istnieje coś realnego, trudno na ten temat zdobyć pewną wiedzę, a w dodatku jeżeli

⁵⁷ Zbigniew Nerczuk („Pochwała Heleny” Gorgiasza z *Leontinoi*, s. 16) uważa, że w związku z tym, że oskarżenie Odyseusza wynika nie ze złej woli, ale z braku wiedzy, jego wina może być rozpatrywana jedynie na płaszczyźnie epistemologicznej, a nie moralnej: „Odyseusz przejawia dobrą wolę, a oskarżenie jest głównie wynikiem zawierzenia błędnemu mniemaniu”.

⁵⁸ Platon, *Fajdros* 267a.

⁵⁹ Wilfried Stroh (*Die Macht der Rede*, s. 67) w związku z mową *O niebycie* nazywa Gorgiasza dialektycznym awanturnikiem, podobnie też nazywa awanturniczymi tezy użyte przez niego w mowie. Dowodzenie quasi-filozoficznej rozprawki *O niebycie* przypomina argumentację z *Obrony Palamedesa*.

taką wiedzę zdobędziemy, trudno jest ją komuś innemu przekazać⁶⁰. W dużym stopniu odpowiedzialna jest za to *doksa*, którą Gorgiasz analizuje w *Pochwale Heleny* i wykorzystuje praktycznie w *Obrobie Palamedesa*. Oczywiście w mowie *O niebycie* sofista przedstawił międzyludzkie problemy komunikacyjne w sposób przerysowany, bawiąc się argumentami, zaskakując stawianymi tezami. Jak jednak pisze Michael Gagarin, nawet uczeni, którzy myślą *O niebycie* jako o poważnym dziele, nie sądzą, że Gorgiasz próbował przekonać słuchaczy do tezy, że nic nie istnieje, podobnie jak nikt z kręgu Zenona nie wierzył, że Achilles nie był w stanie prześcignąć żółwia⁶¹. Argumenty te przede wszystkim intrygują entuzjastów logicznych łamiągłówek śledzących tok myślenia Gorgiasza i sposób ubierania tych myśli w słowa. Mowa *O niebycie* jest mową quasi-filozoficzną, mieszkanką powagi i zabawy, podobnie jak *Pochwała Heleny*, którą mówca określił mianem *paignion*, jest zabawą mającą zainteresować i zachwycić słuchaczy⁶². Z przedstawionych powyżej mów wynika, że za wszystkie paradoksy, trudności poznawcze, impas komunikacyjny w dużym stopniu winę ponosi *doksa*. Proponując prawdopodobne mniemania, kształtuje ona niepewne, subiektywne, często fałszywe opinie o świecie rzeczywistym i zaciera różnicę między tym, co prawdziwe, a tym, co fałszywe.

Prawdopodobieństwo i wola

W posługiwaniu się prawdopodobieństwem opartym na wierze czy mniemaniach znaczną rolę odgrywa także wola. To ona, jak piszą Perelman i Olbrechts-Tyteca, powołując się na Pascala, ma decydujące znaczenie w rozpoznawaniu, czy coś jest prawdziwe i słuszne:

⁶⁰ Koncepcje Gorgiasza niektórzy badacze uważają za zapowiedź popularnej dzisiaj teorii komunikacji społecznej. Por. C. Mielczarski, *Sofiści i polityka*, Warszawa 2010, s. 45.

⁶¹ M. Gagarin, *Did the Sophist Aim to Persuade*, s. 286.

⁶² Por. J. Bons, *Gorgias the Sophist and Early Rhetoric*, s. 42.

Tout ce qu'il y a d'hommes, nous dit Pascal, sont presque toujours emportés à croire non pas par la preuve, mais par l'agrément et il cherche à expliquer ce phénomène en insistant sur le fait que les choses sont vraies ou fausses, selon la face par où on les regarde. La volonté qui se plaît à l'une plus qu'à l'autre, détourne l'esprit considérer les qualités de celles qu'elle n'aime pas à voir ; et ainsi l'esprit, marchant d'une pièce avec la volonté, s'arrête à regarder la face qu'elle aime⁶³.

Nasze upodobania, które mają ogromne znaczenie przy podejmowaniu decyzji, zależą od woli, która, według Pascala, jest siłą sprawczą kierującą naszymi myślami, siłą decydującą o tym, co prawdziwe, a co fałszywe. To wola decyduje, czy coś nam się podoba, czy nie, to ona sprawia, że w pewne rzeczy chcemy wierzyć, a w inne nie. Ktoś, kto potrafi wpływać na wolę słuchaczy, jest zatem w stanie przekonać do tego, co prawdopodobne i prawdziwe.

Podobne zdanie na temat woli, jej znaczenia w sztuce perswazyjnej miał Arthur Schopenhauer. Uważał on, że oddziaływanie argumentami na wolę można wykorzystać do tworzenia sofizmu, który sprawi, że pozostałe argumenty staną się zbędne. Radził, by w sztuce przekonywania oddziaływać nie argumentami racjonalnymi, ale wolitywnymi, odwołującymi się do korzyści, do upodobań, do emocji odbiorcy⁶⁴. Filozof powoływał się w tym miejscu na Francisca Bacona: *Intellectus humanus luminis sicci non est, sed recipit in-*

⁶³ „Ludzie wierzą – mówi Pascal – prawie we wszystko, co istnieje, nie ze względu na dowody, ale ze względu na aprobatę, i usiłuje on wyjaśnić to zjawisko, podkreślając fakt, że rzeczy są prawdziwe lub fałszywe w zależności od tego, jak się na nie patrzy. Wola, która ma większe upodobanie w jednym niż w drugim, odciąga umysł od oceniania tych rzeczy, których ona nie lubi oglądać; i w ten sposób umysł, idąc wspólnie z wolą, zatrzymuje się, by oglądać to, co ona lubi”. Perelman i Olbrechts-Tyteca (*L'empire rhétorique : rhétorique et argumentation*, s. 80 i n.) cytują rozważanie Pascala poświęcone woli z jego traktatu o sztuce perswazji, *De l'art persuader*.

⁶⁴ 35 sofizm Schopenhauera z *Erystyki* wykorzystuje oddziaływanie na wolę. Mówi on, że jeden łut woli ma większe znaczenie niż setnar rozumu. Możemy np. przekonywać naszego przeciwnika, dając mu do zrozumienia, że zwycięstwo jego argumentacji zaszkodziłoby jego własnym interesom. Taka argumentacja wpłynie na jego wolę, ta zmieni jego sposób myślenia, gdyż wola ma na względzie przede wszystkim własną korzyść.

fusionem a voluntate et affectibus („Rozum ludzi nie odznacza się czystym spojrzeniem, lecz podlega wpływom woli i uczuć”). Filozof akcentuje tutaj znaczenie woli jako stanu świadomości, który wspólnie z afektami determinuje nasz sposób postrzegania świata⁶⁵.

Voluntas, o której piszą nowożytni filozofowie, wykorzystywana także w retoryce, jest powiązana ściśle z prawdopodobieństwem doksastycznym. Opinie na temat znaczenia woli w sztuce retorycznej wyrażone przez Pascala i Schopenhauera znajdziemy już w pismach retorycznych Arystotelesa. Filozof ze Stagiry w swym traktacie dialektycznym *O dowodach sofistycznych* wymienia wśród źródeł argumentacji ludzkie życzenia i osobistą korzyść. Według Arystotelesa ludzie nie mówią otwarcie o swych prawdziwych życzeniach, upodobaniach, które stanowią pożywkę dla woli, ale skrzętnie je ukrywają, gdyż uznają je za coś wstydliwego (173a):

Ἔπι δ' ἐκ βουλήσεων καὶ τῶν φανερῶν δοξῶν. Οὐ γὰρ ταῦτα βούλονται τε καὶ φασίν, ἀλλὰ λέγουσιν μὲν τοὺς εὐσχημονεστάτους τῶν λόγων, βούλονται δὲ τὰ φαινόμενα λυσιτελεῖν. [...] τὸν μὲν οὖν λέγοντα κατὰ τὰς βουλήσεις εἰς τὰς φανεράς δόξας ἀκτέον, τὸν δὲ κατὰ ταύτας εἰς τὰς ἀποκεκρυμμένας.

(Dalej argumenty można czerpać ze skrytych życzeń ludzkich i z jawnych opinii. Ludzie bowiem nie życzą sobie tego, o czym mówią głośno, lecz wypowiada się najpiękniej brzmiące słowa, a pragnie się tego, co najbardziej zyskowne [...]. A zatem człowiek, który mówi zgodnie ze swymi życzeniami, trzeba doprowadzić do otwartego wypowiedzenia swoich poglądów, a tego, który wygłasza powszechne opinie, zmusić do wypowiedzenia ukrytych życzeń)⁶⁶.

Arystoteles wskazuje w cytowanym tekście na dwa rodzaje *doksai*, które stoją w opozycji do siebie. Z jednej strony *doksa* odpowiadająca prawdziwym ludzkim życzeniom, które skrywamy głęboko w naszych umysłach, a które realizujemy zgodnie z naszą wolą. Z drugiej strony *doksa* pozorna, niezgodna z naszą wolą, którą głośno wyrażamy, stanowiąca jedynie zasłonę naszych prawdziwych dążeń. Mówi-

⁶⁵ F. Bacon, *Novum organum*, tłum. J. Wikarjak, Warszawa 1955, 1.49.

⁶⁶ Cytaty z traktatu *O dowodach sofistycznych* w tłumaczeniu Kazimierza Leśniaka.

my, że pragniemy wieść skromne, uczciwe życie, aby pięknie umrzeć, a czynimy przeciwnie – dążymy do tego, by nasze życie było wygodne, otoczone luksusem, nie troszczymy się o jego koniec. Stagiryta wykazuje się tu dużym zmysłem psychologicznym, przenikliwością, odkrywa prawdziwe ludzkie intencje. Ową wiedzę psychologiczną wykorzystuje w perswazji retorycznej, radząc, aby ujawniać sprzeczność między rozumem a wolą, budować argumenty słowne oparte na paradoksie. Dlaczego mówisz coś innego, a czegoś innego chcesz? Dlaczego nie mówisz prawdy, dlaczego twoje słowa rozmiągają się z twoimi czynami? Źródłem szczytnych ideałów, które głośno wypowiadamy, jest rozum, nasza wola i uczucia kierują nas zaś ku czemuś zgoła odmiennemu – otwarcie mówimy o szlachetności, skrycie ją lekceważymy. Ukazując paradoksalną sprzeczność między δόξαι βουλήσεται (skryte opinie) a δόξαι φανεραί (jawne opinie), wykazujemy prawdopodobieństwo lub nieprawdopodobieństwo czyichś słów lub czynów. Ujawnianie owych sprzecznych mniemań i przeciwstawianie ich sobie jest jedną z metod argumentowania polegającą na wywoływaniu paradoksalnych twierdzeń w retorycznej dyskusji⁶⁷.

Prawdopodobieństwo doksastyczne jako opinia większości

Prawdopodobieństwo doksastyczne w dużym stopniu wiąże się z sądem większościowym. Schopenhauer cytuje Senekę: *unusquisque mavult credere quam iudicare* („każdy woli wierzyć niż samemu osądzać”) i rozwija jego myśl, podkreślając, że zamiast trudzić się własną oceną wydarzeń wolimy przyjąć cudzy pogląd, jeżeli tylko jest on popierany przez większość: „Nie ma tak absurdalnego poglądu, którego ludzie nie przyjęliby jako własny, o ile tylko potrafi im

⁶⁷ Istnieje wiele sofistycznych argumentów opartych na paradoksie, o których pisze Arystoteles. Należy do nich np. szukanie sprzeczności między naturą a prawem, między prawem naturalnym a prawem stanowionym. Jeszcze inny sposób na wywoływanie paradoksalnych twierdzeń to zadawanie pytań, na które odpowiedź w każdym przypadku jest niekorzystna, np.: „czy należy słuchać mędrca, czy ojca”. *O dowodach sofistycznych* 173a.

się wmówić, że pogląd ten został przyjęty przez ogół⁶⁸. Niemiecki filozof tłumaczył to tym, że tylko niewielu potrafi myśleć, każdy natomiast chce mieć jakiś pogląd na sprawę. Taki ogólny pogląd wyznawany przez większość ludzi możemy nazywać prawdopodobieństwem doksastycznym⁶⁹. Do niego odniósł się Platon, którego spojrzenie na prawdopodobieństwo nie ograniczało się tylko do definicji, starał się on ująć je w kontekście całej retoryki. W *Gorgiaszu* określa sztukę wymowy jako naukę argumentacji opartą przede wszystkim na *pistis* – wierze, która stanowi podstawę *doksa*. Filozof opisuje dwa rodzaje perswazji: jedną wykorzystującą wiarę, drugą posługującą się wiedzą: βούλει οὖν δύο εἶδη θῶμεν πειθοῦς, τὸ μὲν πίστιν παρεχόμενον ἄνευ τοῦ εἰδέναι, τὸ δ' ἐπιστήμην („Więc, jak chcesz, to przyjmijmy dwa rodzaje przekonania; jedno daje nam wiarę bez wiedzy, a drugie wiedzę”; 454e). Możemy być do czegoś przekonani, ponieważ mamy co do tego niezachwianą wiarę lub możemy być do czegoś przekonani, ponieważ zdobyliśmy na ten temat niepodważalną wiedzę. Pierwszy rodzaj, oparty na wierze, może być związany albo z wiarą słuszną, w coś prawdziwego, uczciwego, albo niesłuszną, w coś fałszywego, niewłaściwego⁷⁰. Taką perswazję łączymy przede wszystkim z prawdopodobieństwem doksastycznym, które zdefiniowaliśmy już wcześniej jako mniemanie lub wiarę stojącą w opozycji do wiedzy. Gorgiasz, rozmawiając z Sokratesem w dialogu Platona, przyznaje, że w retoryce sądowej i politycznej dominuje perswazja oparta na *pistis*, czyli argumentacja budowana nie na prawdzie i sprawiedliwości, lecz na ślepej wierze. Retoryka, zdaniem

⁶⁸ A. Schopenhauer, *Erystyka, czyli sztuka prowadzenia sporów*, tłum. B. i Ł. Konorscy, Warszawa 2012, sofizmat 30.

⁶⁹ Por. D. Hoffman, *Concerning Eikos*, s. 7: „This definition of eikos can be called »doxastic« after the Greek term doxa (appearance/opinion): a proposition is eikos when it appears to be true to a majority of people” („Ta definicja *eikos* może zostać nazwana »doksastyczną« za greckim terminem *doksa* (mniemanie/opinia): propozycja jest *eikos*, gdy okazuje się prawdziwa dla większości ludzi”).

⁷⁰ Pierwszy rodzaj perswazji to retoryka czysta, praktykowana przez uczciwych dialektyków, drugi to fałszywa sofistyka, wstydliva perswazja pozbawiona sztuki. Jak pisze Keith V. Erickson (*Plato*, s. 7), jest to bipolarna wizja retoryki Platona. Por. także: W. G. Kelly, *Rhetoric as Seduction*, w: *Plato. True and Sophistic Rhetoric*, ed. K. V. Erickson, Amsterdam 1979, s. 323.

Platona, jako sztuka oparta na wierze jest sztuką zwodniczą: Ἡ ρητορική ἄρα, ὡς ἔοικε, πειθοῦς δημιουργός ἐστι πιστευτικῆς, ἀλλ' οὐ διδασκαλικῆς περὶ τὸ δίκαιόν τε καὶ ἀδίκον („Więc wymowa, zdaje się, wytwarza te przekonania, co stanowią wiarę, a nie dają nauki o tym, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe”; 495a). Taki obraz retoryki kreślony przez Platona w *Gorgiaszu* był więc zdecydowanie negatywny, z czasem jednak uległ on pewnej zmianie na lepsze, co jest widoczne w jego późniejszym dialogu retorycznym, w *Fajdrosie*⁷¹.

Przejdźmy teraz do drugiego dialogu retorycznego Platona, gdzie przedstawia on definicję prawdopodobieństwa doksastycznego jako sądu większości. To właśnie w *Fajdrosie* filozof najwięcej uwagi poświęca *eikos*. Uznaje on Tejzjasza za znawcę tego sofistycznego narzędzia, i to właśnie jemu każe powiedzieć, czym jest *eikos*: εἰπέτω τοίνυν καὶ τόδε ἡμῖν ὁ Τεισίας, μή τι ἄλλο λέγει τὸ εἰκὸς ἢ τὸ πλήθει δοκοῦν („Niech zatem Tejzjasz opowie nam, czy nie pojmuję on prawdopodobieństwa inaczej niż to, co się wydaje większości”; 273a)⁷². Czasownik δοκέω, w którego polu semantycznym mieszczą się takie pojęcia, jak „mniemać”, „wyobrazić sobie”, „wydawać się”, a który należy do tej samej rodziny wyrazów, co δόξα, wskazuje wyraźnie na gatunek prawdopodobieństwa doksastycznego⁷³. Platon odniósł się do *eikos* w sposób negatywny, stworzył antytezę prawdą – prawdopodobieństwo i uznał *eikos* za narzędzie pozwalające omijać prawdę. Ten typ *eikos* można by w pewnych okolicznościach uznać za równoznaczny z prawdopodobieństwem plauzybilistycznym, czyli z opinią mającą powszechne poparcie. George Goebel charakteryzuje je następująco:

The equation of “the probable” with “the plausible” is merely another way of stating that the probable is what people will accept. The corollary, that the facts of the case – even if they are in our favour – must be adjusted to make them plausible, is a commonplace of later treatments

⁷¹ Por. G. R. Morrow, *Plato's Conception of Persuasion*, w: *Plato. True and Sophistic Rhetoric*, ed. K. V. Erickson, Amsterdam 1979, s. 341.

⁷² O doksastycznej i komparatystycznej definicji *eikos* w *Fajdrosie* Platona por. D. Hoffman, *Concerning Eikos*, s. 9.

⁷³ Liddell i Scott podają znaczenia: „think”, „suppose”, „imagine”, „seem”.

of narration in rhetoric, and is illustrated, as we shall see, by the sample case that Plato goes on to quote from Tisias⁷⁴.

Możemy więc w pewnym sensie identyfikować prawdopodobieństwo doksastyczne z prawdopodobieństwem plauzybilistycznym, jeżeli bowiem coś jest sądem większości, to jest przez tę większość akceptowane i pochwalane. Ten entuzjazm wobec akceptowanego prawdopodobieństwa idzie bardzo często tak daleko, że nie jest go w stanie zmienić nawet prawda, która staje się niechcianą antytezą dla *eikos*. Mimo swej logicznej oczywistości nie ona zyskuje akceptację, ale znajdujące powszechne poparcie prawdopodobieństwo.

O prawdopodobieństwie plauzybilistycznym pisze także Hoffman, dla którego ten rodzaj *eikos* jest ogólnie aprobowaną propozycją, a więc tym, co ludzie wiedzą, że się zdarzy lub nie zdarzy, że będzie lub nie będzie. Swoją interpretację opiera on na teorii Arystotelesa, o której jeszcze będzie mowa. Ujęcie to jest zatem bardzo bliskie doksastycznej definicji *eikos*⁷⁵. Z drugiej strony Tobias Reinhardt doszukuje się podobieństwa między *eikos* plauzybilistycznym i komparatystycznym, gdyż, jego zdaniem, poklask domaga się prawdy. Dochodzi on do takiego wniosku, analizując wypowiedź Sokratesa w *Fajdroście*:

When Socrates then replies, the re-assertion of his position conveys two substantial points which were not previously stated: alluding to an etymological link between τὸ εἰκός and ἡ εἰκὼν “likeness, semblance” (which was not mentioned previously and is thus only called upon now), he makes the point that plausibilities – likelihoods – are plausible *in virtue of the fact* – that they resemble truths (realities) and in that

⁷⁴ „Zrównanie »tego, co prawdopodobne«, z »tym, co godne poparcia«, jest po prostu innym sposobem stwierdzenia, że prawdopodobne jest to, co akceptuje większość ludzi. Wniosek, że fakty w sprawie – nawet jeżeli im sprzyjamy, muszą być skorygowane tak, by uczynić je godnymi poparcia, jest miejscem wspólnym w późnych działaniach narracyjnych w retoryce; jest on zilustrowany, jak zobaczymy, przykładem, który Platon cytuje z Tejzjasza”. G. H. Goebel, *Probability in the Earliest Rhetorical Theory*, „Mnemosyne” 1989, Vol. 12, s. 47.

⁷⁵ D. Hoffmann, *Concerning Eikos*, s. 7.

sense rely, for their construction by a speaker and reception by an audience on being “like” truths (273d3–5)⁷⁶.

Konkluzje Hoffmanna wydają się jednak w tym przypadku bardziej trafne, gdyż, zgodnie z tym, co pisał Platon, prawdopodobieństwo komparatystyczne było przede wszystkim efektem manipulacji słownych, poklask wynikał natomiast z odwoływania się do sądu większości, czyli schlebiana powszechnej opinii, co skutkowało akceptacją stawianych przez mówcę propozycji.

Zdaniem Platona prawda nie pojawia się w warsztacie mówcy-s sofisty, ponieważ dla niego liczy się jedynie prawdopodobieństwo, które jest bardziej przekonującym i efektywniejszym środkiem perswazyjnym niż prawda. Ujmuje to następująco (*Fajdros* 272d,e):

τοῦτο δ' εἶναι τὸ εἰκός, ᾧ δεῖν προσέχειν τὸν μέλλοντα τέχνη ἐρεῖν. Οὐδὲ γὰρ αὐτὰ πραχθέντα δεῖν λέγειν ἐνίοτε, ἐὰν μὴ εἰκότως ἢ πεπραγμένα, ἀλλὰ τὰ εἰκότα ἔν τε κατηγορία καὶ ἀπολογία. Καὶ πάντως λέγοντα τὸ διὴ εἰκός διωκτέον εἶναι, πολλὰ εἰπόντα χαίρειν τῷ ἀληθεῖ· τοῦτο γὰρ διὰ παντὸς τοῦ λόγου γιγνόμενον τὴν ἅπασαν τέχνην πορίζειν.

(A przekonywają prawdopodobieństwa, więc one powinny obchodzić przyszłego mistrza wymowy. Toż nieraz w oskarżeniu lub w obronie nawet i faktów nie należy przedstawiać, jeśli miały przebieg nieprawdopodobny, ale prawdopodobieństwa. W ogóle mówca powinien szukać tylko prawdopodobieństwa, a prawdzie powiedzieć: bywaj zdrowa a nie wracaj. Bo cała sztuka mówcy tkwi w tym, żeby cały czas mieć prawdopodobieństwo za sobą).

⁷⁶ „Gdy Sokrates następnie odpowiada, ponowne potwierdzenie jego stanowiska niesie ze sobą dwa istotne punkty, które nie zostały wcześniej stwierdzone: nawiązując do etymologicznego związku między τὸ εἰκός a ἡ εἰκόν »podobieństwo, podobizna« (co nie zostało wcześniej wspomniane i jest w ten sposób nazywane dopiero teraz), twierdzi on, że rzeczy godne poparcia – prawdopodobieństwa – są godne poparcia ze względu na fakt – że przypominają one prawdę (rzeczywistość) i w tym sensie opierają się na tym, że ich konstrukcja od strony mówiącego i recepcja od strony słuchacza wygląda jak prawdziwa”; 273d3–5). T. Reinhardt, *Plausibility in Plato's Phaedrus and the Rhetorica ad Alexandrum*, „Museum Helveticum” 2010, Vol. 67, s. 2.

Niektórzy badacze krytyczni wobec Platona, o czym już wspominaliśmy, uważają taką opinię za stroniczą i nieprawdziwą⁷⁷. Należy do nich Gagarin, który twierdzi, że tacy sofisci, jak Gorgiasz, Tejzjasz, Antyfont postrzegali prawdę jako najważniejszy punkt odniesienia w swej sztuce perswazyjnej, którą jedynie w wyjątkowych okolicznościach uzupełniali prawdopodobieństwem:

In sum, there is no evidence to support Plato's claim, echoed nearly unanimously by modern scholars, that Greek orators and rhetoricians valued probability more highly than the truth. Undoubtedly probability was sometimes used to support a false case, but so too was direct evidence; and the surviving speeches, at least, indicate that orators at this time had a clear and reasonable understanding of the value of probability arguments and considered them valid only to the extent that direct evidence for the truth was absent or inconclusive⁷⁸.

Wydaje się jednak, że podobnie jak większości współczesnych adwokatów, polityków, także greckim mówcom sądowym czy politycznym zależało przede wszystkim na wygraniu sprawy, na przekonaniu słuchaczy do własnego punktu widzenia. Ogarnięci emocjami, pragnący za wszelką cenę osiągnąć własne cele, posługiwali się frazesami o sprawiedliwości i prawdzie jedynie dla zjednania sobie audytorium. Prawdopodobieństwo więc, o czym pisał Platon, stano-

⁷⁷ Jednym z najzagorzalszych krytyków Platona jest Karl Popper, który w swej fundamentalnej pracy, *Społeczeństwo otwarte*, zdecydowanie atakuje greckiego filozofa.

⁷⁸ „W sumie, nie ma dowodów na potwierdzenie oskarżeń Platona, powtarzanych niemal jednogłośnie przez współczesnych uczonych, że greccy mówcy i retory cenili wyżej prawdopodobieństwo niż prawdę. Niewątpliwie prawdopodobieństwo było czasem wykorzystywane dla wsparcia fałszywej sprawy, ale tak było też z dowodami bezpośrednimi; zachowane mowy co najmniej wskazują, że mówcy w tym czasie rozumieli wartość argumentów z prawdopodobieństwa wyraźnie i racjonalnie i uznawali je za obowiązujące tylko w sytuacji, gdy dowody bezpośrednie, jeżeli idzie o prawdę, były nieobecne i nierozstrzygające”. M. Gagarin, *Probability and Persuasion. Plato and Early Greek Rhetoric*, w: *Persuasion. Greek Rhetoric in Action*, ed. I. Worthington, London–New York 1994, s. 56.

wiło dla nich wygodne sofistyczne narzędzie pozwalające kreować „prawdę” w celu zrealizowania własnych partykularnych interesów.

Ilustracją prawdopodobieństwa doksastycznego, odpowiadającego opinii większości, jest przykład z podręcznika retorycznego Tejzjasza podany zarówno przez Platona, jak i Arystotelesa⁷⁹. Przykład ten przedstawia przypadek tchórzliwego osiłka pobitego przez odważnego słabeusza⁸⁰. Tejzjasz instruuje, w jaki sposób w przedstawionej sprawie posłużyć się argumentacją z prawdopodobieństwa. Możemy znaleźć tu podobieństwo do *eikos* zdefiniowanego przez Anaksymenesa, polegające na wykorzystywaniu paradygmatów tkwiących w umysłach słuchaczy. Platon przedstawia w *Fajdro-sie* przypadek podany przez Tejzjasza i ilustruje nim τὸ πλήθει δοκοῦν, a więc to, co jest doksastyczne dla większości, czyli stanowiące *opinio communis* (273b,c):

Τοῦτο δὴ, ὡς εἰοικε, σοφὸν ἐυρὼν ἅμα καὶ τεχνικόν, ἔγραψεν ὡς ἓάν τις ἀσθενῆς καὶ ἀνδρικός, ἰσχυρὸν καὶ δειλὸν συνκόψας, ἰμάτιον ἢ τι ἄλλο ἀφελόμενος, εἰς δικαστήριον ἄγεται, δεῖ δὴ τάληθές μηδέτερον λέγειν. Ἄλλὰ τὸν μὲν δειλὸν μὴ ὑπὸ μόνου φάναι τοῦ ἀνδρικοῦ συνκεκόφθαι, τὸν δὲ τοῦτο μὲν ἐλέγχειν ὡς μόνω ἦστην, ἐκεῖνον δὲ καταχρήσασθαι τῷ πῶς δ' ἂν ἐγὼ τοιόσδε τοιῶδε ἐπεχείρησα; Ὁ δ' οὐκ ἐρεῖ δὴ τὴν ἑαυτοῦ κάκην, ἀλλὰ τι ἄλλο ψεύδεσθαι ἐπιχειρῶν τάχ' ἂν ἐλεγχόν πη παραδοίῃ τῷ ἀντιδίκῳ .

(Otóż on wpadł na taki mądry i artystyczny pomysł, i napisał, że jak kiedyś człowiek słabej budowy, ale odważny, poturbuje mocnego, a tchórzliwego, zrabuje mu zarzutkę czy co innego, a zaprowadzą go do sądu,

⁷⁹ Hoffman (*Concerning Eikos*, s. 23) znajduje także wśród współczesnych badaczy przykłady prawdopodobieństwa doksastycznego, do których zalicza koncepcję wiarygodności narracyjnej Waltera Fishera i teorię prototypu Geoga Lakoffa i Michaela Billiga. Pierwsza koncepcja mówi o mocnej narracji w wymiarze wiarygodności, gdy jest ona podobna i dopasowuje się do innych znanych wydarzeń, o których słuchacze wiedzą, że na pewno do nich doszło. W koncepcji drugiej kategorii, przez które rozumiemy rzeczywistość, są układane wokół prototypów, czyli najbardziej typowych części, które odpowiadają paradygmatom, powszechnym opiniom znanym ze starożytnych definicji *eikos*.

⁸⁰ Przykład ten analizuje Douglas Walton w artykule *Plausible Argumentation in Eikotic Arguments. The Ancient Weak Versus Strong Man Example*, „Argumentation” 2019, No. 33, s. 45–74.

wtedy żaden z nich nie powinien prawdy powiedzieć, ale tchórz powinien mówić, że go ów odważny nie sam jeden tylko napadł, a ten niech dowodzi, że byli przecież sami, a przede wszystkim powinien sobie pomóc, że „gdzieżbym się ja, tyćki, brał do takiego chłopca?”, a tamten się nie przyzna do swego tchórzostwa, ale znowu coś zacznie łącać zaraz da przeciwnikowi nową broń do ręki).

Jeżeli Platon wiernie cytuje zasadę Tejjasza, trudno byłoby znaleźć usprawiedliwienie dla sycylijskiego sofisty. Bez ogródek radzi on, by nie zwracać uwagi na prawdę, ale wyklądać przebieg wydarzeń tak, aby wyglądał jak najprawdopodobniej, aby zgadzał się z oczekiwaniami słuchaczy. Któż z nas uwierzy, że mały, cherlawy osobnik rzucał się i pobił dobrze zbudowanego osiłka. Nawet jeśli taka wersja wydarzeń jest zgodna z prawdą, sędziowie, podobnie jak inni słuchacze, nie tylko w czasach Tejjasza, także dzisiaj, nie dysponując innymi dowodami, uwierzą zapewnieniom kłamliwego słabeusza, że jest on ofiarą fałszywych oskarżeń. Zgodnie z psychologią prawdopodobieństwa, Tejjasz zaleca kłamstwo także drugiej stronie – aby uprawdopodobnić swe oskarżenie, tchórzliwy osiłek powinien posłużyć się kłamstwem – ów wątyl mikrus nie był sam, ale stał na czelie grupy, która mnie zaatakowała i pozbawiła płaszcza. *Techne*, która doradza stosowanie tego rodzaju chwytów retorycznych, w której kłamstwo ma przewagę nad prawdą, należy uznać za podręcznik niemoralny, a zastrzeżenia Platona przeciwko takiej nauce za w pełni uzasadnione. Sprawa jest jednak trochę bardziej skomplikowana.

Podstawą wspomnianych negatywnych ocen wobec Platońskiej relacji było to, że cytowany powyżej przykład z podręcznika Tejjasza znany nie tylko z przekazu Platona, lecz także z *Retoryki* Arystotelesa. Obie wersje różnią się podejściem do tematu, co dla zwolenników prymatu *Retoryki* Arystotelesa nad dialogami retorycznymi Platona jest powodem do krytyki tego ostatniego. Autorem przytoczonej egzemplifikacji prawdopodobieństwa w sporze odważnego słabeusza z tchórzliwym osiłkiem w dziele Stagiryty jest, inaczej niż w utworze Platona, nie Tejjasz, lecz Koraks, co rodzi różnego rodzaju spekulacje. Niektórzy uczeni nawet skłaniają się ku twierdzeniu, że Koraks i Tejjasz to jedna i ta sama osoba przekazana nam po

prostu przez greckich filozofów pod innym imieniem. Dla uczonych opowiadający się za taką interpretacją Koraks to przydomek – Kruk, czyli świetny mówca i bohater kilku mitycznych opowieści⁸¹. Inna różnica między wersjami obu filozofów to rozwinięcie przez Arystotelesa definicji *eikos* o tzw. argument z odwróconego prawdopodobieństwa, którego brak w Platońskim przekazie. Podczas gdy Platon w swym opisie skupił się na argumentacji erystycznej, odwołującej się do sofistycznego zakłamywania faktów w celu dostosowania się do oczekiwań odbiorców, Arystoteles analizuje *casus* z podręcznika Koraksa/Tejzjasza, porównując prawdopodobieństwo absolutne i szczegółowe (1402a17–22):

ἔστι δ' ἐκ τούτου τοῦ τόπου ἡ Κόρακος τέχνη συγκεκλιμένη· ἂν τε γὰρ μὴ ἔνοχος ἢ τῇ αἰτίᾳ, οἷον ἀσθενῆς ὦν· αἰκίας φεύγη· οὐ γὰρ εἰκός· κἂν ἔνοχος ὦν, οἷον ἂν ἰσχυρὸς ὦν· οὐ γὰρ εἰκός, ὅτι εἰκὸς ἔμμελλε δόξειεν. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων· ἢ γὰρ ἔνοχον ἀνάγκη ἢ μὴ ἔνοχον εἶναι τῇ αἰτίᾳ.

(Topos ten stanowi podstawę *Sztuki retorycznej* Koraksa. Jeśli bowiem oskarżony nie jest w stanie popełnić zarzucanego mu czynu, bo np. jest słaby, a obwinia się go o pobicie, broni się, że jest to nieprawdopodobne. Jeśli natomiast jest w stanie tego dokonać, bo jest silny, również twierdzi, że jest to nieprawdopodobne, ponieważ jest prawdopodobne, że wydawałby się winnym. I podobnie we wszystkich innych sprawach, bo nie ma innej możliwości poza tą, że albo jest się w stanie popełnić zarzucany czyn, albo nie jest się w stanie).

Arystoteles nie koncentruje się więc na oszukańczych praktykach Koraksa, odnoszących się do kwestii prawdy i fałszu, lecz rozpatruje konkretną sprawę sądową, w której na argument z prawdopodo-

⁸¹ Uczeni opowiadający się za istnieniem tylko jednego sofisty-retora, Koraksa-Tejzjasza, to Thomas Cole, George Kennedy, Edward Schiappa, przeciwnego zdania są natomiast Swartz, Farenga. Ci ostatni twierdzą, że okres historyczny, w którym żył Tejzjasz i Koraks, czyli V wiek p.n.e., jest na tyle dobrze udokumentowany, że stworzenie baśniowej postaci nauczyciela Koraksa bez żadnej wzmianki na ten temat w źródłach jest mało prawdopodobne. Por. S. Gencarella, *The Myth of Rhetoric. Korax and the Art of Pollution*, „Rhetoric Society Quarterly” 2007, Vol. 37, No. 3, s. 254.

bieństwa można odpowiedzieć kontrargumentem z odwróconego prawdopodobieństwa.

Stanley Wilcox czy William Guthrie uznają relację Platona, w przeciwieństwie do opisu Arystotelesa, za złośliwy paszkwil na sofistów, wykrzywiający teorię Tejzjasza⁸². Podobnie Gagarin uważa, że jeden przykład to za mało, aby wyrokować o stosunku sofistycznych mówców do prawdopodobieństwa⁸³. Jego zdaniem wcześniejsze przypadki stosowania tego retorycznego instrumentu, które filozof pomija lub jest ich nieświadomy, pozwoliłyby spojrzeć na *eikos* w sposób bardziej wyważony. Jednak stwierdzenie Platona: Φεὺ, δεινὼς γ' ἔοικεν ἀποκεκρυμμένην τέχνην ἀνευρεῖν ὁ Τεισίας ἢ ἄλλος ὄστις... („Strach! Jak to oni sprytnie taką nieznaną sztukę odkryć potrafili, ten Tejzjasz, czy kto inny...”; 273c) niekoniecznie oznacza, że Tejzjasz czy Koraks byli wynalazcami prawdopodobieństwa⁸⁴. Określenie ἀποκεκρυμμένην τέχνην ἀνευρεῖν może oznaczać jedynie tyle, że sztuka *eikos* do tej pory nie była powszechnie znana, że była stosowana w wyjątkowych przypadkach i dopiero Tejzjasz przyczynił się do jej spopularyzowania. Gagarin powołuje się na wcześniejsze przykłady prawdopodobieństwa z *Hymnów* Homeryckich czy Herodota⁸⁵, jeżeli jednak przyjrzymy się *eikos* z *Hymnu do Hermesa*, trudno uznać je za godny pochwały środek retoryczny, gdyż

⁸² Wilcox (*The Scope of Early Rhetorical Instruction*, „Harvard Studies in Classical Philology” 1942, Vol. 53, s. 146) pisze: „I am inclined to believe that the additional details which Plato gives for the contest between the two men, that the stronger was a coward and the weaker a brave man, are Plato’s own invention and improvement in order to throw into relief the disregard for real truth in the whole argument” („Skląniam się ku przekonaniu, że dodatkowe szczegóły, które przekazuje Platon, jeżeli idzie o spór między dwoma mężczyznanami, że silniejszy był tchórzem, a słabszy człowiekiem odważnym, są pomysłem i ulepszeniem samego Platona, aby odeprzeć lekceważenie rzeczywistej prawdy w całym argumentie”). Podobną opinię wyraża Guthrie (*A History of Greek Philosophy*, Cambridge 1969, s. 179, przypis 1).

⁸³ M. Gagarin, *Probability and Persuasion*, s. 51.

⁸⁴ Stwierdzenie ἄλλος ὄστις zdaniem niektórych badaczy sugeruje, że Koraks był alternatywnym wynalazcą *eikos*. Por. L. Robin, C. Moreschini, P. Vivaire, *Platon, Phèdre, notice de Léon Robin texte établi par Claudio Moreschini et traduit par Paul Vicaire*, Paris 1994, s. 102.

⁸⁵ *Hymn do Hermesa* 265 i n.; 377 i n.; Herodot 3,38,2.

opiera się ono na takim samym zakłamywaniu prawdy jak cytowane przez Platona przykład z Tejzjasza. Tego rodzaju dyskredytujące przekaz Platona opinie wydają się wynikać z uprzedzeń⁸⁶, na co zwraca uwagę Goebel:

Yet as we have seen, there is nothing inherently absurd about the Platonic example, and one could just as well declare that Aristotle's account is obviously inferior because it fails to illustrate the sophistic preference of the plausible to the true, which Plato exposes⁸⁷.

Tak jak możemy krytykować Platona za demonizowanie retoryki sofistów, wypominanie im lekceważenia prawdy i nadużywanie sofizmatów, tak też możemy czynić zarzuty Arystotelesowi w związku z niedostrzeganiem nieuczciwych intencji Koraksa, Tejzjasza oraz nadmiernym zwracaniem uwagi na sylogistyczny kontekst prawdopodobieństwa. Powinniśmy więc przyznać rację Goeblowi, który twierdzi, że obie relacje po prostu się uzupełniają – Platon ostrzega przed *eikos* jako niebezpiecznym narzędziem w rękach przebiegłych sofistów, Arystoteles analizuje *eikos* z mniejszym zaangażowaniem

⁸⁶ John Paulakos (*Sophistical Rhetoric in Classical Greece*, Columbia 1995, s. 75) trafnie podsumowuje fascynację wielu współczesnych badaczy retoryki sofistami i ich wrogi stosunek do Platona: „What is more obvious is that, at least among students of rhetoric, the sophist' views are being given unprecedented attention, while Plato is being portrayed as a »bigoted reactionary« who dedicated himself to the task of trivializing or dismissing whoever or whatever opposed his thinking. But if Plato's depiction of the sophists and their rhetoric has lost its appeal, and if Plato has fallen out of favour, why consider what he has to say about them?” („Jest oczywiste, że przynajmniej wśród studentów retoryki poglądy sofistów spotykają się z bezprecedensową uwagą, podczas gdy Platon jest przedstawiany jako bigoteryjny reakcjonista, który poświęca się zadaniu trywializowania lub odrzucania kogokolwiek lub czegokolwiek sprzeciwiającego się jego myśleniu. Ale jeśli obraz sofistów Platona i ich retoryki traci swą atrakcyjność i jeżeli Platon traci znaczenie, dlaczego zastanawiają się nad tym, co on o nich mówi?”).

⁸⁷ „Jak widzimy, właściwie nie istnieje nic niedorzecznego w przykładzie Platona i ktoś równie dobrze mógłby argumentować, że stanowisko Arystotelesa jest zdecydowanie gorsze, ponieważ nie przedstawia on sofistycznego przedkładania poklasku nad prawdę, na co zwrócił uwagę Platon”. Por. G. H. Goebel, *Probability in the Earliest Rhetorical Theory*, s. 42.

emocjonalnym. Rozróżnia on dwa jego rodzaje – prawdopodobieństwo bezpośrednie oraz prawdopodobieństwo odwrócone – i koncentruje się na stronie logicznej tego argumentu.

Prawdopodobieństwo odwrócone u Arystotelesa i mówców attyckich

Zastanówmy się jeszcze nad doksastycznym charakterem Arystotelesowej wersji prawdopodobieństwa z podręcznika Koraksa. Wersja Stagiryty, jak widzieliśmy, różni się od Platońskiego przykładu *eikos* Koraksa/Tejzjasza możliwością odwrócenia tego argumentu. Arystoteles, pisząc o ogólnym przekonaniu co do prawdopodobieństwa stosowania przemocy fizycznej przez silnego osobnika, używa czasownika *δοκῶ* (*eikōs emelle dōxeien*). Czasownik ten sugeruje, że postępujący w ten sposób osiłek wydawałby się dla wszystkich najprawdopodobniejszą sprawcą, co paradoksalnie zmniejsza prawdopodobieństwo popełnienia przez niego tego czynu, gdyż oddziaływałyby to na owego osiłka odstrasząco. Jeżeli idzie o odwrócone *eikos*, powszechna opinia wyklucza prawdopodobieństwo sprawstwa w przypadku osoby, która mogłaby najłatwiej dokonać jakiegoś czynu i która odniosłaby z takiego czynu największą korzyść. Główny podejrzany, który miał najwięcej powodów do popełnienia przestępstwa, może zatem odpierać stawiane mu zarzuty, wykorzystując odwrócone prawdopodobieństwo – ponieważ powszechna opinia (prawdopodobieństwo doksastyczne) wskazuje na mnie jako na najprawdopodobniejszego sprawcę, nie mogłem dopuścić się tego czynu, gdyż postąpiłbym jak szaleniec. Mamy tu więc do czynienia z paradoksalną argumentacją typu: jest prawdopodobne, że nie jest prawdopodobne, gdyż jest najbardziej prawdopodobne, że jest prawdopodobne. W ten sposób powinien bronić się osiłek w przykładzie *eikos* Koraksa przekazanym przez Arystotelesa.

Arystoteles łączy przedstawiony przykład *eikos* ze *Sztuki retorycznej* Koraksa z sofizmatem Protagorasa τὸν ἦττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν („słabszy argument uczynić silniejszym”) i tego typu praw-

dopodobieństwo nazywa pozornym i kłamliwym⁸⁸. Edward Schiappa uważa, że takie postawienie sprawy jest ogólnie rzecz biorąc, podobnie jak w przypadku Platona, wynikiem uprzedzeń filozofa ze Stagiry do sofistów: „Both Plato and Aristoteles were seeing Protagoras through their respective philosophical »terministic screens«, again with agendas apparently at odds with that of Protagoras”⁸⁹. Nie wszyscy uczeni podzielają jednak ten pogląd, np. Hoffman, który podchodzi z ostrożnością do interpretacji Schiappy: „This may or may not be true, but I do not believe that Aristotle should be dismissed without an explanation of how and why he misinterpreted Protagoras’ argument”⁹⁰.

Perelman i Olbrechts-Tyteca uznają, że wersja argumentu przytoczona przez Platona jest mniej wyrazista niż u Arystotelesa. Argumentowi z odwróconego prawdopodobieństwa nadają nazwę „koraks”⁹¹. Przedstawiają owo dowodzenie jako multiplikację, która

⁸⁸ Arystoteles, *Retoryka* 1402a23.

⁸⁹ „Zarówno Platon, jak i Arystoteles widzieli Protagorasa przez ich indywidualne filozoficzne »ekrany terminologiczne«, nadto z programami ewidentnie odmiennymi niż ten Protagorasa”. E. Schiappa, *Protagoras and Logos*, Columbia 2003, s. 107. Schiappa dokładnie wyjaśnia przyczyny negatywnego stosunku Arystotelesa do Protagorasa, jego krytyki koncepcji τὸν ἦττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν: „Aristotle’s interpretation is the result of filtering of Protagoras’ doctrine through his own philosophical system. As I have said, Aristotle’s descriptions always contrasts the Sophists’ doctrines with his own system, and they are made to appear (inferior) in modern terms epistemologically, ontologically, and ethically” („Interpretacja Arystotelesa jest rezultatem filtrowania doktryny Protagorasa przez jego własny system filozoficzny. Jak już powiedziałem, opis Arystotelesa zawsze kontrastuje doktryny sofistyczne z jego własnym systemem, mają one wyglądać gorzej, by posłużyć się współczesną terminologią, epistemologicznie, ontologicznie i etycznie”; ibidem, s. 105).

⁹⁰ „To może być lub może nie być prawdą, ale nie uważam, że Arystoteles powinien być odrzucany bez wyjaśnienia, jak i dlaczego interpretuje on błędnie argument Protagorasa”. D. Hoffman, *Reversing Perceptions of Probability Through Self-Referential Argument. Interpretation and Analysis of Protagoras’ Stronger/Weaker Fragment*, w: *Proceedings of the Fifth Conference of the International Society for the Study of Argumentation*, ed. F. H. van Eemeren et al., Amsterdam 2003, s. 503.

⁹¹ Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *L’empire rhétorique : rhétorique et argumentation*, s. 608.

może prowadzić do impasu: 1) *eikos* – ty jesteś najprawdopodobniejszą sprawcą; 2) odwrócone *eikos* – ponieważ ja jestem najprawdopodobniejszą sprawcą, nie mogłem tego zrobić; 3) powtórnie odwrócone *eikos* – właśnie w ten sposób przebiegał twój tok myślenia: ponieważ wszyscy pomyślą, że jako najprawdopodobniejszy sprawca nie mogłeś tego zrobić, dlatego właśnie ty to zrobiłeś itd.⁹² Douglas Walton następująco charakteryzuje owo odwracanie argumentów: „First there is the straight eikotic argument. Second, there is a reverse eikotic argument that attacks it. Third, there is a reverse reverse eikotic argument that attacks the reverse eikotic argument”. Tak powtarzające się argumenty przyrównuje on do ruchu wahadła: „The strong and the weak man argument can lead to pendulum-like back and forth sequence of argumentation”⁹³. Manfred Kraus na podstawie analizy odwróconego *eikos* z Arystotelesa dokonanej przez Perelmana i Ollbrechts-Tytecę nadał argumentowi nazwę *dialectical mise-en-abyme*⁹⁴. Ten ostatni termin oznacza technikę umieszczania obrazu w obrazie na zasadzie dwóch znajdujących się naprzeciwko luster – w drugim obrazie znajduje się trzeci, w trzecim czwarty i tak *ad infinitum*. Argument ten dla Krausa, podobnie jak dla Waltona, ma charakter plauzybilistyczny, a więc możemy go uznać za tożsamy z doksastycznym – coś jest powszechnie uznaną opinią, opinia ta zaś powinna być wiarygodna nie dlatego, że jest prawdziwa, ale dlatego, że jest powszechnie popierana⁹⁵.

⁹² Por. D. Hoffman, *Reversing Perceptions of Probability Through Self-Referential Argument*, s. 505; M. Kraus, *Perelman's Interpretation of Reverse Probability Arguments as a Dialectical Mise en Abyme*, „Philosophy and Rhetoric” 2010, Vol. 43, s. 368.

⁹³ „Po pierwsze istnieje prosty argument eikotyczny. Po drugie istnieje odwrócony argument eikotyczny, który go atakuje. Po trzecie istnieje odwrócony odwrócony argument eikotyczny, który atakuje odwrócony argument eikotyczny. [...] Argument mocnego i słabego człowieka może prowadzić do sekwencji argumentacyjnej przypominającej wahadło – tam i z powrotem”. D. Walton, *Plausible Argumentation in Eikotic Arguments*, s. 48.

⁹⁴ M. Kraus, *Perelman's Interpretation of Reverse Probability Arguments as a Dialectical Mise en Abyme*, s. 362.

⁹⁵ D. Walton, *Plausible Argumentation in Eikotic Arguments*, s. 47. Kraus (*Perelman's Interpretation of Reverse Probability Arguments as a Dialectical Mise en*

Niezależnie, czy zinterpretujemy tzw. argument z odwróconego prawdopodobieństwa jako nieuczciwe czy uczciwe narzędzie retoryczne, jedno jest pewne – argument tego typu był używany bardzo rzadko, gdyż nie jest on tak efektywny, jak argument z prawdopodobieństwa bezpośredniego. O sporadycznym wykorzystaniu odwróconego prawdopodobieństwa w praktyce świadczy to, że oprócz przykładu podanego przez Arystotelesa znajdziemy jeszcze tylko dwa przypadki wykorzystania tego argumentu w antycznej literaturze retorycznej – jeden z nich znajduje się w *Tetralogii* Antyfonta, drugi w zachowanym fragmencie mowy Lizjasza *Przeciwko Mykinesowi*.

W *I Tetralogii* Antyfonta większość argumentów entechnoi zastosowanych przez mówcę opiera się na *eikos*⁹⁶. Antyfont w swej „retorycznej etiudzie”, jak nazywa się jego *Tetralogię*, analizuje sprawę pewnego obywatela zabitego nocą wraz z niewolnikiem⁹⁷. Ten ostatni zdołał jeszcze przed śmiercią zeznać, że rozpoznał napastnika – miał nim być nieprzejednany wróg zabitego, pałający do denata nienawiścią ze względu na złożone przeciwko niemu oskarżenie o świętokradztwo. W związku z postawionymi zarzutami oskarżony oczekiwał na proces sądowy, który, jak wszystko na to wskazywało, powinien zakończyć się dla niego wyrokiem skazującym. Wskazany przez niewolnika sprawca wydawał się więc najbardziej prawdopodobnym zabójcą. *I Tetralogia* to zbiór wystąpień oskarżycielskich i obrończych, które Antyfont programowo komponuje tak, aby obie strony procesu pozbawione dowodów *atechnoi* musiały korzystać z techniki argumentowania z *eikos*⁹⁸. W rozpoczynającej *Tetralogię*

Abyme, s. 374), powołując się na Perelmana i Olbrechts-Tytecę, klasyfikuje ów argument także jako prawdopodobieństwo kwantytatywne oraz statystyczne.

⁹⁶ Gagarin (Antiphon, *The Speeches*, ed. M. Gagarin, Cambridge 1997, s. 124) uważa, że *I Tetralogia* jest ćwiczeniem na używanie argumentów z prawdopodobieństwa i zarazem uświadamianiem przyszłemu mówcy ich ograniczonego oddziaływania.

⁹⁷ Zdaniem niektórych badaczy w czasach Antyfonta podręczniki retoryczne nie miały formy teoretycznych traktatów, ale były poradnikami w rodzaju tetralogii. Taką opinię przekazuje np. Michael J. Edwards (*Antiphon and the Beginnings of Athenian Literary Oratory*, „*Rhetorica*” 2000, Vol. 18, s. 238).

⁹⁸ Por. W. Stroh, *Die Macht der Rede*, s. 93 i n.

pierwszej mowie oskarżyciel posługuje się argumentem z prawdopodobieństwa bezpośredniego (2,1,5):

Ἀπολουμένης δὲ τῆς ὑποψίας ἀπάσης αὐτὸς ὁ θάνατος ἐξ ἐπιβουλῆς ἀποθανόντα μὴνύει αὐτόν. ἐπιθέσθαι δὲ τίνα μᾶλλον εἰκός ἐστιν ἢ τὸν μεγάλα μὲν κακὰ προπεπονθότα. ἔτι δὲ μείζονα ἐπίδοξον ὄντα πάσχειν; ἐστι δ' ὁ διωκόμενος οὗτος.

(Ponieważ wszystkie podejrzenia, że zbrodni dokonano przypadkowo, zostały wykluczone, jest jasne, że ofiarę zabito celowo. Kto jest więc bardziej prawdopodobnym sprawcą ataku niż człowiek, który doznał cierpienia z ręki zabitego i spodziewał się, że będzie jeszcze w przyszłości [z jego powodu] okrutnie cierpieł; tym człowiekiem jest oskarżony).

Oskarżyciel, korzystając z *eikos*, wskazuje na najbardziej prawdopodobnego sprawcę, który miał najwięcej powodów, by zabić denata⁹⁹. Wskazany podejrzany doznał od zamordowanego wielu krzywd, a spodziewał się jeszcze większych, co miało być powodem nienawiści, która popchnęła go ku zbrodni¹⁰⁰. Niewolnik mógł zatem rzeczywiście rozpoznać napastnika, którym był dobrze znany wróg domu – chciał się zemścić na swym osobistym wrogu i dokonał tego. Suge-

⁹⁹ Antyfont, posługując się w *I Tetralogii* argumentacją z *eikos*, chciał, zdaniem Gagarina (*Probability and Persuasion*, s. 64), wykazać, że połączenie prawdopodobieństwa prostego z prawdopodobieństwem odwróconym i z dowodami bezpośrednimi udowodni względną wartość tego środka argumentacyjnego.

¹⁰⁰ Douglas Walton, Christopher Tindale i Thomas Gordon (*Applying Recent Argumentation Methods to Some Ancient Examples of Plausible Reasoning*, w: *Argumentation*, published online, Springer Sciences and Business Media, Dordrecht 2013, s. 92) nazywają to strategią przeciwstawiania się argumentacji z prawdopodobieństwa tą samą argumentacją odznaczającą się większym poziomem prawdopodobieństwa: „The strategy here is to rebut one plausibility by advancing another that is more plausible. It is also noteworthy that Antiphon supplies the defendant with a variant of the same argument employed by Corax and/or Tisias, to the effect that since he was the most plausible candidate it is implausible that he would actually have done it” (Strategią jest tutaj eliminowanie jednego prawdopodobieństwa przez wspieranie drugiego, które jest bardziej prawdopodobne. Jest także godne uwagi, że Antyfont dostarcza oskarżonemu wariant tego samego argumentu, wykorzystywanego przez Koraksa i/lub Tejzjasza, by wykazać, że skoro był najbardziej prawdopodobnym możliwym sprawcą, jest nieprawdopodobne, że to zrobił).

rujący się jednak prawdopodobieństwem niewolnik mógł, kierując się fałszywą autosugestią, równie dobrze wskazać nieprawdziwego sprawcę, którego podpowiedziały mu jedynie negatywne emocje.

Oskarżony starał się w swej replice adwokackiej zneutralizować zarzuty oparte na *eikos*. Przemawiając w drugiej części tetralogii, czyli wygłaszając pierwszą mowę obrończą, nie pozostawał dłużny swym sądowym przeciwnikom i posłużył się tym samym retorycznym instrumentem, a więc *eikos*. Budując argumentację z prawdopodobieństwa, przeszedł jednak na jego wyższy stopień i zastosował jego odwróconą wersję. Stwierdził, że przeciwnicy uznają go chyba za głupca, kiedy nazywają go poszukującym odwetu przestępcą (2,2,3):

Καί ἐμὲ ὡς δεινὸν μὲν παγχάλεπὸν φασιν ἐλέγχεσθαι εἶναι, ὡς δ' ἡλίθιον ἐξ αὐτῶν ὧν ἔπραξα φανερόν εἶναι ἐργασάμενον τὸ ἔργον. Εἰ γὰρ νῦν διὰ τῆς ἔχθρας τὸ μέγεθος εικότως ὑφ' ὑμῶν καταδοκοῦμαι, πρὶν ἐργάσασθαι, εικότερον ἢν προειδότα τὴν νῦν ὑποψίαν εἰς ἐμὲ ἰοῦσαν, καὶ τῶν ἄλλων εἴ τινα ἔγνωσιν ἐπιβουλεύοντα αὐτῷ, διακωλύειν μᾶλλον ἢ αὐτὸν ἐργασάμενον εἰς ἐκουσίους καὶ προδῆλους ὑποψίας ἐμπεσεῖν·.

(Teraz oskarżenie mówi, że bardzo trudno udowodnić mi winę ze względu na moją przebiegłość, a twierdząc, że moje postępowanie dowodzi, że jestem przestępcą, uznają mnie za głupca. Ponieważ gorycz mej zemsty jest oczywistą podstawą do uznania mej winy, byłoby dla mnie czymś naturalnym przewidzieć przed popełnieniem zbrodni, że podejrzenie padnie właśnie na mnie. Wydaje się więc bardziej prawdopodobne, że powstrzymałbym kogoś, o kim wiedziałem, że planuje morderstwo, niż że stanę się głównym podejrzanym przez świadome popełnienie przestępstwa).

Wilfried Stroh nazywa odwrócone *eikos* Antyfonta argumentem z prawdopodobieństwa drugiego stopnia:

Diese Argumentation mit der Wahrscheinlichkeit zweiten Grades ist uns eine alte Bekannte: Schon Tisias hat sie systematisch geübt, und Protagoras hat ihr das Etikett verschafft: „die schwächere Rede zur stärkeren machen“. Antiphon, der vielleicht hier diesen Argumentationstrick in Athen zum ersten Mal anwendet, hat ihm sogleich eine feine,

paradoxe Ausgestaltung gegeben: Der präsumtive Mörder müsste trotz Rachedurst die ersehnte Tat nicht nur vollbringen, sondern sie geradezu verhindern wollen! – Ich bin mir sicher, dass auch heutige Anwälte aus diesem Etüden Antiphons viel lernen könnten¹⁰¹.

Stroh, idąc za Arystotelesem, nazywa odwrócenie prawdopodobieństwa sofistycznym wzmocnieniem słabszego argumentu. Owo wzmocnienie uzyskujemy przez sugerowanie słuchaczom, że świadomość bycia głównym podejrzanym powstrzymuje nas przed popełnieniem przestępstwa.

Taka odpowiedź na zwykłe *eikos* uważana jest jednak często za absurdalną. Jak pisze Gagarin, odwrócone prawdopodobieństwo możemy uznać za *reductio ad absurdum* – skoro najbardziej podejrzany jest najmniej podejrzanym, w takim razie najmniej podejrzany musiałby być najbardziej podejrzanym¹⁰². Niemniej motyw wywodzący się z odwróconego *eikos* jest, na co zwraca uwagę Kraus, także często wykorzystywany dzisiaj, np. w powieściach i filmach kryminalnych jako środek kompozycyjny zaskakujący czytelników i uatrakcyjniający fabułę:

But the motif is perfectly well known from detective stories, in books as well as on TV. In such murder mysteries the most likely suspect is virtually never guilty, and the villain instead will be always the innocent-looking guy (or lady)¹⁰³.

¹⁰¹ „Ta argumentacja z prawdopodobieństwa drugiego stopnia jest naszą starą znajomą. Już Tejzjasz praktykował ją systematycznie, a Protagoras opatrzył ją etykietą: »słabszy argument uczynić mocniejszym«. Antyfont, który tutaj być może zastosował po raz pierwszy w Atenach ten trik argumentacyjny, nadał mu precyzyjną, paradoksalną postać: domniemany morderca musiałby mimo żądzy zemsty chcieć nie tyle zrealizować upragniony czyn, ile chciałby po prostu mu przeszkodzić! – Jestem pewien, że także współcześni adwokaci mogliby wiele się nauczyć z tej etiudy Antyfonta”. W. Stroh, *Die Macht der Rede*, s. 94.

¹⁰² Zob. M. Kraus, *Perelman's Interpretation of Reverse Probability Arguments as a Dialectical Mise en Abyme*, s. 366.

¹⁰³ „Ale ten motyw jest bardzo dobrze znany z opowieści detektywistycznych, w książkach, a także w telewizji. W przypadku takich zagadkowych morderstw najbardziej podejrzany praktycznie nigdy nie jest winien i zamiast niego złoczyncą będzie zawsze niewinnie wyglądający facet (lub kobieta)”. *Ibidem*, s. 366.

Oskarżony z *Tetralogii* Antyfonta jest zatem kimś na pierwszy rzut oka najbardziej podejrzanym, lecz po dokładnym zbadaniu wszystkich wątków sprawy może on okazać się niewinny, a prawdopodobieństwo sugerujące jego winę jest jedynie złudnym paradygmatem tkwiącym w umysłach obserwatorów. Tego typu scenariusz kreśli na potrzeby ćwiczeń retorycznych Antyfont – najpierw wszyscy widzą winnego w oskarżonym z argumentu z prawdopodobieństwa bezpośredniego, następnie podejrzenie zostaje odsunięte argumentem z prawdopodobieństwa odwróconego. To jednak nie koniec korzystania z argumentu z *eikos*.

W drugiej mowie oskarżycielskiej widać już wyraźnie, że sofista wchodzi w argumentację impasu, którą Perelman określił jako *mise-en-abyme*. Oskarżyciel wykazuje absurdalność dowodzenia z odwróconego *eikos* i w odpowiedzi je multiplikuje, budując prawdopodobieństwo trzeciego stopnia (2,3,7):

Ἀξίων δὲ διὰ τὸ φανερὰν εἶναι τὴν ὑπόψιαν αὐτῷ μὴ καταδοκεῖσθαι ὑφ' ἑμῶν, οὐκ ὀρθῶς ἀξιοί. Εἰ γὰρ τοῦτον ἐν τοῖς μεγίστοις κινδύνοις ὄντα ἰκανὴ ἦν ἡ ὑπόψια ἀποτρέψαι τῆς ἐπιθέσεως, οὐδεὶς γ' ἂν ἐπεβούλευσεν αὐτῷ· πᾶς γὰρ ἂν τις τῶν ἡσσον κινδυνευόντων, τὴν ὑπόψιαν μᾶλλον τοῦ κινδύνου φοβούμενος, ἡσσον ἢ οὗτος ἐπέθετο αὐτῷ.

(Uważając zaś, że nie powinien być przez was uznawany za winnego ze względu na niepodważalne wobec niego podejrzenia, argumentuje fałszywie. Jeśli bowiem świadomość podejrzenia wystarczyłaby, aby ten, którego sytuacja jest krytyczna, został powstrzymany przed popełnieniem przestępstwa, nikt nie planowałby zbrodni. Każdy bowiem, kto znalazłby się w zagrożeniu, byłby bardziej przerażony świadomości bycia podejrzanym niż samym niebezpieczeństwem i dlatego byłby mniej skłonny do stosowania przemocy).

Oskarżyciel odpowiada więc na obronę z odwróconego prawdopodobieństwa, dowodząc, że idąc tokiem rozumowania pozwanego, w tej sytuacji nie można by postawić przed sądem żadnego podejrzanego, gdyż sama świadomość bycia podejrzanym uniemożliwiałaby popełnienie przestępstwa. Ośmiesza on zatem odwrócone *eikos*, wykazując jego bezużyteczność. Antyfont traktował argument z odwróconego *eikos* jako intelektualną zabawę sofistyczną antylo-

gią. W ostatniej mowie *Tetralogii*, czyli w drugiej mowie obrończej, oskarżony nie multiplikuje już bardziej argumentu z prawdopodobieństwa¹⁰⁴. W tej części wystąpienia, zwanej dupliką, znajdują się wprawdzie także tego typu argumenty, ale jest to *eikos* bezpośrednio. Pozwany, tłumacząc brak świadków zbrodni naturalnym zachowaniem ludzi, mówi o większym prawdopodobieństwie tego, że świadkowie zbrodni w strachu umkną z miejsca zdarzenia, niż będą narażać swe życie, próbując ująć złoczyńców¹⁰⁵. Taka analiza ludzkiego zachowania jest zgodna z naszymi doświadczeniami – także dzisiaj spotykamy się z sytuacją, gdy świadkowie unikają udzielania pomocy czy składania zeznań, obawiając się o własne bezpieczeństwo lub po prostu dla świętego spokoju¹⁰⁶. Obrona zarzuca także oskarżeniu, że argument z prawdopodobieństwa traktuje jako faktyczny dowód, że pozwanego nazywa nie prawdopodobnym, ale rzeczywistym zabójcą, chociaż opiera się na argumentach z prawdopodobieństwa: οὐκ εἰκότως ἀλλ' ὄντως φονέα μέ φασιν τοῦ ἀνδρὸς εἶναι („Ale mówią, że jestem faktycznym, a nie prawdopodobnym zabójcą tego człowieka”; 2,4,10)¹⁰⁷. Ostatnia część *Tetralogii* to rzeczowe odniesienie się do wcześniejszych zarzutów opartych na *eikos* bez jego multiplikowania.

O drugim, poza Antyfontem, użyciu argumentu z odwróconego prawdopodobieństwa wspomina Edwin Carawan, chodzi mianowicie o zaginioną mowę Lizjasza *Przeciwko Mykinesowi*, której

¹⁰⁴ Por. ibidem, s. 366.

¹⁰⁵ Antyfont, *Tetralogia I* 2,4,5.

¹⁰⁶ Jak pisze Robert Cialdini (*Wywieranie wpływu na ludzi*, tłum. B. Wojciszke, Gdańsk 1995, s. 127), im więcej świadków zdarzenia, tym mniejsza szansa udzielenia przez nich pomocy. Prawdopodobnie strach podświadomie przenosi obowiązek pomocy na pozostałych obserwatorów, działa tu reguła racjonalizowania – skoro jest tutaj tyle osób, z pewnością któraś z nich udzieli pomocy, ja nie jestem potrzebny.

¹⁰⁷ Antyfont dokonuje w tym miejscu rozróżnienia τεκμήρια i εἰκότα, różnica między tymi dwoma rodzajami dowodów jest jednak trudna do sprecyzowania. Terminy te znajdziemy zarówno w *Retoryce* Anaksymenesa, Arystotelesa, jak i u mówców greckich w różnych, nieprecyzyjnych znaczeniach. Por. M. Kraus, *How to Classify the Means of Persuasion*, s. 269.

fragment zachował się w *Scholiach* Hermogenesa¹⁰⁸. Treść mowy Carawan przyrównuje właśnie do pierwszej *Tetralogii* Antyfonta. Oskarżony był prawdopodobnie zamieszany w przestępstwo przez swoich niewolników, którzy, jak wnioskuje Carawan, zamiast być przesłuchani na torturach, zostali od razu zabici po wykryciu przestępstwa. W sytuacji, gdy brakowało świadków, oskarżony bronił się argumentem z prawdopodobieństwa, i to z prawdopodobieństwa odwróconego: „Czy ja posłużyłbym się moimi własnymi niewolnikami?”¹⁰⁹. Prawdopodobieństwo wskazywało więc na niego jako winnego, gdyż on był właścicielem niewolników, którzy dopuścili się przestępstwa, a samo przestępstwo było dla niego źródłem korzyści. Ten jednak stara się odwrócić skierowany przeciwko niemu argument z prawdopodobieństwa, przekonując – jako właściciel niewolników nigdy nie zlecałbym im takiego czynu, gdyż wiązałoby się to automatycznie z uznaniem mnie za głównego podejrzanego¹¹⁰. Ponieważ z mowy *Przeciw Mykinesowi* zachowało się bardzo niewiele, trudno orzec, czy linia obrony przedstawiała się tak, jak zostało to zinterpretowane. Jeżeli jednak Mykines rzeczywiście bronił się w powyżej przedstawiony sposób, byłaby to jedyna znana nam mowa sądowa (przykłady z Antyfonta i Arystotelesa to *exempla* teoretyczne), w której mówca wykorzystał w praktyce odwrócone prawdopodobieństwo. Oskarżony broni się, że nie popełnił zbrodni, korzystając z odwróconego prawdopodobieństwa, czyli z *eikos* doksastycznego – ponieważ powszechna opinia czyniłaby ze mnie najbardziej prawdopodobnego sprawcę, świadom tego, na co wskazuje *doksa*, nie zdecydowałbym się w żadnym wypadku na zarzucany mi czyn.

Argument z odwróconego *eikos* nie był jedyną metodą dowodzenia opartą na, nazwijmy to, „odbijaniu piłeczki” przeciwnika. Należał on do różnorodnego zestawu środków, którymi, jak podaje Christopher Tindale, dysponowali sofisci-retorzy odwracający argu-

¹⁰⁸ E. Carawan, *Rhetoric and the Law of Draco*, Oxford 1998, s. 246.

¹⁰⁹ Hermogenes, *Scholia* 5,1,31–15 (za: E. Carawan, *Rhetoric and the Law of Draco*, s. 246).

¹¹⁰ Carawan (*Rhetoric and the Law of Draco*, s. 246) dopuszcza możliwość, że niewolnicy przeżyli, a powyższa obrona jest zdaniem oskarżonego przeciwko zdaniu niewolników, lecz uważa to za mało prawdopodobne.

mentację: „the reversal-likelihood arguments that we see employed by Antiphon are a type of reversal argumentation that might perhaps be drawn in under the umbrella of the wider gambit”¹¹¹. Argumenty te, do których zalicza on, obok odwróconego *eikos*, refutację i *peritrope*, były wykorzystywane jako instrumenty sofistyczne w ateńskich sądach czy na zgromadzeniach ludowych, gdzie stanowiły skuteczne narzędzie retoryczne¹¹².

Anaksymenes, Arystoteles i ich definicje prawdopodobieństwa doksastycznego

Hoffmann wymienia w swej klasyfikacji *eikos* prawdopodobieństwo doksastyczne jako argument odnoszący się do ludzkiej empirii, do sądów, które wyrabiamy sobie na podstawie naszych doświadczeń¹¹³. W taki właśnie sposób prawdopodobieństwo było definiowane przez starożytnych teoretyków retoryki: Tejzjasza, Anaksymenesa, Platona czy Arystotelesa. Jedną z pierwszych definicji prawdopodobieństwa znajdziemy w *Retoryce do Aleksandra* Anaksymenesa. Autor owego praktycznego podręcznika retorycznego wymienia *eikos* wśród siedmiu dodatkowych środków argumentacyjnych, które w pewnym stopniu odpowiadają *pisteis entechnoi* Arystotelesa. Pierwsze miejsce wśród nich zajmują prawdopodobieństwa (εἰκότα), następne to: przykłady (παραδείγματα), znaki pewne (τεκμήρια), entymematy (ἐνθυμήματα), sentencje (γνώμαι), znaki (σημεία) i dowody elenktyczne (ἐλεγχοί). Wymienione przez Anaksymenesa typy argumentów znajdziemy także w pismach retorycznych Ary-

¹¹¹ „Odwrócone argumenty z prawdopodobieństwa, które stosował Antyfont, są typem odwróconej argumentacji, którą można by uznać za element szerszej zagrywki”. Ch. Tindale, *Reason's Dark Champions. Constructive Strategies of Sophistic Argument*, Columbia 2010, s. 89 i n.

¹¹² Tindale określa wszystkie owe odwrócone argumenty mianem perytropy, czyli obróceniem dowodzenia przeciwnika. Nazwa została utworzona przez Sextusa Empiricus (Adversus Mathematicos VII, 389), sam Tindale tłumaczy ją zwrotem *turning tables*.

¹¹³ D. Hoffman, *Concerning Eikos*, s. 7.

stoteles a czy w tekstach mówców, sofistów greckich, lecz ich pole semantyczne, jak wykazali to Pierre Chiron i Manfred Kraus, nie jest bynajmniej u poszczególnych autorów identyczne¹¹⁴. Anaksymenes podchodzi całkiem inaczej niż Arystoteles do istoty argumentacji. W przypadku tego pierwszego, jak pisze Pierre Chiron, stanowi ona zbiór zasad praktycznych objaśniających, jak najskuteczniej posługiwać się zbiorem tradycyjnych narzędzi perswazyjnych: „il s'agit d'une théorie de la persuasion plus que de l'argumentation”¹¹⁵. Dla Stagiryty jest ona logiczno-dialektycznym aparatem argumentacyjnym, opartym przede wszystkim na koncepcji sylogizmu zaadaptowanej do potrzeb retorycznych¹¹⁶.

Anaksymenes zaczyna definiowanie środków argumentacyjnych (πίστεις) od prawdopodobieństwa, które określa mianem paradygmatu: Εἰκὸς μὲν οὖν ἔστιν οὗ λεγομένου παραδείγματα ἐν ταῖς διανοίαις ἔχουσιν οἱ ἀκούοντες („Prawdopodobieństwo zachodzi wtedy, gdy słuchacze w swej świadomości dysponują przykładami potwierdzającymi słowa mówiącego”; 1428a)¹¹⁷. *Eikos* jest więc dla niego już wcześniej ugruntowaną opinią tkwiącą w umyśle słuchaczy, którą mówca wykorzystuje do uzyskania poparcia audytorium. Autor *Retoryki do Aleksandra* nie postuluje zatem, by przemawiający troszczył się o prawdę, o słuszność sprawy, ale by starał się odgadnąć, jakie poglądy na dany temat mają odbiorcy, jaka *doksa* jest wśród słuchaczy dominująca, gdyż będzie to miało duże znacze-

¹¹⁴ Analizy semantyczne nazw argumentów u Anaksymenesa i Arystoteles a znajdują się w: P. Chiron, *À propos d'une série de pisteis dans la Rhetorique à Alexandre* (Ps.Aristote, Rh. Al. Chap. 7-14), „Rhetorica” 1998, Vol. 16, s. 349-391; M. Kraus, *How to Classify the Means of Persuasion*, s. 263-279.

¹¹⁵ „Chodzi bardziej o teorię perswazji niż argumentacji”. P. Chiron, *À propos d'une série de pisteis dans la Rhetorique à Alexandre*, s. 350. Podobnie różnice między Anaksymenese a Arystotelesem wypunktował Goebel (*Probability in the Earliest Rhetorical Theory*, s. 43 i n.): „The contrast with Aristotle is striking. Anaximenes' probability is defined primarily in terms of its effect on the audience” („Różnica z Arystotelesem jest uderzająca. Prawdopodobieństwo Anaksymenesa jest definiowane prymarnie w terminach oddziaływania na słuchaczy”).

¹¹⁶ Por. F. Piazza, *Pisteis in Comparison. Examples and Enthymemes in the Rhetoric to Alexander and in Aristotle's Rhetoric*, „Rhetorica” 2011, Vol. 29, s. 306.

¹¹⁷ Cytaty z *Retoryki do Aleksandra* w tłumaczeniu Henryka Podbielskiego.

nie, jeżeli idzie o skuteczność jego argumentacji. Jako przykład takiej obiegowej opinii, którą mówca może wykorzystać w dyskursie retorycznym, Anaksymenes podaje następującą *opinio communis*: λέγω δ' οἷον εἴ τις φαίη τὴν πατρίδα βούλεσθαι μεγάλην εἶναι καὶ τοὺς οἰκείους εὖ πράττειν καὶ τοὺς ἐχθροὺς ἀτυχεῖν καὶ τὰ τοῦτοις ὅμοια συλλήβδην, εἰκότα δόξειεν ἄν („rozumiem to np. tak: jeżeli ktoś mówiłby, że pragnie, aby ojczyzna jego była potężna, by doskonale wiodło się jego bliskim i żeby los nie sprzyjał jego wrogom, i inne tego rodzaju rzeczy, wypowiedź jego wydawać się będzie prawdopodobna”; 1428a27). Wypowiadając tego typu opinie, na pewno zyskamy poparcie słuchaczy, niezależnie od tego, czy nasz kraj prowadzi szlachetną politykę, czy przyjaciele, dla których chcemy dobrze, są uczciwi, czy słusznie życzymy nieszczęścia naszym wrogom¹¹⁸. Słuchacze mają bowiem w swych umysłach takie wyobrażenia, które tworzą wymienione przez autora paradygmaty kreujące prawdopodobieństwa i przyczyniające się do wzrostu poparcia: ἕκαστος γὰρ τῶν ἀκούοντων σύννοιδεν αὐτὸς αὐτῷ περὶ τούτων καὶ τῶν τούτοις ὁμοιοτρόπων ἔχοντι τοιαύτας ἐπιθυμίας („Każdy bowiem słuchacz w głębi swego serca posiada podobne odczucia tych i tym podobnych rzeczy”; 1428a30).

Przyjrzymy się teraz bliżej definicjom *eikos* przekazanym nam przez Arystotelesa. Pozostawił on dwie koncepcje prawdopodobieństwa – jedną w *Retoryce*, drugą w *Analitykach*. Podczas gdy ta pierwsza mogłaby być uznana pod pewnym względem za definicję statystyczną, ta druga określana jest jako definicja doksastyczna¹¹⁹. Zatrzymajmy się najpierw przy pierwszej koncepcji (1357a35–1357b1):

¹¹⁸ Stwierdzenia te funkcjonują na dużym poziomie ogólności, stąd pewność poparcia dla nich. Jeżeli zaczęlibyśmy definiować bliżej, kogo uważamy za wrogów, a kogo za przyjaciół, jak rozumiemy naszą ojczyznę, wówczas stopień poparcia mógłby się zmniejszyć. Ważne jest zatem, aby dokładnie rozpoznać *doksai* audytorium i precyzyjnie określić ramy argumentacji, co postulowali w *Nowej Retoryce* Perelman i Olbrechts-Tyteca.

¹¹⁹ Por. D. Hoffman, *Concerning Eikos*, s. 7.

τὸ μὲν γὰρ εἰκὸς ἔστιν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γινόμενον, οὐχ ἀπλῶς δὲ καθάπερ ὀρίζονται τινες, ἀλλὰ τὸ περὶ τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν, οὕτως ἔχον πρὸς ἐκεῖνο πρὸς εἰκός, ὡς τὸ καθόλου πρὸς τὸ κατὰ μέρος.

(Prawdopodobne jest to, co zdarza się zazwyczaj, nie wszystko jednak absolutnie, jak niektórzy to definiują, lecz tylko to, co należąc do rzeczy, które mogą być inne, tak się ma w stosunku do tego, do czego jest prawdopodobne, jak „ogólne” do „szczegółowego”).

Widzimy, że Stagiryta, pisząc „to, co zdarza się zazwyczaj”, w pewnym stopniu uwzględnia aspekt frekwencyjny *eikos*, tak ważny w prawdopodobieństwie nowożytnym i współczesnym, poczynając od XVII wieku¹²⁰. Definicji nie możemy jednak utożsamiać z dzisiejszymi, statystycznymi teoriami, które opierają się na całkiem innych modelach¹²¹. Arystoteles, stwierdzając „to, co zdarza się zazwyczaj”, nie ma na myśli *implicite* statystyki, częstotliwości występowania jakiegos zjawiska, ale jego wymiar praktyczny – ponieważ zdarza się to bardzo często, prawdopodobnie jest to prawdziwe, a więc możliwe do poparcia. Owa definicja *eikos* ma przede wszystkim charakter użyteczny, mieści się we wspomnianym przez Hoffmana typie prawdopodobieństwa praktycznego skojarzonego z zasadą *rule of the thumb*¹²², nie jest jednak całkowicie oderwana od *eikos* opartego na częstotliwości. Robert Ineichen prawdopodobieństwo statystycz-

¹²⁰ Najbardziej znane współczesne opracowanie poświęcone rozwojowi prawdopodobieństwa statystycznego, *Emergence of Probability* Iana Hackinga, zaczyna historię tego pojęcia dopiero od XVII wieku, a więc pomija starożytne koncepcje poświęcone *eikos*, *doksa*, *probabile*, *verisimile*.

¹²¹ Badacze bardzo ostrożnie podkreślają obecność aspektu statystycznego w definicji Arystotelesa, zwracają uwagę na zdecydowaną różnicę *eikos* starożytnego w porównaniu ze współczesnym, matematycznym prawdopodobieństwem statystycznym. Por. E. H. Madden, *Aristotle's Treatment of Probability and Signs*, „Philosophy of Science” 1957, Vol. 24, s. 167; N. O'Sullivan, *Aristotle on Dramatic Probability*, „The Classical Journal” 1995, Vol. 91, s. 50; T. Schmitz, *Plausibility in the Greek Orators*, „American Journal of Philology” 2000, Vol. 121, No. 1, s. 47; M. Kraus, *Early Greek Probability Arguments and Common Ground in Dissensus*, w: H. V. Hanson, *Dissensus and the Search for Common Ground*, Windsor 2007, s. 4; D. Hoffman, *Concerning Eikos*, s. 7; T. van Zantwijk, *Wahrscheinlichkeit, Wahrheit*, szp. 1293.

¹²² D. Hoffman, *Concerning Eikos*, s. 6.

ne nazywa aleatorycznym, doksastyczne natomiast – epistemologicznym. Pisze on o powiązaniach między owymi różnymi gatunkami *eikos*:

Aber es kommt doch um Ausdruck, dass der epistemische Aspekt mit dem aleatorischen verbunden werden kann: wenn man eben weiß, dass ein bestimmtes Ereignis meistens antritt, dann kann über das Eintreffen dieses Ereignisses auch eine Aussage gemacht werden, die einen hohen Grad von Glaubwürdigkeit aufweist. „Meistens“ also die Feststellung einer großen relativen Häufigkeit (aleatorischer Aspekt), erlaubt eine Aussage von hohen Glaubwürdigkeit...¹²³

W przypadku definicji prawdopodobieństwa z *Retoryki* Arystotelesa możemy mówić jednak jedynie o pewnej zapowiedzi teorii statystycznej, która pojawiła się dopiero w czasach nowożytnych. Filozof, pisząc ἐπὶ τὸ πολὺ γινόμενον, zwraca uwagę na częstotliwość, która jest podstawą uznania czegoś za ogólną regułę dla tego co prawdopodobne, a więc godne poparcia. Częstotliwość jakiegoś wydarzenia wspiera zatem nasze poparcie dla zaakceptowanych, uznawanych za prawdziwe opinii.

Przejdźmy teraz do drugiej Arystotelesowej koncepcji prawdopodobieństwa znajdującej się w *Analitikach*, uznawanej za definicję doksastyczną. Przypomina ona Anaksymenesową czy Platońską charakterystykę *eikos* (70a4):

ἀλλὰ τὸ μὲν εἰκὸς ἐστὶ πρότασις ἔνδοξος· ὁ γὰρ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἴσασιν οὕτω γινόμενον ἢ μὴ γινόμενον ἢ ὄν ἢ μὴ ὄν, τοῦτ' ἐστὶν εἰκὸς, οἷον τὸ μισεῖν τοὺς φθονοῦντας ἢ τὸ φιλεῖν τοὺς ἐρωμένους.
(prawdopodobieństwo jest mianowicie ogólnie uznaną przesłanką, bo to, o czym wiadomo, że się w większości przypadków zdarzy, bądź nie

¹²³ „Ale chodzi o stwierdzenie, że aspekt epistemologiczny może być powiązany z aleatorycznym: kiedy właśnie się wie, że dane wydarzenie występuje najczęściej, wtedy można również wypowiadać się o występowaniu tego zdarzenia, które wykazuje duży stopień prawdopodobieństwa. »Przeważnie« więc stwierdzenie dużej relatywnej częstotliwości (aspektu aleatorycznego) pozwala na wypowiedź o wysokiej wiarygodności...”. R. Ineichen, *Würfel und Wahrscheinlichkeit, Stochastisches Denken in der Antike*, s. 96.

zdarzy, istnieje lub nie istnieje, jest prawdopodobne. Np. że zazdrośni nienawidzą, albo że zakochani zdradzają uczucie)¹²⁴.

Eikos jest w powyższej definicji określone jako element sylogizmu, gdyż może ono stanowić razem ze znakiem (*semeion*) jego część składową¹²⁵. Arystoteles wprawdzie także w tym przypadku zwraca uwagę na aspekt frekwentatywny, tym razem jednak główny akcent kładzie na *protasis endoksos*, a więc na poparcie, jakie dzięki prawdopodobieństwu, a dokładniej dzięki prawdopodobnej przesłance możemy pozyskać dla argumentu. *Endoksa* odgrywają ważną rolę w sylogistyczno-entymematycznej teorii argumentacji Arystotelesa. Temilo van Zantwijk wymienia nawet *endokson* obok *eikos* i *pitthanon* jako jeden z terminów oznaczających prawdopodobieństwo w języku greckim¹²⁶. Trudno jednak uznać *endokson* za pełny ekwiwalent *eikos*, gdyż tylko częściowo mieści się ono w jego polu semantycznym¹²⁷. *Endokson* tworzy co najwyżej prawdopodobną przesłankę sylogizmu przechodzącą w konkluzję, który to proces w języku łacińskim nazywany jest *probabilitas consequentis*¹²⁸.

Owe dialektyczne sylogizmy budowane przez *endoksa*, prawdopodobne przesłanki umożliwiające poparcie dla argumentów, Arystoteles charakteryzuje także w *Retoryce*. Przedstawia entymematy z przesłankami prawdopodobnymi, które umożliwiają wykorzystanie godnych poparcia, doksastycznych przykładów. Sylogistyczne entymematy Arystotelesa należą do *stricte* racjonalnej sfery argu-

¹²⁴ Cytat z *Analityk* w tłumaczeniu Kazimierza Leśniaka.

¹²⁵ Znak jako część sylogizmu to, zgodnie z definicją Arystotelesa, przesłanka wskazująca na coś, co jest konieczne lub powszechnie akceptowane (70a8). William M. Grimaldi (*Semeion, Tekmerion, Eikos in Aristotle's Rhetoric*, „The American Journal of Philology” 1980, Vol. 10, s. 389) przedstawia różnicę między *semeion* a *eikos* następująco: „eikós argumentation is clearly thought of as deductive argumentation; σημεῖον argumentation, while also deductive argumentation, submits [...] to the possibility of inductive argumentation” („Argumentacja eikós jest wyraźnie uważana za argumentację dedukcyjną; argumentacja σημεῖον, aczkolwiek także dedukcyjna, podlega [...] możliwości argumentacji indukcyjnej”).

¹²⁶ T. van Zantwijk, *Wahrscheinlichkeit, Wahrheit*, szp. 1286.

¹²⁷ Por. E. H. Madden, *Aristotle's Treatment of Probability and Signs*, s. 169.

¹²⁸ Por. T. van Zantwijk, *Wahrscheinlichkeit, Wahrheit*, szp. 1293.

mentacyjnej, a więc do logosu, znajdują się poza sferą oddziaływania *ethos* i *pathos* i dzielą się na sylogizmy retoryczne i sylogizmy logiczno-analityczne. Sylogizmy retoryczne różnią się od analitycznych właśnie tym, że korzystają z przesłanek wyrażających prawdopodobieństwo, lub, co charakterystyczne dla entymematów, tym, że pomijają niektóre elementy argumentacyjne¹²⁹. Stagiryta wymienia także entymematy pozorne, w których prawdopodobieństwo absolutne jest zastępowane szczegółowym. Dzieje się tak wówczas, gdy twierdzimy, że coś jest prawdopodobne nie dlatego, że zazwyczaj się zdarza, lecz dlatego, że po prostu może się zdarzyć – jest to więc prawdopodobieństwo pozorne, jednostkowe, gdyż istnieje możliwość, że się w danym przypadku wydarzy. Dla zegzemplifikowania owego pozornego prawdopodobieństwa filozof cytuje, przytaczaną już w rozdziale pierwszym, paradoksalną wypowiedź poety Agatona: τάχ' ἄν τις εἰκὸς αὐτὸ τοῦτ' εἶναι λέγοι, / Βροτοῖσι πολλὰ τυγχάνει οὐκ εἰκότα („śmiało można powiedzieć – prawdopodobne jest to, że nieprawdopodobnych też moc rzeczy dzieje się wśród nas”; 1402a10). Skoro zatem nawet rzeczy nieprawdopodobne mogą być określone jako prawdopodobne, w zasadzie wszystko możemy za takowe uznać.

Arystoteles charakteryzuje prawdopodobieństwo jeszcze w innym miejscu w *Retoryce*, pisząc o refutacji z *eikos*: ἔστι δὲ τὰ μὲν ἐκ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἢ ὄντων ἢ δοκοῦντων συνηγμένα ἐνθυμήματα ἐκ τῶν εἰκότων („w entymematach opartych na prawdopodobieństwie wnioskuje się na podstawie tego, co tylko z reguły zdarza się faktycznie lub pozornie”; 1402b14–16). Chiron zwraca uwagę na termin δοκοῦντων pojawiający się w owej definicji, który sugeruje *eikos* przypominające koncepcję Anaksymenesa, opartą na opinii, czyli na *doksa*:

Or si l'on réunit l'addition de δοκοῦντων (idée d'un vraisemblable fondé en opinion) et le rejet d'un vraisemblable « absolu » (ὄυχ ἀπλῶς),

¹²⁹ Por. E. Eggs, *Argumentation*, w: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 1, Darmstadt 1992, s. 917.

i. e. non restreint au statut de prémisses, on se prend à penser qu'Aristote se détermine par rapport à un texte bien proche de la Rh. Al¹³⁰.

Eikos może zatem budować entymemat, odnosząc się do tego, co zwykle się zdarza, albo tylko wydaje nam się, że się zdarza. *Eikos* może mieć podstawy realne, oparte na faktach, lub wymaginowane, oparte na pozorach.

W swych rozważaniach o refutacji argumentu entymematycznego z *eikos* Arystoteles zwraca uwagę na to, że podstawę entymematu tworzy prawdopodobieństwo, które jest czymś, co zdarza się zazwyczaj, ale nie zawsze. Buduje ono wartość poparcia przesłankę opartą na *doksa*, a nie przesłankę konieczną, opartą na prawdzie, co jest powodem słabości tego argumentu. Arystoteles określa tego rodzaju argument jako paralogizm i zarówno dowodzenie za jego pomocą, jak i jego odpieranie nazywa pozornym – zawsze możemy dowodzić, że argument skierowany przeciw nam znajduje się poza prawdopodobną większością, a zatem niczego on nie dowodzi. Aby refutacja jednak była pełna, nie wystarczy zakwestionowanie prawdopodobieństwa i wskazanie na brak jego możliwości, ale potrzebne jest udowodnienie całkowitego braku *eikos*. Chcąc tego dokonać, powinniśmy uwzględnić albo częstotliwość faktów, albo ich wymowę, a najlepiej jedno i drugie¹³¹. Ekhardt Eggs uważa, że podstawą argumentów pozornych, takich jak sylogizmy, refutacje z prawdopodobieństwa, o których pisze Arystoteles, jest wieloznaczne, pozorne rozumienie pojęć¹³². W naszym przypadku ową wieloznacznością odznacza się *eikos*, które dla jednych jest możliwe, dla innych niemożliwe, dla jeszcze innych trudne do oceny. Taka okoliczność prowadzi, według Arystotelesa, do sytuacji, w której mówca, posługując

¹³⁰ „Ale jeśli dołączymy δokoῦντων (pomysł prawdopodobieństwa oparty na opinii) i odrzucimy prawdopodobieństwo absolutne (ὄυχ ἀπλῶς), tj. nieograniczając się do statusu przesłanki, dojdziemy do wniosku, że Arystoteles odnosi się do tekstu bliskiego *Retoryce do Aleksandra*” P. Chiron, *À propos d'une série de pisteis dans la Rhetorique à Alexandre*, s. 381.

¹³¹ *Retoryka* 1402b11.

¹³² E. Eggs, *Argumentation*, szp. 920.

się argumentacją paralogiczną, zwodzi sędziów i utrudnia im wydanie uczciwego wyroku¹³³.

Prawdopodobieństwo doksastyczne w retoryce rzymskiej

Przejdźmy teraz do retoryki rzymskiej i postarajmy się znaleźć łaciński ekwiwalent dla terminu *doksa* oznaczającego typ analizowanego przez nas prawdopodobieństwa. W języku łacińskim prawdopodobieństwo określano, jak już wiemy, trzema terminami: *probabile*, *verisimile* i *credibile*¹³⁴. Zastanówmy się więc, w którym z tych trzech pojęć mieści się *eikos* doksastyczne. Ciceron, omawiając w traktacie *De inventione* prawdopodobieństwo typu *probabile*, występujące w części mowy zwanej *narratio*, zwraca uwagę na taką budowę opowiadania, aby sprawiało ono wrażenie prawdziwego i aby było podobne do tego, co prawdziwe, eksponuje więc aspekt komparatystyczny prawdopodobieństwa. Nie jest to jednak, zdaniem Arpinaty, jedyny wyróżnik *probabile*, gdyż równie ważna dla prawdopodobieństwa w *narratio* jest zgodność opisu z charakterem sprawcy, ze zwyczajami ludzi i, co nas najbardziej interesuje, z poglądami słuchających: *Probabilis erit narratio [...] si res ad eorum qui agent naturam et ad vulgi morem et ad eorum qui audient opinionem accommodabitur* („Opowiadanie będzie prawdopodobne [...] jeśli rzecz jest dostosowana do charakteru sprawcy, do zwyczajów ogółu oraz do poglądów słuchaczy”; 1,29). Ciceron, pisząc o dostosowaniu przez mówcę opowiadania do poglądów słuchaczy w celu nadania mu waloru prawdopodobieństwa, czyni aluzję do doksastycznej definicji

¹³³ *Retoryka* 1402b10.

¹³⁴ Therese Fuhrer (*Der Begriff verisimile bei Cicero und Augustin*, „Museum Helveticum” 1993, Vol. 50, s. 112) na podstawie analizy pism Cicerona uważa, że najchętniej na określenie prawdopodobieństwa stosował on termin *verisimile*: „Cicero übersetzt auch dieses Konzept des πιθανόν/εἰκός mit *probabile*, meist aber verwendet er dafür den Ausdruck *veri simile*” („Ciceron tłumaczy także ową koncepcję πιθανόν/εἰκός przez *probabile*, najczęściej jednak używa na jego określenie wyrażenia *veri simile*”).

eikos autora *Retoryki do Aleksandra*, który pisał o budujących prawdopodobieństwo przykładach tkwiących w świadomości słuchaczy i potwierdzających słowa mówiącego. Zatem owe przykłady, paradygmaty Anaksymenesa, to wymieniona przez Cyncerona *opinio*, czyli poglądy, do których przekonani są słuchacze. Do tychże poglądów winien dostosować się mówiący, aby stać się *probabilis*, aby być przekonującym dla audytorium.

Także autor *Retoryki do Herenniusza* umieszcza *opinio* w swej charakterystyce *verisimile* w definicji narracji prawdopodobnej: *Veri similis narratio erit, si, ut mos, ut opinio, ut natura postulat, dicemus* („Narracja będzie prawdopodobna, jeśli będziemy mówić, jak wymaga tego zwyczaj, opinia, charakter”; 1,16). Umieszcza on mniemanie obok zwyczaju, powiązanego przez Anaksymenesa z *ethos*, o którym powiemy w jednym z następnych rozdziałów¹³⁵. Inny wymóg uzyskania prawdopodobieństwa w opowiadaniu to zgodność z naturą, charakterem, co daje wrażenie zgodności narracji z prawdą. Widzimy więc, że wymienione przez anonimusa trzy warunki tworzące *narratio verisimilis* powinny występować obok siebie i nawzajem się uzupełniać, aby mówca w swym wystąpieniu sprawiał wrażenie prawdopodobnego. *Opinio* to „mniemanie”, które jest wsparte przez *mos*, „zwyczaj”, oraz przez *natura*, „naturalność”, która odpowiada wrodzonemu charakterowi. Spełnienie wszystkich trzech warunków uprawdopodobnia narrację wydarzeń proponowaną przez mówcę.

Kolejna definicja *probabile* Cyncerona, o której już wspominaliśmy, analizując prawdopodobieństwo komparatystyczne, dotyczy *argumentatio*. Przypomnijmy elementy prawdopodobieństwa wymienione w tej charakterystyce: *Probabile autem est id quod fere so-*

¹³⁵ Podobnie jak autor *Retoryki do Herenniusza*, także Kwintyliusz zwraca uwagę na element naturalności w narracji: *Credibilis autem erit narratio ante omnia, si prius consuluerimus nostrum animum, ne quid naturae dicamus adversum* („Opowiadanie zaś będzie przede wszystkim prawdopodobne, jeśli wcześniej poradzimy się naszego rozsądku, by czegoś nie powiedzieć wbrew charakterowi”; 4,2,52). Także współczesny teoretyk sztuki wymowy, Herbert Carson (*Steps in Successful Speaking*, s. 59), podkreśla potrzebę naturalności mówcy: „Pamiętaj o następującej maksymie – nie wahaj się wyrażać swoich poglądów w sposób uczciwy i otwarty”.

let fieri aut quod in opinione positum est aut quod habet in se ad haec quendam similitudinem, sive id falsum est sive verum („Prawdopodobne zaś jest to, co na ogół zwykło mieć miejsce albo to, co opiera się na powszechnym mniemaniu, albo to, co ma w sobie pewne podobieństwo do tych właśnie rzeczy, bez względu na to, czy jest to prawdziwe, czy fałszywe”; 1,46). Druga część tej definicji – *id quod in opinione positum est* – odnosi się do *eikos* doksastycznego. Cyce-ron odwołuje się tutaj do mniemania, czyli do *opinio*, którą możemy uznać za ekwiwalent greckiego terminu *doksa*. Victorinus z kolei jako grecki odpowiednik łacińskiej *opinio* wymienia δόγμα, aczkolwiek za ekwiwalent czasownika *opinor* („mniemam”), korespondują- cy znaczeniowo z rzeczownikiem *opinio*, uznaje on δόκω – czasow- nik ten należy do tej samej rodziny wyrazowej co *doksa*. Skoro zatem greckie δόκω odpowiada łacińskiemu czasownikowi *opinor*, to za ekwiwalent *doksa* możemy uznać także łaciński termin *opinio*¹³⁶.

Jeżeli idzie o egzemplifikację prawdopodobieństwa doksastycz- nego typu *id quod in opinione positum est* Cyce-ron przytacza w *De inventione* przykład powszechnego mniemania o filozofach: *impiis apud inferos poenas esse praeparatas; eos, qui philosophiae dent ope- ram, non arbitrari deos esse* („dla bezbożników w świecie podziem- nym przygotowane są kary; ci, którzy zajmują się filozofią, nie wierzą w bogów”; 1,46). Powyższy przykład prawdopodobieństwa doksas- tycznego, opartego na powszechnym mniemaniu, jest argumentem typu entymematycznego wprowadzonym do retoryki przez Ary- stotelesa. Składa się on z przesłanek: 1) bezbożnicy trafiają do świata podziemnego, by zostać ukaranym; 2) filozofowie są bezbożnikami, konkluzję dopowiadamy sobie sami – 3) filozofowie trafiają do świa- ta podziemnego i tam odpokutują za swą bezbożność. Victorinus, oprócz powyższego wywodu Cycerona, podaje także inny przykład argumentu sylogistycznego, za pomocą którego można próbować dowieść bezbożności naszego rozmówcy: 1) argumentujący nazywa mnie głupim; 2) to bogowie stworzyli mnie głupim, a zatem chcieli,

¹³⁶ *Istae opinioniones δόγματα dicuntur; δόκω enim graece opinor et δόγμα opinio nuncupatur* („Owe mniemania nazywane są δόγματα; δόκω bowiem po grecku mniemam, a δόγμα znaczy mniemanie”; RLM, s. 235,29–30).

abyśmy takim byli, konkluzja – 3) argumentujący, krytykując mnie, krytykuje bogów, a więc postępuje bezbożnie¹³⁷. Tego rodzaju syllogistyczną argumentacją możemy polemizować z przeciwnikiem, dowodząc, że nawet jeżeli wierzy w bogów, wygłasza bezbożne sądy, czyli jest bezbożnikiem. Jest to polemika oparta na prawdopodobieństwie doksastycznym, wykorzystująca opinię, że działanie wbrew bogom jest czymś bezbożnym, złym, zasługującym na naganę.

Cyceron określił terminem *iudicatum* („osąd”) prawdopodobieństwo doksastyczne odnoszące się do argumentacji, wywodzącej się z *id quod in opinione positum est* i podzielił ją na trzy rodzaje. *Iudicatum* ma wymiar praktyczny, odnosi się bowiem, jak podaje Victorinus, do czynności, które już zostały dokonane: *iudicatum in iis posuimus, quae gestum negotium consecuntur* („osąd łączymy z tym, co ma związek z wykonaną czynnością”; RLM, s. 238). *Iudicatum* stanowi więc gatunek *probabile* odpowiadający temu, co zwykle się zdarza – *id quod fere solet fieri*. Cyceron charakteryzuje osąd jako opinię, przez którą jedna lub więcej osób wpływa na poglądy ogółu: *Iudicatum est res assensione aut auctoritate aut iudicio alicuius aut aliquorum comprobata* („osąd ma miejsce, gdy rzecz została zaakceptowana potwierdzeniem, autorytetem lub sądem jednej lub kilku osób”; *De inventione* 1,47). Zatem opinia, mniemanie to osąd oparty na czymś potwierdzeniu, uznany na mocy czyjś autorytetu lub sądu. Te trzy dominanty występujące w *iudicatum* są odpowiedzialne za jego trzy rodzaje – potwierdzenie stanowi podstawę do *iudicatum religiosum* (osąd wyrokujący), autorytet do *iudicatum commune* (osąd powszechny), a sąd do *iudicatum adprobatum* (osąd potwierdzony)¹³⁸.

Iudicatum religiosum oparte na *assensio* – potwierdzeniu, zobowiązaniu przysięgą – Cyceron wywodzi z osądu wydanego przez sędziów przysięgłych: *religiosum est quod iurati legibus iudicarunt* („osąd wyrokujący jest oparty na tym, co przysięgli osądzili na podstawie praw”; 1,48)¹³⁹. Jest to więc rzetelna, sumienna opinia, któ-

¹³⁷ RLM, s. 235,23.

¹³⁸ RLM, s. 236.

¹³⁹ Victorinus w podobny, ale nie identyczny sposób przedstawia *iudicatum religiosum*: *et ideo religiosum, quia iurati iudicarunt, quod adsentiri nos necesse*

rej *probabile* opiera się na oficjalnym sądzie, potwierdzonym autorytetem prawa, i na wyroku wydanym pod przysięgą przez sędziów, którego jesteśmy zobowiązani przestrzegać. Ten rodzaj prawdopodobieństwa ma wymiar oficjalny – prawa, przysięgi, sądy uprawdopodobniają opinię, czynią ją świętą, niepodważalną, co znaczy, że musimy ich przestrzegać.

Następny gatunek *probabile* z dziedziny *quod in opinione positum est*, czyli prawdopodobieństwa doksastycznego, to *iudicatum commune*, które ma swe źródło w powszechnym autorytecie – postępujemy w taki, a nie inny sposób, mamy takie, a nie inne poglądy, gdyż tak czynią, tak uważają wszyscy. Powszechna opinia sprawia, że popieramy dane postępowanie, dany zwyczaj: *commune est quod omnes vulgo probarunt et secuti sunt, huiusmodi: ut maioribus natu assurgatur, ut supplicum misereatur* („osąd ogólny jest tym, co wszyscy zatwierdzili i tym się kierowali w swym postępowaniu, np. to, że ustępuje się miejsca starszym, lituje się nad błagającymi”;¹,48). Victorinus, komentując definicję autora *De inventione*, dodatkowo zwraca uwagę na różnicę między *iudicatum commune* a *consuetudo*, czyli ogólnym mniemaniem a zwyczajowym ludzkim działaniem oraz wskazuje na różnicę między *iudicatum commune* a *id quod fere solet fieri*, najwyraźniej odróżnienie owych *probabilia* sprawiało pewne trudności (RLM, s. 238):

Deinde hoc tamen animadvertamus, quod consuetudo quaecumque rem semper aliquam consequatur. Inter id, quod fere solet fieri, et commune hoc interest: id quod fere solet fieri, ex quadam natura est, commune iudicato stringitur.

(Zwróćmy następnie uwagę na to, że każde przyzwyczajenie związane jest zawsze z jakąś rzeczą. Między tym, co zwykle się zdarza i powszechnym osądem istnieje taka różnica, że to, co zwykle się zdarza, dzieje się w sposób naturalny, natomiast to, o czym powszechnie się sądzi, jest ograniczone powszechnym sądem).

esse („i dlatego wyrokujący, ponieważ przysięgli zasądziło to, co my musimy potwierdzić”; RLM, s. 238).

Probabile oparte na tym, co zwykle się zdarza, jest dla Victorinusa czymś, do czego dochodzi w sposób naturalny, narzuca się przez swą częstotliwość, przypomina więc nasze prawdopodobieństwo statystyczne, podczas gdy *probabile* odwołujące się do powszechnego sądu wiąże się z aspektem doksastycznym, jest uzależnione od ogólnych poglądów słuchaczy, ma zatem wymiar bardziej subiektywny.

I jeszcze jeden rodzaj prawdopodobieństwa doksastycznego *iudicatum adprobatum*, czyli osąd potwierdzony ludzką decyzją w sytuacji wątpliwej. Cyceron także tutaj pisze o autorytecie, który wspiera *probabile* (*De inventione* 1,48):

Adprobatum est quod homines, cum dubium esset quale haberi oporteret, sua constituerunt auctoritae: velut Gracchi patris factum populus Romanus, qui eum [ob id factum] eo quod insciente collega in censura nihil gesit post censura consulem fecit.

(Osąd potwierdzony to taki, który ludzie poparli swym autorytetem, gdy nie było wiadomo, jak należy daną rzecz oceniać, np. sprawa ojca Grakchusa: naród rzymski po upływie okresu cenzury mianował go konsulem, dlatego, że jako cenzor nie zrobił niczego bez wiedzy kolegi).

Osąd potwierdzony to zatem opinia, którą ludzie wyrobili sobie przekonani wagą jakiegoś czynu, który w momencie wątpliwym ma decydujące znaczenie i nadaje tej opinii charakter obowiązującego dogmatu. Kiedy Grakchus i Klaudiusz Pulcher sprawowali urząd cenzora, wykazali się wielką surowością, a nawet okrucieństwem, dlatego po złożeniu urzędu zostali oskarżeni o nadużycie władzy. Grakchus, który został niewinny, gdy Klaudiusza skazano na wygnanie, orzekł, że uda się na banicję razem z kolegą z urzędu, gdyż wszystkie decyzje w czasie cenzury podejmowali wspólnie. Taka postawa sprawiła, że lud rzymski, mimo wcześniejszego wyroku skazującego, niewinnił Klaudiusza, a Grakchusa po kilku latach mianował konsulem. Autorytet ludu sprawił, że Grakchus, mimo swej wcześniejszej bezwzględności, na mocy prawdopodobieństwa uzyskał opinię sprawiedliwego obywatela, zasługującego na dalsze sprawowanie urzędów. Jest to więc przykład *probabile* doksastycznego typu *adprobatum*, gdyż osąd został tutaj potwierdzony decyzją ludu i oparty na powszechnym mniemaniu.

Victorinus prawdopodobieństwo typu *adprobatum* charakteryzuje jako rozstrzygnięcie jakiejś wątpliwości, np. między dobrem a złem, na podstawie sądu większości. Komentując przykład podany przez Cycerona, objaśnia on, że surowość cenzorów polegała na odsuwaniu od życia publicznego członków senatu, co wzbudziło wątpliwości wśród Rzymian. Lud musiał zatem rozwiązać zaistniały problem, wspierając się prawdopodobieństwem typu *adprobatum* – czy osoba, której dotyczy wątpliwość, postąpiła dobrze, czy źle: *Adprobatum est, inquit, quod cum dubium esset circa qualitatem bonam malamve ad unam partem homines inclinarunt* („osąd potwierdzony ma miejsce wówczas, mówi, kiedy dochodzi do wątpliwości przy ocenie dobra czy zła i ludzie skłaniają się ku jednej opcji”; 238,33). Prawdopodobieństwo opierające się na potwierdzonym osądzie polega na przedstawieniu jakiejś opinii związanej z autorytetem ogółu, która przekonuje słuchaczy do czyichś dobrych lub złych intencji, do czyjegoś szlachetnego lub złego postępowania.

Victorinus oprócz przykładu z Grakchusem podaje drugie *exemplum* prawdopodobieństwa typu *adprobatum*. Chodzi o znane z przekazów Liwiusza wydarzenie, mianowicie skazanie na śmierć siostry legendarnego Horacjusza¹⁴⁰. Idzie tu o jednego z trzech braci, którzy walczyli z Kuracjuszami, wrogami Rzymu z miasta Alba Longa. Horacjusz, po tym, gdy jego dwaj bracia zginęli z rąk Kuracjuszy, sam zabił trzech wrogów, odebrał jednak także życie swej siostrze, gdyż ta opłakiwała utraconego narzeczonego, którym był jeden z zabitych przez niego Kuracjuszy. Swój okrutny czyn skomentował stwierdzeniem: „Niech tak zginie każda Rzymianka, która ośmieli się rozpaczać z powodu śmierci wroga”¹⁴¹. Lud rzymski stanął przed dylematem, jak ocenić postępek bohatera. Ostatecznie uznał, że kierowała nim *qualitas bona* i opowiedział się za jego niewinnością. *Probabile* odwołujące się do odwagi Horacjusza, do jego bezkompromisowej miłości do ojczyzny w wyborze osądu okazało się mocniejsze niż *probabile* odnoszące się do uczuć, do litości nad śmiercią niewinnej dziewczyny. Zatem opinia ludu z przykładu Vic-

¹⁴⁰ Liwiusz 1,26,2–4.

¹⁴¹ Ibidem 1,26,5.

torinusa równoznaczna z prawdopodobieństwem doksastycznym zdecydowała o uniewinnieniu Horacjusza.

Opinio często była łączona przez Cyncerona czy Kwintyliana z przymiotnikiem *falsa*, *dubia* czy z czasownikiem *fallere*, podobnie jak grecka *doksa* oznaczająca u Gorgiasza złudne, zwodnicze czy niewiarygodne mniemanie. Wymienię tu tylko kilka przykładów: Cynceron w *De inventione* pisze: *nam opinio dupliciter fallit homines* („bowiem mniemanie zwodzi ludzi na dwa sposoby”; 2;21); *in falsa fuerit opinione* („miał błędny pogląd na sprawę”; 2,27); *ex aliquorum invidia aut obtrectatione aut falsa opinione* („z powodu zazdrości pewnych ludzi, oszczerstwa lub fałszywego mniemania”; 2,37); w mowie *In Verrem: multum te ista fefellit opinio* („wiele razy zwiodło cię owo mniemanie”; 2,1,88,6); *cum te nos non opinione dubia, sed tuis vestigiis persequamur* („ścigamy cię nie z powodu wątpliwego mniemania, ale ze względu na oczywiste dowody”; 2,2,105,2); *fefellit hic homines opinio* („tutaj opinia zwiodła ludzi”; 2,4,86,1). U Kwintyliana w *Institutio oratoria* czytamy: *altera est calumnia nullam artem falsis adsentiri opinionibus* („drugie oszustwo dotyczy tego, że żadna sztuka nie godzi się na fałszywe mniemania”; 2,17,18); *falsam de se opinionem habuit* („miał fałszywe na jej temat mniemanie”; 2,17,20); *animus iudicis ab contra nos insita opinione flectendus est* („trzeba odwrócić umysł sędziego od skierowanego przeciwko nam niekorzystnego mniemania”; 4;2,80). Widzimy więc, że *opinio* często miała konotację negatywną, termin ten łączył się z określeniami nadającymi mu znaczenie ułudy, fałszu, niepewności, niechęci. Wykorzystywany był on do definiowania negatywnego gatunku *probabile*, odpowiedzialnego za retoryczne sofizmaty, oszustwa, stosowane przez erystów żądnych sądowego, politycznego zwycięstwa.

Przykłady prawdopodobieństwa doksastycznego w oratorstwie rzymskim

Przejdziemy teraz do przykładów prawdopodobieństwa wykorzystywanego w praktyce w mowach sądowych. Na początku przed-

stawimy *probabile* z gatunku doksastycznego, którym posłużył się Cynceron w swym młodzieńczym wystąpieniu *Pro Roscio Amerino*. W mowie tej mówca bronił Roscjusza z Amerii oskarżonego przez wpływowego wyzwolenca Chryzogonososa o zabicie ojca. Chryzogonos jako zausznik Sulli był jednym z najpotężniejszych ludzi w państwie. Aby wykazać brak prawdopodobieństwa ojcobójstwa i oczyścić Roscjusza z zarzutów, mówca powołał się na pewien *casus* sądowy sprzed kilku lat, który z pewnością był w Rzymie cały czas dobrze pamiętany. Chodziło także o sprawę dotyczącą ojcobójstwa, do którego doszło w mieście Terracina¹⁴². Ofiarą zabójstwa był niejaki Titus Celiusz, człowiek ze znakomitego rodu. Po kolacji udał się on na spoczynek z dwoma synami. Wszyscy razem spali w pomieszczeniu zwanym *conclave*, czyli w jedno- lub dwupokojowej sypialni zamykanej na jeden klucz. Kiedy rano pomieszczenie zostało otwarte, znaleziono Titusa Celiusza uduszonego. Okazało się, że o zabójstwo nie można podejrzewać żadnego niewolnika, ani człowieka wolnego, który był w tym czasie w domu, o sprawstwo odrażającej zbrodni zostali oskarżeni zatem jego młodociani synowie (*adulescentes*), którzy spali z ojcem w tej samej sypialni. Cynceron pyta (64):

Quid poterat tam esse suspiciosum? Neutrumne sensisse? Ausum autem esse quemquam se in id conclave committere eo potissimum tempore, cum ibidem essent duo adulescentes filii, qui et sentire et defendere facile possent? Erat porro nemo, in quem ea suspicio conveniret.

(Cóż więc może być bardziej podejrzanego? Jeden i drugi niczego nie spostrzegł? Czy ktoś obcy ośmieliłby się włamać do sypialni, gdy było tam dwóch młodych synów, którzy przecież mogli z łatwością wszystko zobaczyć i stanąć w obronie ojca? Oprócz nich nie było nikogo podejrzanego).

Synowie twierdzili uparcie, że są niewinni – w nocy niczego nie zauważyli, niczego nie słyszeli. Mimo ich zapewnień, że nie mają nic wspólnego ze zbrodnią, oskarżono ich o zabójstwo, a sprawę oddano do sądu. Kiedy jednak sędziowie dowiedzieli się, że po otwar-

¹⁴² Terracina, miasto w Lacjum, wcześniej Anxur, niegdyś siedziba Wolsków, kilkadziesiąt kilometrów na południe od Rzymu.

ciu drzwi młodzieńcy beztrąsko spali, sąd oczyścił ich z zarzutów i zwrócił im wolność. Sędziowie uznali bowiem, że nie ma nikogo, kto popełniłby tak ohydny zbrodnię, zbezcześcił przykazania boskie i sprofanował prawa ludzkie, a następnie spokojnie spał, jak w przypadku synów Celiusza. Takie zachowanie jest przecież zupełnie nieprawdopodobne, morderca byłby dręczony wyrzutami sumienia, spędziłby koszmarną noc, nawet po zabójstwie osoby obcej, ci natomiast do tej pory niewinni młodzieniaszkowie mieliby w najlepsze spać, popełniwszy tak odrażający czyn? Mamy tu z jednej strony *argumentum necessarium* – zwłoki uduszonego ojca, z drugiej *argumentum probabile* typu doksastycznego – istnieje powszechne przekonanie, że dzieci kochają rodziców, dlatego niewiarygodnym jest, by to synowie zabili własnego ojca¹⁴³. Argument ten działa zresztą także w drugą stronę – rodzice zawsze kochają swe dzieci, niemożliwe jest więc, by dziecko zostało skrzywdzone przez rodzica – taka jest *opinio communis*.

Wszystko to Ciceron podaje jako *exemplum* obrazujące sprawę Roscjusza, przeciwko któremu strona oskarżycielska nie dysponowała żadnymi twardymi dowodami. Jeżeli w tamtej sprawie zakwestionowano dokonanie zabójstwa przez synów ze względu na nieprawdopodobieństwo czynu, tym bardziej powinno być ono zakwestionowane w przypadku Roscjusza. Oskarżenie o ojcobójstwo wymaga niezbitych dowodów: *Haec magnitudo maleficii facit, ut, nisi paene manifestum parricidium proferatur, credibile non sit* („Waga tej zbrodni [ojcobójstwa] jest tak wielka, że jeśli nie zostaną dostarczone niezbite dowody, jest ona niewiarygodna”; 68). Oskarżyciele Roscjusza takowych dowodów nie dostarczyli, ich zarzuty nie mogły być zatem prawdopodobne. Ciceron posługuje się tutaj na określenie prawdopodobieństwa terminem *credibile*, a więc ma na myśli coś, w co ludzie wierzą ze względu na wiarygodność wynikającą z powszechnej opinii. Jest to *probabile* mieszczące się w *id quod in*

¹⁴³ Także Kwintylijan podaje przykład prawdopodobieństwa w argumentacji opartej właśnie na toposie miłości dzieci do rodziców – prawdopodobieństwo wyklucza zabójstwo ojca przez syna: *an credibile sit a filio patrem occisum* (5,10,19).

opinione positum est, które Arpinata przedstawił w klasyfikacji sporządzonej w *De inventione*.

Przeanalizujemy jeszcze inny przykład wykorzystania prawdopodobieństwa doksastycznego w oratorstwie Cycerona. Pochodzi on ze wspomnianej już mowy w obronie Roscjusza, aktora komediowego. Jedną ze spornych kwestii rozpatrywanych przez Cycerona w mowie była wartość niewolnika Panurgusa. Oskarżyciel zarzuca Roscjuszowi, że nic nie wniósł do spółki, że nie zapłacił ani grosza za niewolnika, który stanowił wspólne dobro współdziaławców. Nasz mówca posługuje się w tym momencie wyrafinowaną argumentacją, dowodząc, że Panurgus, który przecież stanowił własność Fanniusza, paradoksalnie do niego nie należy. Jak to możliwe? To, co należało do Fanniusza, to tylko 4 tysiące sestercji, taka była przeciętna wartość niewolnika, taka też była początkowa cena Panurgusa, ale po wyuczeniu się sztuki aktorskiej zyskał on na wartości aż o 100 tysięcy, czyli jego wartość wynosiła ponad 100 tysięcy sestercji – taka była cena Panurgusa aktora. Mówca uwypukla ten stan rzeczy antytezą: *Nemo enim illum ex trunco corporis spectabat, sed ex artificio comico aestimabat* („Nikt bowiem nie zwracał uwagi na jego ciało, ale oceniał go ze względu na jego umiejętności aktorskie”; 28). Z jednej strony mamy tylko ciało warte niewielkie pieniądze, z drugiej kunszt aktorski, oceniany bardzo wysoko. Decydujące znaczenie miała tutaj renoma Roscjusza, który był nauczycielem niewolnika. Nawet jeśli by ten ostatni niczego się nie nauczył, wystarczyła opinia, że kształcił się u słynnego aktora, by wzbudził powszechne zainteresowanie i otrzymał duże pieniądze za swe role. Taką tezę stawia Cyceron i przyznaje na jej postawie Roscjuszowi prawo do bycia wyłącznym właścicielem Panurgusa.

Mówca przeciwstawia w tym momencie prawdę prawdopodobieństwu, fakty konfrontuje z opinią ogółu, przy czym prawdopodobieństwo działa tu na korzyść Roscjusza: *Sic vulgus; ex veritate pauca, ex opinione multa aestimat. Quid sciret ille, per pauci animadvertent, ubi didicisset, omnes quaerebant* („Taki jest tłum, nie ocenia sprawy, kierując się prawdą, ale najczęściej mniemaniem. Na to, co on [Panurgus] umiał, mało kto zwracał uwagę, wszyscy pytali, gdzie się tego nauczył?”; 29,30). Mówca zdobył się tu na szczerą kon-

statację – tłum nie potrafi rozpoznać prawdy, lecz kieruje się własnymi uprzedzeniami, apriorycznymi sądami, które tkwią w jego świadomości. Niektórzy badacze uważają, że takie prawdopodobne sądy nie mają żadnego odniesienia do rzeczywistości, lecz są wyłącznie efektem inwencji mówcy i tego typu prawdopodobieństwo określają mianem subiektywnego¹⁴⁴. Franz Wiaecker określa mowę kreującą owo prawdopodobieństwo mianem *actor veritatis* – aktorem tworzącym nową rzeczywistość, zamieniającym nieprawdę w prawdę:

Man dürfte sagen: das gelungene Wort verändert gewissenmaßen die soziale Wirklichkeit selbst und macht noch die Unwahrheit schließlich zur sozialen Wahrheit. In diesem Sinne ist der Redner *actor veritatis*¹⁴⁵.

W naszym przypadku Ciceron ma jednak na myśli nie opinię wpływającą od mówcy, ale od audytorium. Prawdopodobieństwo to możemy zaliczyć do gatunku doksastycznego, gdyż idzie tu o proponowanie ludziom tego, do czego są przekonani, że się już zdarzyło lub zdarzy się w przyszłości¹⁴⁶. Tak więc nawet jeśli Panurgus był słabym aktorem, dalekim od biegłości w sztuce scenicznej, sama renowa jego nauczyciela, stwierdza Ciceron, gwarantowała mu sukces. Możliwe, że chodziło tu o refutację zarzutów wobec Roscjusza, obwiniających go o to, że ten nie nauczył zbyt wiele swego ucznia, że Panurgus terminował u niego zbyt krótko. Mówca odpiera te oskarżenia, odwołując się do *eikos*. Argumentacja przytoczona przez Cicerona znajduje potwierdzenie we współczesnych technikach mar-

¹⁴⁴ Therese Fuhrer (*Der Begriff verisimile bei Cicero und Augustin*, s. 109) prawdopodobieństwem subiektywnym nazywa *probabile*, które implikuje, nadaje wiarygodność sprawie za pośrednictwem perswazji retorycznej.

¹⁴⁵ „Można powiedzieć, że udane słowo zmienia w pewnym stopniu samą społeczną rzeczywistość i czyni z nieprawdy społeczną prawdę. W tym znaczeniu mówca staje się *actor veritatis*”. F. Wiaecker, *Cicero als Advokat*, Schriftenreihe der juristischen Gessellschaft, Berlin 1965, s. 16.

¹⁴⁶ Por. D. Hoffman, *Concerning Eikos*, s. 7. Tego rodzaju koncepcję widzieliśmy u Gorgiasza, który twierdził, że *doksa* (opinia), często wpajana słuchaczom przez siłę perswazyjną mówcy sprawia, że przyjmują oni pozor za prawdę: nasze opinie każą nam oglądać to, co niewidzialne i wierzyć w to, co niewiarygodne (*Pochwała Heleny* 13). Por. R. Turasiewicz, *Słowo jest wielkim mocarzem*, s. 4.

ketingowych w przemyśle filmowym. Producenci angażują do ról przede wszystkim aktorów znanych, którzy mimo niskiego poziomu artystycznego filmu, mogą zagwarantować ekranizacji sukces kasowy. Publiczność kieruje się bowiem powszechną opinią: ten aktor jest wybitny, tamten przeciętny, ten jest absolwentem renomowanej uczelni i miał znanych nauczycieli, tamten kształcił się na prowincji. Liczy się tu prawdopodobieństwo, nie prawda, ważna jest opinia, nie fakty.

Cyceron przeciwstawił odpowiedzialne zachowanie Roscjusza nieodpowiedzialnemu zachowaniu tłumu ulegającego fałszywym opiniom, złudnym mniemaniom. Roscjusz, mimo że był aktorem kreującym na scenie teatralną fikcję, w realnym życiu kierował się zawsze prawdą: *Qui medius fidius (audacter dico) plus fidei quam artis, plus veritatis quam disciplinae possidet in se* („który, mój boże, (mówię śmiało) ma w sobie więcej autentyczności niż aktorskiej sztuki, więcej prawdy niż wyuczonych konwenansów”; 17). Zatem inaczej niż Fanniusz, kierujący się w swych opiniach prawdopodobieństwem w negatywnym znaczeniu słowa, Roscjusz zwracał przede wszystkim uwagę na prawdę. I chociaż był aktorem, który potrafił udawać, poza sceną nie wykorzystywał swych aktorskich umiejętności, aby wpływać na postawę sędziów¹⁴⁷. Możemy zatem powiedzieć, przypominając *differentia specifica* dla *probabile* przedstawione przez Arpinatę w *De inventione: Probabilis erit narratio [...] si res ad eorum qui agent naturam et ad vulgi morem et ad eorum qui audient opinionem accomodabitur* („Opowiadanie będzie prawdopodobne [...], jeśli rzecz jest dostosowana do charakteru sprawcy, do zwyczajów ogółu oraz do poglądów słuchaczy”; 1,29). *Natura*, czyli charakter Roscjusza, wskazuje na jego niewinność, podobnie stanie się w przypadku *opinio communis*, czyli powszechnego sądu, który także będzie świadczył na jego korzyść, jeżeli tylko oczyścimy go z fałszywych mniemań.

Prawdopodobieństwo doksastyczne to często efekt życzeń, chęciostwa, a nawet zwykłego widzimi się. Jak pisze Teresa Hołówka: „Są

¹⁴⁷ Por. A. Garcea, *Consule veritatem: Ciceron, Varron et un chapitre de l'histoire de la vérité à Rome*, „Revue de Métaphisique et de Morale” 2008, Vol. 57, s. 103.

racje, które nie powinny przekonać nikogo, a mimo to przekonują prawie każdego. [...] Są życzenia pod adresem rzeczywistości, którym nadajemy status rządzących nią praw”¹⁴⁸. Także dzisiaj wykorzystujemy prawdopodobieństwo doksastyczne w debatach społecznych, politycznych, kulturowych, żerując na ludzkich mniemaniach, zabobonach. Antyglobaliści szermują argumentami o bezwzględnej międzynarodowej finansjerze, która oplątała cały świat swymi chciwymi mackami. Ideolodzy wojującego islamizmu znajdują posłuch, przekonując hasłami o jankeskim imperializmie, o dekadentckim Zachodzie podbijającym kraje Trzeciego Świata, zachłannie przejmującym ich skromne zasoby. Radykalni ekolodzy zyskują popularność, rysując wizje naszej planety całkowicie zniszczonej przez przemysł, pozbawionej lasów, zwierząt, czystej wody. Wszystkie te postulaty spotykają się z pozytywnym odzewem u znacznej części ludzi, która traktuje je z pełną powagą. Owa retoryka w znacznej mierze oparta jest na złudzeniach, *doksai*, o których pisał Gorgiasz, analizując problemy komunikacji międzyludzkiej. Musimy jednak przyznać, że owe *doksai* stanowią modelowy przykład Anaksymenesowych paradygmatów – któż z nas nie ma w sobie głęboko zakodowanego sprzeciwu wobec bezdusznego wyzysku, agresywnego imperializmu czy szalonej industrializacji. Mówca potrafiący wykorzystać owe szlachetne intencje i uzasadnione obawy zbuduje z nich argumentację uprawdopodabiającą retorykę i trafiającą do przekonań słuchaczy.

Przykład współczesnego prawdopodobieństwa doksastycznego – *If-by-whiskey fallacy*

Doksa, która kieruje ludzkim umysłem, nie jest jednolita, identyczna dla wszystkich. Jako ludzie miewamy różne poglądy, różne upodobania, co odzwierciedla łacińska sentencja – *trahit quemque sua voluptas*¹⁴⁹. Możemy więc próbować zmienić status prawdopodobieństwa doksastycznego omawianej sprawy, powołując się na więcej niż

¹⁴⁸ T. Hołówka, *Błędy, spory, argumenty*, Warszawa 1998, s. 8.

¹⁴⁹ Wergiliusz, *Eclogae* 2,65.

jedną *doksa*, co czynili już mówcy greccy w tzw. mowach podwójnych, które jako jeden z pierwszych praktykował sofista Protagoras. Autorzy tych mów, jak np. anonimowy autor *Dissoi logoi*, ukazywali różne spojrzenie na te same kwestie, dowodząc, że równie dobrze jedną i tę samą rzecz można pochwalić lub zganić, uznać ją za dobrą lub złą – wszystko zależne jest od subiektywnej oceny¹⁵⁰. Prawdopodobne są różne wersje, obowiązującą stanie się ta, do której najbardziej przekonamy słuchaczy. Także dzisiaj możemy spotkać się z praktyką mów podwójnych, oświetlających jakiś problem z kilku stron. Mowy te często relatywizują prawdę, dopuszczają możliwość większej liczby „prawdziwych rozwiązań”, pozwalają pozytywnie nastawić słuchaczy nawet do rzeczy na pierwszy rzut oka wątpliwych¹⁵¹. Powołując się na konwenanse, konieczność dziejową, interes jednostki czy grupy, mówca czyni prawdopodobnymi rzeczy nieprawdopodobne¹⁵².

Jako przykład współczesnego *dissos logos* przywołajmy wystąpienie amerykańskiego polityka Noaha „Soggy” Sweata Juniora z roku 1952, który zabrał głos w toczącej się w latach pięćdziesiątych ubiegłego stulecia debacie na temat zniesienia prohibicji w stanie Mississippi. Mówca w wygłoszonej mowie, znanej jako *If-by-whisky fallacy*, przytacza opinie zarówno zwolenników prohibicji, jak i jej przeciw-

¹⁵⁰ Tindale (*Reason's Dark Champions*, s. 103) jest nieco rozczarowany argumentacją zachowanych do naszych czasów anonimowych mów podwójnych z przełomu V/ IV wieku p.n.e., gdyż, według niego, ich autor nie buduje głębszej strategii perswazyjnej, ale ogranicza się jedynie do grupowania argumentów.

¹⁵¹ Postawa taka była charakterystyczna dla Protagorasa, podobnie jak dla autora *Dissoi logoi*, którzy prowadzili argumentację za i przeciw – czy jakaś teza jest prawdziwa, czy fałszywa, wydawało się to sprawą drugorzędną. Por. *Dissoi Logoi, Zweierlei Ansichten, ein sophistischer Traktat herausgegeben von A. Becker und P. Scholz*, Berlin 2004, s. 113.

¹⁵² Anonimowy autor *Dissoi logoi* (II,18) pisał: „Sądzę, że gdyby ktoś rozkazał, by wszyscy ludzie zebrali razem to, co każdy osądza jako godziwe, i znowu by z tych rzeczy zebrali to, co każdemu z osobna wydaje się występne, nie mogłoby nic pozostać, lecz każdy każdą rzecz traktowałby indywidualnie. Na dowód tego przytoczę wiersze: »Zobaczysz bowiem tutaj inne prawo dla śmiertelnych i nauczywszy się, iż nic nie może być jednoznacznie piękne, ani też szpetne, lecz okoliczności uczyniły te rzeczy pięknymi, a zmieniwszy się – szpetnymi«” (wiersz przypisywany Eurypidesowi, tłum. Janina Gajda).

ników. W pierwszej części wystąpienia Sweat powołuje się na *doksa* przeciwników sprzedaży whisky, przytaczając powszechnie znane przykłady szkodliwości napojów wysokoprocentowych, przykłady różnego rodzaju nieszczęść, jakie niesie ze sobą nadmierne spożycie alkoholu:

Jeśli mówiąc whisky, macie na myśli wywar diabła, bicz trucizny, krwawiącego potwora, który karze niewinność, detronizuje rozsądek, niszczy dom, wywołuje nieszczęście i sprowadza ubóstwo, dzieciom od ust odejmuje chleb, jeśli macie na myśli zgubny trunek, który strąca chrześcijańskich mężczyzn i kobiety ze szczytu prawego i spokojnego życia w bezdenną otchłań upokorzenia, rozpacz, wstydu, bezsilności i beznadziei, wtedy na pewno jestem przeciw¹⁵³.

Słyszmy tu o wielu dobrze nam znanych tragediach związanych z nadużywaniem alkoholu – mamy przed oczyma nieszczęście kobiet i dzieci, ubóstwo, demoralizację, szaleństwo, bezradność i beznadziejność, wszystko, co łączymy z upadkiem człowieka. Mówca uwypuklił owe przygnębiające przykłady przenośniami – napor diabła, bicz trucizny, krwawy potwór, bezczeszczenie niewinności, detronizacja rozumu. Tworzy on w ten sposób pozornie logiczną *congeries*, za pomocą której komasuje negatywne opinie, jakby chcąc potwierdzić, że alkohol jest prawdziwym napojem diabła, jak go określa. Zamykając tę część wystąpienia, mówca stwierdza jednoznacznie – mając na uwadze te wszystkie opinie, jestem zdecydowanie przeciwko takiemu trunkowi¹⁵⁴. Przytoczone przez niego

¹⁵³ Mowa Sweata przytoczona i przetłumaczona przez Piotra Lewińskiego (*Neosofistyka. Argumentacja w komunikacji potocznej*, Wrocław 2012, s. 50).

¹⁵⁴ *Congeries* jest amplifikacją i należy do argumentów quasi-logicznych. Perelman i Olbrechts-Tyteca (*L'empire rhétorique : rhétorique et argumentation*, s. 237) piszą: „Quand et pourquoi l'amplification est-elle perçue comme une figure ? C'est surtout, semble-t-il, lorsqu'elle utilise des formes qui, normalement, visent à un autre but que la présence : c'est le cas notamment dans l'amplification par énumération des parties qui rappelle une argumentation quasi logique” („Kiedy i dlaczego amplifikacja jest postrzegana jako figura? Dzieje się tak zwłaszcza, wydaje się, gdy korzysta ona z form, które, normalnie, zwracają się ku czemuś innemu niż to, co obecne: tak jest w szczególności w amplifikacji przez enumerację części, które odwołują się do argumentacji pozornie logicznej”).

argumenty możemy nazwać *doksai*, a więc opiniami tkwiącymi powszechnie w ludzkiej świadomości, które czynią dowodzenie prawdopodobnym, nie uwzględniają one jednak wszystkich aspektów towarzyszących nadużywaniu alkoholu. Nie określają przede wszystkim ilości trunku, która doprowadza do bezrozumnego upojenia i do ewentualnego nieszczęścia. Inaczej czuje się przecież osoba po wypiciu jednego kieliszka whisky, inaczej po wypiciu całej butelki, inaczej funkcjonuje człowiek pijący alkohol sporadycznie, inaczej ktoś czyniący to codziennie, poza tym każdy reaguje indywidualnie na określone ilości trunku, jednemu może zaszkodzić pięćdziesiąt gram, inny jest prawie trzeźwy po całej butelce. W pierwszej mowie Sweat przedstawił problem z punktu widzenia jednej strony, zdecydowanych zwolenników prohibicji. Mówca wydaje się świadom tych ograniczeń i to stanowi punkt wyjścia do jego drugiej mowy, która realizuje zasadę *audiatur et altera pars*.

Po zapoznaniu się z drugim logosem słuchacze mogą stwierdzić, że Sweat nie jest bynajmniej zdeklarowanym zwolennikiem prohibicji, ale widzi także pozytywne strony whisky. Trudno powiedzieć, czy był on stronnikiem lobby alkoholowego, czy przekonanie o potrzebie legalizacji whisky było jego prywatną *idée fixe*, czy też druga mowa, którą wygłosił, była zabawą podobną do *paignion* w rodzaju Gorgiaszowej *Obrony Heleny*¹⁵⁵. Argumenty przedstawione w drugiej części odzwierciedlają całkiem odmienny punkt widzenia w porównaniu z pierwszą mową, podobnie jak w przypadku *dissoi logoi*¹⁵⁶:

Jeśli jednak mówiąc whisky, macie na myśli zarzewie rozmowy, filozoficzne wino spożywane w czas, gdy zbierają się dobrzy przyjaciele, trunek, który budzi piosenkę w sercach i śmiech na ustach, i ciepły blask

¹⁵⁵ Gatunek *dissoi logoi* stanowiły *controversiae*, deklamacje, w ramach których ćwiczono na przykładzie jednego sporu prawnego mowy sądowe obu stron, zarówno oskarżenia, jak i obrony. Były one ukoronowaniem wykształcenia retorycznego. Por. Ch. Bartsch et al., *Trainingsbuch Rhetorik*, Paderborn 2005, s. 110.

¹⁵⁶ Alexander Becker i Peter Scholz (*Dissoi Logoi, Zweierlei Ansichten*, s. 93) piszą, że metoda argumentacji w każdym z pierwszych pięciu rozdziałów traktatu greckiego anonimna polegała na stawianiu dwóch przeciwnych tez: tezy I – iden-tyczności, a następnie tezy D – dyferencji.

zadowolenia w oczach; jeśli macie na myśli świąteczny toast, jeśli macie na myśli pobudzający trunek, który dodaje wigoru krokom starego dżentelmena podczas mroźnego poranka; jeśli macie na myśli trunek, który pozwala człowiekowi spotęgować uczucie radości i szczęścia i zapomnieć, choćby tylko na chwilę o wielkich życiowych tragediach, smutkach i żalach; jeśli macie na myśli ten trunek, którego sprzedaż dolewa do naszych finansów wiele milionów dolarów, które mogą być użyte do zapewnienia troskliwej opieki naszym małym porzuconym dzieciom, naszym niewidomym, naszym głuchym, naszym niedołączonym starcom i inwalidom; dolarów, które pomogą budować autostrady i szpitale, i szkoły, wtedy na pewno jestem za. To jest moje stanowisko, nie wycofam się z tego.

Mówca przedstawia tym razem opinie uznające alkohol za napój szczęścia, dodający otuchy, radości, przyjemnie rozgrzewający nasze ciało, odsuwający na bok troski i zmartwienia, wlewający optymizm w nasze serca. Co więcej, jest to napój, który paradoksalnie może pomóc biednym dzieciom, ludziom chorym, starym i zniedołącznialym – za pieniądze uzyskiwane z podatków ze sprzedanego alkoholu budujemy bowiem szpitale, szkoły, drogi służące całemu społeczeństwu. Także w tej mowie Sweat tworzy liczne metafory: olej rozmowy, filozoficzne wino, ciepły blask zadowolenia w oczach, wiosna widoczna w ruchach starego dżentelmena w zimowy, mroźny poranek. Podobnie jak w pierwszej części, mówca gromadzi przerośnięte, aby pozytywna *doksa* odnosząca się do omawianego trunku mogła znaleźć potwierdzenie w opiniach słuchaczy. Wielu z nich odnajduje wspomnienie beztroskiej rozmowy, satysfakcjonującej inspiracji czy przyjemnego ciepła jako efekt szklaneczki whisky. Ujmując rzecz z takiego punktu widzenia, zniesienie prohibicji nie pociągałoby za sobą aż tak negatywnych konsekwencji. Prawdopodobieństwo szkodliwego oddziaływania alkoholu zostało w drugiej mowie znacznie zneutralizowane, gdyż przywołane opinie o przyjemnościach towarzyszących konsumpcji tego napoju pomijają złe skutki wiążące się z jego sprzedażą.

Mowa Sweata to falacja, gdyż argumenty przez niego stosowane nie należą do uczciwych. Usprawiedliwianie spożywania alkoholu chwilową przyjemnością nie wydaje się szczere, na podstawie ta-

kich samych argumentów można by postulować dopuszczenie do wolnej sprzedaży narkotyków, domagać się ich legalizacji ze względu na możliwość przeznaczania na zbożne cele pieniędzy pozyskiwanych z ich zbytu. Ostatecznie mowa nie znalazła uznania w oczach ustawodawców ze stanu Mississippi, gdyż prohibicję zniesiono tam dopiero kilkanaście lat później, w roku 1966. Prawdopodobieństwo wynikające z *doksa* uznającej alkohol za coś negatywnego okazało się silniejsze niż prawdopodobieństwo uznające go za artykuł, który można postrzegać na równi z innymi dobrami konsumpcyjnymi. Jak jednak twierdzili antyczni teoretycy retoryki, *tempora mutantur*, a wraz z nimi zmieniają się ludzie i ich obyczaje, a co za tym idzie, zmienia się także *probabile*. Po pewnym czasie opinia mieszkańców Mississippi uległa zmianie i uznali oni prohibicję za niepotrzebne ograniczenie. Tak o ewoluowaniu prawdopodobieństwa, o zmieniających się opiniach słuchaczy, pisał późnoantyczny teoretyk sztuki wymowy, Victorinus (234,36–235,6):

Probabile autem per se ipsum non potest definiri neque in praeceptum quoddam exprimi, sed probabile erit argumentum pro moribus patriae, populi, temporis. Neque enim omnibus unum atque idem probabile est; aliud enim iustum Romanis, aliud barbaris videtur. Itaque ut probabilia faciamus, primum nobis patria inspicienda est, in qua sumus, et eius patriae inspiciendi mores: deinde inspicienda est civitas, quae pars patriae est; omnis enim civitas habet proprios mores: deinde inspiciendum est tempus; tempora enim saepe mutantur: postremo etiam eius, apud quem dicimus, cognoscenda natura est, ut secundum mores eius probabilia argumenta faciamus.

(Prawdopodobieństwa zaś samego z siebie nie można zdefiniować i określić mianem pewnej zasady, lecz prawdopodobieństwo to argument odpowiadający zwyczajom ojczyzny, narodu, czasu. Nie wszystko bowiem jest tak samo prawdopodobne dla wszystkich. Czymś innym wydaje się sprawiedliwość Rzymianom, czymś innym barbarzyńcom. Tak więc, abyśmy byli prawdopodobni, musimy najpierw zwrócić uwagę na kraj, w którym się znajdujemy i na zwyczaje, które w nim obowiązują. Następnie zwracamy uwagę na miasto, które jest częścią kraju, każde bowiem miasto ma własne zwyczaje. Następnie zwracamy uwagę na czas; czasy bowiem często ulegają zmianie. W końcu musimy

poznać charakter tego, z którym rozmawiamy, aby nasze argumenty stały się prawdopodobne zgodnie z jego naturą).

Victorinus relatywizuje prawdopodobieństwo, podobnie jak autor *Dissoi logoi* relatywizował podstawowe pojęcia dobra i zła, brzydoty i piękna, prawdy i fałszu stanowiące tematykę sofistycznej dyskusji w jego czasach. Uzależniał on wszystko od miejsca, obyczajów i czasu. Diagnoza ta sprawdza się w przypadku analizowanego przez nas wystąpienia Sweata. To, co w mowie Sweata w latach pięćdziesiątych brzmiało mało prawdopodobnie i stanowiło *doksa* dla mniejszości mieszkańców, po kilkunastu latach wraz ze zmianą obyczajów, mentalności stało się przekonujące i możliwe do zaakceptowania dla większości. Zmiana *probabile*, czyli zmiana przekonania odnośnie do tego, co dozwolone, akceptowalne, dokonywała się, zgodnie z tym, co przedstawił Victorinus, powoli, stopniowo. Ostatecznie *mores* uległy ewolucji w całym kraju i argumenty z prawdopodobieństwa wykorzystujące nową *doksa* okazały się skuteczne także w Mississipi, ostatnim stanie Ameryki Północnej, w którym zniesiono prohibicję.

ROZDZIAŁ 3

Prawdopodobieństwo afektywne

*Plura enim multo homines iudicant odio aut amore
aut cupiditate aut iracundia aut dolore aut laetitia aut spe
aut timore aut errore aut aliqua permotione mentis quam veritate
aut praescripto aut iuris norma aliqua aut iudicii formula aut legibus*

*(Na decyzję ludzi o wiele większy bowiem wpływ mają nienawiść,
miłość, pożądanie, gniew, ból, radość, nadzieja, strach,
pomyłka lub jakieś wzburzenie umysłu
niż prawda, akt, norma prawna, formuła sądowa lub ustawy).*

Cicero

Następny rodzaj prawdopodobieństwa w retoryce starożytnej, który postaramy się przeanalizować, wiąże się z *pathos*, czyli z afektami. Stanowił on jeden z trzech gatunków *eikos* wyszczególnionych przez autora *Retoryki do Aleksandra*. *Pathos* odgrywał istotną rolę w antycznej sztuce retoryki¹. Arystoteles umieścił *pathos*, podobnie jak *ethos*, wśród trzech podstawowych kategorii retorycznych, jakimi są środki przekonywania wypracowywane za pomocą warsztatu argumentacyjnego. Podczas gdy wypracowanie *ethos*, czyli wiarygodności mówcy, należało w pełni, według teorii Arystotelesa, do obowiązków przemawiającego, wywoływanie *pathos*, czyli emocji, stanowiło interakcję mówiącego i audytorium. Postawa mówcy uwzględniająca *ethos* i *pathos* odgrywała istotną rolę zarówno w mowach politycz-

¹ Wyraz *pathos* jest podstawą słowotwórczą wielu funkcjonujących w językach nowożytnych terminów, takich jak: „patos”, „patologia”, „psychopata”; wywodzą się od niego też różnego rodzaju -patie. W języku łacińskim jego ekwiwalentem jest rzeczownik *passio* – „cierpienie”, „choroba”. Jego znaczenie wskazuje na pewne zaburzenia, odstępstwa od normy. Por. D. Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto–Buffalo–London 2006, s. 3.

nych, jak i w wystąpieniach sądowych². Dla filozofa ze Stagiry *pathos* to afekty, pod których wpływem podejmujemy inne niż zwykle decyzje. Wpływanie na emocje stanowiło istotny element greckiej i rzymskiej sztuki perswazyjnej³. Arystoteles zdawał sobie sprawę, że zmiana ludzkich emocji wiąże się ze zmianą poglądów. Odkrycie tej zależności przez greckich teoretyków sztuki argumentacyjnej miało niebagatelne znaczenie dla rozwoju retoryki. Jednym z pierwszych, który zajmował się kwestią wpływu emocjonalnego na odbiorców, był sofista Trzymach z Chalcedonu; w znanym nam jedynie z tytułu dzieła *Eleoi* miał opisywać, jak wywoływać wśród słuchaczy oburzenie lub litość, a następnie je uśmierzać, jak przedstawić kogoś w pozytywnym lub negatywnym świetle i sprawić, by spotkał się ze współczuciem lub niechęcią ze strony słuchaczy⁴. Jakkolwiek poglądy na rolę uczuć w sztuce wymowy są dzisiaj inne niż w starożytności⁵, musimy przyznać, że skłonność do grania na emocjach jest ciągle obecna w mowach współczesnych polityków, adwokatów czy ludzi mediów⁶.

² Zob. Arystoteles, *Retoryka* 1377b4, 1378a4–9.

³ Por. E. Sanders, *Persuasion through Emotions in Athenian Deliberative Oratory*, w: *Emotion and Persuasion in Classical Antiquity*, eds. E. Sanders, M. Johncock, Stuttgart 2016, s. 57.

⁴ Platon nazywa Trzymacha atletą z Chalcedonu, który w mistrzowski sposób potrafi manipulować ludzkimi uczuciami. Trzymach, pisze Platon, był bezkonkurencyjny w wywoływaniu i uśmierzaniu oburzenia, w oczernianiu swych przeciwników i w wybielaniu popleczników. *Fajdros* 267c,d. Jak wiadomo, Platon miał negatywny stosunek do *pathos*, podobnie jak do poezji, która opierała się na wzbudzaniu emocji. Por. M. Kraus, *Pathos*, w: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 6, Hrsg. G. Ueding, Darmstadt 2003, s. 692.

⁵ Metoda posługiwania się *pathos* w dyskursie retorycznym nazywana jest falacją patetyczną, podobnie jak popisywanie się własną jakością jest nazwane falacją etyczną. Por. F. H. van Emeren, R. Grootendorst, *Argumentation, Communication and Fallacies, a Pragmatic-Dialectical Perspective*, Hillsdale 1992, s. 133–134. Dzisiaj postrzegamy emocje inaczej niż w starożytności. Jak podaje David Konstan (*The Emotions of the Ancient Greeks*, s. XII), Grecy nie pojmowali emocji jako stanu czysto wewnętrznego, ale jako postawę zewnętrzną, cielesną, motywowaną przez intencje, słowa i czyny innych. Uważali oni, że racjonalizując przyczyny gniewu, możemy uśmierzyć fizyczne wzburzenie. Por. też W. W. Fortenbaugh, *Aristotle on Emotion*, London 1975, s. 9.

⁶ Osoba, która jawnie powołuje się na korzystanie z technik emocjonalnych, może budzić sprzeciw i narazić się na porównania ze zniechęconymi dyktatorami

Antyczni retorzy nie ograniczali się jedynie do kierowania emocjami słuchaczy za pośrednictwem *pathos* i do wspierania argumentacji samymi afektami. Łączyli oni *pathos* także z innymi instrumentami retorycznymi, m.in. wykorzystywali do celów perswazyjnych razem z *pathos* analizowane przez nas prawdopodobieństwo. W moich rozważaniach na temat *eikos* i *pathos* chciałbym zająć się przede wszystkim kwestią wpływu, jaki wywiera *pathos* na prawdopodobieństwo mowy. Wpływ ten został zauważony przede wszystkim przez autora *Retoryki do Aleksandra*. Anaksymenes charakteryzuje *eikos* jako jeden z siedmiu głównych środków argumentacyjnych i dzieli go na trzy części – *pathos*, *ethos* i *kerdos*⁷. *Eikos* Anaksymenesa, jak wiemy, to przykłady, schematy tkwiące w ludzkich umysłach, prawdopodobne jest więc to, do czego już od dawna jesteśmy przekonani, co jest, naszym zdaniem, rzeczą pewną, to, co chcemy, aby się wydarzyło⁸. Gatunek prawdopodobieństwa analizowany w tym rozdziale, czyli *eikos-pathos*, polega na wywoływaniu emocji, z uświadomieniem sobie schematu – jakie emocje są kojarzone z określonym zachowaniem. *Eikos-pathos* zatem to po prostu prawidłowości odnoszące się do afektów, schematy określające, jakie

XX stulecia. Mimo jednak owych negatywnych doświadczeń, żaden współczesny poważny mówca nie zrezygnuje z tak skutecznego narzędzia, jakim jest uzupełnianie argumentacji racjonalnej metodami emocjonalnymi. Por. H. Carson, *Steps in Successful Speaking*, Toronto–London 1967, s. 7; F. H. van Emeren, R. Grootendorst, *Argumentation, Communication and Fallacies, a Pragma-Dialectical Perspective*, s. 134.

⁷ Anaksymenes wymienia argumenty bezpośrednie (ἐξ αὐτῶν τῶν λόγων καὶ τῶν πράξεων καὶ τῶν ἀνθρώπων) i dodatkowe (ἐπιθετοί), *eikos* znajduje się wśród tych pierwszych, które odpowiadają argumentom technicznym Arystotelesa. Zdaniem Pierre'a Chirona (*À propos d'une série de pisteis dans la Rhetorique à Alexandre*, „Rhetorica” 1998, Vol. 16, s. 356) argumenty bezpośrednie to środki perswazyjne abstrahujące od moralności, spychające rozsądek na drugi plan. Prawdopodobieństwo zatem to argument pozarozumowy, opierający się m.in. na emocjach.

⁸ Lucia Calboli Montefusco (*Argumentative Devices in the Rhetorica ad Alexandrum*, w: *Influences on Peripatetic Rhetoric. Essays in Honor of William W. Fortenbaugh*, ed. D. Mirhady, „Philosophia Antiqua”, Vol. 105, Leiden–Brill 2007, s. 108) tłumaczy *eikos* Anaksymenesa jako wspólną płaszczyznę między mówcą a słuchaczami na podstawie tego, co się często zdarza: „The hearers share what the speaker says only because what happens frequently”.

uczucia w powszechnej opinii postrzegane są pozytywnie, a jakie negatywnie. Zdając sobie sprawę z owych afektywnych paradygmatów i posługując się nimi, mówca może narzucać pewne emocje swoim stronnikom lub przeciwnikom, zwiększając lub umniejszając ich wiarygodność.

Eikos-pathos w Retoryce do Aleksandra

Kategoria *pathos* w sensie prawdopodobieństwa retorycznego była obecna od najdawniejszych czasów w greckiej sztuce wymowy⁹. Autor *Retoryki do Aleksandra* postrzega ów pierwszy wymieniony przez siebie rodzaj prawdopodobieństwa jako wsparcie słów emocjami: *μιά μὲν οὖν ἐστὶν τὸ τὰ πάθη τὰ κατὰ φύσιν ἀκολλουθοῦντα τοῖς ἀνθρώποις τοῖς λόγοις συμπαραλαμβάνειν ἐν τῷ κατηγορεῖν ἢ ἀπολογεῖσθαι* („Pierwszy rodzaj [prawdopodobieństwa] objawia się wówczas, gdy w trakcie oskarżenia lub obrony na pomoc argumentom słownym przywołujemy naturalne uczucia, jakich ludzie w takiej sytuacji doświadczają”; 1428a33)¹⁰. Możliwe jest zatem wykorzystanie owego *eikos* w procesach sądowych – czy to w oskarżeniu, czy w obronie – przez wspomaganie się tkwiącymi w ludzkiej naturze zwyczajowymi afektami¹¹. Są to znajdujące się w umysłach

⁹ Przykłady *pathos* w greckiej sztuce wymowy znajdziemy już w poematach Homera. Mistrzem stylu emocjonalnego był Odyszeusz. Kwintyliian zalicza go do przedstawicieli podniosłego stylu retorycznego (12,10,64). Trojanin Antenor charakteryzuje bardzo obrazowo porywający charakter wymowy Odyszeusza: „Lecz kiedy z piersi wydobył potężny głos, co zahuczał jak ta śnieżna zawieja zimową porą, o wówczas żaden śmiertelnik nie mógłby w zawody iść z Odyssejem” (*Iliada* 2,221–223). Por. Ch. Carey, *Rhetorical Means of Persuasion*, w: *Greek Rhetoric in Action*, ed. I. Worthington, London–New York 1994, s. 27; F. Desbordes, *La rhétorique antique*, Paris 1996, s. 14; B. Vickers, *In Defence of Rhetoric* (reprint), Oxford 1999, s. 4; W. Stroh, *Die Macht der Rede*, Berlin 2011, s. 31.

¹⁰ Czasownik *σμπαραλαμβάνειν*, jak pisze Pierre Chiron (*À propos d'une série de pisteis dans la Rhétorique à Alexandre*, s. 356), wskazuje na koincydencję propozycji mówcy z powszechnym doświadczeniem słuchaczy. Anaksymenes posługuje się tym czasownikiem także w dalszej części opisu *eikos*.

¹¹ Podobne definicje emocji wywierających wpływ na odbiorców pojawiają się w teoriach nowożytnych, np. Carl von Clausewitz, teoretyk sztuki wojennej,

słuchaczy przeświadczenia, które mówca sprytnie wydobywa z odbiorców, budując wspólną płaszczyznę myśli. Taka postawa jest *stricte* sofistyczna, argumenty logiczne schodzą w niej na dalszy plan – liczy się przede wszystkim perswazja w sferze emocjonalnej. Jeżeli prawda nie znajduje się po stronie mówcy, może on starać się pozyskać poparcie słuchaczy, włączając do dyskursu uczucia. Takie ujęcie *eikos* należy do sfery paralogicznej, odmiennej od sylogistycznej praktyki Arystotelesa, który wykorzystywał prawdopodobieństwo jako przesłankę do budowania racjonalnej argumentacji¹².

Pewne kontrowersje wzbudza początkowe przypisywanie przez Anaksymenesa *eikos* do gatunku mów sądowych, w dalszej części rozdziału, podsumowującej podział prawdopodobieństwa, pisze zaś o potrzebie korzystania z niego w mowach politycznych¹³. Dla niektórych badaczy jest to dowód na zły stan tekstu, ewentualnie na jakąś pomyłkę autora¹⁴. Należy jednak zauważyć, że pierwsze przyporządkowanie odnosi się jedynie do *eikos* związanego z afektami, podczas gdy drugie dotyczy wszystkich trzech typów prawdopodobieństwa – *pathos*, *ethos*, *kerdos*. Możliwe więc, że autor retoryki proponował wykorzystywanie prawdopodobieństwa odnoszącego się do afektów przede wszystkim w mowach sądowych, inne rodzaje *eikos*, w tym także pewne elementy *eikos-pathos*, uznawał natomiast za wskazane do zastosowania w mowach wygłaszanych do obywateli na zgromadzeniu publicznym.

Charakterystyka *eikos-pathos* to jednak nie jedyny przypadek, w którym Anaksymenes przedstawia emocje. Nieco więcej na temat afektów pisze w rozdziale poświęconym mowom doradczym i odradzającym bez uwzględnienia kontekstu prawdopodobieństwa. Nie

twierdził, że emocje, które powinny być rozbudzone w obywatelach w celu poparcia wojny, muszą już wcześniej tkwić w ludziach. Por. N. Crawford, *The Passion of World Politics, Proposition on Emotion and Emotional Relationships*, „International Security” 2000, Vol. 24, s. 132.

¹² Por. G. H. Goebel, *Probability in the Earliest Rhetorical Theory*, „Mnemosyne” 1989, Vol. 12, s. 44.

¹³ *Rhetorica ad Alexandrum* 1428a30; 1428b10.

¹⁴ Por. P. Chiron, *À propos d'une série de pisteis dans la Rhetorique à Alexandre*, s. 253.

wymienia tym razem mów sądowych, co oznaczałoby, że wspomniane w tym miejscu afekty to domena wystąpień politycznych, na których mówcy swymi płomiennymi mowami porywają zgromadzone tłumy. Możemy przyjąć, że Anaksymenes, pisząc o korzystaniu z emocji w mowach sądowych, miał na uwadze jedynie *pathos sensu stricto*, czyli *pathos* jako gatunek prawdopodobieństwa, stosowanie szerokiego *spectrum* emocji odnosi się natomiast do dziedziny wystąpień publicznych.

Autor *Retoryki do Aleksandra* w ramach charakterystyki *eikos-pathos* zwraca uwagę na przywoływanie na pomoc argumentom retorycznym takich uczuć, jak: pogarda, strach, przyjemność, przykrość, pożądanie lub jego brak. Pisząc o nich, posługuje się imiesłowami określającymi owładnięte owymi afektami osoby: καταφρονήσαντες („lekceważący”), δεινοσαντες („odczuwający strach”), ήσθέντες („odczuwający przyjemność”), λυπηθέντες („smucący się”), έπιθυμήσαντες („pożądający”), πεπαυμένοι της έπιθυμίας („wolni od pożądania”). Przedstawia zatem opisywane uczucia w konkretnym zastosowaniu, co potwierdza praktyczny charakter jego retoryki¹⁵. Retor wyszczególnia w ramach prawdopodobieństwa emocjonalnego sześć afektów, którymi możemy posłużyć się w celu uprawdopodobnienia naszego wystąpienia: wzbudzanie pogardy i strachu, wywoływanie przyjemności, przykrości, pożądania lub powoływanie się na jego brak. Wzbudzanie owych emocji należało do podstawowego repertuaru sofistycznego. Anaksymenes nie rości sobie pretensji do systematycznego, naukowego opisu wszystkich afektów, stwierdza jedynie, że istnieją jeszcze inne uczucia, o których nie pisze, odczuwane przez ludzi duszą, ciałem lub zmysłami. Owe kilka przykładów, które przytacza, ma tylko zobrazować możliwość budowania prawdopodobieństwa wypowiedzi przez odwoływanie się do ludzkich uczuć. Wymienione *pathe* to zatem παραδείγματα έν

¹⁵ O praktycznym charakterze *Retoryki do Aleksandra* zob. M. Kraus, *How to Classify the Means of Persuasion. The Rhetoric to Alexander and Aristotle on Pisteis*, „Rhetorica” 2011, Vol. 29, s. 265; P. Noël, *Isocrates and the Rhetoric to Alexander. Meaning and Uses of Tekmerion*, „Rhetorica” 2011, Vol. 29, s. 335; F. Piazza, *Pisteis in Comparison. Examples and Enthymemes in the Rhetoric to Alexander and in Aristotle's Rhetoric*, „Rhetorica” 2011, Vol. 29, s. 305.

ταῖς διανοίαις („przykłady w umysłach”), o których grecki retor pisze w definicji prawdopodobieństwa, przy czym potrzebna jest tu symbioza afektów i słów – mówca musi swymi słowami, niczym dotknięciem czarodziejskiej różdżki, uaktywnić uczucia w słuchaczach, aby ich pobudziły i doprowadziły do pożądanego przez niego stanu świadomości: ταῦτα γὰρ καὶ τὰ τοῦτοις ὁμοία κοινὰ τῆς ἀντροπείας φύσεως ὄντα πάθη, γνώριμα τοῖς ἀκούουσιν ἔστιν. τὰ μὲν οὖν κατὰ φύσιν τοῖς ἀνθρώποις εἰθισμένα γίνεσθαι τοιαῦτά ἐστιν, ἃ φαμεν δεῖν συμπαραλαμβάνειν τοῖς λόγοις („Takie bowiem i im podobne uczucia, wspólne naturze ludzkiej, są dobrze znane słuchaczom. Te więc doznania właściwe ludziom z natury musimy, śmiem twierdzić, przywołać dla wsparcia naszych argumentów słownych”; 1428b4–5,9).

Oto jak w praktyce może wyglądać wykorzystywanie prawdopodobieństwa afektywnego: oponent obraża nas agresywnymi, zawierającymi groźby epitetami, wywołując w nas poczucie strachu, co najwyraźniej sprawia mu przyjemność i jest zarazem powodem naszej przykrości. My z naszej strony staramy się uświadomić słuchającym, że adwersarz jest osobnikiem ograniczonym, który zaspokaja swe najniższe instynkty, nad którymi my jesteśmy w stanie panować. Przypisując z jednej strony negatywne afekty (brak opanowania połączony z agresją) naszym przeciwnikom, z drugiej pozytywne uczucia (spokój, wyrozumiałość) przypisując sobie samym, możemy wykorzystać paradygmat prawdopodobieństwa tkwiący w umysłach słuchaczy i wpływać na decyzję sędziów czy uczestników zgromadzenia publicznego. Jesteśmy bowiem świadomi, że wywoływanie pogardy, wzbudzanie strachu, kompromitowanie kogoś pełnymi lekceważenia słowami i zarazem obawa przed kompromitacją wywołują mniejsze lub większe reakcje u każdego z nas.

Inne potężne uczucia kierujące ludzkim postępowaniem to przyjemność i przykrość, a także pożądanie oraz walka z jego zgubnymi skutkami¹⁶. Mówca, kojarząc swego stronnika lub przeciwnika z jed-

¹⁶ Zasada przyjemności i przykrości jako najwyższego dobra i zła znana jest nam z filozofii epikurejskiej, podczas gdy reguła ataraksji, życia wolnego od żądz, jako antidotum na uleganie emocjonalnym słabościom została sformułowana przez filozofię stoicką.

nym z owych uczuć, sprawia, że, zgodnie ze schematami zakodowanymi w umysłach odbiorców, staje się on postacią pozytywną lub negatywną. Przypisując komuś kierowanie się wyłącznie uczuciami pogardy, agresji czy żądzy, nastawiamy do niego wrogo słuchających, ukazując natomiast tę samą osobę jako ofiarę oszczerstwa, jako człowieka dotkniętego nieszczęściem, względnie jako umiejącego przeciwstawić się zgubnej żądzy, sprawiamy, że staje się on postacią zasługującą na współczucie lub aprobatę. Trafnie scharakteryzował Anaksymenesowe rozumienie prawdopodobieństwa afektywnego George Goebel, który zwrócił uwagę na wykorzystanie przez autora *Retoryki do Aleksandra* wspólnego emocjonalnego doświadczenia słuchaczy w posługiwaniu się *eikos-pathos*:

Anaximenes' probability is defined primarily in terms of its effect on the audience, and the examples he gives are not general premises, but particular assertions that command belief because they correspond to the common emotional experience of the audience¹⁷.

Charakteryzując argumenty z *eikos*, Anaksymenes najpierw przedstawia ich definicję, po czym przechodzi do przykładów. Jeżeli idzie o prawdopodobieństwo afektywne, podaje on tylko jedno *exemplum* wykorzystania emocjonalnych schematów (1429a15):

ἀν δὲ μὴ δυνατὸν ἢ τοῦτο δεῖξαι, καταφευκτέον ἐπὶ τὰς ἀτυχίας ἢ τὰς ἀμαρτίας, καὶ συγγνώμης πειρατέον τυγχάνειν παραλαμβάνοντα τα κοινὰ τῶν ἀνθρώπων γινόμενα, πάθη δι' ὧν ἐξιστάμεθα τοῦ λογισμοῦ ταῦτα δ' ἐστὶν ἔρωσ ὀργῆ μέθη φιλοτιμία καὶ τὰ τούτοις ὁμοίωτροπα.

(Jeśli zaś nie będziesz w stanie tego uzasadnić, musisz zrzucić winę na nieprzychylność losu lub na błędne mniemanie i dążyć do uzyskania uniewinnienia, twierdząc, że uległeś wspólnym dla wszystkich ludzi uczuciom, które pozbawiają nas zdrowego rozsądku; są to miłość, gniew, upojenie alkoholem, ambicja i temu podobne rzeczy).

¹⁷ „Prawdopodobieństwo Anaksymenesa jest zdefiniowane głównie w terminach jego oddziaływania na słuchaczy, a przykłady, które podaje, nie są generalnie przesłankami, ale szczególnymi twierdzeniami, które budzą wiarę, ponieważ korespondują ze wspólnym emocjonalnym doświadczeniem słuchaczy”. G. H. Goebel, *Probability in the Earliest Rhetorical Theory*, s. 43–44.

Wymienia w tym miejscu oprócz gniewu jeszcze kilka innych namiętności, o których nie wspominał wcześniej. Są to miłość, gniew, upojenie alkoholem, ambicja, które pozbawiają ludzi kontroli nad swym postępowaniem i bywają przyczyną różnych afektywnych, irracjonalnych czynów. Ogólnie wiadomo, że afekty wyłączają racjonalne myślenie, człowiek opanowany emocjami nie działa w pełni świadomie, zasługuje zatem na współczucie i na złagodzenie kary. Apelujemy więc do sędziów: tak postąpiłby nie tylko oskarżony – postąpiłby tak każdy z nas w stanie miłosnego odurzenia, w stanie złości czy upojenia, takie jest prawdopodobieństwo, taka jest prawda, w związku z tym oskarżony zasługuje na naszą wyrozumiałość, na łagodny wymiar kary. Podobnie oczywiście mogliśmy postąpić w przypadku oskarżenia, twierdząc, że to oskarżony jest winien, gdyż powszechnie wiadomo, że łatwo ulega gwałtownym uczuciom, co bynajmniej nie jest żadnym usprawiedliwieniem. Taka praktyka była stosowana w sądach starożytnych, można ją również zaobserwować we współczesnym wymiarze sprawiedliwości¹⁸. Musimy tylko przekonać sędziów i przysięgłych, że oskarżony działał pod wpływem emocji blokujących jego świadomość lub popełnił przestępstwo kierowany afektem, który pozbawił go świadomości szkodliwości czynu¹⁹. Pozostaje oczywiście kwestią otwartą, czy rzeczywiście doszło do takiej sytuacji, czy przypadkiem sędziowie nie ulegają sile nieuczciwej perswazji ze strony przebiegłego oskarżyciela lub adwokata. Powoływanie się na uczucia w taki właśnie sposób to, według autora *Retoryki do Aleksandra*, zgoła techniczna metoda posługiwania się prawdopodobieństwem: τὸ μὲν οὖν εἰκὸς διὰ ταύτης τῆς μεθόδου τεχνικώτατα μέτιμεν („Dzięki takiej metodzie wy-

¹⁸ Kenneth Zagacki i Patrick Boleyn-Fitzgerald (*Rhetoric and Anger*, „Philosophy & Rhetoric” 2006, Vol. 39) analizują w odniesieniu do Arystotelesowej definicji gniewu (*Etyka Nikomachejska* 1126b5–10) mowę Nelsona Mandeli wygłoszoną do Interfaith Commissioning Service for the Truth and Reconciliation Commission. Mandela stara się usmierzyć gniew czarnoskórych, aby umożliwić im racjonalną dyskusję w prowadzonych negocjacjach dotyczących wejścia czarnych obywateli Południowej Afryki do powstającego rządu.

¹⁹ Przedstawiony przez Anaksymenesa przykład argumentu z prawdopodobieństwa zaliczany jest do środków paralogicznych. Por. G. H. Goebel, *Probability in the Earliest Rhetorical Theory*, s. 53.

korzystamy prawdopodobieństwo w sposób najwłaściwszy dla sztuki retorycznej”); 1429a19).

Autor *Retoryki do Aleksandra* opisuje emocje także w rozdziale poświęconym mowom publicznym, aczkolwiek nie posługuje się tutaj terminem *pathos*. Wymienia on w tym miejscu sześć afektów – trzy pozytywne i tyleż samo negatywnych: *φιλία*, *χάρις*, *ἔλεος* (przyjaźń, wdzięczność, litość) oraz *ὀργή*, *φθόνος* i *ἔχθρα* (gniew, zazdrość, nienawiść) – stanowią one trzy przeciwstawne pary²⁰. Uczucia pojawiające się w mowach politycznych odznaczają się większą intensywnością niż emocje wykorzystywane w sprawach sądowych. Ogólnie w sądzie uciekano się rzadziej do wzbudzania takiego uczucia, jak gniew, który w mowach publicznych na zgromadzeniu ludowym był wykorzystywany powszechnie. Podobną intensywnością wyróżnia się uczucie nienawiści, „neutralizujące” wszelkie argumenty logiczne²¹. Czy emocje te mogą także wpływać na prawdopodobieństwo mowy, czy sprawiają, że staje się ona bardziej wiarygodna? Autor *Retoryki do Aleksandra* nie wspomina wprawdzie nic w tym miejscu o *eikos*, na podstawie pewnych analogii możemy jednak domniemywać, że także te afekty mieszczą się w schematach odpowiedzialnych za prawdopodobieństwo.

Anaksymenes stwierdza, że mówca, uświadamiając słuchaczom lekceważenie lub krzywdę, jakiej doznali, wzbudza u nich nienawiść lub gniew wobec sprawcy cierpień²². Mamy więc tutaj do czynienia z wywoływaniem bardzo gwałtownej namiętności, jaką jest *echtra*, podczas gdy w rozdziale poświęconym prawdopodobieństwu autor *Retoryki do Aleksandra* lekceważenie i krzywdę łączył z innym

²⁰ O posługiwaniu się przez autora *Retoryki do Aleksandra* przeciwieństwami w celach argumentacyjnych pisze Lucia Calboli Montefusco w: *The Rhetoric to Alexander. How to Win our Case by Playing by Contraries*, „Rhetorica” 2011, Vol. 29, s. 280–292. Por. też M. Kraus, *How to Classify the Means of Persuasion*, s. 278.

²¹ Por. L. Rubinstein, *Evoking Anger through Pity. Portraits of the Vulnerable and Defenceless in Attic Oratory*, w: *Unveiling Emotions II. Emotions in Greek and Rome*, eds. A. Chaniotis, P. Ducrey, Stuttgart 2013, s. 136.

²² *Rhetorica ad Alexandrum* 1440a30.

uczuciem, *zeleos*²³. Anaksymenes daje także instrukcję, jak wzbudzić wśród słuchających zawiść do adwersarzy – dokonamy tego, wykazując, że powodzi im się lepiej materialnie i życiowo. Posługiwanie się tym afektem bliższe jest jednak odmiennemu typowi prawdopodobieństwa, *eikos-kerdos*²⁴. Przedstawione afekty należą do grupy uczuć negatywnych, tak samo jednak rzecz ma się z uczuciami pozytywnymi, za których pośrednictwem odwołujemy się do pewnych schematów psychologicznych. Próbujemy pozyskać przyjaźń słuchaczy, kierując się życzliwością, bezinteresownością, budującą wspólnotę myśli stanowiącą podstawę obopólnego szacunku, zrozumienia. Wywołujemy wśród słuchaczy uczucie wdzięczności, przypominając o otrzymanych dobrodziejstwach, za które winni być zobowiązani wspomnianym przez nas dobroczyńcom. Odpowiednie wykorzystanie tych afektów sprawia, że słuchający zgodnie z regułami *eikos* przyjmują za konieczny proponowany przez mówcę sposób postępowania i reagują zgodnie z jego oczekiwaniami.

Jeszcze inne uwagi na temat afektów Anaksymenes zamieszcza, przedstawiając wskazówki odnoszące się do zakończenia mów. Jak wiadomo, epilog był tą częścią oracji, w której mówca posługiwał się największą liczbą środków patetycznych, aby jak najlepiej zachować w pamięci słuchacza przedstawione wcześniej argumenty. Autor *Retoryki do Aleksandra* radzi, aby w tej części mowy przypomnieć o dobru, które wyświadczyliśmy naszym wrogom, za co winni nam są przyjaźń i wdzięczność (444b35–39):

Εὖ δὲ διαθήσομεν πρὸς ἡμᾶς καὶ πρὸς τοὺς ἐναντίους κακῶς, ὥσπερ ἐπὶ τῶν προτροπῶν καὶ ἀποτροπῶν, ἀποφαινόντες κεφαλαιωδῶς ἐφ' οἷς εὖ πεποιήκαμεν τοὺς ἀδικούντες ἢ ποιούμεν ἢ ποιήσομεν, ἢ αὐτοὶ ἢ οἱ ἡμίτεροι φίλοι, ἢ αὐτοὺς ἢ ὧν κηδόμενοι τυγχάνουσι...

²³ Chodzi o *pathos* wzbudzane przez narrację opisującą przeżycia obce, o czym pisze Gorgiasz w *Pochwale Heleny* (B 11,9–14 VS, t. 2, 290–293). Por. M. Kraus, *Pathos*, s. 691.

²⁴ *Eikos-kerdos* to wymieniony przez Anaksymenesa trzeci, odnoszący się do myślenia kategoriami materialnych korzyści typ prawdopodobieństwa po *eikos-pathos* i *eikos-ethos*.

(Sędziów zaś usposobimy przychylnie wobec nas i wrogo wobec naszych przeciwników, podobnie jak w mowach doradczych i odradzających, pokazując w skrócie, w jakich sytuacjach my sami lub nasi przyjaciele wyświadczyliśmy, wyświadczamy lub mamy zamiar wyświadczyć dobro tym, którzy nas krzywdzą, im osobiście lub ich podopiecznym...).

Radzi też, by przekonywać, że obecna chwila jest najlepszym czasem na okazanie tej wdzięczności. Powinniśmy wzbudzać litość²⁵, przypominając o czekającej nas krzywdzie w przypadku negatywnego werdyktu sędziów²⁶. Mówca winien posługiwać się wspomnianymi już w charakterystyce *eikos-pathos* paradygmatami, gdyż słuchacze nastawieni są przychylnie do ludzi doznających niesłuszných krzywd, jak również do ludzi postępujących szlachetnie i wyświadczających innym jakieś przysługi. Kierując, zgodnie z zasadą prawdopodobieństwa, uwagę audytorium na określone uczucia, stawiamy w korzystnym świetle osoby wzbudzające litość, zasługujące na przyjaźń, wdzięczność i zyskujemy dla nich sympatię sądu czy zgromadzenia ludowego²⁷. Podobnego zdania jak jego greccy poprzednicy co do znaczenia *pathos* w zakończeniu mowy był Kwintyliian. Nazwał on epilog konkluzją przekonującą siłą faktów albo emocji, odświeżającą pamięć sędziego i stawiającą całą rzecz wyraźnie przed oczyma²⁸. Owa siła faktów i emocji wiązała się z prawdopodobień-

²⁵ Wzbudzenie dikastycznej litości należało do toposu procesu sądowego. W sądowniczych sądach często wykorzystywano małe dzieci, sieroty, wdowy, starców, by zaważnąć uczuciami sędziów i uzyskać korzystny werdykt. Por. L. Rubinstein, *Evoking Anger through Pity*, s. 140.

²⁶ *Rhetorica ad Alexandrum* 1444b35–1445a25.

²⁷ Pierre Chiron (*À propos d'une série de pisteis dans la Rhetorique à Alexandre*, s. 356) pisze, podobnie jak cytowany już Goebel, o prawdopodobieństwie Anaksymenesa jako indukcji doświadczenia emocjonalnego dokonywanej przez publiczność: „la probabilité proprement factuelle n'intervient pas ici, et la réalité ne compte guère, sauf peut-être comme substrat de l'induction spontanée opérée par le public à partir de l'expérience...” („Nie zachodzi tutaj prawdopodobieństwo rzeczowe, a rzeczywistość nie ma zupełnie znaczenia, chyba może jako substrat indukcji spontanicznej, dokonanej przez publiczność na podstawie doświadczenia...”).

²⁸ Kwintyliian 6,1,1.

stwem mowy i miała ostatecznie przekonać słuchaczy do argumentacji oratora.

***Eikos-pathos* u pozostałych greckich teoretyków i praktyków sztuki retorycznej**

Platon w swych rozważaniach na temat retoryki nie analizuje dokładnie afektów, ale w sposób ogólny zwraca uwagę, że znajomość ludzkich emocji, które kierują duszą człowieka, jest niezbędna dla profesjonalnego mówcy. W *Fajdrosie* stwierdza on ustami Sokratesa, że każdy mówca, tak jak w przypadku mistrza afektów Trzymacha, musi znać ludzką duszę i jej najróżniejsze namiętności²⁹. Poznawszy owe namiętności, powinien umieć łączyć je z różnymi rodzajami wymowy, powinien być świadomy, jaka mowa jakie emocje jest w stanie wywołać, musi następnie orientować się, jakie emocje pozwolą mówcy wypełnić jego podstawowe zadanie, którym jest umiejętność kierowania duszami słuchających, nazywana przez Greków psychagogią³⁰. Konieczna jest tu znajomość charakterów i motywów ludzkiego działania – dlaczego jedni czynią tak, a drudzy inaczej. Jest to wiedza niezbędna, aby opanować sztukę psychagogii (271d):

Ἐπειδὴ λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὖσα, τὸν μέλλοντα ῥητορικὸν ἔσεσθαι ἀνάγκη εἰδέναι ψυχὴν ὅσα εἶδη ἔχει· ἔστιν οὖν τόσα καὶ τόσα καὶ τοῖα καὶ τοῖα, ὅθεν οἱ μὲν τοιοῖδε, οἱ δὲ τοιοῖδε γίνονται. Τούτων δὲ δὴ οὕτω διηρημένων, λόγων αὐτὰ τόσα καὶ τόσα ἔστιν εἶδη, τοιόνδε ἕκαστον.

(Skoro w naturze mowy leży skłonność do prowadzenia dusz, to człowiek, który chce być mówcą, musi koniecznie wiedzieć, ile form dusza posiada. Zatem jest ich tyle a tyle, a są takie i takie. A kiedy się rozbiere i wykaże, skąd jedni ludzie są tacy, a drudzy inni, to znowu są takie i takie formy mów, a każda ma coś sobie właściwego).

²⁹ Por. T. Reinhardt, *Plausibility in Plato's Phaedrus and the Rhetorica ad Alexandrum*, „Museum Helveticum” 2010, Vol. 67, s. 1.

³⁰ Platon, *Fajdros* 271a–d.

Owe różne formy duszy to różne charaktery, różne emocje właściwe dla poszczególnych ludzi, które mówca musi poznać, aby kierować słuchaczami. Co ciekawe, Platon łączy z uwagami o wiedzy psychologicznej spostrzeżenia na temat prawdopodobieństwa. Jedno i drugie otwiera mówcy drogę do umysłów słuchaczy i pozwala obejść trudną do poznania i przekazania innym prawdę. Jak to określili Sokrates – czasem i za wilkiem należy coś powiedzieć³¹. Mówca nie musi się więc przejmować tym, co prawdziwe, ale poznawszy ludzką naturę i ludzkie emocje, może mówić to, co prawdopodobne (272d,e):

Παντάσῃ γὰρ, ὃ καὶ κατ' ἀρχὰς εἶπομεν τοῦδε τοῦ λόγου, ὅτι οὐδὲν ἀληθείας μετέχειν δεοί, δικαίων ἢ ἀγαθῶν περὶ πραγμάτων ἢ καὶ ἀνθρώπων γε, τοιοῦτων φύσει ὄντων ἢ τροφῆ, τὸν μέλλοντα ἰκανῶς ῥητορικὸν ἔσεσθαι. Τὸ παράπαν γὰρ οὐδὲν ἐν τοῖς δικαστηρίοις τούτων ἀληθείας μέλειν οὐδενί, ἀλλὰ τοῦ πιθανοῦ· τοῦτο δ' εἶναι εἰκόσ.

(Bo przecież to prosta rzecz, jakeśmy już na początku mowy powiedzieli, że kto chce być tęgim mówcą, tego nie powinna nic obchodzić prawda w odniesieniu do tego, co sprawiedliwe i dobre w postępowaniu ludzkim, i w ludziach samych, którzy są takimi z natury czy z wychowania, bo przecież w sądach nigdzie nikomu nie chodzi o prawdę w tych rzeczach, tylko o przekonanie. A przekonują ją prawdopodobieństwa).

Ktoś, kto zna ludzkie charaktery, nie musi się więc troszczyć o przekazywanie faktów, o zgodność swych słów z prawdą, ale może relacjonować to, co prawdopodobne, oferując każdemu, co zgodne z jego naturą, oczekiwaniami. Tak jak powiedział już Sokrates, najważniejsze jest to, co wydaje się tłumowi – τὰ δόξαντ' ἄν πλήθει – zatem prawdopodobieństwo afektywne jest tutaj połączone z prawdopodobieństwem doksastycznym, a także etycznym – postawa emocjonalna, charakter ma związek ze zwyczajami i ogólnymi sądami³².

³¹ W wydaniu *Fajdrosa* opracowanym przez Léona Robina, Claudia Moerschniego i Paula Vicaire'a (1994) owa uwaga Sokratesa kojarzona jest ze znaną nam łacińską zasadą – *advocatus diaboli*.

³² Platon, *Fajdros* 260a.

Dla mówcy znajomość prawdy, ale też prawdopodobieństwa, to znajomość słuchaczy, znajomość ich charakterów, znajomość bytów, czyli ogólnie znajomość psychologii (φύσεις τῶν ἀκουσόμενων)³³. Nie znając natury ludzkiej, nie orientując się w charakterach, emocjach słuchaczy, nie wiedząc, z jakim rodzajem bytu owe emocje się łączą, nie można stać się prawdziwym mówcą. Aby przekonać słuchaczy, mówca powinien najpierw rozpoznać, do jakiej kategorii charakterologicznej należy audytorium, a wówczas stanie się dla niego oczywiste, jak najtrafniej i najpiękniej ukazać to, co jest do prawdy podobne. Jak widzimy, Platon w swej analizie retoryki, jej celów, w opisie prawdy i prawdopodobieństwa, nie wymienia emocji wprost, nie pisze, tak jak Anaksymenes, o *pathos* i *eikos*, ale akcentuje ogólnie potrzebę znajomości ludzkich afektów, podkreślając, jakie znaczenie ma dla mówcy umiejętność ich rozpoznawania.

Powiązane z emocjami *pathos* było głównym elementem wspomnianej wyżej psychagogii, jednej z podstawowych zasad retorycznych³⁴. Została ona stworzona, jak przypuszcza Classen³⁵, przez Gorgiasza, lecz pierwsze pewne użycie terminu „psychagogia” występuje w *Fajdrosie*. Filozof, oprócz przytoczonego wyżej miejsca (271d), wspomina o uwodzeniu duszy przez mówcę także nieco wcześniej, gdy definiuje retorykę jako: ἡ ρητορικὴ ἄν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων („sztuka wymowy jest sztuką prowadzenia dusz ludzkich za pomocą słów”; 261a). Gorgiasz, pisząc o uwodzeniu ludzkich dusz, posłużył się innym zwrotem – nie mówi on o „psychagogii”, ale o „kształtowaniu duszy”: ἡ πειθὴ προϊοῦσα τῶι λόγῳ καὶ τὴν ψυχὴν ἐτυπώσατο ὅπως ἐβούλετο („Perswazja, płynąc wraz ze słowem, duszę ukształtowała, jak chciała”; *Pochwała Heleny* 13), używa więc czasownika τυπώω oznaczającego „kształtuję”, „formuję”³⁶. Według sofisty z Leontinoi perswazja, którą uosabia bogini Peitho, czyli bo-

³³ Platon, *Fajdros* 273e.

³⁴ Por. M. Kraus, *Pathos*, s. 692.

³⁵ C. J. Classen, *Ansätze. Beiträge zum Verständnis der frühgriechischen Philosophie*, Amsterdam 1986, s. 242 przypis 39.

³⁶ Czasownik τυπώω oznaczał w podstawowym znaczeniu „bicie monety”, w cytowanym zdaniu słowa były zatem odciskane w duszy słuchacza niczym awers i rewers na monecie.

gini sztuki przekonywania, to formowanie dusz słuchaczy. Gorgiasz podkreśla, jak wielkie znaczenie dla oddziaływania na duszę odbiorcy mają słowa wzbudzające emocje, które smucą, cieszą, przerażają lub dodają odwagi – działają one jak lekarstwa i mogą leczyć lub sprowadzać na manowce (ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν; 14)³⁷. Słowa wywołujące afekty były także odpowiedzialne za δόξης πίστιν (13), ufność mniemania, czyli prawdopodobieństwo związane z *doksa*. Uczucia obecne w koncepcji psychagogicznej sofisty z Leontinoi łączą się zatem w pewnym stopniu także z jego koncepcją prawdopodobieństwa.

Zobaczmy teraz, jak wygląda charakterystyka uczuć przedstawiona przez Arystotelesa w *Retoryce*, czy także u niego znajdziemy jakieś elementy paradygmatycznego ujęcia afektów podobne do Anaksymenesowego *eikos-pathos*. Podejście Arystotelesa do zagadnienia *pathos* jest odmienne niż autora *Retoryki do Aleksandra*³⁸. Już we wstępie do swego dzieła retorycznego filozof krytykuje mówców posługujących się argumentami afektywnymi: οὐ γὰρ δεῖ τὸν δικαστὴν διαστρέφειν εἰς ὀργὴν προάγοντας ἢ φθόνον ἢ ἔλεον. („nie należy bowiem zwodzić sędziego, pobudzając go do gniewu, zawiści lub litości”; 1354a24,25). To, co dla Anaksymenesa było pełnoprawnym środkiem perswazyjnym, dla Stagiryty jest nadużyciem reguł obowiązujących w retoryce – gniew, zawiść, litość znajdują się poza meritum sprawy i nie powinny zakłócać jej logicznego odbioru. Krytyka afektów nie oznacza jednak, że Arystoteles odrzuca emocje, że w ogóle z nich rezygnuje; wiemy przecież, że *pathos* znajduje się wśród jego trzech podstawowych kategorii argumentacji retorycznej³⁹. Zatem *pathos*, aczkolwiek stojące niżej w hierarchii argumen-

³⁷ Opinia Wilfreda Stroha (*Die Macht der Rede*, s. 64), jakoby Gorgiasz w swej sztuce wymowy nie posługiwał się w ogóle *pathos*, nie wydaje się uzasadniona. O korzystaniu przez Gorgiasza z emocji por. J. Bons, *Gorgias the Sophist and Early Rhetoric*, w: *A Companion to Greek Rhetoric*, ed. I. Worthington, New Jersey 2007, s. 43.

³⁸ Oba traktaty, *Retorykę do Aleksandra* i *Retorykę* Arystotelesa, datuje się na połowę IV wieku p.n.e., aczkolwiek przyjmuje się, że dzieło Anaksymenesa było nieco wcześniejsze niż *Retoryka* Arystotelesa.

³⁹ Krytyka Arystotelesa wiąże się ze specyfiką *pathos*. Trudno jest zdefiniować *pathos* jako wymierny, konkretny środek argumentacji retorycznej, gdyż uczucia,

tacyjnej niż logos, było środkiem uzupełniającym w dowodzeniu logicznym, podobnie jak argumenty z prawdopodobieństwa⁴⁰.

Dokładny opis afektów znajduje się w księdze drugiej *Retoryki* Arystotelesa. Podobnie jak Anaksymenes, przedstawia on afekty w antytetycznych parach, ich liczba jest nieco większa, a analiza uczuć przeprowadzona przez Arystotelesa jest dogłębniej niż u autora *Retoryki do Aleksandra*. Arystoteles opisuje: gniew i łagodność (ὀργή – πραότης), przyjaźń i nienawiść (φιλία – ἔχθρα), lęk i odwagę (φόβος – θάρσος), wstyd i bezwstyd (αἰσχύνη – ἀναισχυντία), życzliwość i brak życzliwości (χάρις – ἄχαρις), litość i oburzenie (ἔλεος – νέμεσις), zawiść i ambicję (φθόνος – ζήλος). Wszystkie afekty filozof objaśnia według tego samego klucza-triady – 1) zwraca uwagę na to, jak zachowuje się osoba opanowana uczuciem; 2) analizuje, przeciwko komu kieruje ona to uczucie oraz 3) wyjaśnia, z jakiego powodu owo uczucie powstało. Dalsza część rozważań tej książki poświęcona jest charakterystyce poszczególnych grup wiekowych, mamy tutaj także wiele aluzji do *ethos* mówcy⁴¹. Filozof definiuje afekty jako doznania, które wpływają na zmianę naszej decyzji (Ἔστι δὲ τὰ πάθη, δι' ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσιν πρὸς τὰς κρίσεις; 1378b1) i stara się wyjaśnić stosunek emocji do argumentacji racjonalnej⁴². Czy jednak w Arystotelesowym *pathos* znajdują się również jakieś odniesienia do prawdopodobieństwa? Przyjrzyjmy się pewnym stwierdzeniom filozofa, które mogłyby świadczyć o postrzeganiu przez niego namiętności w duchu Anaksymeneso-

z którymi się łączy, należą do sfery intymnej, głęboko wewnętrznej człowieka, przez co nie sposób ich precyzyjnie opisać. Krytyka Arystotelesa odnosiła się też do braku wyraźnego oddzielenia argumentów afektywnych od argumentów racjonalnych. Stagiryta nie odrzucał całkowicie argumentów ze sfery *pathos*, ale nadał im inne znaczenie. Por. N. Crawford, *The Passion of World Politics, Proposition on Emotion and Emotional Relationships*, s. 118; T. Reinhardt, *Plausibility in Plato's Phaedrus and the Rhetorica ad Alexandrum*, s. 5.

⁴⁰ Por. R. Katula, *Quintilian on the Art of Emotional Appeal*, „Rhetoric Review” 2003, Vol. 22, s. 7.

⁴¹ Także krótki wstęp do książki drugiej zawiera informacje na temat *ethos*.

⁴² Według Williama W. Fortenbaugh'a (*Aristotle on Emotion*, s. 17) Arystoteles pokazał, że odpowiedź emocjonalna może być inteligentną reakcją na perswazję racjonalną.

wego *eikos*. Na szczególną uwagę zasługują w tym przypadku pierwsza i trzecia część Arystotelesowej triady objaśniającej afekty, w których możemy doszukać się zastosowania jego metody indukcyjnej i dedukcyjnej⁴³.

Na początku Arystoteles przedstawia afekty gniewu i pogardy⁴⁴. Twierdzi, że gniew jest afektem usprawiedliwionym, jeżeli służy słusznym celom. Najpierw podaje jego przyczyny, zaczyna więc od ostatniej części swej triady. Jako pierwszy powód gniewu filozof wymienia uczucie pogardy (ὀλιγωρία), które występuje też w *Retoryce do Aleksandra*⁴⁵. Analiza tego afektu jest jednak u Stagiryty dokładniejsza, gdyż dokonuje on szczegółowego podziału pogardy na podafekty – lekceważenie (καταφρονέσις), szyderstwo (ἐπιπρασμός) i zniewagę (ὕβρις) – a następnie szczegółowo je charakteryzuje. W dalszej kolejności autor *Retoryki* opisuje typ człowieka okazującego komuś pogardę, kreśli jego psychologiczny portret, z którego wyłania się postać na wskroś negatywna. Osobnik okazujący lekceważenie, szyderstwo i zniewagę postępuje w ten sposób z czystego egoizmu i próżności. Jest to pyszałek, prześmiewca czerpiący satysfakcję z cudzej przykrości; wywołany świadomie u drugiej osoby gniew staje się źródłem jego perwersyjnej przyjemności. Nie ulega wątpliwości, że pogarda w ujęciu Arystotelesa, podobnie jak u Anaksymenesa, wraz ze wszystkimi swoimi odmianami należy do paradygmatów, które, zgodnie ze schematem prawdopodobieństwa, wskazują słuchaczom na konieczność negatywnej oceny posługującego się tym afektem osobnika. Mówca, sugerując, że dany człowiek jest przepełniony uczuciem pogardy, że okazuje on lekceważenie innym, że posługuje się szyderstwem i zniewagą, deprecjonuje go

⁴³ Metody indukcyjne i dedukcyjne Arystoteles wprowadził także w nauce o emocjach. Opisując poszczególne afekty, poddaje je swej naukowej analizie. Por. ibidem, s. 17.

⁴⁴ Są to uczucia znajdujące się zarówno w starożytnym, jak i współczesnym słowniku afektów. Ich rozumienie, w przeciwieństwie do innych emocji, nie uległo zmianie w większości obszarów semantycznych. Por. D. Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks*, s. 41.

⁴⁵ Anaksymenes, opisując posługiwanie się pogardą, używa *participium* καταφρονήσαντες, którego desygnatem jest „lekceważenie”, pogarda w jego rozumieniu oznacza zatem nieco łagodniejszy afekt niż u Arystotelesa.

w oczach audytorium. Ogarnięta gniewem ofiara z kolei, jako osoba pokrzywdzona, doprowadzona do wzburzenia bezwzględnością postępowania szyderycy, budzi skutek zastosowania *eikos-pathos* sympatię wśród słuchaczy⁴⁶.

A oto przykład wykorzystania paradygmatu pogardy jako prawdopodobieństwa w celu wywołania negatywnych emocji słuchaczy. W trzeciej mowie przeciwko Filipowi Demostenes wzywa do wojny z macedońskim królem, starając się wzbudzić wobec niego negatywne uczucia – przedstawia go jako człowieka pozbawionego jakichkolwiek zasad, bezczelnego, niebezpiecznego, lekceważącego innych⁴⁷. Filip atakuje po kolei greckie miasta, wykorzystując ich niezdecydowanie, co mówca stara się uświadomić swoim rodakom. Wzbudza niechęć do Filipa: nazywa go gorączką lub jakąś inną chorobą zagrażającą nawet odległym krajom. Określa go jako człowieka o statusie niższym od barbarzyńcy, wzywa go od macedońskiego chłystka, mieszkańca kraju, który nawet nie posiada wartościowych niewolników⁴⁸. Widzi w nim osobnika bezczelnego, który nie tylko burzy greckie miasta, lecz nadto urządza z tej okazji zwycięskie igrzyska, na które wysyła w roli sędziów swych niewolników: Καίτοι τί τῆς ἐσχάτης ὕβρεως ἀπολείπει; οὐ πρός τῶ πόλεις ἀνηρηκέναι τίθησιν μὲν τὰ Πύθια, τὸν κοινὸν τῶν Ἑλλήνων ἀγῶνα („Czyż jeszcze nie osiągnął szczytu swego zuchwalstwa? Nie wystarczy mu, że burzy miasta, więc organizuje igrzyska pytyjskie, ogólnonarodowe zawody Greków”; 32). Tym samym Demostenes zarzuca Filipowi ὕβρις, wymienianą przez Arystotelesa jako jeden z gatunków pogardy. Trudno sobie wyobrazić większą dezyntolurę, lekceważenie

⁴⁶ O gniewie Stagiryta pisze także w *Etyce Nikomachejskiej*, gdzie oddziela gniew retoryczny od gniewu moralnego.

⁴⁷ U Demostenesa występuje zdecydowana przewaga *pathos* nad *ethos*. Mówca kieruje wzbudzane przez siebie emocje ku słuchaczowi, który postrzega przywoływane przez niego afekty jako godne pochwały, ewentualnie stosowne, co stanowi miarodajny punkt odniesienia dla retorycznego prawdopodobieństwa. Por. Ch. Gill, *The Ethos/Pathos Distinction in Rhetorical and Literary Criticism*, „The Classical Quarterly” 1984, Vol. 34, s. 162; T. van Zantwijk, *Wahrscheinlichkeit, Wahrheit*, w: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Hrsg. G. Ueding, Darmstadt 2009, s. 1292.

⁴⁸ III *Filipika* 29.

okazywane Ateńczykom. Filip zawłaszczył największe greckie świętości, przede wszystkim wyrocznię delficką, i dyktuje Grekom patrzącym bezradnie na szaleństwo barbarzyńskiego władcy warunki wojny i pokoju. Wszystkie państwa są pełne jego agentów wykorzystujących naiwność i chciwość ludzką w celu odsunięcia od władzy ludzi dbających o dobro ojczyzny. Filip to człowiek okazujący pogardę rodakom Demostenesa. Traktuje z lekceważeniem nie tylko Ateńczyków, lecz także pozostałych Greków. Mówca stosuje różnego rodzaju epitety, aby przedstawić króla Macedończyków jako osobnika bezczelnego, gorszego od barbarzyńcy, który znieważa podbite ludy, niezanującego żadnych świętości. Szydzi on z ich praw i drwi z ich tradycji, kierując się pogardą wobec podbitych mieszkańców Grecji. Taka postawa wywołuje naturalnie gniew dumnych mieszkańców Hellady, z drugiej jednak strony strach mniej odważnych obywateli czy żądza zysku przekupionych przez Filipa zdrajców uniemożliwiały patriotom pokroju Demostenesa skuteczne przeciwstawienie się Filipowi. Ateńskiemu mówcy pozostało jedynie korzystanie z instrumentów retorycznych, m.in. z prawdopodobieństwa opartego na *pathos*, aby przekonać rodaków do ratowania zagrożonej ojczyzny. Demostenes w swej argumentacji wywołującej emocje posługiwał się zatem prawdopodobieństwem typu *pathos*, aby zbudować negatywny wizerunek Filipa, wypełniony takimi cechami emocjonalnymi, jak bezczelność, drwina, lekceważenie czy pogarda, które deprecjonowały macedońskiego władcę.

Podobny schemat wzbudzania sympatii i antypatii przez prawdopodobieństwo związane z *pathos* występuje także u Arystotelesa w opisie innych afektów⁴⁹. Jeżeli idzie o problem przyjaznego i wrogiego nastawienia do danej osoby lub grupy osób, Stagiryta podsumowuje to zagadnienie w rozdziale poświęconym uczuciom przyjaźni i nienawiści. Na początku zadaje on pytanie stanowiące trzeci element triady: Τίνας δὲ φιλοῦσι καὶ μισοῦσι, καὶ διὰ τί („kogo ludzie kochają, kogo nienawidzą i dlaczego tak się dzieje?”; 1381a1). Jeżeli będziemy potrafili odpowiedzieć na to pytanie, będziemy tym

⁴⁹ W *Etyce Nikomachejskiej* (1105b21ff) Arystoteles przedstawił definicję emocji z etycznego punktu widzenia, jest to ujęcie odmienne od retorycznego.

samym wiedzieli, jakich namiętności unikać, a do jakich się odwoływać, co zrobić, aby być lubianym i kochanym oraz co zrobić, by nasi przeciwnicy byli nielubiani i zniechęceni. Arystoteles wymienia z jednej strony wiele powodów skutkujących przyjaznym nastawieniem, z drugiej strony podaje wiele przyczyn skutkujących niechęcią, a nawet nienawiścią. Autor *Retoryki* dokonuje syntezy przesłanek prowadzących do powszechnej akceptacji: przyjaźń jest uczuciem działającym na zasadzie wzajemności, jeżeli ktoś chce być przez kogoś lubianym, musi sam go lubić; potrzebna jest więc wspólnota myśli, która rodzi przyjaźń: καὶ οἷς διὲ ταῦτὰ ἀγαθὰ καὶ κακὰ, καὶ οἱ τοῖς αὐτοῖς φίλοι, καὶ οἱ τοῖς αὐτοῖς ἐχθροί· („Następnie przyjaciółmi są ci, którzy to samo uważają za dobre i za złe i tych samych ludzi za swych przyjaciół i wrogów”; 1381a4). Lubimy tych, którzy lubią tych samych ludzi, co my i tych samych nienawidzimy. Lubimy tych, którzy nam pomagają, są sprawiedliwi, sami na siebie pracują, ale, co ciekawe, nie lubimy, zdaniem Arystotelesa, urzędników, widocznie są oni postrzegani jako pasożyci, których musimy utrzymywać. Lubimy ludzi łagodnych, niekłótniwych. Jeżeli jesteśmy świadomi tych zasad, będziemy w stanie skutecznie argumentować, a może nawet manipulować słuchaczami: φανερόν οὖν ἐκ τοῦ των ὅτι ἐνδέχεται ἐχθροὺς καὶ φίλους καὶ ὄντας ἀποδεικνύειν καὶ μὴ ὄντας ποιεῖν καὶ φάσκοντας διαλύειν („Z naszych rozważań wynika więc jasno, jacy ludzie są rzeczywiście wrogami, a jacy przyjaciółmi, a jeśli takimi w rzeczywistości nie są, jak to przedstawić i jak podważyć twierdzenie”; 1382a16–18). Stagiryta zestawia zatem szereg paradygmatów umożliwiających ukazanie pozytywnego albo negatywnego wizerunku jakiejś osoby, w zależności od tego, do jakich reakcji człowieka się odwołujemy⁵⁰. Paradygmaty te, korespondujące z pewnymi schematami, pozwalają mówcy, zgodnie z zasadą Anaksymenesowego prawdopodobieństwa, przekonywać słuchaczy do postawionej tezy.

⁵⁰ *Retoryka* Arystotelesa przez niektórych uznawana jest za traktat psychologii praktycznej, w którym autor szczegółowo analizuje ludzką duszę w sposób charakterystyczny dla nauki grecko-rzymskiej. Zob. M. Frost, *Introduction to Classical Legal Rhetoric. A Lost Heritage*, Burlington 2005, s. 60.

Symptomatyczna dla prawdopodobieństwa jest tutaj wspólnota myśli, pragnień, którą Arystoteles uważa za istotny czynnik w zdobywaniu przyjaźni, a Anaksymenes za podstawowy element pozyskiwania retorycznego prawdopodobieństwa. Arystoteles stwierdza: τούτων δὲ ὑποκειμένων ἀνάγκη φίλων εἶναι τὸν συνεδόμενον τοῖς ἀγαθοῖς καὶ συναλοῦντα τοῖς λυπηροῖς μὴ διὰ τι ἕτερον ἀλλὰ δι' ἐκεῖνον („Z założeń tych wynika, że naszym przyjacielem jest ten, kto podziela naszą radość w tym, co jest dla nas miłe, i nasz ból w tym, co jest dla nas przykre, i to nie z żadnego innego powodu, lecz wyłącznie ze względu na nas samych”; 1381a3), jak również: ταῦτά γὰρ τούτοις βούλεσθαι ἀνάγκη, ὥστε ἂ περ αὐτῶ καὶ ἄλλω βουλόμενος, τούτῳ φαίνεται φίλος εἶναι („Wszyscy oni bowiem uważają te same rzeczy za dobre, które my za takie uważamy; pragną więc tego, co jest dobre również dla nas – a to przecież zgadza się z podaną definicją przyjaciela”; 1381a4). Wspólne uczucie radości i smutku oraz pragnienie tych samych rzeczy rodzą przyjaźń. Tworzenie wspólnoty uczuć i pragnień zakodowanych w ludzkich umysłach jest dla Arystotelesa konieczne dla zdobycia sympatii, przychylności innych ludzi, dla autora *Retoryki do Aleksandra* natomiast sposobem na pozyskanie retorycznego prawdopodobieństwa (1428a30):

ἕκαστος γὰρ τῶν ἀκούοντων σύννοιδεν αὐτὸς αὐτῶ περὶ τούτων καὶ τῶν τούτοις ὁμοιοτρόπων ἔχοντι τοιαύτας ἐπιθυμίας. ὥστε τοῦτο δεῖ παρατηρεῖν ἡμᾶς ἐν τοῖς λόγοις αἰεὶ, εἰ τοὺς ἀκούοντας συνειδότας λειψόμεθα περὶ τοῦ πράγματος οὗ λέγομεν· τούτοις γὰρ αὐτοὺς εἰκὸς ἐστὶ μάλιστα πιστεῦειν.

(Każdy bowiem słuchacz w głębi swego serca posiada podobne odczucia [prawdopodobieństwa] tych i tym podobnych rzeczy. Przemawiając, musimy zatem zawsze zwracać uwagę na to, czy nasi słuchacze tak samo jak my rozumieją tę sprawę, o której mówimy. Jest bowiem prawdopodobne, że w takie rzeczy jest im łatwiej uwierzyć).

Anaksymenes, definiując prawdopodobieństwo, nie troszczy się bynajmniej o uczciwość, o prawdę. Mówca może przecież w sposób wyrachowany wczuć się w czyjeś pragnienia i jedynie symulować wspólnotę myśli oraz uczuć ze słuchaczami, by uwiarygodnić swe

wystąpienie i pozyskać życzliwość odbiorców⁵¹. Arystoteles, zestawiając wspólnotę myśli i uczuć, odwołuje się do argumentacji z *pathos*, Anaksymenes natomiast, wykorzystując te same środki, łącząc argumentację z *pathos* i z *eikos*. Różnica tkwi jedynie w nazewnictwie: Stagiryta pisze o pozyskiwaniu przyjaciół i zwolenników przez kreowanie wspólnych afektów typu radość czy ból, autor *Retoryki do Aleksandra* pisze o pozyskiwaniu słuchaczy przez zwracanie przez mówcę uwagi na wspólnotę odczuć i poglądów na dany temat. Powyższe cytaty potwierdzają, że starożytni postrzegali emocje jako sumę kompleksowych, międzysobowych reakcji. Zdaniem Davida Konstana takie podejście jest pod pewnymi względami bardziej trafne niż w przypadku niektórych badaczy nowożytnych:

Emotions, seen this way, are not static expressions resulting from impersonal stimuli, as with the patients subjected to electric shock in the photographs published by Darwin, but rather elements in complex sets of interpersonal exchanges, in which individuals are conscious of the motives of others and ready to respond in kind. It is not that Aristotle is right on the emotions and Darwin wrong, but rather that Aristotle's approach may better describe what the emotions meant in the social life of the classical city state⁵².

Przedstawiona powyżej wspólnota uczuć występuje także w przypadku uczucia litości, które zostało omówione wśród afektów za-

⁵¹ Tego typu postępowanie to zastosowanie *eikos-pathos* w funkcji powszechnie znanych uczuć w ramach interakcji mówca–odbiorca. Uczucia te zostają wykorzystane, podobnie jak dobre obyczaje w przypadku *eikos-ethos*, które kreują prawdopodobieństwo pozytywnej postawy mówcy. Por. L. Calboli Montefusco, *The Rhetoric to Alexander*, s. 109.

⁵² „Emocje widziane w ten sposób nie są statycznym ekspresjami, wynikającymi z bodźców bezosobowych, jak w przypadku pacjentów poddanych szokowi elektrycznemu na fotografiach publikowanych przez Darwina, ale raczej elementami w złożonych zestawach wymian interpersonalnych, w których jednostki są świadome motywów kierujących innymi i gotowe do naturalnej odpowiedzi. To nie znaczy, że Arystoteles ma rację, jeżeli idzie o emocje, a Darwin nie, ale raczej, że podejście Arystotelesa lepiej opisuje znaczenie emocji w życiu społecznym klasycznego miasta państwa”. D. Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks*, s. 28.

równy przez Anaksymenesa, jak i Arystotelesa. Mieści się ono z całą pewnością wśród odczuć tkwiących w duszach większości ludzi, przez co może być wykorzystane do tworzenia argumentu typu *eikos-pathos*. Obaj autorzy uczucie litości definiują jako reakcję na nieszczęście, które niezasłużenie spotkało osobę nam bliską, np. kogoś z naszych krewnych. Bezpośrednio do takiej sytuacji odnosi się eksplikacja argumentu z prawdopodobieństwa w *Retoryce do Aleksandra*: εἴ τις φαίη [...] βούλεσθαι [...] τοὺς οἰκείους εὖ πράττειν („jeśli ktoś mówiłby, że pragnie, aby doskonale wiodło się jego bliskim”; 1428a26) – wszyscy chcemy, aby naszym bliskim wiodło się dobrze, czyli nie chcemy, aby wiodło im się źle, tym samym afekt litości w przypadku kogoś bliskiego, kogo spotyka nieszczęście, jest możliwy do wykorzystania w argumentacji typu *eikos-pathos*. Jak podaje Konstan, rozumienie tego afektu w starożytności było nieco inne niż dzisiaj, gdyż za godne litości uznawano jedynie osoby cierpiące niezasłużenie, a ludzie, których ból spowodowany był słuszną karą, nawet najokrutniejszą, nie zasługiwali na współczucie⁵³. Widać to wyraźnie w definicji Arystotelesa, który charakteryzuje litość jako rodzaj współczucia spowodowanego widokiem cierpienia osoby niewinnej⁵⁴. Istotną rolę w uczuciu litości odgrywa także empatia, wprowadzenie do naszej świadomości odczuwania cierpienia innych ludzi i uzmysłowienie, że również nas może spotkać los, który w tej chwili jest ich udziałem.

Argument zbudowany na prawdopodobieństwie przez przywołanie afektu litości był często wykorzystywany w praktyce w retoryce starożytnej. Wszyscy dobrze znamy epilogi mów napełniających oczy słuchaczy łzami, wywołujących w audytorium uczucie głębokiego współczucia. Twórcy tych oracji czerpali z najdawniejszych i najlepszych wzorców, z przemów bohaterów Homerowych – *Iliada* i *Odyseja* przez całą starożytność stanowiły niewyczerpane źródła

⁵³ Konstan (ibidem, s. 201) tłumaczy, że współcześnie uczucie litości jest bardzo często zastępowane przez takie afekty, jak sympatia, empatia, które są uczuciami bardziej instynktownymi niż grecki ἔλεος – ten odznaczał się większą racjonalnością w ocenie cierpienia.

⁵⁴ Arystoteles, *Retoryka* 1385b2.

dło przykładów dla adeptów sztuki retorycznej⁵⁵. Jedną z Homero-
wych mów, wzbudzających wśród odbiorców uczucie litości, była
skierowana do Achillesa prośba króla Priama, w której błaga on wo-
dza Achajów, by nie znieważał zwłok jego ukochanego syna, Hek-
tora⁵⁶. Władca Ilionu, chcąc, by Achilles zaprzestał bezczeszczenia
zwłok zabitego syna, odwołuje się do uczuć Pelidy, apeluje do nie-
go, aby pomyślał o swym leciwym ojcu i o jego cierpieniach: *μη-
σαι πατρὸς σοῖο, θεοῖς ἐπιείκελ' Ἀχιλλεῦ, / τηλικου, ὡς περ ἐγών,
ὄλοῶ ἐπὶ γήραος οὐδῶ. / καὶ μὲν που κείνον περιναίεται ἀμφὶς ἑο-
ντες / τεῖρουσ', οὐδὲ τις ἔστιν ἀρῆν καὶ λοιγὸν ἀμῦναι* („bogom po-
dobny Achillu, na swego wspomnij rodzica, tak leciwego jak ja, na
żałosnym progu starości! Pewnie się z nim niegodziwie obchodzą
sąsiedzi, a nie masz, kto by wziął go w obronę i przed niedolą osłoi-
nił”; 24,486–489). Mowa Priama nie odbiega więc, jeżeli idzie o re-
guły retorycznego *pathos*, od zasad nauczanych w retoryce Anaksy-
menesa i Arystotelesa. Król Ilionu chce wzbudzić u wodza Achajów
uczucie litości, prosząc, by ten wczuł się w sytuację swego pozosta-
wionego w domu ojca, by pomyślał o jego nieszczęściach, o jego sta-
rości i jego bezsilności.

Priam tworzy analogię między sobą a ojcem Achillesa – obaj są
w podobnym wieku, obaj kochają tak samo swych synów. Położenie
starego Priama jest jednak o wiele gorsze niż Peleusa. Uzmysławia
Achillesowi, że podczas gdy on zabił mu prawie wszystkich ukocha-
nych potomków, jego ojciec może ciągle cieszyć się myślą o żyją-
cym synu. Jeśli Achilles zrozumie uczucia swego ojca, zrozumie tak-
że uczucia Priama. Na koniec apeluje do Pelidy: *ἐγὼ δ' ἔλεεινότερός
περ, / ἔτλην δ', οἷ οὐ πῶ τις ἐπιχθόνιοις βροτῶς ἄλλος, / ἀνρὸς παι-*

⁵⁵ Homer, który dla starożytnych był wyrocznią w wielu dziedzinach, stał się także autorytetem w kwestii retoryki. O znaczeniu wymowy w *Iliadzie* świadczy chyba najczęściej cytowana Homerycka dewiza charakteryzująca bohatera z czasów wojny trojańskiej: „(powinien) mistrzowsko posługiwać się słowem i być człowiekiem czynu” (9,445). Por. G. Ueding, *Klassische Rhetorik*, München 1995, s. 13.

⁵⁶ O poruszającej scenie, kiedy stary Priam błaga zabójcę Achillesa o litość, pisze także Kwintylijan 10,1,50. Wilfred Stroh (*Die Macht der Rede*, s. 36) określa taką postawę mianem cycerońskiej *humanitas*.

δοφόνοιο ποτὶ στόμα ηεῖρ' ὀρέγεσθαι („Ja, którym tyle wycierpiał, co żaden śmiertelnik, którym podniósł do ust mych dłoń, co me dziecko zgładziła!”; 24,504–506). Apel ten wypowiedziany szczerze, z głębi serca, przekonał Achillesa. Szczególnie poruszający jest obraz zboląłego, płaczącego rzewnymi łzami Priama, który ujmuje i całuje dłoń winną śmierci jego syna. Widzimy, że Homer nie bez przyczyny uznawany był za wielkiego mistrza sztuki retorycznej – precyzyjnie realizuje on reguły teorii wymowy spisane wiele wieków później przez antycznych adeptów retoryki. Priam wzbudza litość swego rozmówcy, doprowadzając go do świadomości emocjonalnej, pozwalającej mu zrozumieć jego tragedię. Uzmysławia Achillesowi nieszczęścia jego ojca Peleusa, buduje więc prawdopodobieństwo afektywne, które sprawia, że Pelida dostrzega także cierpienia przemawiającego do niego Priama – skoro cierpi mój ojciec, jest wielce prawdopodobne, że cierpi także ojciec Hektora; ponieważ nie chcę, aby cierpiał mój ojciec, wysłucham prośby ojca Hektora. Achilles ulega prośbie sędziwego króla za sprawą prawdopodobieństwa emocjonalnego przywołującego uczucie litości i obiecuje Priamowi przekazanie ciała syna. Widzimy zatem, że bohaterowie homeryccy osiągnęli swe cele nie tylko dzięki argumentom siły, dzięki męstwu na polu walki, ale również dzięki argumentom retorycznym⁵⁷.

Argument z *eikos-pathos* należał do bardzo skutecznych instrumentów retorycznych w warsztacie antycznego mówcy. Uzmysławiał ogółowi słuchaczy, że tkwiące w ich umysłach odczucia, powiązane z afektami radości lub smutku, sympatii lub niechęci, nie są jedynie udziałem pojedynczych jednostek, lecz ulegają im prawie wszyscy ludzie, dlatego najczęściej stosowano je w mowach przed zgroma-

⁵⁷ Retoryka Homera nie jest oczywiście tożsama z teoretyczną nauką sztuki wymowy, oracje Homeryckich herosów nie należą do prawdziwej retoryki w późniejszym rozumieniu tego słowa, gdyż u Homera mamy do czynienia jedynie z wymową intuicyjną. Por. G. Kennedy, *The Ancient Dispute over Rhetoric in Homer*, „American Journal of Philology” 1957, Vol. 1, s. 24; G. Ueding, *Klassische Rhetorik*, s. 11; H. Roisman, *Nestor the Good Counselor*, „The Classical Quarterly” 2005, Vol. 55, s. 430.

dzeniem ludowym, gdzie zwracano się do masowego słuchacza⁵⁸. Przyjrzyjmy się jeszcze jednemu przykładowi prawdopodobieństwa patetycznego, zastosowanemu właśnie na zgromadzeniu ludowym przez jednego z największych greckich mówców, Peryklesa, o którym pisał Eupolis: „Na jego ustach siedzi bogini oratorskiej swady, Peitho”⁵⁹. Zapoznamy się z kilkoma przykładami z mowy Peryklesa przytoczonej w *Wojnie peloponeskiej* przez Tukidydesa, w której ateński przywódca zachęca współobywateli zniechęconych stratami odniesionymi wskutek zarazy i najazdu Lacedemończyków do dalszej walki z wrogiem⁶⁰. Perykles stara się przekonać mieszkańców do swych argumentów, narzucając im świadomość wspólnych celów i korzyści (2,60):

ἐγὼ γὰρ ἠγοῦμαι πόλιν πλείω ξύμπασαν ὀρθομένην ὠφελεῖν τοὺς ἰδιώτας ἢ καθ' ἕκαστον τῶν πολιτῶν εὐπραγοῦσαν, ἀθρόαν δὲ σφαλομένην. καλῶς μὲν γὰρ φερόμενος ἀνὴρ τὸ καθ' ἑαυτὸν διαφθειρομένης τῆς πατρίδος οὐδὲν ἥσσον ξυναπόλλυται, κακοτυχῶν δὲ ἐν εὐτυχουσίᾳ πολλῶ μᾶλλον διασφύζεται. ὅποτε οὖν πόλις μὲν τὰς ἰδίας ξυμφοράς οἷα τε φέρειν, εἷς δὲ ἕκαστος τὰς ἐκείνης ἀδύνατος, πῶς οὐ χρηὶ πάντας ἀμύνειν αὐτῇ, καὶ μὴ ὁ νῦν ὑμεῖς δρᾶτε.

(Jestem przekonany, że pojedynczy obywatel ma z tego więcej korzyści, jeżeli państwu jako całości dobrze się powodzi, niż wtedy, kiedy jemu wprawdzie dobrze się dzieje, państwo jednak upada. Człowiek bowiem, któremu w prywatnym życiu dobrze się wiedzie, w chwili upadku ojczyzny ginie z nią razem, ten zaś komu się źle powodzi w szczęśliwej ojczyźnie, o wiele łatwiej może dać sobie radę. Skoro więc państwo jest w stanie przetrzymać burzę w życiu jednostek, a jednostka nie jest

⁵⁸ Także współczesne poradniki retoryczne podkreślają znaczenie świadomości wspólnotowej w sztuce perswazji. Owa wspólnotowość, solidarność pozwala przezwyciężyć sprzeczności w grupie. Najłatwiejszym sposobem budowy solidarności grupowej jest konstruowanie wspólnego negatywnego obrazu przeciwnika. Por. D. Allhof, W. Allhof, *Sztuka przekonywania do własnych racji*, tłum. P. Włodyga, Kraków 2006, s. 132.

⁵⁹ Cicero, *Brutus* 15,59.

⁶⁰ Tukidydes uchodził za historyka, który w przytaczanych mowach zwracał uwagę głównie na *pathos* wypowiedzi, w przeciwieństwie do Herodota, który w wystąpieniach oratorskich swych bohaterów kładł nacisk na *ethos*. Por. M. Kraus, *Pathos*, szp. 696.

w stanie przetrzymać burz grożących państwu, to czyż nie trzeba tego państwa wspólnie wszystkimi siłami bronić, a nie postępować, jak wy teraz postępujecie?)⁶¹.

Perykles odwołuje się do elementarnego społecznego pragnienia, które Anaksymenes wymienia w przykładzie wyjaśniającym definicję prawdopodobieństwa: λέγω δ' οἷον εἰ τις φαίη τὴν πατρίδα βούλεσθαι μεγάλην εἶναι („rozumiem to [korzystanie z prawdopodobieństwa] np. tak: jeśli ktoś mówiłby, że pragnie, aby ojczyzna jego była potężna”; 1428a27). Miłość do ojczyzny stanowi zatem paradygmat z gatunku argumentacji *eikos* znajdujący się w umysłach współobywateli, którą mówca wydobywa w procesie perswazyjnym, by namówić słuchaczy do proponowanej opcji. W naszym przykładzie Perykles uzasadnia przekonanie o miłości do ojczyzny, wykazując korzyści wynikające z tego dla obywateli. Przedstawia z jednej strony wizerunek państwa słabego, w którym nawet bogatym obywatelom musi powodzić się źle, z drugiej strony obraz silnego kraju, w którym nawet biedni mieszkańcy będą żyli szczęśliwie⁶². Zdaje się mówić: ja kocham ojczyznę, wy także winniście ją kochać, musimy wspólnie jej bronić, mamy wspólny interes, który powinniśmy razem realizować. W silnej, bogatej ojczyźnie wszystkim nam będzie się żyło lepiej, wspólnie poradzimy sobie z zagrażającymi nam niebezpieczeństwami. Ateński wódz wpływa więc pozytywnie na emocje – mamy wspólny cel, wspólną ojczyznę i wspólnie pokonamy zagrożenia, w przeciwnym razie czeka nas coś strasznego. *Eikos* oddziaływania na emocje słuchaczy jest w przypadku mowy Peryklesa oczywiste, pomaga mu ono przekonać obywateli do dalszej walki z wrogiem.

Aby jeszcze bardziej wzmocnić emocjonalną wspólnotę myśli, Perykles odwołuje się do dumy Ateńczyków, przypominając potęgę ich państwa: μνήμη καταλείψεται, Ἑλλήνων τε ὅτι Ἕλληνες πλεί-

⁶¹ Cytaty z Tukidydesa w tłumaczeniu Kazimierza Kumanieckiego.

⁶² Podobny przykład silnego państwa, którego siła zasadza się na zgodzie wszystkich stanów, tak jak zdrowie organizmu ludzkiego jest efektem harmonii poszczególnych części ciała, przedstawił w przemowie do plebejuszy Meneniusz Agryppa w czasie tzw. secesji na Świętą Górę. Liwiusz 2,32.

στων δὴ ἤρξαμεν καὶ πολέμοις μεγίστοις ἀντέσχομεν πρὸς τε ξυμπαντας καὶ καθ' ἑκάστου, πόλιν τε τοῖς πᾶσιν εὐπορωτάτην καὶ μεγίστην ᾤκησαμεν („Pozostanie jednak pamięć o tym, że jako Hellenowie panowaliśmy nad największą liczbą Hellenów, że utrzymaliśmy się w największych wojnach prowadzonych czy to przeciw wszystkim razem, czy też przeciwko poszczególnym państwom i że mieliśmy miasto najbogatsze i największe”; 2,64). Takie słowa na pewno każdy chciałby usłyszeć. Twoja ojczyzna jest wspaniała, ty jesteś wspaniała, musimy wszyscy utrzymać ten stan rzeczy, broniąc naszego kraju. Przemowa Peryklesa nie trafia w próżnię, ale wychodzi naprzeciw oczekiwaniom Ateńczyków, które mówca potrafi odczytać w duszach swoich rodaków. Odkrywanie owych idei to posługiwanie się instrumentem *eikos*. Emocjonalne słowa ateńskiego przywódcy napełniają zgromadzony tłum wspólnotą pragnień, o czym świadczy efekt przemowy – mimo że nie wszystkie obawy zostały rozwiane, mieszkańcy podjęli decyzję, by kontynuować działania wojenne, zaufanie do Peryklesa zostało odbudowane, a nadzieja zajęła miejsce strachu.

Budowanie *eikos* opartego na emocjach, odwołującego się do wspólnoty uczuć i myśli, jest bardzo skutecznym narzędziem retorycznym, wykorzystywanym również przez współczesnych polityków. Argumentacja ta mieszcząca się w sferze *pathos* zamknięta jest na działanie logosu. Neta Crawford uważa, że wykorzystywanie emocji w sytuacjach odnoszących się do relacji międzynarodowych prowadzi nawet do postaw skrajnych, których w żaden sposób nie można zmienić argumentacją racjonalną:

An example in international relations theory of a naturalistic approach to emotion is to suppose that once kindled, ethnic or nationalist hatred are primal and that little can be done, besides separating antagonists, to diffuse such feeling⁶³.

⁶³ „Przykład podejścia naturalistycznego do emocji w relacjach międzynarodowych prowadzi do przypuszczenia, że raz rozpalona nienawiść etniczna lub narodowa jest czymś pierwotnym i że niewiele można tutaj zrobić poza odseparowaniem antagonistów, aby zniwelować takie uczucie”. N. Crawford, *The Passion of World Politics, Proposition on Emotion and Emotional Relationships*, s. 127.

Posługiwanie się prawdopodobieństwem emocjonalnym jest więc radykalnym środkiem perswazyjnym, który, jeżeli uda się go zastosować z powodzeniem, trudno zneutralizować stronie przeciwnej.

Zobaczmy jeszcze, co o *pathos* pisze autor późnogreckiej *Sztuki retorycznej*, Apsines, przywołujący także w swym traktacie retorycznym analizowaną przed chwilą mowę Priama do Achillesa. Grecki retor omawia *pathos* przy okazji charakterystyki ostatniej części mowy, epilogu⁶⁴. Oddziaływanie na afekty to nie tylko domena retoryczna, *pathos* spotykamy także w sztuce dramatycznej, o czym wspomina autor traktatu. W sztuce wymowy Apsines łączy wzbudzanie emocji z mowami politycznymi. Wymienia różne przykłady figur, także stylistycznych, oddziałujących na emocje: porównanie, hiperbolę, dokładną charakterystykę postaci, inwokację, apostazę. Uczucia litości, grozy, strachu wzbudzamy, zdaniem Apsinesa, nie tylko opisami doznanych już nieszczęść, ale także wywołujemy owe afekty, kreśląc przed słuchaczami potencjalne niepowodzenia, które mogą nas spotkać dopiero w przyszłości. Jako przykład takiego oddziaływania na uczucia autor przedstawia mowę Platejczyków przekazaną przez Tukidydesa: ὑμεῖς δὲ εἰ κτενεῖτε ἡμᾶς καὶ χώραν τὴν Πλαταιίδα Θηβαίδα ποιήσετε, τί ἄλλο ἢ πολεμίᾳ τε καὶ παρὰ τοῖς αὐθένταις πατέρας τοὺς ὑμετέρους ξυγγενεῖς ἀτίμους γερῶν ὧν νῦν ἴσχοσι καταλείπετε („Wy zaś, jeśli zabijecie nas i kraj platejski wydadacie Tebańczykom, pozostawicie w kraju nieprzyjacielskim ojców waszych i krewnych pozbawionych tej czci, jaką dzisiaj odbierają”; 3,58). Platejczycy budzą uczucia strachu i litości ze względu na wydarzenia, które mogą dopiero nastąpić. Uczucia te zgodnie z Anaksymenesową definicją *eikos-pathos* stanowią argument uprawdopo-

Opinię tę potwierdzają współczesne biologiczne i naturalistyczne teorie emocji powstałe na podstawie badań procesów fizycznych, neurochemicznych zachodzących w organizmie.

⁶⁴ Apsines z Gadary definiuje powoływanie się w mowie na cierpienia bliskich terminem ὀμοπάθεια (10,34) i jako przykład tego typu apelowania do współczucia podaje cytowaną przez nas mowę Priama do Achillesa. Por. A. Garcea, *Tamquam videntes demonstrare: la phantasia et les passions dans les théories Rhétoriques sur le pitié*, Pallas 2005, s. 79. Uwagi na temat *pathos* w epilogu zob. 10,48–58.

dobniający diagnozę przekazywaną przez mówcę. Argumentacja ta, jak zaleca Apsines, powinna być wolna od nadmiernej ozdobności, gdyż czyni ona przekaz sztucznym, niewiarygodnym i nieprawdopodobnym. Naturalność to zatem niezbędny składnik mowy wymieniany obok prawdopodobieństwa, o czym pisał już przed Apsinesem Kwintylijan charakteryzujący jasny, zrozumiały styl opowiadania: *Erit autem narratio aperta atque dilucida, si fuerit primum exposita verbis propriis et significantibus et non sordidis quidem, non tamen exquisitis et ab usu remotis [...] ut iudex quae dicentur quam facillime accipiat* („Wypowiedź będzie klarowna i jasna po pierwsze, jeśli będzie wyrażona słowami właściwymi, znaczącymi i nie złośliwymi, ale też nie wyszukanymi i niezwykłymi [...], aby sędzia jak najłatwiej pojął to, co się mówi”; IV,2,36). Kiedy zatem, korzystając z *pathos*, chcemy wzbudzić wśród słuchaczy uczucia obawy, strachu mające swe źródło w terażniejszości czy przyszłości, powinniśmy pamiętać o naturalności tego zabiegu, gdyż ta jest warunkiem koniecznym dla opartego na afektach prawdopodobieństwa.

***Eikos-pathos* w rzymskiej sztuce wymowy w ujęciu Cycerona i Kwintyliana**

Nie tylko greccy, także rzymscy teoretycy sztuki wymowy zajmowali się *pathos* w funkcji instrumentu argumentacyjnego. Nie wymienią oni *expressis verbis*, jak Anaksymenes, *pathos* w parze z prawdopodobieństwem, w ich opisach jednak również można odnaleźć punkty wspólne między *affectus*, *perturbatio*, *motus animi* a *probabile*, *verisimile*, *credibile*⁶⁵. Wśród Rzymian za mistrza *pathos* uznaje się Cycerona⁶⁶. Zdawał on sobie sprawę z konieczności korzystania

⁶⁵ Terminy *perturbatio*, *motus animi* określające *pathos* zostały zastosowane przez Cycerona w *Tusculanae disputationes* (ks. III, IV).

⁶⁶ Apelowanie do uczuć audytorium to *delectare* i *movere*; są to zadania, które Cyceron stawia przed mówcą – *delectare* to wzbudzanie łagodnych uczuć, odnosi się więc do *ethos*, *movere* to wywoływanie uczuć gwałtownych, co należy do zadań *pathos*. Por. N. Jakob, *Offentliche Kommunikation bei Cicero*, Nomos 2005, s. 184.

w sztuce retorycznej zarówno ze środków racjonalnych, jak i emocyjnych, z konieczności łączenia narracji z emocjami. Ciceron powraca do *pathos* jako środka argumentacji po długiej przerwie, gdyż było ono nieobecne w retoryce hellenistycznej⁶⁷. Arpinata na nowo wprowadził *ethos* i *pathos* do sztuki retorycznej najprawdopodobniej po przeczytaniu *Retoryki* Arystotelesa⁶⁸. Najwięcej miejsca emocjom Ciceron poświęcił w traktacie *De oratore*, gdzie zagadnienia afektywne przedstawia ustami jednego ze swych nauczycieli, Antoniusza, ale Arpinata wspomina także o emocjach w innym podręczniku retorycznym, który napisał dla syna, w *Partitiones oratoriae*.

Cycerońskie *pathos* jest związane z *ethos*, które dla autora *De oratore* łączy się z łagodniejszymi uczuciami i stanowi pierwszą część teorii afektów. U Arpinaty możemy dostrzec kontaminację mocniejszych i słabszych afektów, czyli przenikanie się *pathos* i *ethos*, co rozwija w swej teorii retorycznej Kwintyliian. Pisze o tym Manfred Kraus:

Die bei Cicero sich anbahnende Kontamination von Ethos und Pathos ist bei Quintilian vollzogen. Dieser behandelt beide unter dem Stichwort der Gemütsbewegungen (*adfectus*), wobei er die Pathos als heftige (*concitatos*) von den Ethe als sanften und ruhigen (*mites atque compositos*) Affekten nur noch graduell unterscheidet⁶⁹.

Zatem wzburzenie, charakterystyczne dla *pathos*, to argumentacja oparta na sile oddziaływania, podczas gdy np. wywoływanie sympa-

⁶⁷ Por. J. Wisse, *Ethos and Pathos from Aristotle to Cicero*, Amsterdam 1989, s. 80.

⁶⁸ Nie jest pewne, czy Ciceron znał już *Retorykę* w roku 55, gdy pisał *De oratore*, czy poznał ją dopiero w roku 46, w momencie powstawania *Oratora*. W roku 55 Ciceron pisał w liście do Attyka, że będąc w Kume, czytał bibliotekę Faustusa, syna dyktatora Sulli. Istnieje przypuszczenie, że retor mógł wtedy zapoznać się z traktatem retorycznym Arystotelesa. Por. J. Wisse, *Ethos and Pathos from Aristotle to Cicero*, s. 159 i n.; Ciceron, *O mówcy*, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył B. Awianowicz, Kęty 2010, s. 140, przypis 287.

⁶⁹ „Pojawiająca się u Cycerona kontaminacja *ethos* i *pathos* została w pełni zrealizowana u Kwintyliana. Ten opracowuje jedno i drugie pod nazwą wzbudzenia emocji (*adfectus*), przy czym oddziela on jeszcze tylko w pewnym stopniu *pathos*, afekt gwałtowny (*concitatos*), od *Ethe*, afektów łagodnych i spokojnych (*mites atque compositos*)”. M. Kraus, *Pathos*, s. 696.

tii, właściwe dla *ethos*, to korzystanie z łagodnych afektów. Koncepcję tę wykłada w *De oratore* Antoniusz, mistrz elokwencji emocjonalnej. Przedstawia sposoby wykorzystywania uczuć w retoryce⁷⁰, zaczynając od nauki o korzystaniu z emocji umiarkowanych, a kończąc na gwałtowniejszych metodach argumentacji afektywnej. Pisząc o wywoływaniu silnych emocji, wymienia afekty znane nam z retoryki greckiej (2,185):

Huic autem est illa dispar adiuncta ratio orationis, quae alio quidam genere mentis iudicium permovet impellitque, ut aut oderint aut diligant, aut invideant aut salvum velint, aut metuant aut sperent, aut cupiant aut abhorreant, aut laetentur aut maereant, aut misereantur aut poenire velint...

(Ów odmienny rodzaj mowy w inny sposób wzbudza uczucia sędziów i skłania ich, by znienawidzili kogoś lub pokochali albo by czuli niechęć do kogoś lub pragnęli czyjś ocalenia, albo by się obawiali lub mieli nadzieję, pragnęli czegoś lub czuli odrazę, byli weseli lub smutni, litowali się lub chcieli karać...) ⁷¹.

Mamy tutaj katalog przeciwstawnych uczuć wymienionych już w *Retoryce* Anaksymenesa i Arystotelesa: nienawiść–szacunek, zawiść–życzliwość, strach–nadzieja, pożądanie–odraza, radość–smutek, liłość–zemsta. Chodzi albo o budzenie uczuć pozytywnych, prowadzących do zdobywania przychylności, albo o wywoływanie uczuć negatywnych, powodujących niechęć. Zastanówmy się teraz, czy owe uczucia pozostają w jakimś związku z koncepcją prawdopodobieństwa Cycerona.

Jeszcze raz odwołajmy się do perswazyjnej koncepcji emocjonalnej przedstawionej w *De oratore* przez Antoniusza i zobaczmy, jak

⁷⁰ Nie tylko Antoniusz był uznawany za mistrza *pathos*, także drugi protagonista dialogu *De oratore*, Krassus, potrafił mistrzowsko kierować emocjami audytorium, o czym wspomina Ciceron w *Brutusie* (158). W *De oratore* (2,189), pisząc o wielkiej sile ducha, o gwałtowności Krassusa, żartobliwie wspomina o wzburzeniu, które ów mówca jest w stanie wywołać u słuchaczy nawet swym wskazującym palcem.

⁷¹ Cytaty z *De oratore* w tłumaczeniu Bartosza Awianowicza.

nauczyciel Cyclerona poruszał umysły sędziów, korzystając ze swej wiedzy psychologicznej (2,186):

Sic equidem cum adgredior in ancipiti causa et gravi ad animos iudicum pertractandos, omni mente in ea cogitatione curaque versor, ut odoror quam sagacissime possim quid sentiant, quid existiment, quid exspectent, quid velint, quo deduci oratione facillime posse videantur.

(Tak w każdym razie postępuję, gdy angażuję się w jakąś dwuznaczną sprawę, w której trudno wpłynąć na uczucia sędziów, z całej siły skierowuję me myśli i uwagę na to, by wyczuć, jak tylko mogę najlepiej, co sądzą, jakie mają zdanie, czego się spodziewają, czego chcą, jakim rodzajem mowy najłatwiej można nimi pokierować).

Cyceron ustami Antoniusza przedstawia metody posługiwania się perswazją emocjonalną. Pierwszy krok to zapoznanie się z oczekiwaniami, pragnieniami, emocjami audytorium, w tym przypadku sędziów, co pozwala mówcy, jak sam to określa, nastawić żagle tam, skąd wieje wiatr⁷². Ów wiatr emocji znajduje się zatem w samych słuchaczach, a wzmagają go opinie, preferencje, uprzedzenia, które można wykorzystać w argumentacji opierającej się na prawdopodobieństwie. Nie zawsze wiatr ten jest na tyle silny, aby mówca mógł na nim polegać – niekiedy emocje istnieją, ale musi on włożyć wiele wysiłku w ich uaktywnienie. W takim przypadku orator sam wywołuje wichurę namiętności i porusza serca niewzruszonych sędziów mową, która, zgodnie z cytowanymi przez niego słowami poety Pakuwiusza, to: *flexanima atque omnium regina rerum*⁷³. Rzymski retor wysławia potęgę mowy, nazywając ją „królową wszystkich rzeczy kształtującą ludzkie umysły”. Owe wyczuwane przez mówcę emocje, o których wspomina Antoniusz, to Anaksymenesowe prawdopodobieństwo afektywne, παραδείγματα ἐν ταῖς διανοίαις ἔχουσιν οἱ ἀκούοντες, którego mówca nie tworzy sam, ale musi je rozpoznać,

⁷² Także współczesne podręczniki adwokackie zalecają, by obrońcy sądowi zapoznali się najpierw z upodobaniami sędziego: do jakich organizacji należy jako osoba prywatna, jakie są jego doświadczenia zawodowe, jakie miał poglądy, zanim przeszedł do sądownictwa. Por. M. Frost, *Introduction to Classical Legal Rhetoric*, s. 71.

⁷³ *De oratore* 2,187. Cytat z *Hermiony* Pakuwiusza (Ribbeck 111,177).

gdź jest już ono obecne w świadomości audytorium. Mówca co najwyżej jest zobowiązany do włożenia większego wysiłku w celu zintensyfikowania owych paradygmatycznych afektów składających się na prawdopodobieństwo emocjonalne.

Z pewnością takiego wysiłku musiał dokonać Cynceron w swym słynnym oskarżeniu Katyliny, który nie był aż tak jednoznacznie negatywną postacią, jak przedstawiał go w swej mowie Arpinata. Miał on wielu zwolenników wśród obywateli rzymskich. Cynceron w celu zdeprecjonowania Katyliny i jego ludzi posłużył się afektem pogardy. Przyjrzyjmy się więc argumentom z *eikos-pathos* zastosowanym we wstępie do jednej z najsłynniejszych oracji Cyncerona, umieszczonej od lat w kanonie szkolnych lektur. Rzymski mówca już na samym początku wystąpienia w jak najgorszym świetle ukazuje swego adwersarza, podkreślając takie cechy jego charakteru, jak dezynwoltura, lekceważenie innych, pogarda wobec wszystkich i wszystkicho (1,1):

Quo usque tandem abutere, Catilina, patientia nostra? Quam diu furor iste tuus [nos] eludet? Quem ad finem sese effrenata iactabit audacia? nihilne te nocturnum praesidium Palatii, nihil urbis vigiliae, nihil timor populi, nihil concursus bonorum omnium, nihil hic munitissimus habendi senatus locus, nihil horum ora voltusque moverunt?

(Kiedy wreszcie przestaniesz, Katyline, nadużywać naszej cierpliwości? Jak długo jeszcze będziesz drwił z nas, szaleńcze? Dokąd panoszyć się będzie ta nieokiełzana zuchwałość? Czy ani nocna straż na Palatynie, ani warty na mieście, ani przerażenie ludu, ani zgromadzenie najlepszych obywateli, ani to warowne miejsce posiedzeń senatu, ani twarze i wzrok tych ludzi żadnego na tobie nie wywarły wrażenia?)⁷⁴.

Katyline, według opisu Cyncerona, jest podręcznikowym przykładem człowieka pozbawionego jakichkolwiek hamulców moralnych (*abusus*), lekceważącego innych obywateli (*eludens*), odznaczającego się bezczelnością (*audax*), niezważającego na żadne autorytety, świętości – za nic ma on najważniejsze miejsce w państwie, rzymski senat i zasiadających w nim senatorów. Cynceron, aby podkreślić pychę i pogardę Katyliny, ucieka się w swej pierwszej mowie do figury

⁷⁴ Cytaty z *Mowy przeciwko Katylinie* w tłumaczeniu Stanisława Kołodziejczyka.

retorycznej, personifikacji, w której ożywiona ojczyzna sama obwinia przywódcę spiskowców, zwracając się bezpośrednio do niego z oskarżycielskimi słowami (1,18):

Nullum iam aliquot annis facinus exstitit nisi per te, nullum flagitium sine te; tibi uni multorum civium neces, tibi vexatio direptioque sociorum impunita fuit ac libera; tu non solum ad neglegendas leges et quaestiones, verum etiam ad evincendas perfringendasque valuisti.

(Już od kilku lat nie było zbrodni, której ty byś nie knuł, nie było hańby, w której byś nie miał swego udziału. Tobie jednemu uszła bezkarnie śmierć wielu obywateli, tylko tobie wolno było nękać i łupić sprzymierzeńców. Mogłeś prawa i dochodzenia sądowe nie tylko lekceważyć, ale nawet udaremniać i łamać).

Cyceron przedstawia z pewną egzageracją pychę i butę Katyliny, które prowadzą go ku zbrodni. Taki obraz przeciwnika politycznego Arpinaty musiał wywołać wśród adresatów mowy, rzymskich senatorów, silne wzburzenie i gniew oraz przekonać ich do prawdopodobieństwa winy spiskowców. Cyceron zastosował w tym przypadku środki retoryczne odpowiadające zaleceniom swych greckich poprzedników z dziedziny *eikos-pathos*, co m.in. pozwoliło mu osiągnąć założony cel. Wyszczególnione, retorycznie wyolbrzymione wady Katyliny jednoznacznie określały oponenta Cycerona. Pycha i pogarda przywódcy spiskowców wobec obywateli rzymskich, które prowadziły Katylinę ku zbrodniom, wzbudzały wśród znacznej części Rzymian strach przed nim i równocześnie nienawiść do niego, spotęgowanie tych uczuć było zamierzonym dążeniem Cycerona. Afekty te potwierdzały prawdopodobieństwo winy oskarżonego, a zastosowane przez mówcę środki argumentacyjne doprowadziły do skazania Katyliny i jego współpracowników.

Nie wystarczy jednak wydobycie emocji ze słuchających. Mówca musi także sam dopasować się do nastroju audytorium i przeżywać tak samo jak ono nienawiść, cierpienie, strach czy współczucie. Jeżeli jego uczucia nie zgadzają się z uczuciami słuchaczy, w celu dopasowania się do nastrojów panujących wśród odbiorców mówca ze swojej strony może owe afekty symulować. Zdaniem jednego

z protagonistów *De oratore*, Antoniusza, wymaga to wielkiej biegłości w sztuce retorycznej, aczkolwiek on sam zarzeka się, że nigdy nie manipuluje nieuczciwie emocjami, a jego mowy są zawsze szczerze. Praktyka opisana przez Antoniusza, stosowana przez niektórych mówców starożytnych, polegała więc na dopasowaniu się do paradigmatów emocjonalnych audytorium, czyli na wykorzystywaniu *probabile*, którym kierują się słuchacze. Podobne zalecenia spotykamy we współczesnych teoriach psychologiczno-perswazyjnych, np. w teorii programowania neurolingwistycznego, NLP. Polega ona na obserwacji kanałów komunikacji (*pacing*), dostosowaniu się do stylu, nastroju słuchaczy (*leading*), umieszczeniu w nowych ramach dotychczasowych metod argumentowania (*reframing*) i ostatecznym potwierdzeniu nowego sposobu myślenia (*anchoring*)⁷⁵. Choć nie możemy w pełni identyfikować koncepcji Cycerona ze współczesną teorią NLP, to Cycerońskie wczuwanie się w nastroje odbiorców, okazywanie podobnych uczuć i w końcu przekonywanie słuchaczy do nowych argumentów, którymi wspieramy retoryczną perswazję, w wielu punktach przypomina nowoczesne modele psychologicznego programowania ludzkiej świadomości.

Oto jeszcze jeden przykład Cyceroński przypominający zalecenia nowoczesnej teorii neurolingwistycznej. Znany nam już mówca Marek Antoniusz, przodek słynnego triumwira, który jest jednym z bohaterów *De oratore*, przedstawia swój wielki sukces oratorski, jakim była mowa w obronie trybuna Gajusza Norbanusa. Tenże wzniecił wbrew prawu bunt przeciwko Serwiliuszowi Cepionowi, propretorowi Galii Narbońskiej, który jako dowódca wojsk rzymskich poniósł klęskę w bitwie pod Arausio. W związku z wywołaniem bezprawnej rebelii, skutkującej wieloma nieszczęściami, trybun Norbanus został oskarżony i wezwany przed oblicze sądu, a jego

⁷⁵ Podstawą Neuro Linguistic Programming jest relatywizm poznawczy. Zgodnie z ową teorią nie ma rzeczywistości, tylko różne wyobrażenia o niej. Podejście takie pozwala na forsowanie każdego poglądu w celu osiągnięcia osobistych korzyści. Początków teorii NLP niektórzy badacze doszukują się już w sofistyce greckiej, a za jej prekursora uważany jest Gorgiasz. Por. P. Lewiński, *Neosofistyka. Argumentacja w komunikacji potocznej*, Wrocław 2012, s. 244; D. Allhof, W. Allhof, *Sztuka przekonywania do własnych racji*, s. 212.

obroncą został właśnie Antoniusz. Sytuacja Antoniusza była trudna, gdyż jego klient, Norbanus, dopuścił się faktycznie licznych nadużyć. Położenie Antoniusza pogarszał nadto fakt, że sądowy przeciwnik, oskarżyciel Norbanusa, Sulpicjusz, uchodził za człowieka uczciwego, za rzecznika powszechnie uznawanych praw republikańskich, Antoniusz zaś, jako wspólnik Norbanusa, za wicherzyciela i wroga państwa. Antoniusz obmyśla więc taktykę, która umożliwiłaby mu spacyfikowanie negatywnych emocji sądu.

Pierwsze posunięcie Antoniusza to dokładne zapoznanie się ze sprawą, czyli przeprowadzenie *pacingu*: ocenia on swe możliwości i siłę przeciwnika, którym był młody obiecujący mówca, Sulpicjusz Rufus. W następnym etapie mowy Antoniusz włącza się w sprawę, stara się osłabić wrażenie bezprawia, którego dopuścił się Norbanus. Powołuje się na liczne przykłady historyczne, znane dobrze słuchaczom, w których udowadnia, że wiele rebelii, nawet uciążliwych, okazało się wydarzeniami historycznie niezbędnymi dla rozwoju państwa rzymskiego – przypomina m.in. wygnanie królów z miasta czy secesję plebejuszy na Świętą Górę, bunty te, dobrze znane każdemu obywatelowi, były pozytywnie oceniane przez Rzymian. Dzięki tym przykładom, które, jak wiemy, tkwiły w umysłach mieszkańców Rzymu, Antoniusz włącza się w tok myślenia słuchaczy, wczuwa się w ich emocje i nawiązuje interpersonalną łączność, co moglibyśmy nazwać *leadingiem*. Następnie mówca, jak sam to określa, *przekierowuje* swą mowę na inny tor (*tum omnem orationem traduxi et converti* – „wtedy przekierowałem i odwróciłem całą mowę”). Krytykuje ucieczkę Cepiona i żali się na klęskę, do której doprowadził, wzbudza w ten sposób nienawiść (*odium*) wobec Cepiona i potęguje poczucie bólu (*dolor*) z powodu śmierci wielu obywateli rzymskich zabitych w haniebnej bitwie⁷⁶. Mówca dokonuje więc czegoś w rodzaju *reframingu* – od przypomnienia rzymskich rebelii przechodzi do wywoływania afektów nienawiści i bólu. Uczucia te znajdowały podatny grunt w duszach słuchaczy, którzy byli już wcześniej negatywnie nastawieni do Cepiona ze względu na zaproponowane przez niego niepopularne zmiany w sądownictwie rzymskim. Inny powód

⁷⁶ *De oratore* 2,199.

małej popularności Cepiona to żywa pamięć o utraconych bliskich w przegranej za jego sprawą bitwie pod Arausio⁷⁷. Antoniusz wyraźnie stwierdza: *dolorem [...] refricabam [...] odium [...] renovabam atque revocabam* („ból powtórnie wzbudziłem, nienawiść odnowiłem i na nowo przywołałem”; II,201). Mówca przejmuje tym sposobem kontrolę nad słuchaczami i dokonuje ostatniego kroku anchoringu. Przechodzi od gwałtownego rodzaju wymowy do bardziej umiarkowanego, polegającego na uprzejmości i łagodności (*lenitas, mansuetudo*), co zjednało mu jeszcze bardziej audytorium i pozwoliło przekonać sędziów do niewinności Gajusza Norbanusa. Jak podsumowuje sam Antoniusz, decydującą rolę w jego zwycięstwie oratorskim odegrały afekty: *ita magis adfectis animis iudicium quam doctis tua, Sulpici, est a nobis tum accusatio victa* („W ten sposób obaliłem twoje, Sulpicjuszu, oskarżenie, nie tyle racjonalnie przekonując sędziów, ile raczej wpływając na ich uczucia”; 2,201). Były to afekty typu nienawiści i ból tkwiące już wcześniej w umysłach słuchaczy, w sposób mistrzowski wydobyte przez mówcę z ich podświadomości oraz wykorzystane w celu obwinienia przeciwnika i przekonania odbiorców do niewinności oskarżonego.

Przyjrzyjmy się jeszcze uwagom na temat afektywnego argumentowania związanego z Anaksymenesowym *eikos-pathos*, jakie Ciceron zamieścił w traktacie *Partitiones oratoriae*. Autor, wymieniając wśród części mowy *narratio* i *confirmatio*, polegające na poinformowaniu o sprawie i jej objaśnieniu, oraz *principium* i *peroratio*, których zadaniem jest wzbudzenie emocji, omawia je z perspektywy *inventio*, czyli pierwszego zadania, jakie musi wykonać mówca. Przekonywanie rozumowe oraz wpływanie na afekty to dwa najważniejsze cele inwencji, w trakcie której orator musi pamiętać o następujących zadaniach: *ut inveniat quem ad modum fidem faciat eis quibus volet persuadere, et quem ad modum motum eorum animis ad-*

⁷⁷ *A quo erant ipsi propter iudicia abalienati* (2,199). Chodziło o wniosek wysunięty przez Cepiona, by w sprawach sądowych *de repetundis* orzekali nie ekwici, lecz senatorowie. W bitwie pod Arausio, ze względu na ambicje Cepiona i Aureliusza Skaurusa, którzy nie połączyli swych sił, miało zginąć 120 tysięcy żołnierzy rzymskich (Liv. LXVII). Była to jedna z największych klęsk poniesionych przez Rzymian.

ferat („aby zdać sobie sprawę, w jaki sposób pozyskać zaufanie tych, których chce przekonać i w jaki sposób poruszyć ich dusze”; 2,5). Mówca musi zatem wynaleźć dla tematu swej mowy jak najwięcej przesłanek wzbudzających zaufanie słuchaczy, a także zastanowić się nad afektami pozwalającymi zapanować nad ich duszami. Owe przesłanki wyszukane w różnych *loca* (siedzibach), wsparte emocjami, składają się na argumenty, które Ciceron nazywa prawdopodobieństwami: *Quid est argumentum? Probabile inventum ad faciendum fidem* (2,5). *Probabile*, prawdopodobieństwo postrzegane jako coś godnego poparcia, jest tutaj wspierane przez *pathos*, co oznacza, że *probabile* łączy się z argumentami emocjonalnymi w celu pozyskania przychylności słuchaczy. *Probabile* Arpinata ujmuje tu w sposób ogólny – to, co służy do zdobycia zaufania – wykracza zatem poza doksastyczne *id quod in opinione factum est*. Obejmuje ono wszystkie gatunki prawdopodobieństwa, o których Ciceron pisał w *De inventione*.

Wiele uwagi zagadnieniu emocji w sztuce argumentowania poświęcił także Kwintylijan. Podobnie jak Ciceron, kontaminuje on łagodne i gwałtowne afekty. Podczas gdy te pierwsze oddaje greckim terminem *ethos*, te drugie, odpowiadające greckiemu *pathos*, tłumaczy łacińskim słowem *adfectus*. Jak zauważa Christopher Gill, traktuje on *pathos* i *ethos* prawie paralelnie:

But he tends to treat pathos as being closely parallel to ethos, as an element in the orator's repertoire of techniques, rather than an effect the orator is trying to produce. In fact, he treats ethos and pathos as alternative emotional modes for the orator to use (the one calm and composed, the other excited and disturbed)⁷⁸.

⁷⁸ „Zwykł on traktować *pathos* paralelnie do *ethos* jako element z repertuaru oratorskich środków technicznych, a nie jako efekt, który stara się wywołać mówca. W istocie traktuje on *ethos* i *pathos* jako alternatywne tonacje emocjonalne możliwe do zastosowania przez mówcę (jeden spokojny i stonowany, drugi niespokojny i gwałtowny)”. Ch. Gill, *The Ethos/Pathos Distinction in Rhetorical and Literary Criticism*, s. 159.

Emocje stanowią narzędzia w warsztacie mówcy, które może on wykorzystywać w zależności od sytuacji. W celu uzyskania większej jasności definicji Kwintyliian przyporządkowuje uczucia gatunkom literackim – uczucia gwałtowne, *pathos*, uznaje za właściwe dla gatunku tragicznego, łagodne natomiast, *ethos*, łączy z komedią⁷⁹. Z *pathos* wiąże takie afekty, jak: gniew (*ira*), nienawiść (*odium*), zazdrość (*invidia*), litość (*miseratio*) oraz strach (*metus*), który dzieli na dwa rodzaje – strach, którego jesteśmy przedmiotem, ofiarą i strach, którego jesteśmy podmiotem, sprawcą. Podobnie rzecz ma się w przypadku zazdrości – istnieje taka jej odmiana, której jesteśmy obiektem, inni odczuwają zazdrość wobec nas, i taka, którą sami odczuwamy wobec innych⁸⁰. Te uczucia tkwią głęboko w naszej świadomości i według Kwintyliana są jakimś dodatkowym rodzajem prawdopodobieństwa, które mówca może wydobyć z duszy słuchacza w celach perswazyjnych. Rzymski retor przekonuje (7,2,25):

Quodsi tradita mihi sequi praecepta sufficeret satisfaceram huic parti, nihil eorum quae legi vel didici, quod modo probabile fuit, omittendo; sed eruere in animo est quae latent, et paenitus ipsa huius loci aperire penetrabilia, quae quidem non aliquo tradente, sed exprimendo meo ac natura ipsa duce accipi.

(Jeśli bowiem wystarczyłoby podążać za przekazanymi mi zasadami, ograniczyłbym się do tego, by nie pomijać niczego z rzeczy prawdopodobnych, które przeczytałem, których się nauczyłem; lecz moim celem jest wydobyć z duszy to, co w niej ukryte i otworzyć w jej głębi sekretne miejsca, do których dotarłbym nie za czyimś pośrednictwem, ale za sprawą własnego doświadczenia, doprowadzony naturalnym instynktem).

Możemy przyjąć, że owo wydobywanie ukrytych w duszy afektów to odkrywanie tkwiących w naszych umysłach paradygmatów. Rzecz prawdopodobna, o której pisze Kwintyliian, to *probabile* w znaczeniu „coś godnego zaaprobowania”, retor jednak posługuje się tutaj

⁷⁹ *Institutio oratoria* 6,2,20.

⁸⁰ Afekty te są wyrażane dwoma różnymi łacińskimi przymiotnikami: *invidus* – „ten, który jest obiektem zazdrości” i *invidiosus* – „ten, który sam zazdrości”.

jeszcze innym terminem na określenie prawdopodobieństwa, *verisimile* („podobieństwo do prawdy”). Autor pisze: *quae esse verisimilia volumus, simus ipsi similes eorum qui vere patiuntur adfectibus, et a tali animo proficiscatur oratio qualem facere iudicem volet* („jeżeli będziemy chcieli, aby coś było prawdopodobne, bądźmy sami podobni do tych, którzy podlegają afektom, a nasza mowa musi wywoływać takie uczucia, jakie chcemy, by pojawiły się w duszy sędziego”; 6,2,27). Mówcy powinni więc uczynić prawdopodobnymi przedstawiane afekty i, podobnie jak Antoniusz w *De oratore*, powinni przeżywać szczerze uczucia: jeżeli chcemy, aby sędzia cierpiał, my także musimy cierpieć, jeżeli chcemy, by się złościł, musimy być rozszłoszczeni, jeśli chcemy, by płakał, musimy sami płakać. Wzbudzanie afektów Kwintyliana określa jako prawdopodobieństwo używane przez naśladowanie, bycie podobnym do tych, którzy ulegają uczuciom. Celem takiego prawdopodobieństwa jest poruszenie słuchaczy i wzmocnienie naszej argumentacji.

Najwyższy stopień uprawdopodobniania uczuć, to umiejętność wywoływania *visiones* lub *imagines rerum absentium*, określanych w języku greckim jako φαντασῖαι⁸¹. Pozwala ona na kreowanie obrazów, które jak żywe stają przed oczyma słuchaczy. Mówca, który opanuje tę sztukę, staje się mistrzem w posługiwaniu się namiętnościami, tego rodzaju mówcę Grecy określali jako εὐφαντασῖωτος – „człowieka obdarzonego wspaniałą wyobraźnią”⁸². Kwintyliana podaje przykład tworzenia takich *imagines* i stwierdza, że powiązane są one z prawdopodobieństwem. Prawdopodobieństwo określa w tym miejscu jeszcze innym terminem, *credibile*, którego pole semantyczne obejmuje to, w co powszechnie wierzymy. Przykład *imago* podany przez Kwintyliana dotyczy sprawy sądowej, w której rozpatry-

⁸¹ Mamy tutaj połączenia sfery afektywnej z imaginatywną. O zagadnieniu φαντασῖαι pisał Arystoteles w traktacie *De insomniis* (460b), gdzie zwracał uwagę na niewolitywny charakter owego fenomenu. Por. A. Garcea, *Tamquam videntes demonstrare*, s. 74.

⁸² Platon w *Sofiście* (236a–c) rozróżnia *technē phantastike* i *technē eikastike*. Ta pierwsza ma wydźwięk pejoratywny, oznacza bowiem sztukę przywoływania złudnych obrazów, służących zwodzeniu słuchaczy, podczas gdy ta druga, odnosząca się do *eikos*, polega na wyszukiwaniu prawdziwych podobieństw.

wany jest przypadek człowieka oskarżonego o zabójstwo: *hominem occisum queror; non omnia, quae in re praesenti accidisse credibile est, in oculis habebō?* („Skarżę się, że został zabity człowiek; czyż nie będę miał przed oczyma wszystkiego, co jest wiarygodne w bieżącej sprawie?”; 6,2,31). Autor pyta zatem, czy mówca nie powinien postawić przed oczyma słuchaczy wszystkiego, co jest prawdopodobne, oczywiście z odpowiednim nastawieniem emocjonalnym. Owo stawianie przed oczyma słuchaczy prawdopodobnych, poruszających obrazów to budowanie emocjonalnej sekwencji zdarzeń, która doprowadziła do zabójstwa: morderca nagle atakuje, ofiara jest przerażona, krzyczy, błaga lub ucieka, agresor zadaje cios, ofiara upada, uchodzi z niej życie, widać błądź, słyhać ostatnie tchnienie, w końcu ustaje jej oddech⁸³. Taki scenariusz zabójstwa jest jak najbardziej prawdopodobny, przedstawione *imagines* odtwarzające wiarygodną kolejność zdarzeń z pewnością wpływają na emocje słuchaczy i utwierdzają ich w przekonaniu o winie oskarżonego. Wzbudzają one niechęć, a nawet nienawiść do sprawcy i jednocześnie litość do ofiary.

Przedstawione przez Kwintyliana *imagines* prowadzą do ἐνάργεια, która przez Cyceroną została przetłumaczona jako *illustratio*, *evidentia*, czyli „iluminacja”, „unaocznienie”, co możemy także tłumaczyć jako „uprawdopodobnienie”. Dochodzimy do niego nie za pośrednictwem słów, ale obrazów, musimy jednak pamiętać, że słowa są tutaj mimo wszystko podstawowym materiałem służącym do tworzenia owych *imagines*. Są one instrumentami ułatwiającymi mówcy wzbudzanie emocji, ale ten, aby osiągnąć swój cel, musi sam wierzyć w *credibile* lub w *verisimile* afektów: *Ubi vero miseratione opus erit, nobis ea, de quibus queremur, accidisse credamus. [...] Ita dicemus, quae in nostro simili casu dicturi fuissetus* („Kiedy zaś potrzeba litości, uwierzmy, że to, na co się skarżymy, zdarzyło się nam [...]. Będziemy mówić tak, jakbyśmy mówili w naszej sprawie”; 6,2,34). Do powszechnego przekonania o nieszczęściu dodajemy zatem naszą wiarę w cierpienie. Jeżeli mówimy o cudzym niepowodzeniu, stawiamy siebie w sytuacji pokrzywdzonego i przekonujemy bardziej

⁸³ Kwintyliana 6,2,31.

siebie i tym samym innych do czyjegóż nieszczęścia⁸⁴. Tak, pisze Kwintyliian, postępują wzbudzający emocje u widzów aktorzy, tak winni postępować również mówcy. Ciekawa jest w tym miejscu dygresja autora *Institutio oratoria* o rzymskich artystach scenicznych, którzy naśladowując uczucia odgrywanych postaci, tak głęboko wczuwali się w rolę, że nie mogli powstrzymać płaczu nawet w momencie wychodzenia z teatru po zakończonym przedstawieniu. Takie zaangażowanie w budowanie afektów gwarantuje sukces również mówcom. Zdaniem Kwintyliana powinno ono też być udziałem nauczycieli, którzy przekazując swym uczniom wiedzę metodą afektywną i wzbudzając u nich emocje, uczą o wiele skuteczniej niż ci, którzy ograniczają się wyłącznie do suchego przekazywania faktów⁸⁵.

I jeszcze jeden passus z Kwintyliana poświęcony emocjom i prawdopodobieństwu: *in adfectus minus penetrat brevis hic velut nuntius* („krótki przekaz mniej oddziałuje na emocje”; 8,3,67) – zwykła, lapidarna relacja nie ma szans wzbudzić napiętności, emocje potrzebują bardziej rozbudowanej formy: *minus est tamen totum dicere quam omnia* („mniej korzystne jest powiedzenie wszystkiego od razu niż po kolei”; 8,3,70). Opowiadamy więc nie pokrótce, ale uzupełniamy naszą narrację detalami, w ten sposób mamy czas na stworzenie odpowiedniego nastroju i rozbudzenie afektów. Owe emocje łączymy następnie z prawdopodobieństwem, niekiedy nawet wtrącając w tok wypowiedzi coś wyimaginowanego, aby stać się bardziej przekon-

⁸⁴ Herbert Carson (*Steps in Successful Speaking*, s. 59) wyraził tę zasadę bardzo trafną konkluzją: „Mów to, w co wierzysz, wierz w to, co mówisz”. Por. też H. G. Coenen, *Rhetorisches Argumentieren im Licht antiker und moderner Theorien*, Baden-Baden 2006, s. 18.

⁸⁵ Dzisiaj popularnym zagadnieniem badanym przez psychologów jest pamięć emocjonalna, która była znana już w starożytności. Dobrze wiadano, że w naszej pamięci dłużej pozostają rzeczy niezwykle, pobudzające nasze emocje. Autor *Retoryki do Herenniusza* radził, aby dla celów mnemonicznych wyobrazić sobie rzeczy, ludzi w sytuacjach niecodziennych, np. chcąc zapamiętać kogoś człowieka, powinniśmy umieścić w naszej wyobraźni jego obraz, na którym widzimy go jako osobę poranioną, zakrwawioną itp.; taka *imago agens* będzie pomocna dla naszej pamięci i pozwoli na dłużej zachować informacje na dany temat (3,21,22). Por. M. Hermann, *Mnemonika rzymska*, „Biuletyn Glottodydaktyczny” 1998, nr 4, s. 51.

jącym. Autor radzi, by unikać krótkich sformułowań typu: „miasto zostało opanowane”, gdyż nie zrobią one na nikim większego wrażenia, lecz proponuje, by rozbudować naszą wypowiedź. Chcąc bardziej poruszyć audytorium relacją o zdobyciu miasta, rozciągamy opowiadanie, mówiąc o płonących domach i świątyniach, huku walących się budynków, mieszających się krzykach ludzkich, ucieczce, trwaniu w objęciach najbliższych, płaczu kobiet i dzieci, o starcach, którzy musieli dożyć tak straszego dnia, o grabieży miasta, o więźniach idących za swymi oprawcami, matkach usiłujących ratować swe dzieci. Jeżeli owe wstrząsające, afektywne sceny przedstawiamy w sposób przejrzysty, stają się one prawdopodobne: *consequemur autem, ut manifesta sint, si fuerint verisimilia* (8,3,70). *Pathos* łączy się tutaj znowu z prawdopodobieństwem – przez dokładność, jasność, wyrazistość wypowiedzi połączoną z afektywnością budujemy obraz podobny do prawdy, łączymy go z emocjami i oddziałujemy nim na słuchaczy.

Współczesny przykład prawdopodobieństwa emocjonalnego

Na zakończenie chciałbym jeszcze zacytować kilka zdań ze współczesnej mowy zawierającej prawdopodobieństwo afektywne, którą wygłosił w 1975 roku Chaim Herzog, ambasador izraelski przy ONZ. Mowa Herzoga była protestem przeciwko propozycji przyjęcia na forum Narodów Zjednoczonych rezolucji zrównującej syjonizm z rasizmem. W swym wystąpieniu izraelski polityk odwołuje się do uczuć, przede wszystkim do wykorzystywanego w retoryce od czasów starożytnych afektu nienawiści. Stosuje on zabieg zalecany już przez retorów greckich – jeżeli wydobędziesz z duszy słuchacza jakiś afekt, będący paradygmatem tkwiącym w jego umyśle, zbudujesz argument typu *eikos*, który okaże się pomocny w sztuce perswazyjnej.

Herzog zaczął swą przemowę zgodnie z regułami retorycznego warsztatu, zamieszczając we wstępie zdanie: „Do rangi symbolu ura-

sta, że niniejsza debata, mogąca odwrócić los Narodów Zjednoczonych i stać się decydującym czynnikiem umożliwiającym dalsze istnienie tej organizacji, odbywa się 10 listopada⁸⁶. Zapowiada on więc omówienie niezwyklej, bardzo ważnej sprawy, przez co wzbudza zainteresowanie słuchaczy. Takie *prooemium* spełnia warunki znanej nam już zasady retorycznej – *captatio benevolentiae*. Dodatkowym czynnikiem pozyskującym słuchaczy we wstępie mowy było wywołanie współczucia dla narodu żydowskiego za sprawą przypomnienia przez Herzoga o rocznicy, jaka przypadała w dniu, w którym wygłaszał swoje wystąpienie – 10 listopada, data kryształowej nocy, dzień, w którym faszysti dopuścili się w wielu niemieckich miastach pogromu Żydów. Przywołanie tej daty i okrutnych wydarzeń, do których doszło owej nocy, zjednało sympatię dla przedstawiciela grupy cierpiącej w nieodległej przeszłości okrutne prześladowania. Sam wstęp mowy zasługuje już na uwagę ze względu na jego wzorcowe opracowanie zgodne z regułami warsztatu retorycznego⁸⁷.

Nas jednak interesują emocje, jakimi posłużył się izraelski polityk, by nie dopuścić do uchwalenia skierowanej przeciwko jego państwu rezolucji. Najczęściej wykorzystywanym w mowie Herzoga afektem jest nienawiść, a dokładniej przypisanie tego uczucia inicjatorom rezolucji. Nienawiść do Żydów, która, zdaniem mówcy, przewija się przez całą historię jego narodu, nienawiść, która była przyczyną największych nieszczęść narodu żydowskiego i która także jest powodem proponowanej uchwały. Izraelski polityk mówi *expressis verbis*: „Przybyłem tu, aby zdemaskować dwa wielkie zła, które są zagrożeniem dla społeczeństwa w ogóle i dla społeczności narodów w szczególności. Są to nienawiść i ignorancja. Te dwa zła są siłą napędową, która stoi za inicjatorami tej rezolucji i ich zwolennikami”.

⁸⁶ Cytaty z mowy w tłumaczeniu Sławomira Czapnika.

⁸⁷ Wzbudzenie zainteresowanie we wstępie mowy jest istotne dla całego wystąpienia. Jak wykazały współczesne badania, o gotowości do słuchania i o sile przekonywania decydują pierwsze dwie minuty mowy, a w przypadku wystąpienia telewizyjnego czas ten jest jeszcze krótszy, gdyż wynosi jedynie 45 sekund. Jeżeli mówcy nie uda się w tym czasie zainteresować audytorium, później sztuka ta staje się już prawie niemożliwa. Por. D. Allhoff, W. Allhoff, *Sztuka przekonywania do własnych racji*, s. 73.

Powodem pojawienia się skandalicznej rezolucji są zatem nienawiść oraz głupota, przy czym ta pierwsza odgrywa tu decydującą rolę, gdyż nienawiść jest udziałem wnioskodawców uchwały, głupota natomiast opanowała ludzi odgrywających drugorzędną rolę w całej aferze, mianowicie zwolenników rezolucji. Przypomnijmy jeszcze, co o nienawiści pisał Arystoteles. Mówił on, że w przeciwieństwie do gniewu, który zwrócony jest przeciw konkretnej jednostce, nienawiść może być skierowana przeciw całemu grupom. Charakterystyka ta odpowiada idealnie wypowiedzi w analizowanym wystąpieniu, gdyż jest tu mowa o nienawiści do całego narodu żydowskiego. Następne stwierdzenie Arystotelesa określa nienawiść jako nieuleczalną chorobę, a nienawidzącego jako osobę nieświadomą zadawanego bólu, nieodczuwającą nigdy litości i pragnącą śmierci obiektu swej nienawiści⁸⁸. Taką ofiarą nienawiści są rodacy Herzoga. Wrogowie Izraela kierują się ślepą nienawiścią (*blind hatred*), której uczą się już od dziecka: „Któż dałby wiarę, że będziemy dziś oglądać narody arabskie nauczające w przedszkolach najohydniejszej antyżydowskiej nienawiści?”. Rezolucja oparta na uczuciu nienawiści (*this resolution based on hatred*) jest dla przedstawicieli narodu żydowskiego, jak wyraża się mówca, tylko bezwartościowym kawałkiem papieru, bez żadnej wartości moralnej czy prawnej. Przypisując swym oponentom uczucie nienawiści, Herzog uprawdopodobnia niemoralność ich zamiarów, gdyż powszechnie wiadomo, że jest to uczucie kojarzone z negatywnymi intencjami. Przywołuje on emocje, którymi kierują się jego wrogowie, i przedstawia je jako afekt właściwy dla ludzi powodowanych niskimi pobudkami moralnymi. Takie przypisanie uczucia nienawiści oponentom czyni z niego argument z prawdopodobieństwa afektywnego, który wspomaga argumenty słowne.

Kierowanie się emocjami to, zgodnie z objaśnieniami sofistów, postępowanie, które pozbawia człowieka zdrowego rozsądku i skłania go do nieracjonalnych postępów⁸⁹. Ponieważ jest to powszechnie akceptowane przekonanie, możemy owo mniemanie wykorzy-

⁸⁸ Arystoteles, *Retoryka* 1382a31.

⁸⁹ Zob. *Rhetorica ad Alexandrum* 429a15 (τὰ κοινὰ τῶν ἀνθρώπων γινόμενα πάθη δι' ὀνέξιστάμεθα τοῦ λογισμοῦ).

stać do zdyskredytowania czyjegoś postępowania. Wszyscy wiemy, że nienawiść, zazdrość, niewdzięczność itp. to cechy negatywne, naganne, a ich przywołanie uruchamia paradygmaty odpowiedzialne za prawdopodobieństwo rzutujące negatywnie na osoby nimi owładnięte. Chcąc pozbawić kogoś wiarygodności, mówimy: efektem nienawiści posługują się tylko ludzie źli, dlatego naszego oponenta należy potępić. Tak postępuje Chaim Herzog, wykazując, że przeciwnicy Izraela są owładnięci nienawiścią, nie mogą więc proponować sprawiedliwej, uczciwej rezolucji. Widzimy zatem, że prawdopodobieństwo emocjonalne to nie tylko domena starożytnych, także dzisiejsi mówcy posługują się *pathos*, aby uprawdopodobnić oskarżenia i aby zwiększyć skuteczność swej argumentacji.

ROZDZIAŁ 4

Prawdopodobieństwo etyczne

*In relying too heavily on ethos,
blind faith may take the place of rational considerations.
People then accept the standpoint not because
they have been convinced by sound arguments,
but simply because they have faith in the authority of the protagonist*
(Gdy polegamy za bardzo na ethos,
ślepa wiara może zająć miejsce racjonalnych rozważań.
Ludzie akceptują wówczas punkt widzenia nie dlatego,
że zostali przekonani brzmieniem argumentów,
ale ponieważ wierzą autorytetowi przemawiającego).

Frans van Emeren, Rob Grootendorst

Na początku kilka słów o *ethos*, które w retoryce antycznej było postrzegane jako charakter, zwyczaj, postawa mówcy lub jako opinia na jego temat uzyskana za pomocą technicznych środków¹. Pojęcie *ethos* występowało już w poezji Homera w znaczeniu „dom”, „siedziba”, a także „powolne przyzwyczajanie się do siedziby”, stąd znaczenie „przyzwyczajenie”. Miało to związek, jak podaje Romuald Turasiewicz, z otoczeniem, w którym żyła i przebywała jednostka ludzka. Hezjod posługiwał się tym terminem w sensie „zwyczaj”, co widać w takich zwrotach, jak – κατὰ ἥθηα („według zwyczajów”) czy ἥθηα κεδνά („dobre zwyczaje”), był to jednak zwyczaj nie w sensie cechy moralnej tkwiącej głęboko w człowieku, ale przyzwyczajenie

¹ Por. W. Süß, *Ethos, Studien zur Älteren Griechischen Rhetorik*, Leipzig–Berlin 1910, s. 2; H. D. Westlake, *ὨΣ ΕΙΚΟΣ in Tukydidēs*, „Hermes” 1958, Bd. 86, s. 447; J. Wisse, *Ethos and Pathos from Aristotle to Cicero*, Amsterdam 1989, s. 5; L. Calboli Montefusco, *De oratore: la doppia funzione dell' ethos dell'oratore*, „Rhetorica” 1992, Vol. 10, s. 246.

określające postępowanie jednostki². U poetów wczesnogreckich, Teognisa czy Pindara, *ethos* przybiera znaczenie jeszcze szersze – „charakter” wynikający z poszczególnych działań i cech jednostki³. Początkowo *ethos* było pojęciem neutralnym, niewartościującym osobowości jednostki, lecz z czasem otrzymało ono nowy moralny odcień semantyczny, określający pozytywne cechy charakteru postaci⁴.

Anaksymenes i jego teoria *eikos-ethos*

W retoryce w znaczeniu teoretycznym *ethos* pojawia się po raz pierwszy u Anaksymenesa. Nie włączył on go do technicznych środków argumentacyjnych, które określał jako γίνονται ἐξ αὐτῶν τῶν λόγων καὶ τῶν πράξεων καὶ τῶν ἀνθρώπων (1428a16), ale pod nazwą δόξα τοῦ λέγοντος umieścił *ethos* w grupie argumentów nazywanych dodatkowymi⁵. Ów środek retoryczny może być rozumiany na dwa sposoby⁶. Jeżeli autor *Retoryki do Aleksandra* miał tutaj na myśli opinię o mówcy, wówczas ową *pistis* należy postrzegać obiektywnie – słuchacze winni być przekonani o uczciwości, nieskazitel-

² R. Turasiewicz, *Od ethosu do ethopoi. Studia z antycznej terminologii krytyczno-literackiej u Dionizjusza z Halikarnasu*, Kraków 1975, s. 18 i n. Por. także O. Thimme, *Φύσις, τρόπος, ἦθος. Semasiologische Untersuchungen über die Auffassung des menschlichen Wesens (Charakters) in der älteren griechischen Literatur*, Göttingen 1935, s. 10.

³ R. Turasiewicz, *Od ethosu do ethopoi*, s. 21.

⁴ Por. J. Schmidt, *Ethos. Beitrag zum antiken Wertempfindungen*, Borna 1941, s. 7.

⁵ Argumenty dodatkowe nazywane przez Anaksymenesa *epithetoi* w nomenklaturze Arystotelesa tylko do pewnego stopnia odpowiadały *pisteis atechnoi*. Odgrywały one w ateńskich sądach mniejszą rolę niż argumenty utworzone za pomocą narzędzi retorycznych. Por. Ch. Carey, *Rhetorical Means of Persuasion*, w: *Greek Rhetoric in Action*, ed. I. Worthington, London–New York 1994, s. 95; M. Gagarin, *The Nature of Proofs in Antiphon*, „Classical Philology” 1990, Vol. 85, s. 24.

⁶ Argument δόξα τοῦ λέγοντος Anaksymenesa Manfred Kraus (*How to Classify the Means of Persuasion. The Rhetoric to Alexander and Aristotle on Pisteis*, „Rhetorica” 2011, Vol. 29, s. 277) utożsamia z *ethos* Arystotelesa.

ności charakteru mówcy⁷. Argument δόξα τοῦ λέγοντος możemy jednak rozumieć także subiektywnie, pojmując ów zwrot jako opinię, wiedzę mówiącego o innych rzeczach, ludziach, wiedzę, która wskazuje na inteligencję, uczciwość i kompetencje mówcy⁸. Może to więc być albo wiedza słuchaczy o mówcy, albo wiedza, którą posiada sam mówca⁹. Interpretacja zwrotu δόξα τοῦ λέγοντος od dawna wywoływała kontrowersje. Badacze rozumiejący owo wyrażenie w znaczeniu obiektywnym zarzucali zwolennikom tłumaczenia Spengla, „Die Meinung des Sprechenden ist seine Gesinnung über die Sache darzulegen” („myślenie mówcy to jego przedstawianie sposobu myślenia o rzeczy”), że zamienili myśl Anaksymenesa na bezsensowną tautologię¹⁰.

Nasuwa się pytanie, dlaczego Anaksymenes we wszystkich miejscach używa zwrotu δόξα τοῦ λέγοντος w znaczeniu *pistis epithetos*, czyli dodatkowego środka argumentacyjnego obok takich instrumentów, jak zeznania świadków czy zeznania złożone na torturach, które nie wynikają ze sztuki retorycznej. Wydaje się, że rację ma tutaj Turasiewicz tłumaczący istotę owego dodatkowego, nietechnicznego argumentu tym, że jest on niezależną, obiektywną opinią o mówcy, niewynikającą z jego zabiegów retorycznych, na którą nie ma on wpływu, gdyż została ukształtowana już wcześniej jego postawą moralną, sposobem zachowania¹¹. Jest to także dowód na to, że zwrot δόξα τοῦ λέγοντος nie może być tłumaczony jako „opinia mówcy o rzeczy”, ponieważ tego rodzaju argument musiałby zostać zakla-

⁷ Por. W. Süß, *Ethos, Studien zur Älteren Griechischen Rhetorik*, s. 116 i 119; M. Kraus, *How to Classify the Means of Persuasion*, s. 277.

⁸ Anaksymenes użył wyrażenia δόξα τοῦ λέγοντος w kilku miejscach w swej *Retoryce*: 1428a22; 1431b10; 1438b35.

⁹ Na pozytywny wizerunek mówcy, jak pisze w *Retoryce* Arystoteles (2,1378a5), składają się ogólnie trzy dodatnie kategorie *ethos* – φρόνησις, ἀρετή, εὐνοία (inteligencja, uczciwość, życzliwy stosunek do innych). Właściwościami tymi mówca mógł się odznaczać jako cechami wrodzonymi, ale mógł też po prostu ich się wyuczyć, mógł je symulować. Por. M. Frost, *Introduction to Classical Legal Rhetoric. A Lost Heritage*, Burlington 2005, s. 67.

¹⁰ Por. R. Turasiewicz, *Od ethosu do ethopoi*, s. 54 i n.

¹¹ R. Turasiewicz, *Od ethosu do ethopoi*, s. 58. Por. też M. Maykowska, *Motywy moralności mówcy w praktyce i teorii retorycznej*, „Eos” 1963, t. 53, s. 261.

syfikowany do retorycznych środków technicznych, o których decyduje sam mówca.

Pojęcie *ethos* znamy przede wszystkim z *Retoryki* Arystotelesa, który umieszcza je, inaczej niż Anaksymenes, wśród *pisteis entechnoi*, technicznych środków perswazji¹². Filozof polemizuje z autorami sofistycznych podręczników retorycznych, którzy nie przywiązywali wielkiego znaczenia do postawy etycznej (1356a4):

οὐ γὰρ ὡσπερ ἔνιοι τῶν τεχνολογούντων τιθέασιν ἐν τέχνῃ καὶ τῇ ἐπιείκειαν τοῦ λέγοντος ὡς οὐδὲν συμβαλλομένην πρὸς τὸ πιθάνον, ἀλλὰ σχεδὸν ὡς εἰπεῖν κυριωτάτην ἔχει πίστιν τὸ ἦθος.

(Nieprawdą jest przy tym – co twierdzą autorzy podręczników wymowy – że szlachetność mówiącego nie ma żadnego wpływu na siłę przekonywania. Wprost przeciwnie – można powiedzieć – charakter mówcy daje największą wiarygodność jego argumentom).

Ethos mówcy miało, jego zdaniem, ogromne znaczenie obok *pathos* i *logos* w strategii argumentacyjnej¹³. Dobra opinia o mówcy miała znaczny wpływ na siłę argumentacyjną przez prawdopodobieństwo, na co wskazuje termin *pithanon*, którym posłużył się Arystoteles, charakteryzując *ethos*. Termin *pithanon*, o czym już była mowa, obok *eikos* i *endokson* jest jednym z określeń prawdopodobieństwa

¹² Turasiewicz (*Od ethosu do ethopoi*, s. 59) tłumaczy, czym różnią się Anaksymenesowe *pisteis epithetoi* od Arystotelesowych *pisteis atechnoi*: „Stagiryta, jak wiadomo, odróżnia *pisteis entechnoi* i *atechnoi*, czyli takie, które są zależne, oraz takie, które nie są zależne od sztuki i inwencji mowcy. Tymczasem autor podręcznika dzieli *pisteis* na takie, które się łączą w sposób bezpośredni z całym tokiem wywodów, z określonymi czynami (ew. wydarzeniami) i z osobami zainteresowanymi sprawą, oraz na takie, które tego związku bezpośredniego nie wykazują. Te wszystkie *pisteis*, które się nie wiążą ze sprawą, określił terminem *epithetoi* – czyli dodatkowe”.

¹³ *Ethos*, element perswazyjny w sztuce komunikacji, było wykorzystywane także w literaturze greckiej. Arystotelesowi zawdzięczamy jego teoretyczny opis. Por. Ch. Gill, *The Ethos/Pathos Distinction in Rhetorical and Literary Criticism*, „The Classical Quarterly” 1984, Vol. 34, s. 150 i 165; J. May, *Trials of Character. The Eloquence of Ciceronian Ethos*, Chapel Hill–London 1998, s. 1; F. Woerther, *Aux origines de la notion rhétorique d'ethos*, „Revue des Études Grecques” 2005, Vol. 118, s. 84.

w języku greckim, który swym znaczeniem mieści się w polu semantycznym „prawdopodobny” w kontekście „godny poparcia”, „godny zaakceptowania”¹⁴. Spotykamy się tu z pewną sprzecznością, gdyż Stagiryta z jednej strony występuje przeciwko Anaksymenesowi jako jednemu z autorów *technai*, podręczników retorycznych, którzy twierdzą, że uczciwość mówcy nie jest istotna, z drugiej zaś strony podziela jego pogląd o znaczeniu *ethos* dla argumentu z prawdopodobieństwa, pisząc, że szlachetność mówiącego buduje *pithanon* i ma duże znaczenie w retoryce¹⁵.

W *Retoryce* Stagiryty znajdziemy, podobnie jak u Anaksymenesa, definicję obiektywnego *ethos*, która uwzględnia opinię audytorium o mówcy i wynika z postawy oratora (1356a4):

Διὰ μὲν οὖν τοῦ ἤθους, ὅταν οὕτω λεχθῆ ὁ λόγος ὥστε ἀξιόπιστον ποιῆσαι τὸν λέγοντα· τοῖς γὰρ ἐπεικέσι πιστεύομεν μᾶλλον καὶ ἥαττον περὶ πάντων μὲν ἀπλῶς, ἐν οἷς δὲ τὸ ἀκριβὲς μὴ ἔστιν ἀλλὰ τὸ ἀμφοδοξεῖν, καὶ παντελῶς.

(Przekonanie dzięki charakterowi mówcy rodzi się wówczas, gdy mowa wypowiedziana jest w sposób, który czyni mówcę wiarygodnym. Jesteśmy bowiem na ogół skłonni łatwiej i szybciej uwierzyć we wszystko ludziom uczciwym, zwłaszcza w sprawach niejasnych i spornych).

Taką samą opinię wypowiada Izokrates (*Antidosis* 15,278):

καὶ μὲν οὐδ' ὁ πείθειεν βουλόμενος ἀμελήσει τῆς ἀρετῆς, ἀλλὰ τοῦτο μάλιστα προσέξει τὸν νοῦν, ὅπως δόξαν ὡς ἐπεικεστάτην λήψεται

¹⁴ Odpowiednikiem greckiego *pithanon* w języku łacińskim jest w tłumaczeniu Cyserona termin *probabile*. Por. C. Moussy, *Probare, probatio, probabilis dans le vocabulaire de la démonstration*, Pallas 2005, s. 40; T. van Zantwijk, *Wahrscheinlichkeit, Wahrheit*, w: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Hrsg. G. Ueding, Darmstadt 2009, szp. 1285.

¹⁵ Jak pisze Hans G. Coenen (*Rhetorisches Argumentieren im Licht antiker und moderner Theorien*, Baden-Baden 2006, s. 15), dobre wrażenie, które wywiera na publiczności mówca, jest także dzisiaj kluczem do sukcesu. W telewizyjnej debacie wyrachowany uśmiech, niezłomny spokój i eleganckie maniere mogą działać więcej niż argumentacja merytoryczna. W Stanach Zjednoczonych prowadzone są oddzielne studia nad *impressions management*, czyli nad „zarządzaniem wrażeniami” w politycznych spotkaniach.

παρὰ τοῖς συμπολιτευομένοις. τις γὰρ οὐκ οἶδε καὶ τοὺς λόγους ἀληθεστέρους δοκοῦντας εἶναι τοὺς ὑπὸ τῶν εὖ διακειμένων λεγόμενους ἢ τοὺς ὑπὸ τῶν διαβεβλημένων.

(Człowiek, który chce być przekonujący, nie może lekceważyć kwestii swej uczciwości, ale na tym powinien skoncentrować swój wysiłek, aby sprawiał wrażenie najszlachetniejszego wśród współobywateli. Któż bowiem nie wie, że słowa wypowiedane przez ludzi uczciwych wydają się brzmieć prawdziwiej niż te wypowiedane przez skompromitowanych).

Zatem *ethos* dla greckich teoretyków sztuki perswazyjnej to dobra opinia o mówcy, wynikająca z jego nieskazitelnego charakteru, czym pozyskuje słuchaczy i czyni swe argumenty wiarygodnymi¹⁶. Izokrates, rozwijając swój wywód, pisze, że słowa mówcy stosującego się do zasad *ethos* wydają się prawdziwszymi (λόγους ἀληθεστέρους), co jest aluzją do względnej koncepcji prawdy wyznawanej przez sofistów, sugerującej, że w istocie prawda jest zależna od warsztatu mówcy i może o niej decydować *doksa*, instrument retoryczny kojarzony z prawdopodobieństwem¹⁷. W koncepcji Izokratesa dochodzi zatem do połączenia argumentacji z *ethos* z argumentacją wynikającą z *doksa*. Tego rodzaju argumenty, mające źródło w postawie, w życiu mówcy, są, według greckiego retora, o wiele skuteczniejsze od argumentów słownych, budowanych przez logos: καὶ τὰς πίστεις μεῖζον δυναμένας τὰς ἐκ τοῦ βίου γεγεννημένας ἢ τὰς ὑπὸ τοῦ λόγου πεπορισμένας („i te argumenty wypływające z życia są silniejsze

¹⁶ Karl Barwick (Die „Rhetorik ad Alexandrum“ und Anaximenes, Alkidamas, Isocrates, Aristoteles und Theodekteia, „Philologus“ 1966, Vol. 110, s. 224) twierdzi, że poglądy Izokratesa na temat *ethos* miały wpływ na stanowisko autora *Retoryki do Aleksandra* w tej kwestii. Wydaje się jednak, że decydujący wpływ mogły tutaj mieć wcześniejsze *technai*, które były znane obu autorom. O związkach Anaksymenesa i Izokratesa zob. P. Noël, *Isocrates and the Rhetoric to Alexander. Meaning and Uses of Tekmerion*, „Rhetorica“ 2011, Vol. 29, s. 319–335.

¹⁷ W przypadku Izokratesa i Platona mamy dwa różne podejścia do analizy pojęcia prawdy w sztuce wymowy – podejście filozoficzne i podejście retoryczne. Podejście filozoficzne, zapoczątkowane przez Parmenidesa, stawia zawsze prawdę nad pozorem, podejście retoryczne natomiast ma na względzie wykorzystywanie różnego rodzaju technik, manipulacji w celu stworzenia prawdy pozornej, wygodnej dla mówcy.

niż te stworzone słowami”; 15,278)¹⁸. Izokrates przypisuje więc bardzo duże znaczenie argumentacji wynikającej z *ethos*, znajdującej się poza logosem czyli poza sferą argumentacji *stricte* werbalnej.

Co jednak oznacza *ethos*, o którym pisze Anaksymenes, przedstawiając argument z prawdopodobieństwa? Najpierw zajmijmy się terminem. Anaksymenes, pisząc o prawdopodobieństwie etosu mówcy, używał słowa ἔθος homofonicznego do ἦθος, których kontekst znaczeniowy jest podobny. Termin ἦθος, jak zostało już wspomniane, jest słowem bardzo starym, występującym u Homera. Arystoteles posługiwał się często liczbą mnogą tego terminu – ἦθη, którego desygnatem jest zarówno „charakter”, jak i różne cechy oznaczające zachowanie jakiejś jednostki. Anaksymenesowe ἔθος oznaczające „nawyk”, „przyzwyczajenie”, „zwyczaj” ma podobny sens jak ἦθος, ma jednak nieco węższe pole semantyczne, gdyż nie mieści się w nim znaczenie „charakter”¹⁹. Anaksymenes, pisząc o prawdopodobieństwie etycznym, posługuje się terminem ἔθος, który jest powiązany etymologicznie z czasownikiem ἐθίζω, „przyzwyczajam się”²⁰. Suma zwyczajów, przyzwyczajień determinuje ostatecznie znaczenie „charakter”, które oddaje termin ἦθος zaczynający się nagłosowym długim „e”. Jeżeli więc autor *Retoryki do Aleksandra* określa prawdopodobieństwo etyczne słowem ἔθος, jest zdania, że uprawdopodobnienie czegoś od strony etycznej wymaga odwołania się do poszczególnych zwyczajów, nawyków osoby, a nie do jej charakteru w całości.

Jak już wiemy, autor *Retoryki do Aleksandra* wiąże prawdopodobieństwo z zakorzenionymi w duszy odbiorcy schematami, paradygmatami. Jak do owej koncepcji prawdopodobieństwa ma się *ethos*,

¹⁸ Twierdzenie Marii Maykowskiej (*Motyw moralności mówcy w praktyce i teorii retorycznej*, s. 260), że dla Izokratesa znaczenie miały jedynie prawdziwe zasługi mówcy, a te wykreowane przez środki retoryczne w ogóle się nie liczyły, nie wydaje się słuszne. Słynny grecki retor pisze wprawdzie, że argumenty moralne wynikające z życia mają większe znaczenie niż te utworzone przez słowa, nie oznacza to jednak, że te drugie nie mają dla niego żadnej wartości.

¹⁹ Por. É. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg 1950, s. 218; H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1960, s. 449 i 625.

²⁰ Por. R. Turasiewicz, *Od ethosu do ethopoi*, s. 17.

które według Anaksymenesa jest jedną z części *eikos*? Charakteryzuje on *ethos* jako: ὁ κατὰ συνήθειαν ἕκαστοι ποιούμεν („to co wszyscy czynimy zgodnie z przyzwyczajeniem”; 1428b9), składają się na nie przyzwyczajenia, którymi jako ludzie kierujemy się w życiu i które są dla nas paradygmatami pozwalającymi na podstawie prawdopodobieństwa oceniać postępowanie innych. Za najistotniejszy należy uznać tutaj termin συνήθεια, którego desygnatem jest „przyzwyczajenie”, decydujące o tym, jak jesteśmy postrzegani przez odbiorców²¹.

Anaksymenes kontynuuje charakterystykę prawdopodobieństwa z *ethos*, analizując argumenty z przeciwieństwa i z analogii stosowane w ramach *eikos*. Pisze on o pewnych powszechnie uznawanych zwyczajach (πρὸς ἐκείνους συνήθειαν) wspólnych dla ludzi młodych lub dla przyjaciół, które możemy automatycznie przypisać całej grupie. Autor charakteryzuje dokładniej tę kategorię prawdopodobieństwa i podaje dla niej przykłady. Można ją stosować np. do oskarżania ludzi młodych: λέγω δ' οἷον νέος ἐστίν οὐ κατεγορεῖς, ἃ οἱ περὶ ἡλικίαν ταύτην ὄντες πράττουσιν, ταῦτα λέγε πεποικέναι αὐτὸν πιστευθήσεται γὰρ κατὰ τὴν ὁμοίότητα καὶ κατὰ τοῦτου λεγόμενα („Jeśli np. osoba, którą oskarżasz jest młodzieńcem, mów, że uczynił on to, co czynią zazwyczaj jego rówieśnicy. Ludzie bowiem uwierzą w kierowane przeciw niemu zarzuty na podstawie analogii”; 1428b26–29). Można posłużyć się także *eikos-ethos*, wykorzystując schematy funkcjonujące odnośnie do przyjaciół naszego oponenta: διὰ τὴν πρὸς ἐκείνους συνήθειαν δόξει τὰ αὐτὰ τοῖς φίλοις ἐπιτηδεύειν („w ten sposób możesz również pokazać, że jego ewentualni towarzysze są tego samego rodzaju ludźmi jak on”; 1428b31–33). Posługując się *eikos* διὰ τὴν συνήθειαν w argumentacji oskarżającej, przenosimy na jakąś osobę cechy właściwe dla danej kategorii wiekowej czy dla danego środowiska, w którym się ta osoba obraca, przez co możemy insynuować czyny, których *de facto* nigdy nie popełniła. Wykorzystujemy zatem w tym przypadku paradygmaty tkwiące w umysłach słuchaczy odnoszące się do pewnych grup wiekowych czy społecz-

²¹ Henry Liddell i Robert Scott jako pierwsze znaczenie συνήθεια podają: „habitual intercourse”, „intimacy”, dalsze desygnaty wkraczają w pole znaczeniowe *ethos*: „habit”, „custom”.

nych²². Przedstawiane przez Anaksymenesa prawdopodobieństwo z *ethos* ma charakter negatywny. Przez odwoływanie się do *syntheia*, czyli do *ethos* pewnych ludzi *en bloc* – młodzi postępują zawsze w taki sposób, a starsi w taki – możemy tworzyć w ramach oskarżenia czyjś negatywny obraz, niekoniecznie znajdujący odzwierciedlenie w rzeczywistości.

Autor *Retoryki do Aleksandra* nie ogranicza się tylko do oskarżenia, ale udziela także rad obronie, jak w trakcie refutacji odpierać zarzuty oparte na *eikos-ethos*. W tym przypadku zaleca obrońcy budowanie pozytywnego wizerunku oskarżonego – nigdy wcześniej ani sam obwiniony, ani nikt z jego przyjaciół nie uczynili tego, co im się zarzuca. Proponuje uświadomienie sędziów, że popełnienie czynu nie przyniosłoby oskarżonemu żadnej korzyści, ta uwaga łączy się z trzecim typem Anaksymenesowego prawdopodobieństwa, *kerdos*. Proponuje też wykazać, że strona oskarżycielska stosuje chwyt poniżej pasa, bezpodstawnie oskarżając na zasadzie analogii z *ethos* – ty z pewnością jesteś taki sam jak twój przyjaciel, jesteś taki sam jak inni ludzie w twoim wieku. Trzeba podkreślić, że tego rodzaju praktyki są po prostu nieuczciwe: *χρή λέγειν ὡς οὐ δίκαιόν ἐστιν δι' ἐκείνους σαυτὸν διαβάλλεσθαι, καὶ δεικνύναι τῶν σαυτῶ συνήθων ἑτέρους ἐπιεικείς ὄντας* („należy powiedzieć, że nie jest właściwe, aby ciebie oskarżano ze względu na innych i należy wykazać, że inni z twoich towarzyszy mają dobre obyczaje”; 1429a2–4). Obrona winna argumentować, że *syntheia* nie jest czymś w rodzaju złotego młotka, za pomocą którego możemy udowodnić każdy zarzut²³, że prawdopodobieństwo z *ethos* nie jest narzędziem, które można stosować tak powszechnie, jak wydaje się to stronie oskarżycielskiej.

²² Jest to prawdopodobieństwo typu doksastycznego, które występuje w definicji Arystotelesa przedstawionej w *Analityca priora* jako *πρότασις ἔνδοξος* (70a3), jest ono zgodne także z ujęciem platońskim. Por. N. O'Sullivan, *Aristotle on Dramatic Probability*, „The Classical Journal” 1995, Vol. 91, s. 49; T. Reinhardt, *Plausibility in Plato's Phaedrus and the Rhetorica ad Alexandrum*, „Museum Helveticum” 2010, Vol. 67, s. 1.

²³ Zasada złotego młotka, nazywana też fallacją Masłowa, to uniwersalne narzędzie argumentacyjne pozwalające zażegnać wszystkie kontrowersje za pomocą jednej prostej odpowiedzi – *per simplex responsum*. Por. P. Lewiński, *Neosofistyka. Argumentacja w komunikacji potocznej*, Wrocław 2012, s. 179.

Powinniśmy przedstawić innych znajomych oskarżonego, których zwyczaję są godne pochwały, oskarżanie zaś kogoś za cudze winy określić jako *atopon*, jako coś dziwacznego, paradoksalnego, wychodzącego poza ramy uczciwej argumentacji²⁴. Zatem *synetheia* mogła być łączona w ramach prawdopodobieństwa z *ethos* nie tylko z nagannymi zwyczajami, lecz także ze zwyczajami godnymi pochwały, które pozwalały mówcy pokazać siebie czy swojego klienta w korzystnym świetle.

Anaksymenes rozpatruje jeszcze jeden przypadek zastosowania prawdopodobieństwa z *ethos*. Bywają sytuacje, gdy oskarżony nie może już dłużej wypierać się swej winy, musi się przyznać, że rzeczywiście to zrobił. Wówczas jego obrona winna dążyć do złagodzenia negatywnego odbioru czynu – rzeczywiście postąpiłem źle, ale tak samo przecież postępują inni (1429a11–14):

ἀν δὲ ὁμολογεῖν ἀναγκάζῃ, τοῖς τῶν πολλῶν ἤθεσιν ἀφομοίου τὰς σαυτοῦ πράξεις ὅτι μάλιστα λέγων ὡς οἱ πλείστοι καὶ οἱ πάντες τοῦτο καὶ τὰ τοιαῦτα πράττουσιν ὅτως, ὡς σοὶ τυγχάνει πεποιημένον.

(Jeżeli zaś będziesz zmuszony przyznać się do zarzucanego czynu, najlepiej wskaż na podobieństwo twego postępowania do zachowania ogółu społeczeństwa i powiedz, że większość, że wszyscy ludzie to samo i podobne rzeczy czynią, jak ty uczyniłeś)²⁵.

²⁴ W systemie fallacji Fransa H. van Emerena i Roba Grootendorsta (*Argumentation, Communication and Fallacies, a Pragmatic-Dialectical Perspective*, Hillsdale 1992, s. 119) oskarżanie typu Anaksymenesowego *eikos-ethos* należało do nieuczciwej dyskusji: „evading the burden of proof is to formulate the standpoint in such a way that it is protected from any adequate assessment [...]. The real young person of today is lazy. The church is conservative by nature” („Unikanie ciężaru dowodu polega na sformułowaniu stanowiska w taki sposób, że jest ono chronione przed jakąkolwiek adekwatną oceną [...]. Rzeczywiście młoda osoba w dzisiejszych czasach jest leniwa. Kościół jest konserwatywny z natury”). Mamy tu zatem generalizację, podobnie jak w przedstawionym powyżej przykładzie z *Retoryki do Aleksandra*.

²⁵ Ten rodzaj argumentacji mieści się w hermogenesowym *status qualitatis*: nie możemy zakwestionować oskarżenia co do faktyczności czynu (*status coniecturalis*), nie możemy zmienić kwalifikacji czynu, twierdząc, że była to obrona własna czy pobicie ze skutkiem śmiertelnym (*status finitionis*), więc szukamy

Wszyscy ludzie popełniają błędy, pewne okoliczności sprzyjają tego rodzaju potknięciom: właśnie znalazłem się w takiej sytuacji, czyż inni nie zachowaliby się w moim położeniu tak samo? Anaksymenes posługuje się w tym przypadku terminem ἦθος, którego pole semantyczne, jak już wcześniej mogliśmy się przekonać, jest szersze niż słowa ἔθος, pisze więc nie tylko o nawykach, przyzwyczajeniach ogółu ludzi, ale ma na myśli także ich charakter²⁶. Sugeruje, że nie tylko pojedyncze przyzwyczajenia, nawyki, ale ogólnie charakter człowieka może każdego z nas zmylić i sprowadzić na złą drogę. W tej sytuacji *eikos-ethos* relatywizuje wartość czynu, ma sprawiać wrażenie, że błąd nie jest tak poważny, gdyż popełniliby go wszyscy, a skoro postępują tak wszyscy, nie możemy sprawcy zbyt surowo oceniać, nie możemy go srogo karać. Autor *Retoryki do Aleksandra* podsumowuje wywody na temat *eikos-ethos* stwierdzeniem: τὸ μὲν οὖν εἰκὸς διὰ ταυτῆς τῆς μεθόδου τεχνικώτατα μέτιμεν („Dzięki takiej metodzie wykorzystamy prawdopodobieństwo w sposób najwłaściwszy dla sztuki retorycznej”; 1429a19–21). Podejście do kwestii *eikos* Anaksymesa jest *stricte* sofistyczne, zgodne z komentarzem Platona w tej kwestii²⁷. Postawa moralna autora jest dwuznaczna, jego zalecenia mogą być wykorzystywane w równym stopniu przez

okoliczności łagodzących, usprawiedliwiających popełnione wykroczenie (*status qualitatis*).

²⁶ Pisząc o *eikos-ethos*, Anaksymenes używa zatem aż trzech terminów – συνήθεια, ἔθος i ἦθος – które budują prawdopodobieństwo etyczne. Por. F. H. Robling, *Ethos*, w: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Darmstadt 1994, szp. 1516.

²⁷ Platon w *Fajdosie* imiennie oskarża Tejzjasza i Gorgiasza o nieuczciwe posługiwanie się prawdopodobieństwem: „A Tejzjaszowi i Gorgiaszowi dajmy spokój. Ci niech śpią, ci, co to uważali, że prawdopodobieństwo więcej warte niż prawda, a siłą wymowy tego dokazywali, że się to, co małe, wydawało wielkie, a co wielkie, jak małe, a co najnowsze, wyglądało jak stare, a stare odwrotnie; i ową zwięzłość mów wynaleźli to rozwodzenie się bez końca nad wszystkim”; 267a). Jeżeli uzmysłowimy sobie istniejące analogie między politykami greckimi i współczesnymi, stosującymi takie same nieuczciwe, sofistyczne chwytły, zonglującymi w swych mowach prawdopodobieństwem, co tak raziło greckiego filozofa, wydaje się, że zarzuty Platona były w pełni uzasadnione. Por. G. Calboli, W. Dominik, *Introduction: the Roman Suada*, w: *Roman Eloquence: Rhetoric in Society and Literature*, New York 1997, s. 5; B. Vickers, *In Defence of Rhetoric* (reprint), Oxford 1999, s. 7.

obie strony sporu. Nie interesuje go, kto ma rację, po czyjej stronie leży prawda. Jego retoryka to poradnik dla wszystkich, a prawdopodobieństwo z gatunku *ethos* to narzędzie pomocne do wygrania każdej retorycznej batalii. Możemy w nim dostrzec sylwetkę sofistę znaną z pism Platona i Arystotelesa, sofistę kierującego się głównie osobistą korzyścią, czy też erysty dążącego do zwycięstwa w sporze za wszelką cenę²⁸.

Eikos-ethos u sofistów i Arystotelesa

Praktyczne zastosowanie wskazówek, o których pisał Anaksymenes, odnośnie do *ethos* i *eikos* znajdziemy u attyckiego sofistę Antyfonta. Sofista z Ramnus, o czym mogliśmy się już przekonać, obok sycylijskich teoretyków wymowy – Koraksa, Tejzjasza, Gorgiasza – był prekursorem wdrażania argumentu z prawdopodobieństwa do sztuki retoryki. Wykorzystywał go zarówno w swych etiudach szkoleniowych, *Tetralogiach*, jak i w mowach wygłaszanych przed sądem. Antyfont mógł być jednym ze źródeł wykorzystywanych przez Anaksymenesa w jego teoretycznych rozważaniach nad problemem *eikos*. Autor *Tetralogii* zdawał sobie sprawę z siły argumentów retorycznych, z siły prawdopodobieństwa, co wyraża w filozoficznych uwagach poświęconych zagadnieniu prawdy we wstępie do mowy *O zabójstwie Herodesa*. Pisze on, że słowo ma większą siłę przekonywania niż same fakty, że wiarygodnym kłamstwem oprawionym w piękne słowa można zagłuszyć prawdę, że wiarygodne kłamstwo znaczy więcej niż niewiarygodna prawda²⁹. Wątek ten podejmuje także w *II Tetralogii*, gdzie przeciwstawia pojęcie *aletheia* pojęciu *doksa*³⁰, pamiętamy zaś, że *doksa*, *endokson* to terminy stosowane na określenie prawdopodobieństwa w znaczeniu „powszechnie uznawanej opinii”, „obiegowego sądu”. W tym przypadku *doksa* jest są-

²⁸ Tego typu postaci znajdziemy w *Menonie* Platona (75c,d) czy w *O dowodach sofistycznych* Arystotelesa (165a,171b).

²⁹ *O zabójstwie Herodesa* 5,3. Por. rozdział pierwszy, s. 20.

³⁰ „Mniemanie (*doksa*) jest bowiem korzystne dla biegłych w sztuce mówienia, prawda zaś dla postępujących uczciwie i sprawiedliwie” (3,2,2).

dem, mniemaniem odpowiadającym prawdopodobieństwu, stojącym w opozycji do prawdy.

Dla nas najistotniejsze są rozważania odwołujące się do prawdopodobieństwa z *ethos*, jakie Antyfont zamieścił w *III Tetralogii*. Mowa ta dotyczy zabójstwa, do jakiego doszło w efekcie bójk między dwoma pijanymi mężczyznami – sytuacji, która może zdarzyć się zawsze i wszędzie. Jeden z uczestników zajścia, młodszy z mężczyzn, pobił śmiertelnie znacznie od siebie starszego przeciwnika. W mowie pojawia się jeszcze lekarz, któremu nie udało się uratować pobitej przez młodzieńca ofiary. Sprawa jest o tyle skomplikowana, że to denat wszczął bójkę, dlatego obrona oskarża go o wywołanie całego zajścia i czyni winnym własnej śmierci. Zdaniem adwokata zabójca działał w obronie własnej, chodzi więc nie o morderstwo, lecz o obronę konieczną³¹. W następnym kroku obrona stara się przenieść odpowiedzialność na lekarza³², którego próbuje cynicznie oskarżyć o spowodowanie śmierci denata³³. Strona oskarżycielska, odpierając w replice zarzuty winiące ich klienta za sprowokowanie bójk, stosuje argument z prawdopodobieństwa, odwołując się do *ethos*, czyli do zwyczajów, którymi kierują się ludzie w określonym wieku. Mówca posłużył się tutaj *eikos-ethos*, o którym pisał autor *Retoryki do Aleksandra*. Twórca *Tetralogii* w drugiej mowie oskarżycielskiej sugeruje, że oskarżony zachowywał się tak, jak postępują zwykle ludzie w młodym wieku³⁴. Przekonuje, że są oni z natury po-

³¹ Obrona usiłuje zdyskredytować oskarżenie, stosując *status coniecturalis*, dowodząc, że wypadek nie może być definiowany jako zabójstwo. Por. W. Stroh, *Die Macht der Rede*, Berlin 2011, s. 92.

³² W prawie ateńskim nie przewidywano odpowiedzialności lekarza za śmierć pacjenta, nie można więc było, tak jak dzisiaj, domagać się od lekarza odszkodowania za błąd w sztuce. Rozważania Antyfonta mają charakter czysto teoretyczny. Por. Antiphon, *The Speeches*, ed. M. Gagarin, Cambridge 1997, s. 160.

³³ Podobne wydarzenie wystąpiło w Polsce w czasie stanu wojennego, w latach osiemdziesiątych XX wieku w procesie o zabójstwo pobitego śmiertelnie przez milicję maturzysty, Grzegorza Przemyska. Chcąc odsunąć winę od prawdziwych sprawców zbrodni, którymi byli milicjanci, oskarżono w sądzie o śmiertelne pobicie nastolatka sanitariuszy z karetki pogotowia, którzy przyjechali do poszkodowanego w celu udzielenia mu pomocy medycznej.

³⁴ *Tetralogia* składała się z czterech mów: dwóch mów oskarżycielskich i dwóch mów obrończych; nazywano je mową oskarżycielską, mową obrończą, repliką –

rywczy, że pod wpływem alkoholu często wszczynają bójkę: μάθετε δὴ πρῶτον μὲν, ὅτι ἀρξαι καὶ παροινεῖν τοῦς νεοτέρους τῶν πρεσβυτέρων εἰκότερον ἐστίν („uświadomcie sobie najpierw, iż prawdopodobniejsze jest, że to młodzi ludzie są bardziej skłonni do awantur pod wpływem alkoholu niż starsi”; 4,3,2). Wymienione cechy charakteru wskazują wyraźnie na młodszego uczestnika sporu jako na *eikoteros*, prawdopodobniejszego winowajcę. Antyfont kontynuuje: młodzi są zarozumiali, porywczy, rozpiera ich energia, nie radzą sobie z emocjami pojawiającymi się po spożyciu alkoholu³⁵. Wymienia wiele cech negatywnych, właściwych dla zwyczajów, przyzwyczajają ludzi młodych i stara się je przypisać sądowemu przeciwnikowi, aby uprawdopodobnić jego winę.

Dopełnieniem argumentacji z prawdopodobieństwa w dziedzinie *ethos* w mowie Antyfonta jest przedstawienie cech charakterologicznych ludzi starszych. Strona oskarżycielska stosowała tutaj diametralnie odmienną strategię niż w przypadku charakterystyki młodzieży. Tworzyła argumentację korzystną dla swojego klienta, który był człowiekiem już mocno posuniętym w latach, musiała zatem nakreślić pozytywny wizerunek grupy wiekowej, do której on należał. W replice czytamy, że ludzie starsi posiadają doświadczenie, nie tracą nad sobą kontroli po spożyciu alkoholu, wprawdzie nie są tak sprawni fizycznie jak ludzie młodzi, odznaczają się za to rozsądkiem i unikają bójek z młodszymi, silniejszymi mężczyznami³⁶. Można by naturalnie dokonać innego doboru cech dla tej grupy, lecz potrzeby argumentacji sądowej, kierującej się zasadą *eikos*, wymagały w tym przypadku wyeksponowania akurat takich właściwości, jak doświadczenie, słabość fizyczna, ostrożność. Owa prezen-

drugą mowa oskarżycielska, i dupliką – drugą mową obrończą. Liczba części tetralogii wynikała z praktyki obowiązującej w ateńskich sądach.

³⁵ Antiphon 4,3,2. Antyfont na określenie ludzi młodych stosuje termin γένος, który budzi kontrowersje i przez niektórych jest kwestionowany. Jego użycie tak tłumaczy Michael Gagarin (Antiphon, *The Speeches*, s. 168): „γένος may designate the young as a »group«, in whom perhaps the natural tendency to high spirits is less tempered by training” („γένος może oznaczać młodych jako »grupę«, w której być może naturalna skłonność do uniesień ducha nie jest kontrolowana przez doświadczenie”).

³⁶ Antyfont 4,3,3.

tacja cech człowieka młodego i starszego została wyeksponowana i sfinalizowana w zamykającej *passus* antytezie – ręce młodzieńca to niebezpieczna broń, która zabija, ręce człowieka starszego to niewystarczający oręż do ochrony przed śmiercią³⁷. Antyteza zamyka argumentację, podkreślając, kogo zgodnie z regułami prawdopodobieństwa należy uznać winnym zabójstwa. Autor *Retoryki do Aleksandra* w swej prezentacji *eikos-ethos* wykorzystał praktyczne doświadczenia Antyfonta w kwestii prawdopodobieństwa – takie są nasze przyzwyczajenia, gdy jesteśmy młodzi, takie zaś gdy jesteśmy starzy – i stworzył na ich podstawie zwięzłą definicję *eikos-ethos*: ἔτερον δὲ μέρος ἐστὶ τῶν εἰκότων ἔθος, ὃ κατὰ συνήθειαν ἕκαστοι ποιοῦμεν („druga część prawdopodobieństwa to *ethos*, czyli to, co wszyscy robimy zgodnie z przyzwyczajeniem”; 1428b9).

Pewne uwagi odwołujące się do *ethos*, które kształtuje opinię słuchaczy na temat mówcy i czyni prawdopodobnym jego wizerunek, znajdują się w papirusie z Oxyrynchos oznaczonym numerem 410. Jest to urywek doryckiego podręcznika retorycznego, w którym pojawiają się odniesienia do *ethos* mówcy w ramach wstępu do mowy³⁸. Autor radzi adeptom sztuki wymowy posługiwać się językiem prostym, szczerym, odradza nadmierną uczoność, powoływanie się na wielkie autorytety, zaleca po prostu kierowanie się zdrowym rozsądkiem (2–12):

καὶ αἶ κ' ἐν ταῖ λέξει ταῖ [κατ'] ἀρχὰς τῶν ἐφόδων καὶ μὴ γεγραμμέναις δοκῆι χρῆσθαι [τις] ἀλλὰ ἰδιωτικαῖς καὶ μηδὲν ὡς ἀκριβέως εἰ[δ]ῶς ἀλλ' ὡς οἰομένους καὶ ἀκακοῦς λήγει ἢ τῶν δικαστέρων ἢ ἄλλων τινῶν.
(i w mowie od początku argumentacji powinno się korzystać nie z zapisanych [cudzych] myśli, ale z własnych i nie przedstawiać siebie jako

³⁷ Antytezy to ulubiona figura sofistów, stosowana często przez Gorgiasza i Protagorasa do celów artystycznych i perswazyjnych. Antyfont, w przeciwieństwie do patetycznego Gorgiasza, stosuje figury jedynie w celach praktycznych. Por. L. Gerinet, *Antiphon Discours suivis des fragments d'Antiphon le Sophiste*, texte établie et traduit, Paris 1989, s. 5.

³⁸ Przypuszcza się, że ów dorycki podręcznik, podobnie jak *Retoryka do Aleksandra*, powstał w czasach Arystotelesa, chociaż są także próby datowania go na wczesnosofistyczny okres wymowy greckiej. Por. F. H. Robling, *Ethos*, szp. 1521.

wielce mądrego, ale mówić prosto, w zgodzie z opinią sędziów i innych słuchaczy).

Podobnie powinniśmy postępować w następnej części mowy zwanej *diegesis*, czyli w opowiadaniu; jeżeli i tu będziemy korzystać z *ethos*, staniemy się dla słuchaczy lepszymi i bardziej godnymi podziwu. Tego rodzaju zabiegi sprawiają, że mowa, jak pisze autor w dalszej części tekstu, jest w pełni prawdopodobna (πιθανότατα)³⁹. *Ethos* i prawdopodobieństwo szły ze sobą ściśle w parze w greckiej teorii retorycznej. Przedstawiając siebie jako ludzi skromnych, wolnych od bagażu niepotrzebnej uczoneści, sztuczności, stajemy się wiarygodniejsi w oczach odbiorców.

Autor podręcznika wykazuje zdecydowanie negatywne nastawienie do ludzi „nazbyt uczonych”, których dzisiaj określilibyśmy mianem intelektualistów. Tak negatywne podejście do przedstawicieli nauki wydaje się potwierdzać datowanie traktatu na wiek IV p.n.e., kiedy opinia o sofistach, uczonych-intelektualistach, była o wiele gorsza niż w początkowym okresie ich działalności, czyli w pierwszej połowie V wieku p.n.e., co potwierdzają liczne świadectwa⁴⁰. Nie tylko bohaterowie dialogów Platona, lecz także postaci z Tukidydesa, Arystofanesa czy innych autorów świadczą o zmęczeniu społeczności ateńskiej aktywnością tej grupy uczonych. Widzimy więc, że wraz ze zmianą relacji społecznych, zmianą obiegowych opinii na pewne tematy zmieniły się także paradygmaty budujące retoryczne prawdopodobieństwo. Jeżeli w połowie V wieku kreowanie *ethos* na podstawie autorytetu sofisty-uczonego gwarantowało pozyskanie wiarygodności i zdobycie poparcia, to czynienie tego samego kilkadziesiąt lat później wywoływało diametralnie inną reak-

³⁹ Autor rozumie prawdopodobieństwo w sensie πιθανόν, a więc jako „coś godnego poparcia”, łacińskie *probabile*. Por. T. van Zantwijk, *Wahrscheinlichkeit, Wahrheit*, szp. 1285.

⁴⁰ Początkowo termin „sofista” miał pozytywną konotację, a ten, kogo w ten sposób nazywano, cieszył się dużym społecznym poważaniem. Przyjmuje się, że główną rolę w zdeprecjonowaniu sofistów odegrał Platon, nie tylko on jednak, lecz także inni przedstawiciele nauki, kultury greckiej wyrażali negatywne opinie o tej grupie. Por. E. Schiappa, *Protagoras and Logos*, Columbia 2003, s. 6 i n.

cję. Pozwolę sobie przypomnieć wspomnianą już charakterystykę Victorinusa, który podkreślał, że prawdopodobieństwo uzależnione jest od czasu, mody, miejsca czy od obowiązujących aktualnie powszechnych sądów⁴¹. Zmianie ulega także *ethos* obywatela, mówcy – aby prawdopodobieństwo retorycznego *ethos* okazało się skuteczne, mówca musi zatem śledzić aktualne nastroje, mody, potrzeby audytorium, do którego się zwraca.

O stosowności i niestosowności, o brzydocie i pięknie obyczajów, a więc o zmienności prawdopodobieństwa przeczytamy także w anonimowym traktacie greckim *Dissoi logoi*. Autor pisma podchodzi do zagadnienia w sposób relatywistyczny, typowy dla niektórych sofistów z kręgu Protagorasa⁴². Zwraca on uwagę, że pewne zachowania, jak korzystanie ze szminki, obwieszanie się biżuterią są stosowne dla kobiet, niestosowne natomiast dla mężczyzn. Możemy przypuszczać, że uszminkowany, nadmiernie wystrojony mówca nie zdobyłby zaufania słuchaczy, lecz, jak pisze autor traktatu, jest to zależne od miejsca⁴³. Czytamy bowiem, że Persowie dbają o swój wygląd tak samo jak kobiety, zatem mężczyzna z makijażem, ozdobiony biżuterią w państwie perskim, w przeciwieństwie do Grecji, nie wzbudzałby bynajmniej negatywnych emocji; co więcej, nie wywoływałoby tam niczyjego zdziwienia współzycie z córką, matką czy siostrą: Τοι δὲ Πέρσαι κοσμεῖσθαι τε ὡσπερ τὰς γυναῖκας καὶ τὼς ἀνδρας καλὸν νομίζοντι, καὶ τῆ θυγατρὶ καὶ τῆ ματρὶ καὶ τῆ ἀδελφῇ συνίμεν, τοὶ δὲ Ἕλληνας καὶ αἰσχρὰ καὶ παράνομα („Persowie zaś uważają, że mężczyznom przystoi stroić się jak kobietom i współżyć

⁴¹ Victorinus, RLM, s. 234 i 236.

⁴² Traktat *Dissoi logoi*, którego autor analizuje przeciwieństwa dla celów retorycznych, ma swe źródło nie tylko w Protagorasie. Tradycja analizowania przeciwieństw, przedstawiania antytetycznych par sięgała już presokratyków. Temat ten podejmowali Anaksymander, Anaksymenes, Heraklit, Parmenides Anaksagoras, Melissos. U autora traktatu *Dissoi logoi* punkt ciężkości przeniósł się, w porównaniu z wcześniejszymi ontologicznymi badaniami, na rozważania natury sofistyczno-retorycznej. Por. E. Schiappa, *Protagoras and Logos*, s. 92 i n.

⁴³ Podobnego zdania, jeżeli idzie o mówców rzymskich, był Kwintylian, który pisał: *manus non impleatur anulis* („ręka mówcy nie powinna być pełna pierścieni”; 11,3,142). Chodziło oczywiście o rękę oratora, która winna być wolna od niepotrzebnych ozdób, gdyż budowała to negatywny *ethos* mówcy.

z córką, matką, siostrą, Grecy zaś uznają to za haniebne i niedopuszczalne” (2,15). Oglądanie się jednak w dyskursie perswazyjnym na zwyczaję, obyczaję różnych ludów doprowadziłoby do wielkiego zamieszania, dlatego autor radzi, abyśmy ograniczyli się do przestrzegania lokalnych praw i przyzwyczajęń. W celu uniknięcia ewentualnego chaosu, autor proponuje, by zwracać uwagę na *kairos*, właściwy moment, który uwzględni miejsce, czas i okoliczności decydujące o prawdopodobieństwie. Na poparcie swej tezy cytuje następujący wiersz (2,19):

Ταὶ γὰρ τὸν ἄλλον ὧδε θνητοῖσιν νόμον
 ὄψη διαιρῶν· οὐδὲν ἦν πάντῃ καλόν
 οὐδ’ αἰσχρὸν, ἀλλὰ ταῦτ’ ἐποίησεν λαβῶν
 ὁ καιρὸς αἰσχρὰ καὶ διαλλάξας καλά.

(Zobaczywszy bowiem tutaj inne prawo dla śmiertelnych i nauczywszy się, iż nic nie może być jednoznacznie piękne, ani też szpetne, okoliczności uczyniły te rzeczy pięknymi, a zmieniwszy się szpetnymi)⁴⁴.

W przytoczonym cytacie nie może być mowy o czymś absolutnie prawdziwym, autor ma na myśli jedynie coś prawdopodobnego, kreowanego przez różne czynniki, na które mówca winien zwracać baczną uwagę. Głównym założeniem rozdziału poświęconego temu, co równocześnie piękne i brzydkie, jest twierdzenie: οὐ γὰρ πάντες ταῦτὰ νομίζοντι („nie wszyscy mają identyczny punkt widzenia” (2,18), prawdopodobieństwo odnoszące się do *ethos* proponowane przez autora *Dissoi logoi* jest zatem czymś płynnym, zależnym od *kairos*. Autor traktatu wykazuje w tym temacie podobieństwo do Herodota, który twierdził: οὕτω νομίζουσιν πολλὸν τι καλλίστους τοὺς ἑαυτῶν νόμους ἕκαστοι εἶναι („W ten sposób wszyscy uważają, że zgoła najpiękniejsze są własne zwyczaje” (3,38)⁴⁵. Mówca, aby

⁴⁴ Tłumaczenie Janiny Gajdy w: *Sofiści*, Warszawa 1989, s. 301. Niektórzy badacze przypisują cytat Eurypidesowi, niektórzy twierdzą, że jest on anonimowy. Por. *Contrasting Arguments. An Edition of the “Dissoi Logoi”*, ed. T. M. Robinson, Salem–New Hampshire 1979, s. 170.

⁴⁵ Cytat znajduje się w: Platon, *Gorgiasz* 484b. Podobną myśl Herodot wyraża w VII,152. Por. H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig 1912, s. 163;

posłużyć się prawdopodobieństwem, musi dostosować swoją mowę do owych zwyczajów, przyzwyczajęń obowiązujących w danej społeczności. Prawidłowość tę dostrzegali już poeta Pindar, który stosując taki sam termin na określenie zwyczaju jak Herodot, *nomos*, nazwał go władcą: νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς θανατῶν καὶ ἀθανάτων („zwyczaj jest władcą wszystkich śmiertelnych i nieśmiertelnych”)⁴⁶. Stwierdzenie to przypomina myśl Gorgiasza, który potężnym władcą nazwał słowo (λόγος δυνάστες μέγας ἐστίν)⁴⁷. Aczkolwiek Pindar nie znał jeszcze teorii *eikos-ethos*, zdawał sobie jednak sprawę z wielkiego znaczenia zwyczaju, był świadom tego, że kieruje on postępowaniem ludzi i wpływa na ich postrzeganie rzeczywistości.

Teoretyczne rozważania odnoszące się do *eikos* i *ethos* znajdziemy także w *Retoryce* Arystotelesa. Z kilkoma jego opiniami na temat *ethos* mogliśmy się już zapoznać przy okazji analizy prawdopodobieństwa etycznego u Anaksymenesa. Stagiryta wznosił na wyższy poziom koncepcję prawdopodobieństwa. Jak wiemy, powiązał on *eikos* z logicznym systemem sylogizmów, nazywanych entymematami⁴⁸. Filozof oparł je na przesłankach, które wywodził ze znaków lub właśnie z prawdopodobieństw. Znajdziemy u niego jednak także rozważania odnoszące się do oddziaływania na odbiorcę za pośrednictwem prawdopodobieństwa etycznego. Rozważając znaczenie *ethos* w sztuce perswazji, Arystoteles stwierdza, że odgrywa ono ogromną rolę w kwestii wiarygodności, prawdopodobieństwa. Pisząc o prawdopodobieństwie, posługuje się często słowem *πιθανόν*. Aczkolwiek filozof nie mówi wprost, tak jak Anaksymenes, o prawdopodobieństwie etycznym, nie analizuje szczegółowo współzależ-

P. Woodruff, *Rhetoric and Relativism. Protagoras and Gorgias*, w: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge 1999, s. 301.

⁴⁶ Por. P. Woodruff, *Rhetoric and Relativism*, s. 300.

⁴⁷ *Pochwała Heleny*, Diels 76,11,8.

⁴⁸ Arystoteles, *Retoryka* 1356b8. O *eikota* i *semeia* u Arystotelesa i Anaksymenesa zob. M. Kraus, *How to Classify the Means of Persuasion*, s. 273; F. Piazza, *Pisteis in Comparison. Examples and Enthymemes in the Rhetoric to Alexander and in Aristotle's Rhetoric*, „*Rhetorica*” 2011, Vol. 29, s. 313.; T. Schmitz, *Plausibility in the Greek Orators*, „*American Journal of Philology*” 2000, Vol. 121, No. 1, s. 47.

ności między *pithanon*, *eikos* i *ethos*, ale używa wspólnie tych terminów, co wskazuje jednoznacznie na ich powiązanie.

Arystoteles nie stosuje w analizie *ethos* tak istotnego dla Anaksymenesowego prawdopodobieństwa etycznego terminu *synetheia*. Termin ten pojawia się jednak w ogólnej, zamieszczonej na początku traktatu charakterystyce retoryki. Filozof, klasyfikując użytkowników retoryki na dwie kategorie, zastanawia się, dlaczego i w jaki sposób ludzie posługują się sztuką wymowy: τῶν μὲν οὖν πολλῶν οἱ μὲν εἰκῆ ταῦτα δρῶσιν, οἱ δὲ διὰ συήθειαν ἀπο ἔξεως („Wielu czyni to na wycucie, inni natomiast dzięki nabytej w doświadczeniu dyspozycji”; 1354a2). *Synetheia* jest tu nabytym doświadczeniem z dziedziny elokwencji, które ludzie wykorzystują w sytuacjach wymagających udowodnienia jakiegoś sądu⁴⁹. Filozof jeszcze raz używa słowa *synetheia*, zastanawiając się, dlaczego jedni posługują się słowami, korzystając ze wspólnego doświadczenia, podczas gdy drugim wystarcza chwilowe natchnienie: δι’ ὃ γὰρ ἐπιτυγχάνουσιν οἱ τε διὰ συήθειαν καὶ οἱ ἀπὸ ταῦτομάτου τὴν αἰτίαν θεωρεῖν ἐνδέχεται („można się zastanawiać, dlaczego jedni osiągnają ten sam cel dzięki wspólnemu doświadczeniu, a inni samorzutnie; 1354a2). Tak jak u Anaksymenesa, termin *synetheia* w znaczeniu „przyzwyczajenie” w ramach pewnych postępowań oznaczał prawdopodobieństwo z *ethos*, tak u Arystotelesa jest to doświadczenie społeczne umożliwiające korzystanie z warsztatu retorycznego⁵⁰. Arystoteles, analizując w *Topikach* przesłanki konieczne, posługuje się także przymiotnikiem *synethes*, należącym do wspólnej z *synetheia* rodziny wyrazowej: χρήσιμον δὲ καὶ τὸ ἐπιλέγειν ὅτι σύνηθες καὶ λεγόμενον τὸ τοιοῦτον. ὀκνοῦσι γὰρ κινεῖν τὸ εἰωθὸς ἔνστασιν μὴ ἔχοντες („Warto też w dyskusji zauważyć, że to i to jest powszechnym zwy-

⁴⁹ Kolejność zastosowana przez Arystotelesa – najpierw pisze o ludziach posługujących się retoryką instynktownie, εἰκῆ, później wymienia nabyte doświadczenie συήθειαν ἀπο ἔξεως – daje pierwszeństwo praktyce nad teorią retoryczną.

⁵⁰ Owe środki διὰ συήθειαν należą do *pisteis entechnoi*, do narzędzi zdobytych w ramach sztuki retorycznej. Dla Arystotelesa są to przede wszystkim argumenty logiczne, którym poświęca większą część pierwszej księgi swej *Retoryki*. Argumenty te w teorii klasycznej były ściśle połączone z *ethos*. Por. F. H. Robling, *Ethos*, szp. 1518; M. Frost, *Introduction to Classical Legal Rhetoric*, s. 67.

czajem, jest ogólnie uznane. Ludzie bowiem obawiają się atakować pogląd uznany, jeżeli nie mogą przeciwstawić mu argumentu pozytywnego”; 156b20). Ekwiwalentem znaczeniowym terminu *synthes* w tym przypadku może być przymiotnik „prawdopodobny”. Oznacza on tutaj coś prawdopodobnego ze względu na zwyczaj wynikający ze wspólnego doświadczenia.

Arystoteles nie opiera jednak swej teorii retorycznego *ethos* na terminie *syntheia*. Główne rozważania poświęcone *ethos* znajdują się w interesującym passusie *Retoryki*, który dotyczy charakterystyki poszczególnych grup wiekowych. Temat ten wykazuje wyraźne podobieństwo do wcześniej cytowanych rozważań Anaksymenesa i Antyfonta. Zagadnienie *ethos* Arystoteles łączy z *pathos*, gdyż takie stany, jak życzliwość, przyjaźń są, według niego, ściśle powiązane z afektami⁵¹. Filozof o wiele dokładniej niż Anaksymenes przedstawia zwyczaje, przyzwyczajenia ludzi w poszczególnych grupach wiekowych, ponieważ, jego zdaniem, szczegółowa znajomość owych nawyków ułatwia argumentację w dyskursie retorycznym. Opis Arystotelesa to dogłębna, trafna psychologicznie analiza charakterów ludzi w młodym, w starszym i w średnim wieku. Dokładna znajomość tych charakterów byłaby również pomocna dla współczesnego mówcy. Chociaż Arystoteles nie łączy zagadnienia *ethos* związanego z afektami bezpośrednio z prawdopodobieństwem, tak jak to było w przypadku Anaksymenesa, także tutaj możemy doszukać się pewnych odniesień do *eikos*. Jeżeli przypomnimy sobie główną definicję *eikos* w *Retoryce* Arystotelesa: τὸ μὲν γὰρ εἰκὸς ἐστὶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γινόμενον οὐχ ἅπλῳς δὲ καθάπερ ὀρίζονται τινες („Prawdopodobne jest to, co zdarza się zazwyczaj, nie wszystko jednak absolutnie, jak

⁵¹ Także współcześni teoretycy wymowy przypisują duże znaczenie *ethos* i *pathos* w argumentacji. Frans H. van Emmeren i Rob Grootendorst (*Argumentation, Communication and Fallacies, a Pragma-Dialectical Perspective*, s. 133–134) piszą: „*pathos* is playing on emotions and prejudices of the audience, *ethos* is selling his standpoint by parading his own qualities” („*Pathos* jest grą na emocjach i uprzedzeniach słuchaczy, *ethos* jest sprzedawaniem swego punktu widzenia poprzez obnoszenie się swymi własnymi przymiotami”). *Pathos* określają oni jako *fallacy* typu *argumentum ad populum*, *ethos* jako *argumentum ad verecundiam*.

niektórzy to definiują”; 1357a15), dochodzimy do wniosku, że podane przez Arystotelesa zwyczaje, cechy charakteru są tym, co dzieje się w większości przypadków, czyli tym, jak zazwyczaj postępują ludzie młodzi czy starsi, korzystanie więc z tych informacji w dyskursie retorycznym, mimo że nie zostało to przez autora wyrażone *explicitie*, jest zgodne z zasadą prawdopodobieństwa⁵².

Zarówno *ethos*, jak i *pathos* Arystoteles zalicza obok *logos* do trzech głównych gatunków argumentacji decydujących o sile perswazyjnej wystąpienia retorycznego. Używa on zwrotu ἦθος τοῦ λέγοντος na określenie charakteru mówcy, a o emocjonalnym nastawieniu słuchaczy do mówiącego, do innych uczestników dyskursu, do samej sprawy pisze: τὸν ἀκροατὴν διαθεῖναι πως („nastawienie, w jakie wprawia się słuchacza”; 1356a1). Nastawienie słuchaczy, ich emocje są bez wątpienia związane z charakterem mówcy, który może wywoływać u słuchających szacunek, podziw, ale też wstręt lub niechęć.

Przypomnijmy jeszcze raz cytat, w którym Stagiryta podkreśla, że o wiele bardziej ufamy, a więc dajemy się łatwiej przekonać, słowom mówców odznaczających się pozytywnymi cechami charakteru: τοῖς γὰρ ἐπιεικεῖσι πιστεύομεν μᾶλλον καὶ θᾶττον, περὶ πάντων μὲν ἀπλῶς ἐν οἷς δὲ τὸ ἀκριβὲς μὴ ἔστιν ἀλλὰ τὸ ἀμφιδοξεῖν, καὶ παντελῶς („Jesteśmy bowiem na ogół bardziej skłonni łatwiej i szybciej uwierzyć we wszystkim ludziom uczciwym, a zwłaszcza w sprawach niejasnych i spornych”; 1356a4). Filozof stosuje tu termin *epieikes*, mieszczący się w polu semantycznym „stosowny”, „odpowiedni”, „właściwy”, które to znaczenia łączą się także z tym, co „prawdopodobne”⁵³. Ktoś, kto posiada odpowiednie cechy charakte-

⁵² Frédérique Woerther (*Aux origines de la notion rhétorique d'ethos*, s. 104) w koncepcji *ethos* polegającej na analizie charakterów dla poszczególnych grup wiekowych widzi resystematyzację teorii *eikos*. Mając jednak na uwadze wcześniejsze tego typu analizy dokonywane w mniejszym zakresie przez Antyfonta i Anaksymenesa, można raczej uznać, że jest to rozbudowanie zasygnalizowanej przez sofistów kategorii prawdopodobieństwa.

⁵³ Nie tylko *epieikes*, także *eikos* miał znaczenie „odpowiedni”, które było konsekwencją znaczenia „podobny do prawdy”. *Eikos* w rozumieniu „odpowiedni” występuje u Homera, Lizjasza, Antyfonta, Izokratesa. Por. D. Hoffman,

ru, jest zatem osobą wiarygodną, mówiącą rzeczy prawdopodobne. Arystoteles w tym samym rozdziale posługuje się także rzeczownikiem *epieikeia*, podkreślając jeszcze bardziej powiązanie *ethos* mówcy z prawdopodobieństwem. Stwierdza on, że *ἐπιείκεια τοῦ λέγοντος*, czyli „stosowność”, „szlachetność” mówcy, przyczynia się do uprawdopodobnienia (*τὸ πιθανόν*) jego wystąpienia – istota perswazji w tym przypadku znajduje się nie w rzeczy, ale w sztuce retorycznej, a *ethos* mówcy to jeden z instrumentów tej sztuki⁵⁴.

W szerokim opisie cech charakterologicznych przedstawionych przez Arystotelesa pojawiają się takie same *topoi* jak u Antyfonta: ludzie młodzi są porywczy, pobudliwi, kierują nimi namiętności, ich przekonanie o własnej wszechwiedzy wynika z braku doświadczenia, a życie nie zdążyło jeszcze zachwiać ich pewnością siebie. Ludzie starsi są przeciwieństwem ludzi młodych: kierują się ostrożnością, co wynika z ich doświadczenia życiowego, czasami są zbyt ostrożni, nawet trwożliwi, nie ulegają aż tak bardzo namiętnościom. Tego typu charakterystyka jest zgodna z przedstawionymi powyżej propozycjami Antyfonta, Arystoteles jednak opracował problem dokładniej, podając także pozytywne *topoi* charakterologiczne dla młodzieży i negatywne dla ludzi starszych, które można z powodzeniem wykorzystać w sporach retorycznych. Stagiryta łączy w swym opisie dwa rodzaje Anaksymenesowego *eikos* – *Οἱ μὲν οὖν νέοι τὰ ἥθη εἰσὶν ἐπιθυμητικοί, καὶ οἷοι ποιεῖν ὧν ἄν ἐπιθυμήσωσιν* („Charakter ludzi młodych określają namiętności. Są więc skłonni czynić to, co dyktuje im namiętność”; 1389a3). Mamy tutaj *eikos* związany z charakterami, z *ἥθη*, czyli z *ethos* oraz *eikos* związany z namiętnościami, z *pathos*, na co wskazują terminy *ἐπιθυμητικοί*, *ἐπιθυμήσωσιν*, których Anaksymenes używał, definiując prawdopodobieństwo z *pathos* (*ἐπιθυμήσαντες*, *ἐπιθυμίας*). Arystoteles przekształcił Anaksymenesową teorię *eikos*, włączając ją do nauki o charakterach i kon-

Concerning Eikos. Social Expectation and Verisimilitude in Early Greek Rhetoric, „Rhetorica” 2008, Vol. 26, s. 14 i n.

⁵⁴ Arystoteles nie eksponował aż tak dobitnie jak Izokrates potrzeby wykazania się przez mówcę rzeczywistym *ethos*, ale zwracał uwagę na jego aspekt techniczny, sposoby jego kreowania przed audytorium. Por. R. Turasiewicz, *Od ethosu do ethopoi*, s. 34.

taminując perswazję opartą na obyczajach mówcy z perswazją wykorzystującą afekty i namiętności. Filozof usystematyzował i rozbudował koncepcje prawdopodobieństwa stosowane wcześniej przez sofistów, zwracając uwagę na ich wzajemne przenikanie się. Jego teoria *ethos* i *eikos* nie jest czymś nowym, została jednak przez niego przedstawiona w szerszej perspektywie.

Eikos i ethopoia w mowach Lizjasza

Mistrzem wykorzystywania *ethos* w sferze praktycznej był grecki mówca, logograf, autor mów sądowych Lizjasz. To głównie z nim kojarzony jest termin *ethopoia* – tworzenie retorycznego *ethos* dla klientów w pisanych na zlecenie mowach⁵⁵. Często stosował w nich także prawdopodobieństwo, zdarzało się więc, że łączył ów instrument retoryczny z ulubionym przez siebie *ethos*. W *Obronie w sprawie zabójstwa Eratostenesa* Lizjasz, cyzelując na potrzeby mowy charakter swego klienta, odwoływał się do motywu skromności. Jak wiemy, była to cecha charakteru, którą retorzy zalecali uwypuklać mówcy w celu wywołania przychylności audytorium⁵⁶. Osobą odznaczającą się tym przymiotem w przemowie Lizjasza był Eufiletos – zdradzony małżonek, zabójca kochanka swej żony, o imieniu Eratostenes. Spór w sprawie dotyczył przede wszystkim kwestii umyślności czynu: czy Eufiletos zabił z premedytacją, jak twierdzi-

⁵⁵ Mistrzowskie posługiwanie się *ethopoia*, przypisywał Lizjaszowi Dionizjusz z Halikarnassu, znany krytyk wymowy z czasów Oktawiana Augusta. *Ethopoia* była określana różnymi terminami, np. *sermocinatio*, *dialogismos*, *imitatio morum*, co utrudnia jednoznaczną definicję tej figury. Por. W. L. De Vries, *Ethopoia. A Rhetorical Study of the Types of Character in Orations of Lysias*, Baltimore 1892, s. 9; R. Turasiewicz, *Od ethosu do ethopoi*, s. 6. Markus Wörner (*Selbstpräsentation im „Ethos des Redners“ Ein Beitrag des der aristotelischen Rhetorik zur Untersuchung der Grundlagen der sprachlichen Handelns*, „Zeitschrift für Sprachwissenschaft“ 1984, Vol. 3, s. 61) definiuje *ethopoię* jako sztukę przedstawiania charakterów lub obyczajów.

⁵⁶ Dla Otto Büchlera (*Die Untersuchungen der redenden Personen bei Lysias. Eine stilistische Untersuchung der Diegesis*, Heidelberg 1936, s. 13) owa skromność, szczerość, prostota stanowią podstawowe cechy *ethopoi* Lizjasza.

ła oskarżająca go rodzina denata, czy też działał w afekcie, co starał się wykazać Lizjasz. Wykorzystuje on to, że Eufiletos był rolnikiem, odwołuje się zatem do schematów postępowania właściwych dla ludzi wywodzących się z tej grupy społecznej. Jest to praktyka, do której uciekał się Antyfont, którą zalecał Anaksymenes, o której pisał Arystoteles – jeżeli przypisujemy kogoś do określonej grupy, przypisujemy mu tym samym *ethos* tejże grupy i budujemy prawdopodobieństwo, które sugeruje, że zachowuje się on tak jak inni członkowie owej społeczności.

Eufiletos w mowie Lizjasza jawi się, jak wszyscy ludzie pracujący na roli, jako osoba prosta, kierująca się zdrowym rozsądkiem, jako człowiek daleki od wyrachowania⁵⁷. Żonę traktował uczciwie, obdarzył ją pełnym zaufaniem, sądząc, że takie postępowanie uczyni jego małżeństwo szczęśliwym. Nie był osobą nieufną, nawet dziwne zachowanie małżonki nie wzbudzało w nim podejrzeń, jego życiem nie kierowała także chęć zysku. O zwyczajach Eufiletosa, typowych dla prostego, związanego z pracą na roli człowieka świadczą stwierdzenia typu: οὔτε χρημάτων ἔνεκα ἔπραξα ταῦτα, ἵνα πλοῦσιος ἐκ πένητος γένωμαι, οὔτε ἄλλου κέρδους οὐδενὸς πλήν τῆς κατὰ τοὺς νόμους τιμωρίας („zabiłem go nie dla jakiejś korzyści ani dla wzbogacenia się, lecz z zemsty, którą prawo przecież dopuszcza”; 4); καγὼ τούτων οὐδὲν ἐνθυμούμενος οὐδ’ ὑπονοῶν ἐκάθειδον ἄσμενος, ἦκων ἔξ ἀγροῦ („niczego nie podejrzewając, od razu zapadłem w błogi sen, jak to człowiek utrudzony pracą w polu”; 13); ἐμοῦ ἐν ἀγρῶ ὄντος ὤχετο εἰς τὸ ἱερὸν μετὰ τῆς μητρὸς τῆς ἐκείνου („gdy ja byłem zajęty pracą w polu, udała się [żona], wraz z jego [kochanka] matką do świątyni w celu umówienia tajnej schadzki”; 20)⁵⁸. Tego

⁵⁷ Topos prostego i uczciwego rolnika wykorzystywali także Rzymianie. Cyceron w mowie *Pro Roscio Amerino* broni Roscjusza, ukazując go jako ciężko pracującego rolnika, odznaczającego się cnotą pilności i oszczędności i przyrównuje do dawnych budowniczych Rzymu (17,49 i n). Nasuwają się tutaj analogie do alegorycznej historii Horacego o myszy wiejskiej i miejskiej. Por. A. R. Dyck, *Evidence and Rhetoric in Cicero's pro Roscio Amerino. The Case against Sex. Roscius*, „Classical Review” 2003, Vol. 53, s. 237.

⁵⁸ Tłumaczenie Lizjasza Romuald Turasiewicz. Oskarżony stara się udowodnić nie tylko, że działał w afekcie, lecz także, że działał zgodnie z prawem, które zezwalało mężowi na zabicie cudzołożnika. Owo surowe prawo miało swe źródło

rodzaju charakterystyka sprawia, że sędziowie, widząc bezpośredniość, naiwność Eufiletosa, traktują go z pobłażaniem, z większą wyrozumiałością. Mimo że od procesu Eufiletosa dzielą nas tysiące lat, także dzisiaj w podobny sposób oceniamy *ethos* mieszkańców wsi. Bardzo często kierujemy się w naszej ocenie charakteru prawdopodobieństwem związanym z funkcjonującym stereotypem panującym na temat przedstawiciela tej grupy społecznej – jest to z pewnością człowiek mało wyrafinowany, prostolinijny, naiwny i bez wątplenia nie byłby w stanie popełnić z premedytacją przestępstwa. Właśnie ten paradygmat prawdopodobieństwa wykorzystał Lizjasz w mowie napisanej dla Eufiletosa.

Nie tylko kreowanie *ethos* przez podkreślanie cech prostoty, uczciwości, naiwności, ale także stylistyka oddawała prostolinijność Eufiletosa⁵⁹. Umiarkowany, niski styl wystąpienia współgra bowiem z prostotą charakteru. Nie znajdziemy w mowie wyszukanych figur stylistycznych lub skomplikowanych periodów. Język jest bezpretensjonalny, pozbawiony ozdobności, typowy dla mowy codziennej. Nie zakłóca on w żadnym wypadku *ethos* klienta Lizjasza, nie wprowadza dysonansu między językiem a osobą wygłaszającą mowę, ale podkreśla to, co autor chce uczynić prawdopodobnym dla sędziów. Stylistyka wystąpienia to nie wzmacnianie perswazji siłą wyszukanych argumentów, ale oddziaływanie na podświadomość słuchaczy przez obraz prostego, szczerego człowieka, oskarżonego bezpodstawnie o zbrodnię z premedytacją.

Prostotę charakteru i szczerotę wykorzystuje Lizjasz w budowaniu *ethopoi* swojego klienta także w innej mowie, mianowicie w *Obronie przeciwko Simonowi*⁶⁰. Ten ostatni oskarżył nieznanego nam z imienia współobywatela o uszkodzenie ciała, do czego doszło w wyniku bójki, której powodem był młodzieniec Teodot,

w kodeksie Drakona i Solona. Por. R. Turasiewicz, *Życie i twórczość Lizjasza. Początki praktyki i teorii retorycznej*, Kraków 1999, s. 192.

⁵⁹ Lizjasz stosuje typowe dla języka codziennego środki, jak: elipsa, *figura etymologica*, paronomazja, *repetitio*. W mowie występują także wyrażenia afektywne, oddające emocje mówiącego. Por. W. L. De Vries, *Ethopoiia*, s. 32 i n.

⁶⁰ Lizjasz wspomina o bitwach pod Koryntem i Koroneą, co pozwala datować mowę na okres po roku 394 p.n.e.

stanowiący obiekt pożądania obu procesujących się mężczyzn. Ci, ogarnięci miłosnym uniesieniem, dopuścili się przemocy, uprowadzając sobie nawzajem młodego kochanka. Lizjasz, aby przedstawić swego klienta w jak najkorzystniejszym świetle, ukazuje go, zgodnie z zasadami *eikos-ethos*, jako człowieka szczerego, bezpośredniego, z jego przeciwnika czyni natomiast osobę bezczelną i mało wiarogodną. Nieznany nam z imienia klient Lizjasza wystąpił do sądu dosyć późno z oskarżeniem przeciwko Simonowi, co, jak tłumaczy mówca, spowodowane było jego przyzwoitością. Mówi on: μάλιστα δ' ἀνακτῶ, ᾧ βουλή, ὅτι περὶ τῶν πραγμάτων εἰπεῖν ἀναγκασθῆσομαι πρὸς ὑμᾶς, ὑπὲρ ὧν ἐγὼ αἰσχυνόμενος. Εἰ μέλλοιεν πολλοὶ μοι συνείσεθαι, ἤνεσχόμεν ἀδικούμενος („Upokarza mnie, Wysoka Rado, przede wszystkim to, że będę musiał tu przedstawić wydarzenia, w których byłem stroną pokrzywdzoną: tylko dlatego wstrzymałem się od postępowania procesowego, że wstydzilem się ujawnienia tajemnicy wobec wielu ludzi”; 3). Widzimy, że Lizjasz przeprowadza *ethopoię* swego klienta, kreśląc obraz osoby nieśmiałej, wstydlivej, decydującej się na szczegółowe przedstawienie miłosnej afery dopiero w ostateczności⁶¹. Oskarżony zastrzega się jednak, akcentując swą szczerłość, że opowie o wszystkich wydarzeniach, niczego nie zatajając. Wykazuje również skruchę, stwierdzając: παρὰ τὴν ἡλικίαν τὴν ἐμαυτοῦ ἀνοητότερον πρὸς τὸ μεῖράκιον διατεθεῖς („Jak na człowieka w moim wieku, zupełnie utraciłem rozsądek w stosunku do tego młodzieńca”; 4). Przyznaje się zatem do winy – okazywanie tak gwałtownego uczucia nie było zachowaniem rozsądnym, moje postępowanie można uznać za karygodne. Lizjasz cały czas przedstawia cechy charakteru swego klienta, które odpowiadają pozytywnemu paradygmatowi *ethos* tkwiącemu w umysłach słuchaczy, co pozwalało budować prawdopodobieństwo niewinności oskarżonego. Z mowy wyłania się on jako osoba naiwna, uczciwa, mająca prosty charakter, której można w pełni zaufać.

⁶¹ Jeżeli udowodniono by jego winę, groziło mu wygnanie z kraju i utrata majątku, klient Lizjasza wzbraniał się więc przed oddaniem sprawy do sądu nie tylko ze względu na swą nieśmiałość.

Następnie mówca stosuje manewr z dziedziny *eikos-ethos*, o którym pisał w swym traktacie retorycznym Anaksymenes. Autor *Retoryki do Aleksandra* radził adeptom sztuki oratorskiej: jeżeli musisz przyznać się do winy, zrób to, a następnie powiedz, że tak postąpiłby każdy z nas, przez co zyskasz dla siebie zrozumienie i sympatię sędziów. W taki właśnie sposób broni się klient Lizjasza, mówiąc: εἰδότες ὅτι ἐπιθυμῆσαι μὲν ἅπασιν ἀνθρώποις ἔνεστιν, οὗτος δὲ βέλτιστος ἂν εἴη καὶ σωφρονέστατος, ὅστις κοσμιώτατα τὰς συμφορὰς φέρειν δύνάται („Wiecie przecież, że w każdym człowieku drzemie żądza miłosna i że ten uchodzi za najlepszego i najbardziej rozsądnego, kto w sposób najbardziej godny umie znosić swoje miłosne niepowodzenia”; 4). W swym usprawiedliwieniu oskarżony powołuje się na afekt miłosny, który Anaksymenes wymienia wśród uczuć wspólnych wszystkim ludziom, które pozbawiają ich zdrowego rozsądku. Takie postępowanie, podkreśla retor, pozwala mówiącemu w sposób najwłaściwszy posłużyć się prawdopodobieństwem⁶². Pewne zwyczaje, jak pijaństwo, nadmierna ambicja czy uczucia typu miłość, gniew, determinują bowiem podobne postępowanie ludzi, stąd człowiek, który im ulega, może liczyć na wyrozumiałość ze strony innych osób. Tego rodzaju instrument retoryczny to prawdopodobieństwo z pogranicza *ethos* i *pathos* i tym instrumentem posłużył się właśnie w mowie obrończej przeciwko Simonowi Lizjasz.

Podczas gdy Lizjasz przedstawia swego klienta jako człowieka wyróżniającego się wieloma pozytywnymi cechami, o przeciwniku Simonie mówi, zgodnie z wymogami refutacji, w zdecydowanie niepochebny sposób. Posługuje się *ethos* negatywnym, aby jego przyzwyczajenia, obyczaje stworzyły sylwetkę karykaturalną. Skutkowało to zdyskredytowaniem wiarygodności oskarżyciela i umniejszeniem prawdopodobieństwa przedstawianych argumentów. Lizjasz wymienia wiele wad Simona, aby skompromitować go w oczach sędziów. Simon stanowi przeciwieństwo uprzejmego, delikatnego klienta Lizjasza – jest on brutalnym, który łamiąc prawo, stara się zmusić młodego kochanka, Teodota, do spełniania wszystkich swoich zachcianek. Mówca uwypukla nieokrzesanie Simona, stosując figurę *praeteri-*

⁶² *Rhetorica ad Alexandrum* 1429a16.

tio: ὅσα μὲν οὖν ἐκεῖνος κακὰ ὑπ' αὐτοῦ πέπονθε, πολὺ ἂν ἔργον εἶη λέγειν („Czegóż ów biedak od niego nie wycierpiał, próżno byłoby opowiadać”; 5). Rozbudza wyobraźnię słuchaczy i rezygnuje z opisu, nie wiadomo czy rzeczywistych, czy rzekomych nadużyć, jakich Simon dopuścił się wobec chłopca. Logograf nazywa Simona człowiekiem nikczemnym i podaje przykład jego awanturniczego charakteru: ἐμάχετο τῷ ταξιάρχῳ Λάχητι καὶ ἔτυπεν αὐτόν, καὶ πανστρατιᾶ τῶν πολιτῶν ἐξελθόντων, δόξας ἀκοσμότητος εἶναι καὶ πονηρότατος („wdał się w spór z taksjarchą Lachesem i pobił go. W czasie zaś powszechnej wyprawy wojskowej obywateli zyskał opinię niezdiscyplinowanego i zachowującego się w sposób w najwyższym stopniu naganny”; 45). Oskarżenia ze strony takiego człowieka, charakteryzującego się tak negatywnym *ethos* nie mogą zatem być prawdopodobne, wręcz przeciwnie, w świetle przedstawionych faktów wiarygodny staje się argument *ex contrario* użyty wcześniej przez Lizjasza, który twierdzi, że to nie jego klient napadł, ale sam został napadnięty, a następnie bezczelnie oskarżony przez Simona, gdyż ten po wygranym procesie liczy na przejęcie jego majątku.

***Eikos-ethos* w retoryce rzymskiej**

Połączone w teorii przez Anaksymenesa *eikos* i *ethos* znalazły swoje miejsce także w retoryce rzymskiej. *Ethos* było traktowane przez rzymskich teoretyków wymowy jako łagodniejsza forma namiętności⁶³. Grecki termin ἦθος nie posiadał łacińskiego ekwiwalentu, co potwierdzają słowa Kwintyliana: ἦθος cuius nomine, ut ego quidem sentio, caret sermo Romanus („ἦθος, którego to terminu, jak sądzę, brakuje w języku łacińskim”; 6,2,8). Zdaniem Turasiewicza ów

⁶³ Por. J. Wisse, *Ethos and Pathos from Aristotle to Cicero*, s. 86; F. Woerther, *Aux origines de la notion rhétorique d'ethos*, s. 106; M. Kraus, *Ethos as a Technical Means of Persuasion in Ancient Rhetorical Theory*, w: *Rhetoric, Ethic and Moral Persuasion in Biblical Discours*, New York–London 2005, s. 85–86; G. Remer, *Rhetoric, Emotional Manipulation and Political Morality. The Modern Relevance of Cicero vis-à-vis Aristotle*, „A Journal of the History of Rhetoric” 2013, Vol. 31, s. 411.

brak terminu *ethos* w łacinie miał swoją przyczynę w pojawieniu się w rzymskim sądownictwie instytucji adwokackiej:

Z chwilą, gdy rozwinął się rodzaj praktyki adwokackiej, wspomniane znaczenie *ethos* (dobry charakter) musiało ulec ze zrozumiałych względów znacznemu zawężeniu. Przemawiający, jeżeli był rzecznikiem strony procesowej, musiał się starać o to, aby dobre wrażenie, które wywołuje wśród słuchaczy, rozciągnęło się również na klienta. [...] w ten zaś naturalny niejako i ewolucyjny sposób zmieszał się *ethos* ze sferą afektów, z *miseratio*-ἔλεος na czele⁶⁴.

Rzymskie *ethos* dołączyło do greckiej sfery *pathos* jako jego złagodzona forma, o czym już wspominaliśmy. O jednoczesnym posługiwaniu się *ethos* i *pathos* przez rzymskich adeptów sztuki wymowy świadczy wypowiedź Cycerona (*Orator* 128):

Duo sunt enim, quae bene tractata ab oratore admirabilem eloquentiam faciunt. Quorum alterum est, quod Graeci ἠθικὸν vocant, ad naturas et ad mores et ad omnem vitae consuetudinem accommodatum; alterum, quod idem παθητικὸν nominant, quo perturbantur animi et concitantur, in quo uno regnat oratio.

(Są dwie rzeczy, które czynią wymowę godną podziwu, jeżeli są dobrze wykorzystane przez mówcę. Jedna z nich, którą Grecy nazywają ἠθικὸν, odnosi się do charakteru, do obyczajów i do wszelkich życiowych przyzwyczajzeń, druga, określane jako παθητικὸν, która dezorientuje i pobudza umysły słuchaczy, ona jedna tworzy potęgę wymowy).

Rzymski retor wymienia w cytowanym zdaniu dwa sposoby wzbudzania zainteresowania i podziwu wśród słuchaczy – są to Arystotelesowe *ethos* i *pathos*⁶⁵. *Ethos* tworzą, według niego, aż trzy kategorie: *mores*, *natura* i *consuetudo vitae*, zatem oprócz pojawiających się

⁶⁴ R. Turasiewicz, *Od ethosu do ethopoi*, s. 68.

⁶⁵ Znaczenie, jakie autorzy rzymscy przywiązywali do „*ethos* patetycznego” wynika z tego, że ich analizy odnosiły się nie, jak u Arystotelesa, do deliberatywnego gatunku wymowy, lecz do gatunku sądowego. Por. Ch. Gill, *The Ethos/Pathos Distinction in Rhetorical and Literary Criticism*, s. 156; L. Calboli Montefusco, *De oratore*, s. 247.

także w innych traktatach *mores* i *natura* mamy tu dodatkowo trzeci termin odnoszący się do *ethos – consuetudo (vitae)*. Wydaje się on ekwiwalentem analizowanego przez nas wcześniej greckiego określenia *syntheia*, z którym spotkaliśmy się u Anaksymenesa i Arystotelesa. *Ethos* Cyserona to, podobnie jak u teoretyków greckich, nie tylko charakter, obyczaje i naturalne przymioty mówcy, lecz także pewne przyzwyczajenia i doświadczenia społeczne.

Owe przyzwyczajenia były łączone nie tylko z charakterem mówcy, lecz także z jego warsztatem retorycznym. Autor *Retoryki do Herenniusza* wymienia wśród przymiotów pozwalających mówcy zrealizować wszystkie zadania retoryczne (*inventio, dispositio* itd.) *exercitatio*, którą możemy przetłumaczyć jako „wyćwiczenie”. Owa *exercitatio* składa się z *consuetudo dicendi* oraz *assiduus usus*, czyli z przyzwyczajenia się do mówienia i z ciągłego zdobywania doświadczenia. Wyćwiczenie, podobnie jak znajomość sztuki wymowy (*ars*) i naśladowanie innych (*imitatio*), umożliwi mówcy opanowanie wszystkich elementów warsztatu oratorskiego, m.in. *inventio*, o której mowa w cytowanym passusie. Inwencja zaś, zdaniem anonimowego autora, polega na wynajdowaniu argumentów prawdziwych i argumentów podobnych do prawdziwych, które czynią mowę prawdopodobną, czyli możliwą do zaakceptowania (*Inventio est excogitatio rerum verarum aut veri similium, quae causam probabilem reddunt; 1,3*)⁶⁶. Dzięki *exercitatio*, a więc dzięki *consuetudo* i *usus*, jesteśmy w stanie przemawiać z umiarem i z wdziękiem (*vocis, vultus, gestus moderatio cum venustate; 1,3*)⁶⁷, a cechy te należą do sfery etycznej retoryki – czynią mówcę kimś łagodnym, opanowanym, kompetentnym. *Consuetudo* jednak, jeżeli popadniemy w rutynę, nie zawsze stanowi cechę pozytywną, kierując się jedynie przyzwyczajeniem nie jesteśmy bowiem w pełni otwarci na wszyst-

⁶⁶ Autor *Retoryki do Herenniusza* używa w zasadzie dwóch terminów, którymi Rzymianie określali prawdopodobieństwo – *verisimile* i *probabile*.

⁶⁷ Cyseron w *De inventione* podaje podobną definicję poszczególnych części mowy (1,9). W definicji *actio* u Cyserona znajduje się także umiarkowanie, zdyscyplinowanie, brak jednak *venustas*, co czyni mowę bardziej suchą, pozbawioną waloru estetycznego.

kie aspekty sprawy i opieramy mowę nie na prawdzie, ale na mechanicznym prawdopodobieństwie.

Jeżeli przyjmiemy, że *mos* (to, co zwyczajowe) i *natura* (to, co naturalne) są podstawowymi składnikami *ethos*, wówczas, zgodnie z definicją prawdopodobieństwa, jaką podaje autor *Retoryki do Herenniusza*, należy uznać, że *ethos* i *verisimile* są ze sobą ściśle związane. Autor anonimowego traktatu określa optymalne wymogi, jakie winno spełniać prawdopodobieństwo dla części mowy zwanej opowiadaniem: *veri similis narratio erit, si, ut mos, ut opinio, ut natura postulat, dicemus* („opowiadanie będzie prawdopodobne, jeżeli będziemy mówić tak, jak wymaga tego zwyczaj, powszechna opinia, natura”; 1,16)⁶⁸. Aczkolwiek nie roztrząsa on szczegółowo kwestii etycznych, *mos* i *natura* mają związek z budowaniem etycznego wizerunku mówcy. Ten, przemawiając zgodnie z przyjętymi obyczajami, uwzględniając naturę rzeczy, staje się osobą wiarygodną, a jego wypowiedź traktowana jest jako prawdopodobna. Podobną definicję prawdopodobnej *narratio* podaje Ciceron w traktacie *O inwencji*: *probabilis erit narratio [...] si res et ad eorum qui agent naturam et ad vulgi morem et ad eorum qui audient opinionem accomodabitur* („opowiadanie będzie prawdopodobne, [...] jeżeli temat będzie dostosowany do charakteru tych, którzy będą coś robić, następnie do ogólnych zwyczajów i do opinii tych, którzy będą słuchać”; 1,29). Pierwszą część tej definicji cytowaliśmy już w rozdziale poświęconym *eikos* komparatystycznemu, gdyż rzymski retor pisze tutaj o faktycznej lub pozornej zgodności narracji z prawdą, uwzględnia on jednak w swej koncepcji także aspekt etyczny prawdopodobieństwa, pisząc o odpowiednim przedstawieniu charakterów i zwyczajów osób. W porównaniu z *Oratorem*, który był jednym z ostatnich dzieł Cicerona, gdzie argumenty *ad naturas et ad mores* są odpowiedzialne w całości za budowanie sfery $\eta\theta\iota\kappa\acute{o}\nu$ oratora, w jego młodzieńczym traktacie *De inventione* argumenty etycz-

⁶⁸ Autor *Retoryki do Herenniusza* wśród wymagań stawianych prawdopodobnej narracji wymienia: zgodność czasu, wiarygodność osób, powody podjęcia decyzji, wiarygodność miejsca (1,16), podobnie jak czyni to Ciceron w *De inventione* (1,29). Por. rozdział pierwszy, s. 65–66.

ne połączone zostały przede wszystkim z regułami obowiązującymi w *narratio probabilis*.

Kwintyliian przyjmuje krytyczne stanowisko Platona wobec *eikos*. Jak Platon krytykuje sofistów, tak Kwintyliian krytykuje ich rzymskiego naśladowcę, Korneliusza Celsusa, dla którego prawdopodobieństwo było ważniejsze niż prawda: *orator simile tantum veri petit* („orator dba jedynie o prawdopodobieństwo”; 2,15,32). Takie stanowisko, zdaniem autora *Institutio oratoria*, byłoby zgubne dla *mores*: *Quae si vera essent, pessimorum hominum foret, haec tam perniciosa nocentissimis moribus dare instrumenta et nequitiam praeceptis adiuuare* („co, jeśli okazałoby się prawdą, mielibyśmy do czynienia z najnikczemniejszymi ludźmi, by przekazywać tak zgubne narzędzia jednostkom o najgorszych obyczajach i wspierać zło nakazami sztuki retorycznej”; 2,15,32). Dla Kwintyliana zatem *mores* to dobre obyczaje, których orator winien przestrzegać jako *vir bonus*. Prawdziwy mówca stawia czyste sumienie (*bona conscientia*) ponad zwycięstwo w sporze retorycznym (*victoria litigantis*). W tej charakterystyce *ethos* stoi w sprzeczności z prawdopodobieństwem, postrzeganym negatywnie w duchu platońskim. Autor *Institutio oratoria* podziela opinię Platona i zajmuje krytyczne stanowisko wobec oddzielania retoryki od sprawiedliwości i przedkładania prawdopodobieństwa nad prawdę.

Kwintyliian przedstawia dokładniej zagadnienie *ethos* i *pathos* w części *Institutio oratoria* poświęconej afektom. Rzymski retor, podobnie jak współcześni teoretycy sztuki wymowy, analizuje wykorzystanie uczuć i nastrojów w celu autoprezentacji⁶⁹. Stwierdza on, że dzięki dowodom sędziowie pozytywnie patrzą na sprawę, dzięki afektom natomiast chcą na nią patrzeć pozytywnie, a skoro czegoś chcą, wówczas także w to wierzą: *Probationes enim efficiant sane ut causam nostram meliorem esse iudices putent, adfectus praestant ut etiam velint; sed id quod volunt credunt quoque* („dowody bowiem sprawiają, że sędziowie lepiej postrzegają naszą sprawę, afekty doprowadzają do tego, że także chcą [ją lepiej postrzegać]; a czego

⁶⁹ Por. R. Katula, *Quintilian on the Art of Emotional Appeal*, „Rhetoric Review” 2003, Vol. 22, s. 5.

chcą, w to także wierzą”; 6,2,5). Wychodzimy tu już poza sferę faktów i prawdy, a wkraczamy w dziedzinę wiary, czyli prawdopodobieństwa. Dzięki afektom, za wywoływanie których odpowiedzialny jest i *ethos*, i *pathos*, mówca może sprawić, że słuchacze będą chcieli wierzyć w jego przekaz, niezależnie od tego, czy jest on zgodny z prawdą, czy nie⁷⁰. Dzięki temu, że czegoś bardzo chcą, nawet rzeczy, które nie są prawdziwe, w ich oczach stają się wiarygodne, zatem *ethos* obok *pathos* jest narzędziem odpowiedzialnym za wiarygodność, czyli prawdopodobieństwo⁷¹. Sędzia owładnięty emocjami traci kontrolę nad rzeczywistością niczym osoba ogarnięta szałem: *ita omnem veritatis inquirendae rationem iudex omittit occupatus adfectibus* („tak sędzia owładnięty emocjami zatracza wszelki rozsądek w ocenianiu prawdy”; 6,2,6). Jest on pozbawiony rozsądku i nie może rozemścić tego, co prawdziwe. *Ethos* jest tutaj swego rodzaju stanem emocjonalnym, różni się jednak od *pathos*. Różnica ta, zdaniem Kwintyliana, ma dwojaką postać. Pierwsza ma charakter jakościowy: *Adfectus igitur πάθος concitatos, ήθος mites atque compositos esse dixerunt* („Mówi się, że πάθος to emocje gwałtowne, ήθος łagodne i umiarkowane”; 6,2,9). Druga ma naturę ilościową: *Adiciunt quidam ήθος perpetuum, πάθος temporale esse* („dodają, że ήθος działa przez długi czas, *pathos* jest chwilowe”; 6,2,10). Uczucia pozytywne, odpowiedzialne za *ethos*, jak podziw dla charakteru, zachwyt dobrymi obyczajami, uznanie dla postawy mówcy, wiążą się więc ze stylem umiarkowanym i oddziałują długotrwanie na słuchacza, podczas gdy emocje charakterystyczne dla *pathos*, jak złość, nienawiść, zazdrość itp. wywołują reakcje gwałtowne, trwają one jednak o wiele krócej⁷².

⁷⁰ Christopher Gill (*The Ethos/Pathos Distinction in Rhetorical and Literary Criticism*, s. 158) twierdzi, że Kwintylian postrzega *ethos* i *pathos* jako paralelne narzędzia z dziedziny emocjonalnej w przeciwieństwie do Arystotelesa, który *ethos* łączył z autoprezentacją mówcy, a *pathos* z silnym emocjonalnym oddziaływaniem na słuchaczy.

⁷¹ Frans H. van Emmeren i Rob Grootendorst (*Argumentation, Communication and Fallacies, a Pragma-Dialectical Perspective*, s. 136) posługiwane się *ethos* i *pathos* umieszczają wśród fallacji retorycznych.

⁷² Por. E. Fantham, *Ciceronian Conciliare and Aritotelian Ethos*, „Phoenix” 1973, Vol. 27, s. 263.

Duch *ethos* wypełnia zwykle całą mowę, oddziaływanie *pathos* jest natomiast zdecydowanie krótsze, lecz jeden i drugi instrument ma wpływ na wiarygodność mówcy. Podobnego zdania jak Kwintyliana o krótkotrwałym i trudnym do określenia wpływie *pathos* jest Neta Crawford, która stwierdza: „emotions seem ephemeral and deeply internal; valid measures of emotions are not obvious; it may be difficult to distinguish »genuine« emotions from their instrumental display”⁷³. Owe emocje kierujące słuchaczami, jak mówi Antońusz w *De oratore*, przysłaniają prawdę (2,178):

Plura enim multo homines iudicant odio aut amore aut cupiditate aut iracundia aut dolore aut laetitia aut spe aut timore aut errore aut aliqua permotione mentis quam veritate aut praescripto aut iuris norma aliqua aut iudicii formula aut legibus.

(Albowiem znacznie więcej decyzji podejmują ludzie pod wpływem nienawiści lub miłości, pożądliwości lub gniewu, smutku lub radości bądź też nadziei, strachu, błędu lub jakiejś innej emocji niż biorąc pod uwagę kryterium prawdy, na podstawie konkretnych zasad lub jakiejś normy prawnej, formuły procesowej).

Uczucia gwałtowne mają często negatywny wpływ na podejmowane przez nas decyzje, uniemożliwiają one dokonywanie rozsądnych wyborów na podstawie prawdy, procedur czy litery prawa.

Całkiem inaczej oddziałują uczucia związane z *ethos*, które zjedniają przychylność słuchaczy pozytywnymi afektami. Jeżeli mówca lub jego klient posiada faktycznie cechy, które budują jego *ethos*, sprawa, zdaniem Cyncerona, nie budzi większych wątpliwości. Z sytuacją trudniejszą mamy do czynienia wówczas, gdy musimy owe pozytywne wartości tworzyć sami, ale i wówczas jesteśmy w stanie przezwyciężyć trudności i zbudować korzystny wizerunek danej osoby (2,182):

⁷³ „Emocje wydają się efemeryczne i głęboko wewnętrzne; nie ma oczywistych obiektywnych mierników emocji; trudne może być odróżnienie emocji wrodzonych od ich instrumentalnego zastosowania”. N. Crawford, *The Passion of World Politics, Proposition on Emotion and Emotional Relationships*, „International Security” 2000, Vol. 24, s. 118.

Concliantur autem animi dignitate hominis, rebus gestis, existimatio vitae; quae facilius ornari possunt, si modo sunt, quam fingi, si nulla sunt. Sed haec adiuvat in oratore lenitas vocis, vultus pudori significatio, verborum comitas.

(Zjednuje się serca godnością człowieka, jego czynami i nieposzlakowaną opinią o jego życiu. Znacznie łatwiej upiększyć te elementy, jeśli rzeczywiście istnieją, niż je zmyślić, gdy ich w ogóle nie ma. Lecz bardzo je wspomaga łagodność głosu mówcy, wyraz twarzy świadczący o nieśmiałości, uprzejmość wyrażona w odpowiednich słowach).

Jeżeli mówca zachowuje się uprzejmie, łagodnie, unika agresywnych wypowiedzi, sprawia wrażenie uczciwego, obyczajnego, wówczas uchodzi za człowieka dobrego⁷⁴. Nawet zatem orator ciesząc się złą sławą może zręczną przemową sfingować swe dobre obyczaje (*mores oratoris effingat oratio*) i doprowadzić do tego, że prawdopodobieństwo wskaże na niego jako na osobę godną zaufania, której warto zawierzyć, gdyż wydaje się on człowiekiem dobrym (*bonus vir esse videatur*)⁷⁵.

Cyceron nie łączy *expressis verbis* w swym opisie *mores*, czyli greckiego *ethos*, z *probabile*, *verisimile* czy *credibile*, jego narracja uświadamia jednak, podobnie jak w przypadku innych retorów, że mówca może grać na pewnych uczuciach, wywoływać wrażenia, które budują wirtualną prawdopodobną rzeczywistość, spychającą na drugi plan to, co prawdziwe. Potwierdza on znane już greckim sofistom reguły psychologiczne, wykorzystujące pewne aprioryczne sądy, wierzenia znajdujące się w świadomości ludzkiej – ktoś uprzejmy, łagodny, opanowany jest człowiekiem dobrym, ktoś nieokrzesany, porywczy, wybuchowy jest człowiekiem złym⁷⁶. Wykorzystując tego rodzaju paradygmaty, w tym przypadku odnoszące się do prawdo-

⁷⁴ *De oratore* 2,184.

⁷⁵ Tego rodzaju kreowanie fałszywego obrazu rzeczywistości znane było już Homerowi, którego bohater Odyseusz świadomie nadaje swym kłamstwom pozory prawdy, służące jego osobistej korzyści: ἴσκει ψεύδεσσι πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα (*Odyseja* 19,203). Por. J. Bryan, *Likeness and Likelihood in the Presocratics and Plato*, Cambridge 2012, s. 15.

⁷⁶ Współcześni teoretycy wymowy zwracający dużą uwagę na *ethos* mówcy, podkreślają znaczenie tych samych elementów, o których pisał Cyceron – kurtuazji,

podobieństwa, rzymski retor daje wskazówki, jak posługiwać się psychagogią, czyli prowadzić z premedytacją dusze słuchaczy w wybrane przez mówcę obszary emocjonalne, aby osiągnąć zwycięstwo w retorycznej logomachii⁷⁷.

Przykłady z prawdopodobieństwa z *eikos-ethos* z wczesnej nowożytności i współczesności

Budowanie prawdopodobieństwa z *ethos* na podstawie kryteriów moralnych znajdziemy także w mowach nowożytnych. Jednym z przykładów takiej mowy jest słynne literackie wystąpienie triumwira Marka Antoniusza w sztuce Williama Szekspira *Juliusz Cezar*⁷⁸. Antoniusz nosi się z zamiarem wygłoszenia mowy w obronie zamordowanego Cezara. Jego sytuacja jest jednak trudna, gdyż musi swymi argumentami pokonać przemawiającego bezpośrednio przed nim wybitnego oratora, Marka Brutusa. Ten, tłumacząc się z dokonanego zabójstwa, porwał słuchający go tłum i wywołał owacje na swą cześć⁷⁹. Konstrukcja mowy ułożonej przez dramaturga ze Stratfordu to majstersztyk. Wystąpienie jest zbudowane zgodnie z zasadami teorii programowania neurolingwistycznego. Mamy tu podobną technikę argumentacyjną, jak w *Obronie trybuna Gajusza Norbana* z *De oratore*, którą analizowaliśmy w poprzednim rozdziale⁸⁰. Autorem mowy przytoczonej przez Cyncerona był także Antoniusz, imiennik i przodek Szekspirowskiego triumwira.

staranności, opanowania. Dodatkowo wymieniają takie cechy, jak kompetencja i profesjonalizm. Por. M. Frost, *Introduction to Classical Legal Rhetoric*, s. 74.

⁷⁷ Psychagogia znajduje się w polu natężenia między formowaniem argumentów a budzeniem afektów. Por. H. Stauffer, *Psychagogie*, w: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 7, Hrsg. G. Ueding, Tübingen 2005, szp. 406.

⁷⁸ W. Szekspir, *Juliusz Cezar*, tłum. S. Barańczak, Poznań 1993, akt III, scena II.

⁷⁹ Heinz Lemmermann (*Szkoła retoryki*, Wrocław 1992, s. 138) uznaje mowę Szekspirowskiego Antoniusza za przykład idealnego *captatio benevolentiae*, zjednania sobie przychylności słuchaczy.

⁸⁰ Możliwe, że Szekspir korzystał w tym przypadku z teorii retorycznej Cyncerona, ze wskazówek Antoniusza, jednego z protagonistów *De oratore*, który był dziadkiem występującego w jego oracji triumwira.

Szekspirowski Antoniusz początkowo nie może liczyć na przychyłność słuchaczy, dokonuje więc tzw. rozeznania sytuacji (*padding*), aby dostosować się do tonu wystąpienia swego poprzednika. Po zorientowaniu się, jakie nastroje panują wśród słuchających, zaczyna swą mowę w takiej samej tonacji jak Brutus, jest to drugi etap wystąpienia polegający na przejęciu inicjatywy przy wykorzystaniu tych samych argumentów, którymi posługiwał się oponent. Ta faza mowy nazywana jest przez teoretyków NLP *leadingiem*. Antoniusz zastanawia się, czy Cezarem nie kierowały aby zbyt wielkie ambicje; jeżeli tak, kara, jaką poniósł, jest słuszna, dlatego wchodzi w stylistykę przedmówcy, aby znaleźć wspólny język z audytorium, które po wystąpieniu Brutusa podziela poglądy spiskowców. Swego poprzednika, który tak świetnie poradził sobie na mównicy, nazywa człowiekiem honoru i ten epitet nie zejdzie z ust Antoniusza już do końca wystąpienia, aczkolwiek w miarę upływu czasu jego wydźwięk będzie stawał się coraz bardziej ironiczny.

Antoniusz, przejąwszy inicjatywę i wzbudziwszy zainteresowanie zgromadzonego na forum plebsu, przechodzi do następnego etapu w procesie argumentacyjnym, tzw. *reframingu*, czyli do przedstawienia argumentacji na inny tor, zgodny z własnym interesem. W nowej narracji postać Cezara staje się jednoznacznie pozytywna – przyprowadził on do Rzymu tłumy jeńców, zapełnił skarbiec państwa, sprzyjał biednym, pozostawił ludowi rzymskiemu testament i nie był, wbrew temu, co mówią jego zabójcy, człowiekiem żądnym władzy, gdyż aż trzy razy odmówił przyjęcia korony królewskiej. Narracja ta stopniowo budzi poczucie sympatii do zamordowanego przywódcy popularów, a równocześnie wywołuje złość i wrogość wobec jego zabójców. Antoniusz wyjmuje znak, imperatorski płaszcz zamordowanego wodza, który nosił on w czasie zwycięskiej kampanii w Galii. Teraz płaszcz Cezara jest cały podziurawiony cięciami sztyletów jego morderców – Kasjusza, Kaski i Brutusa, którego Cezar niemal ubóstwiał – to cięcie Antoniusz nazywa najokrutniejszym. Pocięty sztyletami, zakrwawiony płaszcz stanowi dla słuchaczy *signum*, gatunek prawdopodobieństwa mieszczący się w Cycerońskim *id quod fere solet fieri*, czyli stanowi to, co zazwyczaj się dzieje. Jeżeli słuchacze widzą krew, jeżeli widzą otwory pozosta-

wione po ciosach sztyletów, jest to dla nich znak niepozostawiający wątpliwości, że prawdopodobnie doszło do zabójstwa⁸¹. Perelman porównuje ów gest Antoniusza do tanich efektów retorycznych stosowanych w starożytnych trybunałach w celu wywołania litości sędziów:

Certains maîtres de rhétorique, partisans d'effets faciles, préconisent le recours, pour émouvoir l'auditoire, à des objets concrets, telle la tunique ensanglantée de César que brandit Antoine devant les Romains, tels les enfants du prévenu que l'on amène devant les juges pour exciter leur pitié⁸².

Zachowanie Antoniusza miało jednak swoje głębokie uzasadnienie, gdyż znak, jakim był zakrwawiony, pocięty płaszcz Cezara, podważał *ethos* Brutusa.

Następnie Antoniusz przechodzi do swojej osoby. Przedstawia siebie jako człowieka skromnego, pozbawionego jakiegokolwiek retorycznego wyrafinowania, którym odznaczał się jego przedmówca: „Mówca ze mnie nędzny, nie mogę równać się z Brutusem; kim za to jestem, wszyscy wiecie: zwykłym człowiekiem, który mówi bez ogródek, co myśli [...], lecz gdybym ja był Brutusem, a Brutus był Antoniuszem – o taki Antoniusz wstrząsnąłby wami, każdą z ran Cezara obdarzył mową, zdolną nawet kamień rzymskiej ulicy poderwać do buntu”⁸³. Jest to ostatni etap argumentacji typu NLP, anchoring – Antoniusz, tak jak zalecali starożytni retorzy, umacnia swój *ethos* prostoty, skromności, uczciwości. Nie ma w nim żadnego sofi-

⁸¹ *Signum*, które mieści się w *probabile* typu *id quod fere solet fieri*, podlega zmysłom. Posługując się znakiem, odwołujemy się do doznań zmysłowych: jeżeli widzimy kogoś zakrwawionego, na niego możemy skierować podejrzenie o zabójstwo (zmysł wzroku), jeżeli słyszymy wrzawę, możemy domniemywać, że doszło do buntu (zmysł słuchu). Cicero, *De inventione* 1,81; RLM, s. 237,33.

⁸² „Pewni mistrzowie retoryki, zwolennicy łatwych efektów, opowiadają się za wykorzystaniem konkretnych obiektów w celu poruszenia słuchaczy, jak zakrwawiona tunika Cezara, którą Antoniusz wymachuje przed Rzymianami, jak dzieci oskarżonego, które przyprowadzało się do sądu, by wzbudzić litość sędziów”. Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *L'empire rhétorique : rhétorique et argumentation*, 5^e éd., Paris 2000, s. 157.

⁸³ W. Szekspir, *Juliusz Cezar*, akt III, scena II, tłum. Stanisław Barańczak.

stycznego wyrachowania, przebiegłości w posługiwaniu się słowem, w przeciwieństwie do Brutusa jest szczery i prostolinijny. Podobnie dzisiejsi teoretycy wymowy zalecają adwokatom szczerze okazywanie słabości w sprawie, gdyż w ten sposób wytrąca oręż z ręki przeciwnika, uprzedzając jego ewentualny atak⁸⁴. Takie cechy charakteru, zwyczajnie właściwe dla ludzi uczciwych sprawiają, że prawdopodobieństwo z *ethos* mówi słuchaczom – Antoniuszowi można wierzyć, ponieważ jego argumenty są zgodne z prawdą. Cechy te odpowiadają także założeniom teorii Arystotelesa odnośnie do zdobywania zaufania słuchaczy, która obejmowała trzy elementy: inteligencję, szlachetność i życzliwość⁸⁵. Antoniusz posiada wszystkie te trzy zalety, jest człowiekiem mądrym, jego skromność i umiar wskazują na jego szlachetność i okazuje on życzliwość nie tylko słuchaczom, lecz nawet swojemu wrogowi Brutusowi. Mowa zakończyła się pełnym sukcesem. Antoniusz, dokonując refremingu, a więc przenosząc *ethos* szlachetnego mówcy z Brutusa na swoją osobę, zmienił całkowicie nastroje słuchaczy i przekonał do siebie rzymski plebs. Teraz prawdopodobna stała się jego wersja wydarzeń. Tłum, jeszcze przed chwilą wiwatujący na cześć Brutusa, po zakończeniu mowy wyruszył z forum, grożąc spalaniem domów spiskowców. Mowa Antoniusza sprawiła, że zabójcy Cezara musieli salwować się ucieczką z miasta.

Na koniec chciałbym przedstawić współczesny przykład prawdopodobieństwa z *ethos*, który znajdziemy w mowie Nelsona Man-

⁸⁴ Michael Frost (*Introduction to Classical Legal Rhetoric*, s. 73) pisze: „Confronting weaknesses has two advantages. First, your weaknesses are your opponent’s strengths. By addressing them first, you can in part deflate his later argument. [...] Second, the jury will respect your honesty and candor when openly and candidly discussing those weaknesses. Since your credibility as an advocate is critically important, this consideration should not be downplayed” („Skonfrontowanie się ze słabościami ma dwie zalety. Po pierwsze, twoje słabości są siłą przeciwnika. Zwracając się ku nim jako pierwszy, możesz częściowo osłabić jego późniejszą argumentację. [...] Po drugie sędziowie będą mieli na uwadze twą szlachetność i szczerość podczas otwartej i szczerzej dyskusji na temat tych słabości. Ponieważ twoja wiarygodność adwokacka ma podstawowe znaczenie, uwag tych nie należy lekceważyć”).

⁸⁵ Arystoteles, *Retoryka* 1378a6.

deli, wygłoszonej przed sądem w 1964 roku w tzw. procesie Rivonia. Mandela był w owej sprawie zarówno oskarżonym, jak i obrońcą. Bronił się osobiście przed licznymi zarzutami, m.in. o terroryzm, tworzenie nielegalnych oddziałów paramilitarnych, współpracę z komunistami czy działalność antypaństwową. W części wstępnej mowy przywódca Afrykańskiego Kongresu Narodowego tworzy swoje *ethos* w sposób odmienny, niż proponowali to antyczni retorzy – nie przedstawia siebie bynajmniej jako człowieka prostego, skromnego, odznaczającego się niewielką wiedzą. Postępuje całkowicie inaczej, mówiąc: „Mam wyższe wykształcenie, jestem licencjatem nauk humanistycznych, a przez wiele lat prowadziłem w Johannesburgu praktykę adwokacką we współpracy z Oliverem Tambo”⁸⁶. Tego typu prezentacja była w jego przypadku konieczna ze względu na specyficzną sytuację, w jakiej się znajdował: musiał przełamać powszechny dla swojej grupy społecznej stereotyp – prymitywnego, niedouczonego przedstawiciela czarnej społeczności, uciekającego się w swej działalności głównie do brutalnej siły fizycznej. Trzymanie się tego stereotypu sugerowałoby, że oskarżony to ktoś mało wiarygodny w sądowej debacie. Mandela przekonuje więc, że nie brak mu wykształcenia, nie brak mu ogłady, z którą kojarzono przede wszystkim białych obywateli państwa. Nie był on też osobą bezrobotną, jak wielu jego czarnoskórych rodaków, ale prowadził przez kilka lat kancelarię adwokacką. Był on również czynnym działaczem politycznym, skazanym za ową praktykę, konkretnie za wyjazdy z kraju bez pozwolenia oraz za organizowanie strajków. Taka autoprezentacja, która ukazuje go jako osobę wykształconą, aktywną, doświadczoną politycznie, posiadającą kontakty z zagranicą, kreowała *ethos* oskarżonego, które wykluczało prawdopodobieństwo, że jest on typowym niewykształconym przedstawicielem czarnej społeczności, nieobeznanym z regułami życia społecznego. Wręcz przeciwnie, wszystkie wymienione przez niego cechy stawiały go na równi z białymi mieszkańcami afrykańskiego państwa, z jego liderami, z przedstawicielami politycznego establishmentu. Mandela wpisuje swoją osobę w paradygmat wykształconego, kulturalnego, aktywnego politycznie

⁸⁶ Cytaty z mowy w tłumaczeniu Sławomira Czapnika.

człowieka, który był do tej pory zarezerwowany jedynie dla białych, i buduje swoje obywatelskie *ethos*, określające go jako przywódcę i reprezentanta aspiracji czarnej społeczności afrykańskiej.

W dalszej części swego wystąpienia Mandela utwierdza swój pozytywny wizerunek, dementując punkt po punkcie, niczym Palamedes Gorgiasza, szereg stawianych mu zarzutów. Pierwszy z nich, znany od zarania retoryki, wysuwany także przeciwko Palamedesowi, dotyczył współpracy z wrogami ojczyzny: „Na wstępie chcę powiedzieć, że sugestia uczyniona na początku przez prokuraturę, jakoby walka prowadzona w Południowej Afryce jest sterowana przez siły obce lub komunistów, jest całkowicie nieprawdziwa”. Mówca zdecydowanie podkreśla, że jako zwykły obywatel i jako przywódca jest dumny ze swej afrykańskiej ojczyzny, a owo poczucie dumy miało zawsze decydujący wpływ na jego postępowanie. Zaznacza, że nigdy nie kierowały nim żadne zagraniczne, zwłaszcza komunistyczne agentury. Kreśli swój wizerunek człowieka kochającego własną ojczyznę i czyni z tego wątku *spiritus movens* swego postępowania. Taktyka ta jest zgodna z przedstawianym przez Anaksymenesa przykładem *eikos*: wszyscy chcemy, aby nasza ojczyzna była silna⁸⁷. Mówiąc zatem, że działamy dla dobra ojczyzny, dajemy dowód na prawdopodobieństwo naszego zaangażowania na korzyść całej społeczności i dowód na prawdopodobieństwo naszej szlachetności, gdyż taka wypowiedź zgadza się z poglądami i oczekiwaniami większości słuchaczy.

Następna refutacja dotyczy zarzutów odnoszących się do działalności komunistycznej, którą to kwestię Mandela podnosi kilka razy w swej mowie. W tym wypadku spotykamy się ze wspomnianą już wyżej metodą stosowaną przez oskarżyciela w ramach *eikos-ethos*, która polega na łączeniu oskarżonego z jakąś negatywnie ocenianą grupą i przypisania mu mających go zdeprecjonować cech etycznych tejże grupy. Anaksymenes podsumował efektywność owej zasady stwierdzeniem: πιστευθήσεται γὰρ κατὰ τὴν ὁμοίωσιν καὶ κατὰ τοῦτο λεγόμενα („ludzie uwierzą bowiem w kierowane przeciwko niemu zarzuty na podstawie analogii”; 1428b28). Man-

⁸⁷ *Rhetorica ad Alexandrum* 1428a27.

delu nie mógł wyprzeć się współpracy z siłami komunistycznymi, gdyż przedstawiciele tej partii byli członkami ANC, starał się więc zracjonalizować to współdziałanie, twierdząc, że Kongres jest organizacją otwartą, w ramach której funkcjonują różne siły społeczne. Aczkolwiek on sam nie jest komunistą, istnieją pewne wspólne założenia, które mają doprowadzić jego i komunistów do wyznaczonego celu, jakim jest zniesienie supremacji białych w Afryce Południowej. Komuniści czasami są naszymi współpracownikami, nie oznacza to jednak, że my jesteśmy komunistami. Zacytujmy jeszcze raz Anaksymenesa piszącego o posługiwaniu się w refutacji argumentem z *eikos-ethos*: „Należy powiedzieć, że nie jest właściwe, aby ciebie oskarżano ze względu na innych” (1429a2). Tak właśnie czyni Mandela, mówiąc: nie oskarżajcie mnie o przestępstwa komunistów, obcych agentów czy terrorystów.

Dla wzmocnienia swej argumentacji lider Afrykańskiego Kongresu Narodowego stosuje metodę dowodzenia *per analogiam* i ucieka się do porównania z wielkimi mężami stanu z czasów II wojny światowej, do analogii z Rooseveltem i Churchillem. Ci dwaj słynni politycy współpracowali przecież także z komunistą Stalinem, aby osiągnąć wspólny cel, a nikt nie czynił im zarzutów prowadzenia działalności agenturalnej, komunistycznej, nikt nie oskarżał ich o plany wprowadzenia ustroju komunistycznego w rządzonych przez nich krajach⁸⁸. Mandela, porównując siebie do wielkich mężów stanu, którzy także współpracowali z politykami komunistycznymi, osłabia podejrzenia kierowane wobec jego osoby o radykalne poglądy, co mogłoby osłabić jego *ethos*. Współpraca z wyznawcami jakiejś doktryny politycznej nie jest przecież równoznaczna z wyznawaniem tejże doktryny. Tego typu argumentacja, polegająca na przyznaniu się do zarzucanych czynów – w moim kręgu faktycznie działali komuniści – a następnie umniejszaniu ich wagi – przecież inni wybitni ludzie postępowali tak samo – należy do typowych me-

⁸⁸ Współpracę z komunizmem zarzucał Rooseveltowi i Churchillowi Hitler, podobnie Stalin zarzucał wszystkim swoim przeciwnikom kierowanie się sympatiami faszystowskimi. Tego typu oskarżenia z fałszywego *ethos* odpowiadające przysłowiu – z jakim przestajesz, takim się stajesz – słyszymy bardzo często także z ust współczesnych polityków.

tod refutacji w antycznej teorii retorycznej. Postawienie siebie przez analogię w jednym rządzie z największymi autorytetami życia politycznego odwraca o 180 stopni *ethos* z negatywnego na pozytywny i kreuje prawdopodobieństwo politycznej kompetencji, skuteczności lidera ANC. Skoro tak postępują inni wielcy przywódcy, można by powiedzieć, że jest to polityczny *usus*, że tak powinni zachowywać się wszyscy poważni politycy.

Inne zbijane w trakcie przemówienia przez Mandelę oskarżenie dotyczyło stosowania przemocy. Także w przypadku tego zarzutu nie mógł on stwierdzić, że kierowana przez niego organizacja nie korzystała z metod siłowych, a on sam nie organizował paramilitarnych oddziałów partyzanckich Umkhonto we Sizwe (Włócznia Narodu), starał się więc wytłumaczyć z tego rodzaju praktyk. I znowu możemy odwołać się tutaj do antycznej teorii refutacji z prawdopodobieństwa z *ethos*. Mandela postępuje zgodnie z zaleceniami Anaksymenesa, który radził: „W taki zatem sposób powinieneś bronić się na podstawie argumentów czerpanych z prawdopodobieństwa [...]. Jeśli będziesz zmuszony przyznać się [do zarzucanego ci czynu], najlepiej wskaż na podobieństwo twego postępowania do zachowania ogółu”⁸⁹. Afrykański przywódca stara się osłabić siłę oskarżeń, argumentując, że on i jego ludzie faktycznie postępowali w ten sposób, ale było to konieczne, tak przecież zachowałby się każdy człowiek. Twierdzi on, że jego zdecydowane działania były jedyną możliwą odpowiedzią na przemoc, jakiej rząd dopuszczał się wobec czarnych mieszkańców – wcześniejsza wieloletnia pokojowa działalność tylko pogorszyła ich sytuację. Większość członków Kongresu doprowadzona do ostateczności opowiadała się za walką zbrojną. Wybuchy bombowe w Porth Elizabeth i w East London, przekonuje Mandela, nie były naszym dziełem. Ja ze swej strony łagodziłem, na ile było to możliwe, radykalne nastroje w organizacji. Stosowanie przez Kongres kontrolowanej przemocy uratowało kraj przed wojną domową. Tego typu postawę możemy uznać za zwyczajową reakcję na krzywdy i przemoc, która odpowiada greckiej *synetheia* i rzymskiej *consuetudo*. Każdy człowiek ma zwyczaj bronić się w sytuacji zagrożenia

⁸⁹ *Rhetorica ad Alexandrum* 1429a13.

życia, taki zwyczaj to *modus operandi* człowieka posiadającego elementarny instykt przetrwania.

Mandela kreuje więc swoje *ethos* bojownika, który istotnie uciekał się do pewnych form przemocy, ale była to jedynie reakcja na gwałt zadawany przez drugą stronę. Rozwiązania siłowe były umiarkowane, funkcjonowały po prostu jako wentyl bezpieczeństwa, który uratował kraj przed krwawą wojną domową. Refutacja Mandeli była zatem nie tylko stępieniem ostrza zarzutów prokuratorskich, ale też próbą wykreowania się na męża opatrnościowego, który mitygował radykałów i ocalił kraj od zagłady. Uświadamiała ona słuchaczom, że powinni się kierować nie prawdopodobieństwem mowy oskarżycielskiej, zarzucającej mu przemoc, ale prawdopodobieństwem mowy obrończej, ukazującej go jako człowieka ratującego, o ile to możliwe, kraj przed bezprawiem⁹⁰. W mowie Mandeli można znaleźć o wiele więcej przykładów zastosowania prawdopodobieństwa z *ethos*, poprzestaniemy jednak na tych kilku cytatach, które dobitnie potwierdzają posługiwanie się przez przywódcę Afrykańskiego Kongresu Narodowego klasycznymi instrumentami retorycznymi z gatunku prawdopodobieństwa.

⁹⁰ *Rivonia Speech* Mandeli należy do jego najsłynniejszych mów. Wprawdzie nie uchroniła ona go przed wyrokiem skazującym, został bowiem skazany na karę więzienia, gdzie spędził prawie dwadzieścia osiem lat, lecz swój wizerunek, który pozostawił zarówno jako polityk, jak i mówca, był na tyle przekonujący, że uważano go odtąd powszechnie za przywódcę ANC i za lidera czarnej społeczności RPA. To z nim nawet w więzieniu negocjowano ważne akty polityczne odnoszące się do zmian ustrojowych w kraju.

ROZDZIAŁ 5

Prawdopodobieństwo chciwości

*Pecunia ingens generis humanis bonum, cui non voluptas matris aut
blandae potest par esse prolis, non sacer meritis parens*
(Pieniądz – oto rodzaju ludzkiego największe dobro, któremu
dorównać nie zdoła ani matka czar miły, ani słodycz dzieci
przymilnych, ni ojca szacowne i święte zasługi).
Seneka

Trzeci rodzaj *eikos* w Anaksymenesowej teorii prawdopodobieństwa stanowi *kerdos*, czyli „zysk”¹. Nie został on zdefiniowany przez żadnego innego teoretyka wymowy jako *eikos*, aczkolwiek jego znaczenie w sztuce argumentacji było często podkreślane. Termin *kerdos* swoją popularnością nie dorównuje pojęciom *ethos* i *pathos*, które, jak mogliśmy się przekonać, znajdowały się w centrum uwagi retoryki greckiej i rzymskiej. Obok autora *Retoryki do Aleksandra* na zysk jako narzędzie argumentacyjne zwracają uwagę także inni Grecy teoretycy i praktycy sztuki wymowy: Izokrates, Lizjasz, Izajos. O chęci zysku, o pieniądzach jako najważniejszej rzeczy dla rodzaju ludzkiego wypowiadali się także myśliciele Rzymacy. Filozof Seneka pisał w listach (115,10,11):

Ta sama rzecz, która wyłącznie zajmuje tylu urzędników i tylu sędziów, a która i urzędników, i sędziów tworzy, to są pieniądze. Odkąd zaczęły się cieszyć szacunkiem, od tego czasu upadł szacunek dla wszelkich wartości. Przemienieni kolejno w nabywców i sprzedawców, nie pytamy, czym jest albo jaka jest dana rzecz, ale chcemy wiedzieć, ile

¹ Niektórzy filozofowie, jak Nietzsche czy Simmel uznawali korzyść, która jest dla wielu ludzi najważniejszym celem w życiu, za konstytutywny wyróżnik nie prawdopodobieństwa, ale prawdy. Por. A. Hoven, *Wege zur Wahrheit*, Frankfurt am Main 1989, s. 23.

kosztuje. Stosownie do zapłaty jesteśmy pobożni, stosownie do zapłaty bezbożni. Idziemy za cnotą dopóty, dopóki łączy się z tym jakaś nadzieja zysku, gotowi zawsze przejść na stronę przeciwną, jeśli występki przyrzekną nam więcej. Podziw dla srebra i złota wzbudzili w nas rodzice, a wszczepiona za młodu chciwość wkorzeniła się głębiej i razem z nami wyrosła. Poza tym całe pospólstwo w innych sprawach niezgodne ze sobą, w tej wykazuje jednomyślność. To wszyscy szanują, tego życzą swoim najbliższym, to jako najcenniejsze z dóbr ludzkich ofiarują bogom.

Zysk, zdaniem Seneki, jest najważniejszym celem ludzkiego życia, znaczenie, jakie w życiu ma pomnażanie dóbr materialnych, jest wpajane ludziom od dziecka². Dla zysku jesteśmy w stanie dopuścić się każdej niegodziwości, wyprzeć się nawet swoich najbliższych, wyrzec się boga. Podobne spostrzeżenia spotykamy u Arystofanessa, Eurypidesa, Arystotelesa, Horacego i wielu innych starożytnych autorów³.

***Eikos-kerdos* w teorii retorycznej Anaksymenesa**

Teoretycy sztuki retorycznej nie mogli nie zauważyć, jak wielkim pragnieniem człowieka jest *kerdos*. Nie dziwi zatem, że przedstawiciel sofistów, Anaksymenes, włączył go do argumentów retorycznych, a konkretnie do jednej z podstawowych *pisteis*, mianowicie do *eikos*. Tłumaczy on, dlaczego umieszcza zysk wśród argumentów

² Neta Crawford (*The Passion of World Politics, Proposition on Emotion and Emotional Relationships*, „International Security” 2000, Vol. 24, s. 120) powołuje się na Tukidydesa i Thomasa Hobbesa, wskazując, że chciwość, dążenie do wygodnego życia, pragnienie rzeczy materialnych, czyli *kerdos*, należą do emocji kierujących ludzkim postępowaniem.

³ Tytułowym bohaterem jednej z komedii Arystofanessa jest bóg bogactwa, Plutos. Podobnie jak Seneka, bogactwo postrzega Eurypides w sztuce *Danaae* frag. 324. Arystoteles w *Retoryce* (1383b22) pisze o brudnej chęci zysku, która jest wyrażona przysłowiem: *e mortuo tributum exigere* („ciągnąć zysk z trupa”). Horacy w satyrze I opisuje skąpca śpiącego na pieniądzach, którego życie jest ciągłą męczarnią spowodowaną obawą przed utratą posiadanych bogactw.

z prawdopodobieństwa: τρίτον δὲ κέρδος· πολλάκις γὰρ διὰ τοῦτο τὴν φύσιν βιασάμενοι καὶ τὰ ἥθη προειλόμενα πράττειν („Trzeci zaś [rodzaj prawdopodobieństwa] wiąże się z korzyścią: często bowiem ze względu na nią ukierunkowujemy swoje postępowanie, depcząc naturę ludzką i własny charakter”; 1428b9). *Kerdos* zatem jest czymś w rodzaju ludzkiej namiętności, która często okazuje się silniejsza od natury, od charakteru człowieka. Opanowani żądzą zysku nie jesteśmy w stanie zapanować nad naszym postępowaniem, tracimy kontrolę nad tym, co mieści się w kanonie uczciwego życia. Wykorzystując ostatni rodzaj prawdopodobieństwa, mówca może przewzyciężyć prawdopodobieństwo z *ethos* budowane przez obyczaje czy przez przyzwyczajenia, gdyż słuchacze raczej uwierzą w *kerdos* niż w *ethos* mówcy.

Anaksymenes, pisząc o prawdopodobieństwie opartym na zysku, posługuje się oprócz *kerdos* także terminem *lysitateles*, którego desygnatem jest coś korzystnego, przynoszącego zysk. Radzi on, by w mowach oskarżających przedstawić zysk jako motyw postępowania przeciwnika: Πειρῶ δὲ ἀποφαίνειν καὶ ὡς λυσιτελεῖς ἦν αὐτῶ ταῦτα ποιεῖν· οἱ γὰρ πλείστοι τῶν ἀνθρώπων αὐτοὶ τὸ λυσιτελεῖς μάλιστα προτιμῶντες καὶ τοὺς ἄλλους νομίζουσιν ἔνεκα τούτου πάντα πράττειν („Spróbuj również wykazać, że taki sposób postępowania był dla niego korzystny. Ludzie bowiem w większości przypadków sami przedkładają korzyść nad inne rzeczy i uważają, że inni kierują się w swym postępowaniu również korzyścią”; 1428b20). Autor odwołuje się tutaj do reguły psychologicznej, według której ludzie uznają za prawdopodobne to, co uważają za ważne dla samych siebie. Jeżeli ja bym tak postąpił, postąpiliby w ten sposób także inni – nikt nie oparłby się przeciw takiej pokusie. Rezygnacja z zysku byłaby postawą heroiczną, do czego zdolni są jedynie nieliczni. Paradygmatem prawdopodobieństwa jest w tym przypadku τὸ λυσιτελεῖς, korzyść, na którą się powołujemy, by przekonać słuchaczy do winy oskarżonego.

W przypadku obrony zaprzeczamy naturalnie tego typu zarzutem, neutralizujemy argument z prawdopodobieństwa typu *kerdos* zastosowany przez oskarżenie, podkreślając, że obwiniony nie miał żadnego interesu w tym, by popełnić zarzucany mu czyn (οὐδ' ἔλυ-

σιτέλεσε τοιαῦτα πράττειν; 1428b36), że nie przyniosło mu to żadnej korzyści ani wcześniej, ani teraz (λέγε δὲ καὶ ὡς ὄντε ταῦτα τότε σοὶ πράξαντι συνήνεγκεν οὔτε νῦν ἔλυσιτέλησεν ἄν; 1428b39). Odwracamy zatem argument strony oskarżycielskiej, mówiąc – przeciwnie, oskarżony nie tylko nic na tym nie mógł zyskać, ale wręcz naraziłby się na poważne straty. Nie miał żadnego interesu, aby tak postąpić, przecież byłoby to dla niego bardzo niekorzystne. Anaksymenes, podsumowując swe wywody na temat stosowania prawdopodobieństwa w refutacji, stwierdza: ἄν μὲν οὖν ἔξαρκος ἦς μὴ πεποικέναι τὴν κατηγορουμένην πράξιν, οὕτως ἐκ τῶν εἰκότων χρήσε ἀπολογεῖσθαι· ἀπίθανον γάρ ποιήσεις τὴν κατηγορίαν („w taki sposób powinieneś bronić się na podstawie argumentów czerpanych z prawdopodobieństwa, iż nie popełniłeś zarzucanego ci w oskarżeniu czynu, a sprawisz, że oskarżenie stanie się niewiarygodne”; 1429a9). Aby zatem oddalić od siebie podejrzenia o uleganie żądzy *kerdos*, do czego niezwykle łatwo przekonać słuchaczy, musimy zdecydowanie temu zaprzeczyć i jasno wykazać coś przeciwnego – dopuszczenie się zarzucanego czynu wiązałoby się nie z zyskiem, lecz ze stratą. W refutacji odrzucamy więc prawdopodobieństwo zysku (*kerdos*) i posługujemy się prawdopodobieństwem straty (*dzemia*), starając się przekonać naszych odbiorców, że niczego nie zyskaliśmy, ale wręcz straciliśmy.

Do zagadnienia *kerdos* Anaksymenes odnosi się także w rozdziale poświęconym zeznaniom świadków. W przypadku gdy świadek, który występuje w naszym imieniu, nie cieszy się nieskazitelną opinią, retor radzi, by z góry poparł swe zeznania oświadczeniem, że nie kieruje nim żądza zysku: ὅταν δὲ ὑποπτεύηται ὁ μάρτυς, ἀποδεικνύειν δεῖ ὡς οὔτε χάριτος ἔνεκεν ὄντε τιμωρίας ἢ κέρδους ὁ τοιοῦτος ἄν τὰ ψευδῆ μαρτυρήσειεν. („Gdy zaś świadek jest podejrzany, musisz jasno pokazać, że taki człowiek jak on nie złoży fałszywego świadectwa ani ze względu na poczucie wdzięczności, ani ze względu na chęć zemsty, ani zysku”; 1431b27). Świadek musi wykluczyć prawdopodobieństwo typu *kerdos*, podobnie jak musi też wykluczyć prawdopodobieństwo z gatunku *pathos*, zastrzegając, że nie kieruje się ani wdzięcznością, ani chęcią zemsty. Dodatkowo potwierdza swe zapewnienia stwierdzeniem, że ewentualne fałszywe

zeznania skutkowałyby niewielkim zyskiem, ich konsekwencje natomiast mogłyby okazać się brzemiennie w skutkach i spowodować wielkie straty.

Całkiem odmienną strategię proponuje Anaksymenes wobec świadków, którzy składają zeznania na naszą niekorzyść. Ich postępowanie powinniśmy starać się obarczyć negatywnymi intencjami, wśród których ważną rolę odgrywa chęć wzbogacenia się (1431b38):

σκεπτόν δὲ καὶ εἰ φίλος ἐστὶν ὁ μάρτυς ᾧ μαρτυρεῖ, ἢ εἰ μέτεστί ποθεν αὐτῷ τοῦ πράγματος, [...] ἢ πένης-τούτων γὰρ οἱ μὲν διὰ χάριν, οἱ δὲ διὰ τιμωρίαν, οἱ δὲ διὰ κέρδος ὑποπεύονται τὰ ψευδῆ μαρτυρεῖν.

(Trzeba nadto zbadać, czy przypadkiem świadek nie jest przyjacielem tego, na rzecz kogo świadczy, lub czy nie jest w jakiś sposób wmieszany w jego sprawę [...] lub człowiekiem biednym. Takich bowiem świadków podejrzewa się o fałszywe zeznania ze względu na chęć bądź wyświadczenia przysługi, bądź zemsty, lub zysku).

Sugerujemy zatem, że świadek to człowiek biedny, który zeznaje niezgodnie z prawdą i czyni to albo z wdzięczności, albo z zemsty, albo w celu wzbogacenia się. To, że świadek jest człowiekiem ubogim, uprawdopodobnia podejrzenia, że składa on fałszywe zeznania ze względu na *kerdos*.

Mówca korzystający z prawdopodobieństwa typu *kerdos* bierze pod uwagę powszechne przekonanie słuchaczy o ludzkiej interesowności, chciwości, które to przekonanie, tak jak w przypadku *pathos* i *ethos*, tkwi głęboko w ich świadomości i które już od wieku dziecięcego, jak pisał Seneka, wpajają im rodzice. Zarzut kierowania się chęcią zysku bardzo uprawdopodobnia oskarżenie i intensyfikuje skuteczność perswazji⁴. Mając na uwadze znaczenie tego argumentu, obrona w ramach refutacji z góry powinna ogłosić bezinteresow-

⁴ W pewnych okolicznościach powinniśmy zmienić warunki wyjściowe, aby posłużyć się argumentem z prawdopodobieństwa zysku. Jeżeli oskarżony jest osobą bogatą, nikt nie uwierzy, że zabił dla niewielkiego zysku, np. w celu przywłaszczenia sobie starego płaszcza. Jeżeli jednak oskarżenie zasugeruje, że w momencie popełnienia zbrodni panował przenikliwy chłód, prawdopodobieństwo popełnienia przestępstwa, mimo że wartość skradzionego płaszcza jest ciągle taka sama, wzrasta. Por. P. Woodruff, *Rhetoric and Relativism*.

ność swego klienta lub udowodnić, że jest człowiekiem zamożnym, w związku z czym nie jest zainteresowany wchodzeniem w konflikt z prawem w celu zdobycia jakichś dodatkowych dóbr materialnych.

Starożytni, zgodnie ze wskazówkami retorycznymi, często posługiwali się argumentami z prawdopodobieństwa opartymi na *kerdos*. Chcąc pogrążyć swego przeciwnika, wskazywali na pieniądze jako na główny motyw prowadzący go ku przestępstwu, z drugiej strony adwokaci, tak jak radził Anaksymenes, odwracali ów argument, przekonując, że wszystko wskazuje na bezinteresowność ich klienta⁵. Argumenty odwołujące się do korzyści materialnych występują już w mowach bohaterów homeryckich. Przemawiając, starali się oni wpływać na swych rozmówców obietnicami rozlicznych profitów, co miało wzmocnić siłę argumentacyjną ich wystąpienia. W taki właśnie sposób przekonuje jeden z najlepszych mówców Homera, Odyseusz, który obiecuje Achillesowi wiele korzyści, aby przekonać go do powrotu na pole bitwy⁶. Wiadomo, że decydującym momentem w sporze między Achillem a Agamemnonem było zawłaszczenie przez tego drugiego należącej do Pelidy pięknej branki Bryzeidy. Odys obiecuje jej zwrot oraz wiele innych korzyści, co ma ostatecznie przekonać Achillea. Stara się wpłynąć na niego obietnicami darów. Obiecuje także Achillesowi nieśmiertelną sławę, którą zdobędzie, pokonując w walce potężnego Hektora.

Obietnice Odysa okazały się jednak nieszczerze. Jego podniosły styl mówienia był wyrachowany, co wyczuł doskonale Achilles namawiany przez króla Itaki do porzucenia gniewu i wsparcia Acha-

Protagoras and Gorgias, w: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge 1999, s. 297.

⁵ Grupa, wobec której stosowano często oskarżenia z prawdopodobieństwa zysku, to sykofanci. Stanowili oni klikę zdeprawowanych oskarżycieli, pozywających do sądu bogatych Ateńczyków jedynie w celu przejęcia ich majątku. Por. Antiphon, *The Speeches*, ed. M. Gagarin, Cambridge 1997, s. 175.

⁶ Odyseusz przemawia porywająco, burzliwie, niczym wichur pociągając słuchaczy. W przypadku Odyseusza spotykamy się z bujnym stylem oratorskim określanym później jako styl azjański. Trojanin Antenor charakteryzuje jego wymowę następująco: „Lecz kiedy z piersi wydobył potężny głos, co zahuczał jak ta śnieżna zawieja zimową porą, o wówczas żaden śmiertelnik nie mógłby w zawody iść z Odysejem”. *Iliada* II,221–223.

ją. Górnolotna, pełna materialnych obietnic mowa Odysa nie przekonała syna Tetydy, który oświadcza, że nienawidzi fałszu, a nade wszystko ceni sobie prawdomówność: ἔχθρος γὰρ μοι κεῖνος ὁμῶς Ἄϊδαο πύλῃσιν, ὃς χ' ἕτερον μὲν κεύθη ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἶπη („Niczym wrota Hadesu mi jest nienawistny ów człowiek, który rzecz inną ma w myśli ukrytą, a inną znów mówi”; *Iliada* 9,313–314). To oświadczenie musiało podzielać na przebiegłego Odysa niczym zimny prysznic. Jego kunsztownie skonstruowana oracja nie przyniosła żadnego rezultatu. Okazało się, że wyrafinowane środki nie zawsze są skuteczne. Proponowanie pieniędzy i sławy, podobnie jak pochlebstwo, nie działa jednakowo na wszystkich. W przypadku Achillesa perswazja oparta na zysku okazała się nieprzekonywająca. Przedstawiony tu homerycki argument z korzyści nie opiera się jeszcze na prawdopodobieństwie, skupia się on jedynie na perswazji zawierającej obietnicę wymiernych korzyści materialnych. Prawdopodobieństwo powiązane z korzyścią pojawiło się w retoryce później. Dopiero sofisci włączyli do swego warsztatu połączone *eikos* i *kerdos*. Widząc, że w naturze człowieka leży skłonność do bogacenia się, wykorzystali oni tę powszechną ludzką słabość i uczynili z niej element retorycznego prawdopodobieństwa.

Arystoteles i *eikos-kerdos*

Także Arystoteles w swych analizach retorycznych zwraca uwagę na argumenty wynikające z prawdopodobieństwa zysku. Charakteryzując wymowę sądową, analizuje on przesłanki, na podstawie których mówca buduje argumenty sylogistyczne. Do owych przesłanek zalicza motywy prowadzące do przestępstw, wśród których wymienia żądze wzbogacenia się, czyli *kerdos*. Według Stagiryty przestępca przeprowadza kalkulację – czy aby kara nie będzie na tyle mała, że opłaca się złamać prawo, jeżeli tak, nie waha się popełnić przestępstwa: αὐτοὶ μὲν οὖν ὅταν ὠϊονται δυνατόν εἶναι τὸ πρᾶγμα πραχθῆναι [...] δοῦναι μὲν ἀλλ' ἐλάττω τὴν ζημίαν εἶναι τοῦ κέρδους ἑαυτοῖς ἢ ὧν κηδονταί („Ludzie dopuszczają się przestępczych czynów wówczas, gdy sądzą, że [...] kara będzie mniejsza od zysku dla nich

samych lub dla ich podopiecznych”; *Retoryka* 1372a5). Zachętą do popełnienia przestępstwa jest zatem z jednej strony pewność zysku, z drugiej niepewność kary: καὶ οἷς τὰ μὲν κέρδη φανερά ἢ μεγάλα ἢ ἔγγυς, αἱ δὲ ζημίαι μικραὶ ἢ ἀφανεῖς ἢ πόρρω („jak również ci popełniają przestępstwa, którzy liczą, że zysk będzie pewny, wielki lub bliski, kara natomiast – mała, niepewna i odległa”; *Retoryka* 1372a37). Mówca powinien więc w swym dowodzeniu zwrócić sędziom uwagę, że oskarżony to prawdopodobny sprawca przestępstwa, gdyż kierowała nim pewność wielkiego zysku, a dodatkowy motyw jego postępowania stanowiła nadzieja uniknięcia kary, ewentualnie nadzieja poniesienia niewspółmiernie małej kary w stosunku do wielkiej korzyści odniesionej w efekcie popełnionego przestępstwa.

Nie tylko w *Retoryce* Arystoteles powołuje się na argumenty odnoszące się do żądzy zysku. Także w traktacie *O dowodach sofistycznych* zwraca on uwagę na to, że popełniającym przestępstwo kieruje często chęć wzbogacenia się, przy czym motyw ten jest przez sprawców najczęściej skrupulatnie ukrywany⁷. Jeżeli mamy do czynienia z tego rodzaju przypadkiem, Arystoteles radzi, by demaskować owe wstydliwie skrywane pragnienia. Stagiryta stwierdza: οὐ γὰρ ταῦτὰ βούλονται τε καὶ φασίν, ἀλλὰ λέγουσιν μὲν τοὺς εὐσχημοννεστάτους τῶν λόγων, βούλονται δὲ τὰ φαινόμενα λυσιτελεῖν. („Ludzie bowiem nie życzą sobie tak naprawdę tego, o czym głośno mówią, lecz wypowiadają najpiękniej brzmiące słowa, a pragną tego, co najbardziej zyskowne”; 172b35). W ludzkim postępowaniu, zdaniem filozofa, dochodzi do sprzeczności – w sferze słownej chcemy czegoś innego niż w sferze praktycznej; coś innego mówimy, do czegoś innego dążymy. Arystoteles posługuje się terminem λυσιτελεῖν, którego używał także Anaksymens, pisząc o *eikos* typu *kerdos*. Stagiryta dokonuje psychologicznej analizy natury ludzkiej, sięga do skrytych, niewyjawianych pragnień, które są rzeczywistymi pobudkami naszego działania, i radzi, by je odsłonić w retorycznym dyskursie.

⁷ *O dowodach sofistycznych* jest pismem, w którym Arystoteles przedstawia cały szereg sofizmów, czyli nieuczciwych środków retorycznych. Tłumaczy się z udostępnienia tego katalogu oszustw z dziedziny argumentacji potrzebą uświadomienia czytelnikowi, z jakimi potencjalnie zagrażającymi mu sofistykami może spotkać się w dyskusji.

Tym nieujawnianym pragnieniem jest żądza zysku, którą mówca powinien zdemaskować, doprowadzając swego oponenta do wyjawienia jego ukrytych intencji. Jeżeli nakłoni do tego adwersarza, jego wypowiedź stanie się paradoksalna, gdyż będzie sprzeczna z zazwyczaj wypowiedzianymi górnolotnymi frazesami o szlachetności i bezinteresowności. Tego rodzaju postawienie sprawy skompromituje naszego przeciwnika, obnażając jego obłudę i zakłamanie. Dążenie do zysku tkwiące w ludzkiej naturze staje się podstawą argumentu, który uprawdopodobni rzeczywiste motywy działania przeciwnika, a ich ujawnienie umożliwi jego zdyskredytowanie. Przedstawiony tu przez Arystotelesa sofizmat należy do grupy argumentów sofistycznych, które nie zawsze w uczciwy sposób prowadzą do wygrania sporu dialektycznego czy retorycznego. Paradygmat prawdopodobieństwa opierający się na powszechnym przekonaniu o ludzkiej chciwości może być bowiem użyty także nieuczciwie. Posługując się nim, jesteśmy w stanie zbudować argument dyskredytujący również uczciwego przeciwnika, wmawiając słuchaczom rzekomo popełnioną przez niego niegodziwość – skoro skrytym pragnieniem większości ludzi jest zdobycie bogactwa, prawdopodobnie było to też jego pragnienie, zatem dopuścił się tego czynu, aby zrealizować swe marzenia o bogactwie.

Podsumowaniem Arystotelesowej charakterystyki ludzi owładniętych przez *kerdos*, odznaczających się bezgraniczną chciwością, czerpiących zyski z rzeczy lichych lub szpetnych, wykorzystujących bezbronnych, biednych lub nawet zmarłych (τὸ κερδαίνειν ἀπο μικρῶν ἢ ἀπ' αἰσχυρῶν ἢ ἀπ' ἀδυνάτων, οἷον πενήτων ἢ τεθνεώτων; *Retoryka* 1383b23), jest sentencja: τὸ κἂν ἀπὸ νεκροῦ φέρειν („ciągnąć zysk z trupa”; 1383b24)⁸. Postępowanie takie Arystoteles określa jako αἰσχροκερδεία, co oznacza „dążenie do brudnego zysku”. W takim wydaniu *kerdos* jest powodem do wstydu, zasługuje na potępienie; osobnik ulegający niekontrolowanej żądzy zdobycia dóbr materialnych okrywa się hańbą. Arystoteles dokonuje w tym

⁸ Erazm przekazuje łacińskie tłumaczenie tego przysłowia: *Ex mortuo tributum exigere* i dodaje do niego komentarz odnoszący się do ludzkiej chciwości: „Mijasiz port, musisz się opłacić. Przechodzisz przez most, dawaj pieniądze. Przeływasz przez rzekę, poznaj prawo książęce”; *Adagia* 1,9,12.

miejscu połączenia dwu Anaksymenesowych argumentów wynikających z *eikos* – jednego odnoszącego się do zysku i drugiego odnoszącego się do afektów. Stagiryta zwraca uwagę na to, jakie reakcje psychologiczne może wywołać u słuchaczy uświadomienie im czyjeś niepohamowanej chciwości, jak można ośmieszyć, zniesławić człowieka opanowanego żądzą *kerdos*. Do tego typu zachowania należy także, znana nam już z Izokratesa, odmowa zwrotu powierzonych w depozyt mienia czy nieudzielenie pomocy pieniężnej komuś w potrzebie, mimo że takiej pomocy byliśmy w stanie udzielić.

Przedstawione przez Arystotelesa przykłady niewłaściwego postępowania ze względu na *kerdos* mają uświadomić adeptom sztuki retorycznej negatywne uczucia związane z tym zachowaniem. Wstyd, według filozofa ze Stagiry, jest wyrazem niepokoju i przykrości w związku z naszymi byłymi, obecnymi lub zamierzonymi występami, które, jak się nam wydaje, prowadzą do naszego zniesławienia⁹. Mówca nie będzie mógł posługiwać się skutecznie sztuką retoryczną, jeżeli on sam lub jego klient popełnia czyny wskazujące na kierowanie się zasadą *kerdos*. Wzbudzając poczucie wstydu lub wskazując na czyjeś poczucie bezwstydnosci, sprawiamy, że słuchacze uruchamiają swe paradygmaty odnoszące się do prawdopodobieństwa – ten wstydzi się, gdyż nie zważając na przyzwoitość, chciał się wzbogacić; ten jest osobą bezwstydną, gdyż nie potrafi się nawet wstydzić swej obrzydliwej chciwości. Według Stagiryty możemy wykorzystać w mowie równocześnie i prawdopodobieństwo z gatunku *pathos*, i prawdopodobieństwo z gatunku *kerdos*. Z jednej strony wykazujemy powszechną żądzę pieniądza, z drugiej ukazujemy uczucia charakterystyczne dla takiej postawy, przede wszystkim uczucie wstydu. Arystoteles, analizując owo uczucie, zwrócił więc uwagę na powiązanie zagadnienia *kerdos* ze wstydem, z niechęcią do ujawniania pragnienia wzbogacenia się.

⁹ Arystoteles, *Retoryka* 1383b12. Jak pisze David Konstan (*The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto–Buffalo–London 2006, s. 91), dzisiaj wstyd został instytucjonalnie zanegowany w społeczeństwach zachodnich i uznany za prymitywną formę poczucia winy. Zanegowanie wstydu jako bezwartościowego, zgubnego stanu świadomości pozwala współcześnie jednostce na lepsze samopoczucie.

Argumentacja z *eikos kerdos* u mówców greckich

Jako pierwsi argumentem *eikos-kerdos* posługiwali się Antyfont oraz Gorgiasz. Przyjrzyjmy się, jak korzystał z niego w praktyce sofista z Ramnus. Jego *I Tetralogia*, jak mogliśmy się już przekonać w rozdziale poświęconym prawdopodobieństwu doksastycznemu, składa się z mów sądowych, w których hipotetyczni oponenci posługują się bardzo często argumentami z *eikos*, w mowach tych nie zabrakło odwołań do *kerdos*¹⁰. Sprawa, tak jak wszystkie oskarżenia i obrony Antyfonta, dotyczyła zabójstwa. Na niekorzyść oskarżonego świadczyło to, że był ogólnie znanym wrogiem denata, że został wcześniej przez niego pozwany do sądu, że zabity groził mu wyrokiem skazującym za świętokradztwo. Pozwany był najbardziej prawdopodobnym podejrzanym w sprawie o dokonanie zbrodni, a jego głównym motywem była żądza zemsty: ἐπιθέσθαι δὲ τίνα μᾶλλον εἰκός ἐστιν ἢ τὸν μεγάλα μὲν κακὰ προπεπονθότα, ἔτι δὲ μείζονα ἐπίδοξον ὄντα πάσχειν („kto jest bardziej prawdopodobnym sprawcą ataku niż człowiek, który wiele przez niego wycierpiał, a spodziewał się wycierpieć jeszcze więcej”; 1,1,5).

Ale nie tylko żądza zemsty miała być prawdopodobnym powodem popełnienia przez niego zbrodni, istotną rolę, zdaniem oskarżenia, odgrywały również pobudki materialne¹¹. Oskarżyciel na początku swej mowy neguje możliwość dokonania zabójstwa przez osobę postronną, przez jakiegoś przypadkowego złodzieja. Ewentualność taką wyklucza to, że denat nie został pozbawiony swoich rzeczy osobistych (2,1,4):

¹⁰ Jak podaje Edwin Carawan (*Rhetoric and the Law of Draco*, Oxford 1998, s. 189), Antyfont w *I Tetralogii* wybrał szczególnie scenariusz, by przedstawić, jak można wygrać w sądzie złą paradygmatycznie sprawę. Proponuje on presję na sędziów, by w swej ocenie sprawy oparli się na prawdopodobieństwie i odrzucili zdyskredytowane prawdopodobieństwem przesłanki oskarżenia.

¹¹ Antyfont swą argumentację w ramach prawdopodobieństwa z *kerdos* stosuje, opierając się na realiach psychologicznych. Por. W. Süß, *Ethos, Studien zur Älteren Griechischen Rhetorik*, Leipzig–Berlin 1910, s. 114.

οὔτε γὰρ κακοῦργους εἰκὸς ἀποκτεῖναι τὸν ἄνδρα· οὐδεὶς γὰρ ἂν τὸν ἔσχατον κίνδυνον περὶ τῆς ψυχῆς κινδυνεύων ἔτοιμεν καὶ κατειργασμένην τὴν ὠφέλειαν ἀφῆκεν· ἔχοντες γὰρ τὰ ἱμάτια ἠύρθεσσαν.

(nie jest prawdopodobne, że zabili go bandyci, ponieważ nikt, kto naraża swe życie na wielkie niebezpieczeństwo, nie zrezygnowałby z korzyści, gdyby była w zasięgu ręki, a ofiary przecież zostały znalezione w ubraniach).

Aczkolwiek zysk to, według Antyfonta, częsty motyw zbrodni, w przypadku naszej ofiary nie może być mowy o przestępstwie popełnionym z *kerdos*¹². Nie oznacza to bynajmniej, że oskarżyciel nie powołuje się na prawdopodobieństwo zysku. Motyw zysku zostanie przywołany w dalszej części mowy w bardziej skomplikowanej formie jako podstawa argumentu z *eikos*.

Pozwany pozornie nie miał powodów finansowych, by popełnić przestępstwo – wiadomą sprawą było, że odprowadzał wysokie podatki do skarbu państwa, był zobowiązany do utrzymania chóru, co świadczyło o jego zamożności, nie stanowiło to jednak dowodu na jego materialną bezinteresowność. Jak twierdził oskarżyciel, powodowała nim innego rodzaju motywacja z gatunku *kerdos*, mianowicie strach przed utratą majątku. Ewentualna konfiskata groziła mu wskutek przegrania czekającego go procesu o świętokradztwo popełnione w świątyni, o co oskarżyła go jego ofiara. Było wielce prawdopodobne, że przegra ów proces i zostanie pozbawiony swego dobytku. Niedopuszczenie do postępowania przed sądem przez zabicie oskarżyciela mogło być zatem dla niego ostatnią deską ratunku, by ocalić swój majątek¹³. Mamy tutaj zatem argument z prawdopodobieństwa typu *dzemia* – oskarżonym kieruje nie tyle żądza zdobycia nowych pieniędzy, ile strach przed utratą pieniędzy już posiadanych. Zdaniem Antyfonta jest to wyraźny dowód wskazujący

¹² Michael Gagarin (Antiphon, *The Speeches*, s. 126) tłumaczy ἱμάτια jako *cloaks*, „płaszcz”, gdyż uważa, że chodziło w tym przypadku o najbardziej wartościową część garderoby, którą z pewnością przywłaszczyliby sobie zwykli złodzieje, κακοῦργοι.

¹³ Por. K. Meister, *Aller Dinge Maß ist der Mensch. Die Lehren der Sophisten*, München 2010, s. 66.

na winę oskarżonego: *περὶ γὰρ αὐτῆς τῆς εὐδαιμονίας τρέμων μὴ ἀποστερηθῆ, εἰκότως μὲν ἀνοσιῶς δὲ ἀπέκτεινε τὸν ἄνδρα* („bojąc się bowiem, aby nie pozbawiono go majątku, prawdopodobnie zabił bezbożnie człowieka”; 1,3,8). Argument ten możemy śmiało umieścić wśród *pisteis* z gatunku *eikos-kerdos*.

Oskarżony odpiera zarzuty, jakoby kierował nim strach przed utratą fortuny – wykazuje bezzasadność rozumowania oponentów, podając własne argumenty natury psychologicznej, świadczące o jego niewinności (1,4,9):

Περὶ δὲ τῆς εὐδαιμονίας, ἥς ἔνεκα τρέμοντά μέ φασιν εἰκότως ἀποκτεῖναι αὐτόν, πολὺ τάναντία ἐστί. Τοῖς μὲν γὰρ ἀτυχοῦσιν νεωτερίζειν συμφέρει· ἐκ γὰρ τῶν μεταβολῶν ἐπίδοξος ἢ δυσπραγία μεταβάλλειν αὐτῶν ἐστί· τοῖς δ'εὐτυχοῦσιν ἀτρεμίζειν καὶ φυλλάσσειν τὴν παροῦσαν εὐπραγίαν μεθισταμένων γὰρ τῶν πραγμάτων δυστυχεῖς ἐξ εὐτυχούντων καθίστανται.

(Jeżeli idzie o moje bogactwo, z powodu którego nazywają mnie prawdopodobnym zabójcą, jest dokładnie odwrotnie. To pozbawieni fortuny mają interes w tym, by dążyć do zmiany, ponieważ, dążąc do zmian, mają nadzieję na odmianę złego losu. Bogatym opłaca się być spokojnym i strzec posiadanych dóbr, zmiany bowiem powodują, że szczęśliwi stają się niefortunni).

Antyfont dokonuje psychologicznej analizy kondycji ludzi biednych i ludzi bogatych. Ci ostatni, sugeruje sofista, są z reguły spokojni, unikają zmian, które stanowią w ich przypadku zagrożenie. Najważniejsza jest dla nich stabilizacja, gdyż zdobyli już to, co chcieli osiągnąć. Wszelkie ekscesy, naruszenie *status quo* grożą pogorszeniem ich sytuacji, dlatego są przeciwni jakiegokolwiek destabilizacji. Są więc mniej prawdopodobnymi sprawcami przestępstw.

Na przeciwnym biegunie znajdują się ludzie biedni, niezadowoleni ze swego losu. To oni są motorem wszystkich zmian, które mogą okazać się szansą na polepszenie ich sytuacji. Brak dóbr materialnych powoduje, że są oni sfrustrowani, że czują się wykluczeni z grona szczęśliwych. To oni najczęściej wywołują przewroty, rewolucje zmieniające diametralnie istniejący stan rzeczy, gdyż w tych zmianach widzą możliwość poprawy swego losu. Pozwany z *Tetra-*

logii Antyfonta twierdzi, że nie należy do osób biednych, nie kieruje nim żądza zysku, nie potrzebuje ubiegać się o jakies dobra, zatem nie jest on prawdopodobnym sprawcą zbrodni. Argumenty, jakoby oskarżonym kierował strach przed utratą majątku i to on nakłonił go do popełnienia zabójstwa, nie są poważne. Chłodna kalkulacja wskazuje, że uwikłanie się w działania niezgodne z prawem byłoby dla niego sporym zagrożeniem, dlatego jest mało prawdopodobne, że zdecydowałby się na taki krok. Tak jak oskarżenie, zgodnie z regułami *eikos*, stara się więc zdecydowanie wskazać na *kerdos* jako motyw działania pozwanego, tak obrona w refutacji zbija ten argument, próbując udowodnić jego absurdalność.

Nie tylko w *Tetralogii*, ale także w znanej nam już także z prawdopodobieństwa komparatystycznego mowie sądowej w sprawie *O zabójstwo Herodesa* Antyfont posługuje się prawdopodobieństwem typu *kerdos*¹⁴. Jak wiemy, oskarżyciele nie dysponowali mocnymi dowodami, nie potrafili jasno przedstawić motywu zbrodni, swe zarzuty opierali na wątpliwych, wymuszonych torturami zeznaniach niewolnika, rzekomego współnika Euksitheosa. Siłą rzeczy w mowie po obu stronach pojawiają się liczne argumenty typu *eikos*, wśród których znajdują się także odwołania do prawdopodobieństwa zysku. Antyfont jako podstawową przyczynę oskarżenia Euksitheosa przez krewnych zaginionego Herodesa przedstawia ich chęć wzbogacenia się. Zarzucając swym oponentom kierowanie się pobudkami materialnymi, posługuje się czasownikiem λυσιτέλεω (także Anaksymenes, pisząc o prawdopodobieństwie zysku, stosował termin λυσιτελής): ἔπειτα τίμησίν μοι ἐποίησαν, ἀναπαθαεῖν τοῦ νόμου κειμένοντων ἀποκτείναντα, οὐ τοῦ ἐμοῦ συμφέροντος ἕνεκα, ἀλλὰ τοῦ σφίσιν αὐτοῖς λυσιτελοῦντος („następnie wystąpili wobec mnie o oszacowanie strat, chociaż zgodnie z prawem za morderstwo winno skazywać się na karę śmierci; i nie postąpili w ten sposób, ponieważ byli wspaniałomyślni, ale ponieważ mieli na względzie własną korzyść”; 10)¹⁵. Zatem, mimo że proces toczył

¹⁴ W mowie *O zabójstwo Herodesa* Antyfont posługuje się terminem *eikos* aż dwadzieścia dwa razy.

¹⁵ Krewni Herodesa mieli do wyboru albo domagać się śmierci Euksitheosa za zabójstwo Herodesa, albo domagać się odszkodowania za niewolników, których

się na agorze, w sądzie przeznaczonym dla morderców, oskarżyciele nie domagali się skazania Euksitheosa na karę śmierci, ale żądali od niego zadośćuczynienia materialnego za śmierć ich krewnego¹⁶. Dla Antyfonta jest to niezbity dowód, że jego przeciwnicy udali się do sądu, aby osiągnąć korzyść materialną. Nie zwracali uwagi na sprawiedliwość, nie byli zainteresowani adekwatną karą dla zabójcy ich krewnego, mieli na uwadze przede wszystkim własny zysk. Jest to ewidentny przykład argumentacji na podstawie prawdopodobieństwa typu *kerdos* – oskarżony kieruje się w swym postępowaniu jedynie zyskiem¹⁷. Antyfont wskazuje wyraźnie na taką motywację oponentów: καὶ ἐνταῦθα ἔλασσον ἔνειμαν τῷ τεθνηκότι τῶν ἐν τῷ νόμῳ κειμένων („w tym miejscu lekceważą oni potrzebę, aby zabitej ofierze dać zgodne z prawem zadośćuczynienie”; 10) – oskarżycieli Euksitheosa nie interesuje więc sprawiedliwość.

Kwestię *kerdos* jako motywu postępowania oskarżycieli Antyfont kontynuuje w dalszej części mowy. Oskarżony Euksitheos pyta retorycznie: ἀλλὰ χρήματα ἔμελλον λήψεσθαι ἀποκτείνας αὐτόν („czy zabiłem [Herodesa], aby sam się wzbogacić”; 58) – i udziela zdecydowanej odpowiedzi: ἀλλ’ οὐκ ἦν αὐτῷ („ależ nie, [Herodes] nie miał żadnych pieniędzy”; 58). Następnie przechodzi do argumentacji z prawdopodobieństwa, zarzucając oskarżycielowi kierowanie się logiką zysku: ἀλλὰ σοὶ μᾶλλον ἐγὼ τὴν πρόφασιν ταύτην ἔχοιμ’ ἂν εἰκότως μετὰ τῆς ἀληθείας ἀναθεῖναι, ὅτι χρημάτων ἕνεκα ζητεῖς ἐμὲ ἀποκτεῖναι, μᾶλλον ἢ σὺ ἐμοὶ ἐκείνον. („Ależ o wiele prawdo-

Herodes wiózł do Ainos w Tracji, aby ich tam sprzedać. W ateńskim sądzie nie można było domagać się dwóch kar równocześnie, wybrali więc to drugie, za co krytykuje ich Antyfont. Por. F. Scheidweiler, *Antiphons Rede über den Mord Herodes*, „Rheinisches Museum” 1966, Vol. 109, s. 331.

¹⁶ Zgodnie z prawem ateńskim mordercy byli sądzeni na agorze pod gołym niebem. Chodziło o to, aby morderca nie splamił budynku, aby sędziowie nie dotknęli przypadkiem czegoś wcześniej splamionego przez zabójcę. Por. Antyfont, *Herodes* 11.

¹⁷ W tego typu argumentacji z prawdopodobieństwa nieistotne były prawdziwe zamiary osób, przeciw którym kierowano zarzuty, ale liczyły się przede wszystkim przekonania słuchaczy. Obrona często stwierdzała, że oskarżyciele tak naprawdę sami nie wierzą w winę oskarżonego, a ich postępowanie wynika z wyrachowania, z chęci zysku. Por. E. Carawan, *Rhetoric and the Law of Draco*, s. 28.

podobniejsze i bliższe prawdy byłoby twierdzenie, że to ty próbowałeś mnie zabić dla pieniędzy, a nie ja jego [Herodesa]”; 59). Argument ten Antyfont opiera na tym, że Euksitheos jest człowiekiem bogatym, w przeciwieństwie do krewnych Herodesa, którzy nie dysponują wielkim majątkiem. To zatem oskarżyciele, na co wskazuje prawdopodobieństwo zysku, postępują niezgodnie z prawem. Wiarołomnie oskarżają Euksitheosa, aby przejąć jego majątek. Korzystając z zasady *cui bono*, Antyfont kieruje myśli audytorium ku paradygmatawi *eikos* – winien jest ten, kto na tym najwięcej skorzystał.

Problem pieniędzy Euksitheos stara się wyeksponować także w innym w momencie, kiedy broni swego ojca, wygnanego z rodzinnego miasta, Mityleny, z powodu uczestnictwa w rewolcie przeciwko Ateńczykom. Przyczynę kłopotów ojca, jak również własnych dostrzega w pieniądzach: χρημάτων γὰρ ἔνεκα ἢ πᾶσα παρασκευὴ γηγένεται ἐπ’ ἐμοὶ κάκεινῳ („Cała ta sprawa przeciwko mnie i niemu toczy się bowiem z powodu pieniędzy”; 79). Wskazuje prawdziwy powód ataków – nie chodzi o przestępstwo polityczne czy kryminalne, tak naprawdę rodzinne bogactwa stały się powodem oskarżeń. Żądni zysku sykofanci zwietrzyli okazję do zdobycia pieniędzy, a takich okazji niestety w życiu nie brakuje: πολλὰ δ’ ἐστὶ τὰ συμβαλλόμενα τοῖς βουλομένοις τῶν ἀλλοτρίων ἐφίεσθαι (usiłujący zagarnąć cudze mienie mają ku temu wiele okazji; 79)¹⁸. To tylko kilka przykładów wykorzystania przez Antyfonta *eikos-kerdos*, z którego mówca z Ramnus skorzystał o wiele częściej, aby skierować uwagę audytorium na pożądaną dla siebie tor. Antyfont to zatem prekursor Anaksymenesa jeżeli idzie o wprowadzenie *kerdos* do instrumentarium argumentacyjnego w ramach retorycznego prawdopodobieństwa.

Dowodzenie z prawdopodobieństwa zysku znajduje się również w mowie sofisty Gorgiasza. Posługuje się on nim w *Obronie Palamedesa*, wplatając go do argumentów apagogicznych. Sofista, jak już mogliśmy się przekonać, analizując mowę pod kątem prawdo-

¹⁸ Takiego zdania jest Michael Gagarin (*Antiphon the Athenian. Oratory, Law and Justice in the Age of Sophists*, Austin 2002, s. 160), który uważa, że oskarżenie Euksitheosa o zabójstwo Herodesa zostało sfingowane w celu uzyskania przez jego krewnych korzyści finansowych.

podobieństwa doksastycznego, wymienia po kolei i odrzuca możliwe oskarżenia przeciwko królewiczowi z Eubei¹⁹. Wśród ewentualnych motywów mogących uprawdopodobnić oskarżenia Odyseusza znajdują się takie przyczyny, jak: dążenie do władzy, pożądanie sławy, chęć zapewnienia sobie bezpieczeństwa w czasie wojny, zamiar wsparcia przyjaciół lub zaszkodzenia wrogom, strach, unikanie zagrożenia. Jednym z owych potencjalnych zarzutów mogących potwierdzić rzekomą winę oskarżonego jest także chciwość Palamedesa, żądza bogactwa (15):

ἔπειτα τις ἂν ὅτι πλοῦτου καὶ χρημάτων ἐρασθεὶς ἐπεχείρησα τούτοις. ἀλλὰ χρήματα μὲν μέτρια κέκτημαι, πολλῶν δὲ οὐθὲν δέομαι· πολλῶν γὰρ δέονται χρημάτων οἱ πολλὰ δαπανῶντες, ἀλλ' οὐχ οἱ κρείττονες τῶν τῆς φύσεώς ἡδονῶν, ἀλλ' δουλεύοντες ταῖς ἡδοναῖς καὶ ζητοῦντες ἀπὸ πλοῦτου καὶ μεγαλοπρεπείας τὰς τιμὰς κτᾶσθαι.

(ktoś mógłby powiedzieć, że dokonałem tego owładnięty żądzą bogactwa i pieniędzy. Ale pieniądze mam tyle, ile mi potrzeba, więcej nie potrzebuję. Dużo pieniędzy potrzebują ci, którzy dużo wydają; nie ci, którzy panują nad przyjemnościami, ale ci, którzy ulegają przyjemnościom i starają się osiągnąć zaszczyty poprzez bogactwo i zbytek).

Gorgiasz zastanawia się, czy aby wśród sfingowanych przez Odyseusza motywów zdrady Palamedesa można poważnie traktować oskarżenie o żądzę zysku. Zaraz jednak zbija ten argument, wskazując na charakter, styl życia oskarżonego – Palamedes jest człowiekiem skromnym, któremu niewiele potrzeba do szczęścia. Wszyscy, którzy go znają, dobrze wiedzą, że jest to prawdą. Na świadka przywołuje on dotychczasowe życie Palamedesa oraz wzywa wszystkich jego znajomych, by potwierdzili jego uczciwość i daleki od ekstrawagancji styl życia. Argument z *eikos-kerdos* w przypadku Palamedesa jest zatem mało prawdopodobny i mało skuteczny, byłby on

¹⁹ Podczas gdy Wilfred Stroh (*Die Macht der Rede*, Berlin 2011, s. 67) twierdzi, że *Obrona Palamedesa*, podobnie jak *Tetralogie* Antyfonta, stanowi wzorzec dla adeptów retoryki sądowej, a podane w niej przykłady mogą być wykorzystane w praktyce, Gagarin (*Did the Sophist Aim to Persuade*, „*Rhetorica*” 2001, Vol. 19, s. 287) jest zdania, że *Obrona Palamedesa* to mowa *stricte* epidejtyczna.

możliwy do zastosowania przeciwko komuś znanemu z upodobania do luksusu, dla którego najwyższym życiowym dobrem jest *hedone*, w przypadku wychowanka Chejrona taka argumentacja była jednak mało skuteczna.

W podsumowaniu rozdziałów 15–19 Gorgiasz dowodzi *explicitie*, że powodem wszystkich naszych czynów jest zysk lub unikanie straty – *δισσῶν γὰρ τούτων ἔνεκα πάντες πάντα πράττουσιν ἢ κέρδος τι μετιόντες ἢ ζεμίαν φεύγοντες* („Z dwu bowiem następujących powodów wszyscy robią wszystko, albo dążąc do jakiegoś zysku, albo do uniknięcia straty”; 19). W tym miejscu niestety występuje luka, możemy jedynie przypuszczać, że mówca inne powody określił jako sekundarne. Zdaniem Gorgiasza, dążenie do *kerdos* jest powodem popełniania wielu niegodziwości, jeżeli zaś Palamedes nic nie osiągnął w wyniku swej zdrady, nieprawdopodobnym jest, aby się jej dopuścił, gdyż nie miał żadnego motywu, aby tak postępować, przeciwnie, poniósłby stratę²⁰. Palamedes broni się, mówiąc, że zdrada byłaby w jego przypadku działaniem niedorzecznym, gdyż zdradzając ojczyznę, zdradziłby samego siebie, swoich rodziców, przyjaciół, przodków, ojczyste świątynie, groby, zdradziłby to, co wszyscy cenią najwyżej i przekazałby to swoim krzywdzicielom. Postąpiłby wbrew zasadzie *kerdos*, wbrew logice, wbrew temu, jak postępują wszyscy ludzie, oskarżenia Odysa należy więc uznać za nieprawdopodobne²¹. Gorgiasz w *Obronie Palamedesa* stosuje zasadę *kerdos*, którą później wyraził w argumencie z prawdopodobieństwa zysku autor *Retoryki do Aleksandra*. Widzimy, że Anaksymenes, pisząc o *kerdos*, korzystał z doświadczenia swych poprzedników, Antyfonta i Gorgiasza, którzy posługiwali się w praktyce tym retorycznym narzędziem.

²⁰ Por. Gorgiasz z Leontinoi, *Obrona Palamedesa*, tłum. Z. Nerczuk, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2013, nr 11, s. 13.

²¹ Gorgiasz dotrzągał także inne motywy ludzkiego postępowania. W *Epitafie*, odmiennie niż w *Obronie Palamedesa*, za najwyższe prawo człowieka uznaje poczucie obowiązku. Za spełnienie obowiązku mówca chwali poległych wojowników (5–9). Przecistawia w *Epitafie* honor, przyjaźń, sprawiedliwość egoistycznemu hedonizmowi, dążeniu do zysku. Por. S. Consigny, *Gorgias, Sophist and Artist*, Columbia 2001, s. 121.

Także uczeń Gorgiasza, Izokrates, dostrzegął znaczenie argumentacji z *eikos-kerdos*. Zagadnienie to podejmuje w mowie przeciwko Euthynosowi, w której idzie o spór pieniężny między Nikiaszem a Euthynosem. Ten pierwszy przekazał oskarżonemu w depozyt sumę pieniężną w wysokości trzech talentów, a kiedy poprosił o jej zwrot, otrzymał od depozytariusza tylko dwa talenty z powierzonej mu do przechowania kwoty²². Pozwany Euthynos twierdził przed trybunałem, wbrew temu, o co oskarżał go Nikiasz, że zwrócił wszystkie należne pieniądze, sąd musiał rozstrzygnąć, skąd w wypowiedziach obu powodów wzięła się różnica jednego talenta – albo Euthynos domaga się zbyt wiele, albo Nikiasz przywłaszczył sobie część środków wspólnika. Problem polegał na tym, że poszkodowany przekazał pieniądze osobiście, bez osób trzecich, nie było żadnego świadka, ani wolnego, ani niewolnika, który mógłby potwierdzić jego wersję wydarzeń. Izokrates odgrywał w procesie rolę oskarżyciela, co w przypadku sądu ateńskiego należy uznać za rzecz niezwykłą, gdyż jako logograf sam wygłaszał mowę.

Sprawa nie była łatwa, a Izokrates, nie dysponując żadnymi świadkami, nie mogąc, jak sam mówił, przesłuchać niewolników na torturach, którzy potwierdziliby wersję Nikiasza, musiał prowadzić postępowanie na podstawie argumentacji z prawdopodobieństwa. Po przedstawieniu faktów mówca przechodzi do części dowodowej, w której zaczyna wymieniać argumenty z *eikos-kerdos*, potwierdzające według niego prawdomówność Nikiasza: οἶμαι δὴ πάντας εἰδέναι ὅτι μάλιστα συκοφαντεῖν ἐπιχειροῦσιν οἱ λέγειν μὲν δεινοὶ, ἔχοντες δὲ μηδὲν, τοὺς ἀδύνατους μὲν εἰπεῖν, ἱκανοὺς δὲ χρήματα τελεῖν („Sądzę, że wszyscy wiedzą, że ci, którzy są zdolnymi mówcami, lecz nie posiadają żadnego majątku, są najbardziej zainteresowani w wysuwaniu zjadliwych oskarżeń przeciwko tym, którzy nie umieją mówić, ale mogą zapłacić pieniądze”; 5). Mówca czyni w tym miejscu aluzję do sykofantów, pogardzanej w Atenach grupy sądowych pie-

²² Nikiasz przekazał Euthynosowi pieniądze na przechowanie, gdyż czuł się zagrożony w czasie władzy trzydziestu tyranów. Otrzymywał pogroźki od przeciwników, że zostanie pozbawiony praw obywatelskich i przymusowo wcielony do armii Lizandra, będącej na usługach rządu tyranów, chciał więc umieścić swe środki w bezpiecznym miejscu.

niaczy, oszustów, okradających uczciwych obywateli z ich majątków. Do sykofantów Izokrates zalicza Euthynosa, do poszkodowanych Nikiasza, który, jak mówi retor, jako człowiek jest lepszy od swego sądowego oponenta, jako mówca gorszy. Izokrates przywołuje tę samą regułę, o której wspominał niegdyś Antyfont w *Tetralogii* i w mowie *O zabójstwie Herodesa*: ludzie, którzy posiadają pieniądze nie są potencjalnymi przestępcami, winnych należy szukać wśród zdeprawowanych nędzarzy. Jeżeli nędza idzie w parze z talentem krasomówczym, mamy gotowego kandydata na oszusta-sykofanta. W tych okolicznościach, przekonuje Izokrates, nie ma sensu oskarżanie Nikiasza, człowieka bogatego, ale miernego mówcę, o próbę zawłaszczenia majątku Euthynosa, a następnie o wszczęcie przeciwko niemu niesprawiedliwego procesu. Żadną miarą nie mieści się on w schemacie sykofanta obdarzonego zdolnościami krasomówczymi, który chciałby niezgodnie z prawem przejąć cudzy majątek.

Tok rozumowania Izokratesa odpowiada argumentacji *eikos-kerdos*: ἀλλὰ μὴν καὶ ἐξ αὐτοῦ ἂν τις τοῦ πράγματος γνοιή, ὅτι πολὺ μᾶλλον εἰκὸς ἢν Εὐθύνου λαβόντα ἐξαρνεῖσθαι ἢ Νικίαν μὴ δόντα αἰτιάσθαι. δῆλον γὰρ ὅτι πάντες κέδρους ἐνεκ' ἀδικοῦσιν („I z pewnością na podstawie samych faktów każdy może wywnioskować, że o wiele prawdopodobniejsze jest to, że Euthynos przywłaszczył sobie zabrane pieniądze, niż że Nikiasz domagał się zwrotu nieprzekazanej mu sumy. Jest bowiem oczywiste, że wszyscy popełniają niegodziwość, aby coś zyskać”; 6). Ponieważ Euthynos mógł skraść pieniądze bogatego Nikiasza, prawdopodobieństwo zysku świadczy na jego niekorzyść, zatem to on odpowiada za przestępstwo. Jeżeli to Nikiasz chciałby wzbogacić się, stosując szantaż, wybrałby do tego celu jakąś inną, zamożniejszą osobę, on sam natomiast dla Euthynosa był idealną ofiarą. Thomas Schmitz interpretuje cytowaną wypowiedź Izokratesa jako wykorzystanie argumentu z prawdopodobieństwa w duchu Anaksymenesowego paradygmatu tkwiącego w umyśle słuchaczy intensyfikującego siłę perswazji:

These passages exemplify the references to rules which both speaker and audience unquestioningly accept as normative and compulsory, as being completely obvious. [...] To use the formulation of Anaximenes'

quoted earlier: Every listener immediately “had examples of these general maxims in mind.” “Helping friends and harming enemies” is such a rule, as is the assumption that people will commit a crime in order to reap profit from it²³.

Można by w tym przypadku połączyć dwa paradygmaty z Anaksymenesowego *eikos* – z jednej strony paradygmat zysku, z drugiej paradygmat normy²⁴. Ten ostatni obejmuje rzeczy dla wszystkich oczywiste, aksjomaty, których prawdziwość trudno zakwestionować. Izokrates postępuje w sądzie w taki sposób, jakiego oczekują słuchacze, wskazuje po czyjej stronie leży strata, a po czyjej zysk, argumentuje tak, jak wymaga tego prawdopodobieństwo. Relacjonowane wydarzenia i postawy w pełni odpowiadają oczekiwaniom audytorium.

Ostatecznie Izokrates, wymieniając wiele argumentów z *eikos* wykluczających winę Nikiasza, przechodzi do sekwencji dowodów z prawdopodobieństwa, stwierdzając: καίτοι πῶς εἰκὸς Νικίαν εἰς τοῦτ’ ἀνοίαις ἐλθεῖν, ὡστ’ („czyż jest prawdopodobne, że Nikiasz byłby tak głupi, że...; 14) przekonuje, że w przypadku jego klienta prawdopodobieństwo popełnienia przestępstwa z chciwości nie wchodzi w rachubę. W czasie tyranii trzydziestu, kiedy Nikiasz oddał pieniądze w depozyt Euthynosowi, żył on w ciągłym strachu o swoje bezpieczeństwo, o swój majątek, jakże zatem w takiej sytuacji, pyta mówca, byłoby możliwe, że chciał jeszcze wydrzeć majątek drugiemu, podczas gdy sam nie był w stanie zabezpieczyć własnych dóbr. Prawdopodobieństwo wskazuje zdecydowanie na Euthynosa

²³ „Fragment ten egzemplifikuje odnoszenie się do zasad, które akceptują zarówno mówca, jak i słuchacze jako normatywne i obowiązujące, jako całkowicie oczywiste. [...] Że posłużę się cytowaną wcześniej formułą Anaksymenesa: Każdy mówca natychmiast »ma przykłady tych ogólnych zasad w umyśle«. Do takich reguł należy »pomaganie przyjaciółom i szkodzenie wrogom«, także założenie, że ludzie popełniają przestępstwo w celu osiągnięcia korzyści”. T. Schmitz, *Plausibility in the Greek Orators*, „American Journal of Philology” 2000, Vol. 121, No. 1, s. 61.

²⁴ Nie tylko w tym jednym miejscu dochodzi do zbieżności opinii obu autorów. Trudno stwierdzić, czy Izokrates wywarł wpływ na retoryczne poglądy Anaksymenesa, czy też obaj korzystali z tego samego wcześniejszego źródła. Por. K. Barwick, *Die „Rhetorik ad Alexandrum“ und Anaximenes, Alkidamas, Isocrates, Aristoteles und Theodekteia*, „Philologus” 1966, Vol. 110, s. 222.

jako na tego, który jest winien kradzieży pieniędzy, i to prawdopodobieństwo Izokrates wykorzystuje w swej argumentacji.

Następny przykład z argumentacji *eikos-kerdos* znajdziemy w mowie Lizjasza zwanej *Areopagitykiem*. W wystąpieniu tym Lizjasz broni pewnego bogatego Ateńczyka oskarżonego przez delatora Nikomacha o wycięcie na swym polu drzewa oliwnego, za co w Atenach groziła kara konfiskaty mienia i wygnanie. Kiedy Nikomachowi nie udało się udowodnić, że oskarżony wyciął rzeczne drzewo, dowodził, że usunął on z ziemi nie całą oliwkę, ale tylko pień, co niosło za sobą takie same konsekwencje prawne. Sykofanta, zgodnie z obowiązującym prawem, liczył na przejęcie skonfiskowanego majątku oskarżonego. Lizjasz w napisanej dla swego klienta obronie starał się wykazać, że, zgodnie z logiką prawdopodobieństwa, zniszczenie świętego drzewa nie wiązałoby się z jakimkolwiek zyskiem dla oskarżonego, wręcz przeciwnie, naraziłoby go na same straty. Zwraca sędziom uwagę, że *kerdos*, najważniejszy motyw oskarżenia, nie świadczy o winie, ale o niewinności oskarżonego (13):

πάντες γὰρ ἄνθρωποι τὰ τοιαῦτα οὐχ ὕβρεως ἀλλὰ κέρδους ἕνεκα ποιοῦσι, καὶ ὑμᾶς εἰκὸς οὕτω σκοπεῖν, καὶ τοὺς ἀντιδίκους ἐκ τούτων τὰς κατηγορίας ποιεῖσθαι, ἀποφαίνοντες ἦτις ὠφέλεια τοῖς ἀδικήσασιν ἐγίγνετο.

(Na ogół ludzie dopuszczają się takich czynów tylko dla zysku, a nie z samej skłonności stawiania się ponad prawem, musicie mieć to prawdopodobieństwo na uwadze, natomiast przeciwnicy procesowi winni uwzględnić ten czynnik w akcie oskarżenia i dowieść, jaki zysk odniósł przestępca ze swego czynu).

Logograf, zwracając się do sędziów z apelem καὶ ὑμᾶς εἰκὸς οὕτω σκοπεῖν, a więc wzywając ich, by mieli na uwadze *eikos*, odwołuje się do argumentu z prawdopodobieństwa zysku²⁵. To samo zresztą odnosi się do przeciwników procesowych, którzy w swym akcie oskarżenia powinni udowodnić, że *opheleia* znajduje się po stronie pozwanego, czyli wskazać, jakie korzyści odniósł z popełnione-

²⁵ Rozdziały 12–41 stanowią refutację opartą na prawdopodobieństwie.

go przestępstwa. Mówca opiera zatem swą argumentację na *eikos-kerdos*²⁶.

Lizjasz stosuje Gorgiańską metodę apagogeniczną i odrzuca po kolei wszystkie zarzuty oskarżenia, wykazując ich nieprawdopodobieństwo i przede wszystkim zwracając uwagę na brak korzyści wynikających z popełnienia przestępstwa. Stwierdza, że Nikomach nie jest w stanie wykazać, że ubóstwo zmusiło oskarżonego do wycięcia drzewa, że pień oliwki obniżał wartość posiadłości, że przeszkadzał on w uprawie winorośli. Drzewo nie znajdowało się też zbyt blisko domu i nie stanowiło jakiegś przeszkody, która miałaby być powodem jego usunięcia. Poza tym mówca uważa za bezpodstawne twierdzenie, że oskarżony miałby dokonać zarzucanego mu przestępstwa w biały dzień w obecności wielu świadków. Wszystko to jest w najwyższym stopniu nieprawdopodobne i wiązałoby się z o wiele większą stratą niż korzyścią.

Lizjasz podkreśla cały czas, że brak jakiegokolwiek korzyści, jaką oskarżony odniósłby z zarzucanego mu czynu, dowodzi jego niewinności. Uprawdopodobnia też swoją wersję wydarzeń, powołując się na opinię większości świadków, którą przeciwstawia jednostkowemu oskarżeniu Nikomacha, co czyni jego punkt widzenia bardziej wiarygodnym (32,33):

ταῦτα δὲ πράξας, ἂ οὗτος μου κατηγορεῖ, ἐκέρδαινον μὲν οὐδέν, ἐμαυτὸν δ' εἰς κίνδυνον καθίστην. καίτοι πάντες ἂν ὁμολογήσαιτε δικαιότερον εἶναι τοῖς μεγάλοις χρῆσθαι τεκμηρίοις περὶ τῶν μεγάλων, καὶ πιστότερα ἡγεῖσθαι, περὶ ὧν ἅπανα ἡ πόλις μαρτυρεῖ, μᾶλλον ἢ περὶ ὧν μόνος οὗτος κατηγορεῖ.

(Gdybym zrobił to, o co on mnie oskarża, nic bym przecież nie zyskał, natomiast naraziłbym na niebezpieczeństwo całą swoją egzystencję. Rzecz jasna, wszyscy zgodzicie się z takim twierdzeniem, iż w poważnych sprawach wypada zgodnie z elementarnym poczuciem sprawiedliwości opierać się na poważnych dowodach i za bardziej wiarygodne

²⁶ Lizjasz musiał rozbudować argumentację z prawdopodobieństwa ze względu na brak innych świadectw, które mógłby przedstawić w sądzie. Por. S. C. Todd, *A Commentary on the Lysias Speeches*, Oxford 2007, s. 487.

uważać to, co zaświadcza całe miasto, aniżeli oskarżenia składane przez jednostkę).

Lizjasz wzmacnia swoje dowodzenie z *eikos-kerdos* (gdybym to zrobił, nic bym nie zyskał) argumentem z prawdopodobieństwa postrzeganego jako *opinio communis* – większość potwierdza moją wersję wydarzeń, a oskarżyciel nie przedstawił żadnych świadków, zatem moja wersja jest wiarygodniejsza (*pistotera*). Racja znajduje się po tej stronie, którą popiera większość, ponieważ większość świadków potwierdza moje zeznania, racja stoi po mojej stronie. Tego rodzaju dowodzenie należy do sofizmatów, czyli argumentów erystycznych, gdyż, jak dobrze wiadomo, opinia większości nie zawsze musi być opinią prawdziwą²⁷. Także dzisiaj mówcy, politycy często powołują się na opinię większości, starając się zjednoczyć swych słuchaczy w grupę podobnie myślących jednostek. Jest to skuteczna metoda perswazyjna, gdyż w tłumie jednostka ulega depersonalizacji i staje się podatna na perswazję niezależnie od tego, czy jest to robotnik, rolnik, czy intelektualista²⁸.

Lizjasz w zakończeniu mowy podsumowuje swoją strategię argumentacyjną z *eikos-kerdos*, zwracając się z pytaniem do słuchaczy (38):

πότερον εἰκὸς μᾶλλον τοῦτον ἀκινδύνως ψεύδεσθαι ἢ μετὰ τοσοῦτου κινδύνου τοιοῦτον ἐμὲ ἔργον ἐργάσασθαι, καὶ πότερον οἴεσθε αὐτὸν ὑπὲρ τῆς πόλεως βοηθεῖν ἢ συκοφαντοῦντα αἰτιάσασθαι.

(Co jest bardziej prawdopodobne, czy to, że ten człowiek kłamie, nie ponosząc żadnego ryzyka, czy też to, że jestem sprawcą tego czynu związanego z tak wielkim niebezpieczeństwem. Czy uważacie, że

²⁷ Wiązanie powszechności jakiejś opinii z jej prawdziwością jest bardzo efektywnym argumentem, stosowanym do dziś. Arthur Schopenhauer (*Erystyka, czyli sztuka prowadzenia sporów*, tłum. B. i Ł. Konorscy, Warszawa 2012, sofizmat 30) twierdził, że nie ma tak absurdalnego poglądu, którego ludzie nie przyjęliby jako własnego, o ile tylko wzmówi się im, że pogląd ten jest akceptowany przez ogół. Także Arystoteles pisał – sądzimy, że to, co wydaje się wszystkim, zdarza się rzeczywiście. *Etyka Nikomachejska* 10,2.

²⁸ Por. H. Lemmermann, *Szkola retoryki*, Wrocław 1992, s. 205.

oskarżyciel czyni to ze względu na dobro państwa, czy też występuje z tym oskarżeniem w roli donosiciela).

Prawdopodobieństwo zatem bez cienia wątpliwości dowodzi, że oskarżony nie miał żadnego interesu w tym, aby wycinać drzewo oliwne. Jedyną osobą, która może skorzystać na wyroku skazującym, jest sykofant Nikomach, który udał się do sądu nie ze względu na dobro państwa, ale mając na uwadze własną korzyść. Mówca, wspominając o zysku oskarżyciela, nie używa wprawdzie terminu *kerdos*, ale nazywając Nikomacha sykofantem, jednoznacznie wskazuje na jego intencje – jedynym celem sykofanta było przejęcie majątku ofiary, a środkiem do tego celu sfingowane oskarżenie. Uczeni zastanawiają się, czy termin „sykofant” ma odzwierciedlenie w rzeczywistości, czy też, ponieważ był to epitet niosący ze sobą bardzo negatywne konotacje, obrona określała nim oskarżyciela, stosując *argumentum ad personam*, aby go zdyskredytować i umniejszyć wagę stawianych zarzutów²⁹.

Argumentację z prawdopodobieństwa z gatunku *kerdos* znajdziemy także w mowie Lizjasza *W sprawie mienia Arystofanesa przeciwko Skarbowi Państwa*. W mowie tej klientem Lizjasza był nieznan nam z imienia obywatel Aten, którego siostra wyszła za mąż za polityka ateńskiego, Arystofanesa, syna Nikofemosa. Ten ostat-

²⁹ Stephen C. Todd (*A Commentary on the Lysias Speeches*, s. 143), analizując termin „sykofant”, zastanawia się, na ile jego użycie miało realne odzwierciedlenie w rzeczywistości, a na ile stanowił on konwencjonalny epitet wspomagający argumentację: „There is general agreement that it is a form of rhetoric used by defendants in private cases and by both parties in public litigation to describe litigation that is felt by the speaker to be »vexatious«, though there is disagreement as to how far the sycophant is a real figure who made it his practice to bring prosecutions in the hope of exacting hush-money from wealthy defendants, and how far a way in which elite Athenians sought to construct a negative image of the litigious »other«” („Istnieje powszechna zgoda, że jest to termin retoryczny używany przez podsądnych w sprawach prywatnych i przez obie strony w sporach publicznych, aby opisać spór, który mówca uważa za »irytujący«. Chociaż nie ma zgody, na ile sykofant jest figurą rzeczywistą, która czyni z tego swoją praktykę, by wносить oskarżenie w nadziei uzyskania cichych pieniędzy od zamężnych pozwanych i na ile jest to sposób, w jaki elity ateńskie starały się budować negatywny obraz drugiej strony sporu”).

ni to oficer służący w latach 398–390 p.n.e. pod rozkazami słynnego wodza Konona. Po klęsce pod Aigispotamoi obaj osiedlili się na Cyprze, gdzie zaprzyjaźnili się z Euagorasem, władcą Salaminy. Nikofemos z pomocą syna zorganizował zbrojną wyprawę w obronie zaprzyjaźnionego władcy. Prawdopodobnie fiasko tej akcji zbrojnej doprowadziło do skazania obu przez Ateńczyków na śmierć. Egzekucję wykonano bez wyroku sądowego, a ich majątki skonfiskowano. Kiedy okazało się, że przejęte przez państwo środki Nikofemosa i Arystofanesa są o wiele mniejsze, niż się tego spodziewano, postanowiono skonfiskować także dobytek żony i dzieci Arystofanesa, przypuszczając, że rodzina przywłaszczyła sobie potajemnie dobra podlegające konfiskacie. W sądzie rzecznikiem rodziny został właśnie szwagier Arystofanesa, i to on wygłosił mowę przeciwko skarbowi państwa napisaną przez Lizjasza. W swoim wystąpieniu starał się udowodnić, że oszacowanie wysokości majątku Arystofanesa było błędne. W dowodzeniu wykorzystywał w znacznej mierze argumenty z prawdopodobieństwa. Jego strategia opierała się na założeniu, że Arystofanes, bezinteresowny patriota, człowiek poświęcający się w służbie publicznej dla innych, przeznaczył swą fortunę na cele społeczne, w związku z czym jego majątek był skromny³⁰.

Lizjasz, zgodnie z regułami refutacji, przywołuje argumenty typu *eikos-kerdos à rebours*, przeciwstawiając się opinii, że Nikofemos i jego syn Arystofanes dorobili się na państwowej posiadzie dużych pieniędzy³¹. Najpierw dowodzi, że ojciec, Nikofemos, niesłusznie podejrzewany jest o zgromadzenie ogromnego majątku: χαλεπὸν μὲν οὖν, ὡ ἄνδρες δικασταί, ἀπολογεῖσθαι πρὸς δόξαν ἦν ἔνιοι ἔχου-

³⁰ Lizjasz nie odnosi się w ogóle do kwestii śmierci Nikofemosa i Arystofanesa, bez wyroku sądowego, najwyraźniej sprawa miała mocne podstawy. Także obrona Arystofanesa jest bardzo ostrożna, zaczyna się nieśmiało, mówca unika jawnych pochwał czy nawet otwartej obrony. Dopiero po pewnym czasie, stopniowo dowodzi, że Arystofanes był człowiekiem wartościowym, szlachetnym, prawdziwym patriotą. Por. R. C. Jebb, *The Attic Orators from Antiphon to Isaeos*, London 1876, s. 239.

³¹ Możemy powiedzieć *nihil novi sub sole*, podobna *opinio communis* o politykach funkcjonuje także dzisiaj – poszedł do polityki, aby się dorobić; zgromadził ogromne pieniądze na piastowanym urzędzie; pcha się do władzy, aby napaść sobie kieszeń.

σι περὶ τῆς Νικοφήμεου οὐσίας („Trudna jest obrona, sędziowie, przeciwko opinii, którą już sobie niektórzy wyrobili na temat majątku Nikofemosa”; 11). Prawdopodobieństwo typu *kerdos* zostało tutaj określone terminem *doksa*, który oznacza w tej sytuacji powszechne, złudne mniemanie o pieniądzach zdobytych, w domyśle nieuczciwie, przez Nikofemosa w służbie publicznej. Mówca nie odnosi się jednak tylko do uczciwości ojca, ale wskazuje na bezinteresowność wszystkich osób w rodzinie, których dotknął przepadek mienia. Przedstawia więc i siebie, i rodzinę żony Arystofanesa jako ludzi szlachetnych, niezainteresowanych dobrami materialnymi. Podkreśla, że ani on sam, ani jego ojciec, czyli teść Arystofanesa, ani Arystofanes nie kierowali się pobudkami materialnymi przy zawieraniu związku małżeńskiego. Pisząc o ojcu, szukającym uczciwych mężów i żon dla swych dzieci bez oglądania się na pieniądze, powołuje się na *eikos*: πῶς οὐκ εἰκὸς περὶ τούτου πιστεῦειν ὡς οὐχ ἔνεκα χρημάτων τούτοις κηδεστής ἐγένετο („czyż nie jest prawdopodobne wierzyć w to, że został ich teściem nie dla pieniędzy”; 17). Żadna z wymienionych przez mówcę osób związanych z Arystofanesem nie szukała zysku ani w małżeństwie, ani w jakiegokolwiek innej sprawie. Zatem spreparowana przez oskarżycieli *doksa*, ogólne mniemanie, sugerujące Arystofanesowi i jego bliskim *kerdos*, ludzką chciwość, chęć wzbogacenia się, w tym przypadku nie może być brana pod uwagę. Prawdopodobieństwo, że Nikofemos i Arystofanes kierowali się w swych działaniach zyskiem, byłoby trudne do udowodnienia.

W wystąpieniu *W sprawie mienia Arystofanesa przeciwko Skarbowi Państwa* Lizjasz dezawuuje także argumenty z *eikos-kerdos* przykładami z życia innych polityków, wodzów, podając konkretne liczby odnoszące się do ich majątków – na ile je szacowano, a ile faktycznie były one warte. Zwraca uwagę na powszechną opinię, która jest aktualna także dziś – ludzie podejrzewają, że politycy obejmują urzędy, aby się wzbogacić: αἴτιον δέ μοι δοκεῖ εἶναι, ὅτι ῥαδίως τινὲς τολμῶσι λέγειν ὡς ὁ δεῖνα ἔχει τάλαντα πολλά ἐκ τῆς ἀρχῆς („moim zdaniem, przyczyna tego leży w tej okoliczności, że niektórzy ludzie bez zastanowienia ośmielają się twierdzić, że ten lub ów człowiek zdobył sporą sumę talentów dzięki swemu urzędowi”; 49), w wielu przypadkach jednak przekonanie to okazuje się fałszywe. Aby pode-

przeć swą tezę, mówca wymienia wielu obywateli, polityków, których majątek, wbrew powszechnej opinii, okazał się wyjątkowo skromny. Należeli do nich Ismachos, Stefanos syn Tullusa, Ikeratos syn Nikiasza, Kaliasz syn Hipponika czy ateńscy wodzowie Kleofon i Alkibiades. Wymienione postaci miały uprawdopodobnić także uczciwość Arystofanesa i dowodzić *per analogiam*, że również jego majątek był niewielki. Na temat jego bogactwa krążyły mity, a okazało się, że był człowiekiem ubogim – χαλκώματα δὲ σύμμεικτα οὐ πολλὰ ἐκέκτητο, ἀλλὰ καὶ ὄθ' εἰστία τοῦς παρ' Εὐαγόρου πρεσβεύοντας, αἰτησάμενος ἐχρήσατο („zachował sobie jedynie niewielką ilość naczyń z brązu, kiedy przyjmował w domu posłów Euagorasa, musiał prosić innych o pożyczenie naczyń”; 27). Kończąc refutację, mówca stara się przekonać sędziów do prawdopodobieństwa swego dowodzenia. Podkreśla, że jeżeli jego argumenty są dla nich oczywiste, powinni odstąpić od konfiskaty majątku rodziny Arystofanesa: εἰ οὖν δοκοῦμεν εἰκότα λέγειν καὶ ἱκανὰ τεκμήρια παρέχεσθαι, ὧ ἄνδρες δικασταί, πάση τέχνῃ καὶ μηχανῇ ἐλεήσατε („jeżeli więc wydaje się, że mówię rzeczy prawdopodobne i dostarczam mocnych dowodów, sędziowie, okażcie za wszelką cenę waszą litość”; 53). Lizjasz w swej mowie przeciwko Skarbowi Państwa opiera swą argumentację na refutacji z prawdopodobieństwa zysku – ponieważ my wszyscy, cała nasza rodzina, jesteśmy ludźmi szlachetnymi, skromnymi, a nawet ubogimi, myślenie, że kierujemy się filozofią *kerdos*, jest nieuprawnione. Lizjasz stara się wszystkimi argumentami uprawdopodobnić swą wersję, powołując się na *eikos* czy *eikota* swego dowodzenia i zarzucając oponentom posługiwanie się kłamstwem i fałszywymi zarzutami: οἱ ρᾶδιως τολμῶντες ψεύδεσθαι καὶ συκοφαντεῖν („skłonni są do kłamstwa i do występowania przeciwko innym z fałszywymi oskarżeniami”; 51).

Także inny grecki mówca, Izajos, uchodzący za sądowego specjalistę od spraw spadkowych, nie mógł pominąć w swych wystąpieniach argumentów z *eikos-kerdos*. Wypowiadając się na temat przejmowania majątków, transferów finansowych, siłą rzeczy korzystał z argumentacji z prawdopodobieństwa zysku. W mowie *O spadku Kirona* Izajos z chciwości, z chęci wzbogacenia się czyni główny motyw przestępstwa. Człowiekiem owładniętym żądzą pieniądza

jest tutaj Diokles z Flyi, przedstawiony przez mówcę w najgorszym świetle. Jest to przyrodni brat drugiej żony Kirona, bezczelny łowca posagów, który przejął bezprawnie majątek należący się jego wnukom³². Diokles rozpowszechniał kłamstwo, jakoby Kiron nie miał córki, a co za tym idzie i wnuków, a jedynym prawowitym spadkobiercą był jego bratanek. Wysilek Izajosa jest skupiony przede wszystkim na tym, by obalić kłamstwa Dioklesa i aby udowodnić, że matka wnuków Kirona pochodziła z prawego łoża i była jego rodzoną córką.

Znaczna część akcentów mowy została przesunięta na *kerdos*. Mówca przekonuje, że chciwość nakłoniła Dioklesa oraz bratanek Kirona do kradzieży majątku: αἴτιον δὲ τοῦ ταῦτα ποιεῖν αὐτοῦς ἐστὶν ἢ τοῦτων πλεονεξία καὶ τὸ πλῆθος τῶν χρημάτων ὧν Κίρων μὲν καταλέλοιπεν οὗτοι ἔχουσιν βιασάμενεοι καὶ κρατοῦσι. („Przyczyną tego, że tak postępują, jest ich chciwość oraz wielkość majątku pozostawionego przez Kirona, który ci zdobyli przemocą i mają teraz w swym władaniu”; 2). Pozbawienie kogoś majątku przez publiczne zanegowanie rodzicielstwa, wbrew oczywistym faktom, bezpodstawne kwestionowanie czyichś więzów rodzinnych wydaje się aktem szczególnej bezczelności. Inicjatorem takiego postępowania był Diokles, człowiek zuchwały i chciwy. Z jednej strony chciwość Dioklesa (πλεονεξία) z drugiej okazały majątek Kirona (τὸ πλῆθος τῶν χρημάτων) czyniły wielce prawdopodobnym podejrzenie, że ten pierwszy dopuścił się kradzieży. Podejrzenie to było tym bardziej prawdopodobne, że Diokles już wcześniej dopuszczał się tego typu przestępstw. Pozbawił on majątku swe przyrodnie siostry, czyniąc siebie jedynym spadkobiercą po śmierci ich ojca³³. Ponieważ tamto oszustwo uszło mu bezkarnie, z jeszcze większą bezczelnością sięga po majątek krewnych swej siostry. Nadzieja na podobny

³² Izajos w swych mowach bardzo często ucieka się do argumentu *ad hominem*, służącego do oczerniania przeciwników sądowych. Argumentu tego typu używa także przeciwko Dioklesowi, w mowie *O spadku Kirona*. Por. R. Hatzi-lambrou, *The Use of the ad hominem Argument in the Works of Isaeus*, „L'Antiquité Classique” 2011, Vol. 80, s. 39.

³³ Matka Dioklesa wyszła po raz drugi za mąż i ze swym drugim mężem miała trzy córki. Jedna z tych córek była zapewne drugą żoną Kirona.

zysk była dla wszystkich oczywistym motywem – perspektywa łatwego wzbogacenia się nakłoniła łowcę majątków do popełnienia przestępstwa. Motyw ten z powodzeniem wyeksponował Izajos, który uczynił z niego podstawę argumentacji *eikos-kerdos*. Mówca apeluje w epilogu mowy, by sędziowie mieli wzgląd na prawowitych potomków Kirona i zwrócili im bezprawnie przejętą przez zuchwałego oszusta własność.

Także Demostenes korzystał z argumentu *eikos-kerdos*. Jedną z mów, w której argumentował przy pomocy prawdopodobieństwa zysku, jest *III Mowa olintyjska*. Można zatem stwierdzić, że argument ten stosowano nie tylko w sporach sądowych, lecz również w wystąpieniach politycznych³⁴. W *Mowach olintyjskich* ateński mówca-polityk wzywa swych rodaków do wysłania pomocy oblężonemu przez Filipa Macedońskiego Olintowi. Polemizuje ze swymi oponentami, zwolennikami partii pokoju, którzy paraliżują jego starania, przedstawiając Filipa jako zbyt potężnego przeciwnika. Ich obstrukcja znajduje swe źródło w przekupstwie, którym często posługiwał się macedoński władca. Demostenes w swej argumentacji wykazuje, że politycy ze stronnictwa pokojowego nie dbają o dobro państwa, lecz o własną korzyść. O uleganiu przez nich żądzy zysku świadczą znajdujące się w ich posiadaniu wielkie bogactwa (29):

ὄν οἱ μὲν ἐκ πτωχῶν πλούσιοι γέγονασιν, οἱ δ' ἐξ ἀδόξων ἔντιμοι, ἔνιοι δὲ τὰς ἰδίας οἰκίας τῶν δημοσίων οἰκοδομημάτων σεμνοτέρας εἰσὶν κατεσκευασμένοι, ὁσῶ δὲ τὰ τῆς πόλεως ἐλάττω γέγονεν, τοσοῦτῶ τὰ τούτων ἠῤῥηται.

(Jedni z nich z nędzy doszli do bogactwa, inni pozbawieni kiedyś jakiegokolwiek znaczenia zdobyli władzę i wpływy, niektórzy pobudowali sobie domy wspanialsze od budowli publicznych. I tak powolnemu upadkowi naszego państwa towarzyszy stały wzrost ich fortuny).

Nietrudno się domyślić, że owe fortuny wybudowano za macedońskie pieniądze, za łapówki Filipa, o których w wielu mowach wspominał mówca. Powszechne przekonanie o kierowaniu się chciwością,

³⁴ Por. M. Maykowska, *Motyw moralności mówcy w praktyce i teorii retorycznej*, „Eos” 1963, t. 53, s. 258.

myślą o zdobyciu bogactw, obecne w umysłach ludzi, ma uprawdopodobnić zdradzieckie intencje przeciwników Demostenesa i, wbrew nawoływaniom pacyfistów, nakłonić Ateńczyków do podjęcia działań wojennych.

Demostenes czyni także aluzje do zgromadzonych, zarzucając zebranemu ludowi korzystanie z różnego rodzaju funduszy, domaganie się organizowania wystawnych publicznych widowisk, co stawia ich na równi ze skorumpowanymi politykami prowadzącymi ojczyznę ku zgubie³⁵: ἀγαπῶντες ἐὰν μεταδιδῶσι θεωρικῶν ὑμῖν ἢ Βοηδρόμια πέμψωσιν οὗτοι („I jaka radość was ogarnia, gdy pozwolą wam korzystać z funduszu widowiskowego lub w czasie Boedromiów organizować uroczystą procesję”; 31). Diagnoza Demostenesa wyraża podobną myśl do tej wypowiedzianej w *Państwie* przez Platona: „Tłum pieniądze za błogosławieństwo boże uważa, choć z nimi wiąże się wiele zła”³⁶. Stanowi to ostrzeżenie dla słuchaczy – lud ateński powinien mieć na uwadze przede wszystkim dobro upadającej ojczyzny, a nie własną korzyść. Prawdopodobieństwo zysku wskazuje, komu leży na sercu dobro państwa, a kto wzbogacił się kosztem dobra publicznego i nie zasługuje na zaufanie³⁷. Argumentacja Demostenesa miała zawstydzić także samych słuchaczy i obudzić w nich poczucie patriotyzmu. Argumenty mówcy znalazły zrozumienie wśród audytorium. Demostenesowi udało się przekonać Ateńczyków do przeznaczania większych środków na działania wojenne, kunsztowna mowa nie zdała się jednak na nic – wysłana

³⁵ Platon pisał w *Politei* o politykach demokratycznych jako o trutniach, którzy żywią się pokarmem przekazywanym im przez bogaczy, lud natomiast przychodzi na zgromadzenia ludowe jedynie pod warunkiem, że jest tam rozdawany miód. Trutnie (politycy) są w tym przypadku pośrednikami, którzy zabierają bogactwo (miód) bogaczom i przekazują je ludowi, najwięcej zachowując dla siebie (565a). Sugestie Demostenesa są w cytowanym passusie zbieżne z koncepcjami Platona.

³⁶ Platon, *Politeia* 9,588d.

³⁷ Demostenes w *III Mowie olintyjskiej* posługuje się nie tylko argumentacją z kategorii prawdopodobieństwa zysku, lecz wykorzystuje także *eikos* oparty na emocjach – na strachu, wstydzie i dumie. Por. E. Sanders, *Persuasion through Emotions in Athenian Deliberative Oratory*, w: *Emotion and Persuasion in Classical Antiquity*, eds. E. Sanders, M. Johncock, Stuttgart 2016, s. 63.

pomoc okazała się spóźniona, gdyż Filip jeszcze przed przybyciem wojsk ateńskich zdobył sprzymierzony z Ateńczykami Olint.

Inny przykład prawdopodobieństwa zysku znajdziemy w jednej z najsłynniejszych mów Demostenesa, *Mowie o pokoju*. Na marginesie nadmienimy o powszechnym także dzisiaj zjawisku wykorzystywania w polityce autorytetu celebrytów mających niewielkie pojęcie o funkcjonowaniu mechanizmów politycznych. Z taką sytuacją mamy do czynienia w analizowanej przez nas mowie. Demostenes wspomina tu o pewnym wypowiadającym się na tematy publiczne aktorze tragicznym, Neoptolomesie. Mówca stwierdza: *εἰ γὰρ ἐν Διονύσου τραγῳδοῦς ἔθεᾶσθε, ἀλλὰ μὴ περὶ σωτηρίας καὶ κοινῶν πραγμάτων ἦν ὁ λόγος, οὐκ ἂν οὕτως οὕτ' ἐκείνου πρὸς χάριν οὕτ' ἐμοῦ πρὸς ἀπέχθειαν ἠκούσατε* („gdybyście podziwiali nasze występy w teatrze Dionizosa, a nie o ocaleniu i polityce była mowa, nie moglibyście słuchać go z większą przyjemnością, a mnie z większą odrazą”; 7). Jeżeli jednak mowa jest wygłaszana na zgromadzeniu ludowym, sytuacja jest odwrotna, aktor prawdopodobnie wygaduje bzdury o rzeczach, o których nie ma pojęcia, a racja znajduje się po stronie Demostenesa, który zawodowo zajmuje się polityką.

Wróćmy jednak do zagadnienia *eikos-kerdos*. Mówca stara się wzbudzić zaufanie Ateńczyków, przedstawiając siebie jako wyjątkowo biegłego polityka, co uzasadnia dwoma czynnikami: szczęściem i bezinteresownością. Drugi wymieniony przez Demostenesa czynnik nawiązuje do *kerdos*. Jako osoba wolna od żądz zysku jest on politykiem nieprzekupnym, któremu można zaufać. Mówca podkreśla swą bezinteresowność i stwierdza, że nikt nie mógłby mu dowieść czerpania jakiegokolwiek korzyści z działalności publicznej i oratorskiej³⁸. Przypomina następnie powszechnie znaną opinię o demoralizującym wpływie pieniądza, podkreślając, jak często pod jego wpływem ludzie tracą zdrowy rozsądek: *ὅταν δ' ἐπὶ θάτερ' ὥσπερ εἰς τρυτάνην ἀργύριον προσενέγκης, οἴχεται φέρον καὶ καθέλκυκε τὸν λογισμὸν ἐφ' αὐτό, καὶ οὐκ ἂν εἴτ' ὀρθῶς οὐδ' ὑγιῶς ὁ τοῦτο ποιήσας περὶ οὐδενὸς λογίσαιτο* („Wiadomo, iż jeśli po drugiej stronie, jak na wadze, położy się pieniądze, przeważą one szalę i w dół po-

³⁸ Demostenes, *O wieńcu* 11.

ciągną zdrowy rozsądek: kto to uczynił, w żadnej już sprawie nie jest w stanie wydać słusznego sądu”; 12). Zatem prawdopodobieństwo, że polityk, nastawiony na osobistą korzyść ma na względzie dobro państwa, dobro ogółu obywateli, jest bardzo małe. Takiemu człowiekowi nie można powierzyć pieczy nad sprawami ojczyzny, gdyż rzecz najważniejszą pozostaje dla niego dobro własne.

W *Mowie o pokoju* Demostenes odnosi zasadę *kerdos* nie tylko do osób prywatnych, ale także do całych państw. Podobnie jak jednostki, również państwa kierują się w swym działaniu własnym interesem. Mówca ujmuje to następująco: οὐκ ἄρχι τῆς ἴσης ἕκαστος ἐστὶν εὐνοῦς οὐθ' ἡμῖν οὔτε Θηβαίοις, σῶς τ' εἶναι καὶ κρατεῖν τῶν ἄλλων, ἀλλὰ σῶς μὲν εἶναι πάντες ἂν βούλοινθ' ἕνεχ' αὐτῶν („Żadne państwo nie sprzyja nam i Tebańczykom ani w równym stopniu, ani w takim stopniu, by chętnie oglądać nasze bezpieczeństwo i zwierzchnictwo polityczne nad innymi. Wszystkie bowiem państwa pragnęłyby naszego dobra tylko ze względu na siebie i swój własny interes”; 17). Zysk, interes kieruje zatem nie tylko postępowaniem jednostek, ale i większych grup ludzkich, a nawet całych narodów. Prowadząc negocjacje, wchodząc w sojusze z innymi państwami, musimy być świadomi, jakie są ich prawdziwe intencje, jak bardzo mają one na uwadze swoją własną korzyść, która może okazać się dla nas zgubna.

Praktyczne zastosowane argumentacji z prawdopodobieństwa zysku znajdziemy także u rówieśnika Demostenesa, Hyperejdesa, w jego mowie *Przeciwko Atenogenesowi*. Mowa dotyczy oszustwa finansowego, dokonanego przez metojka Atenogenesa³⁹, którego ofiarą stał się właściciel niewielkiego majątku ziemskiego, Epikrates. Tenże zakochał się w nieznanym nam z imienia niewolniku Atenogenesa i owładnięty uczuciem postanowił wydobyć go z więzów niewoli. Faworyt Epikratesa postawił jednak warunek – wolność ma otrzymać nie tylko on, ale także jego ojciec i brat – wszyscy oni podlegali bowiem władzy Atenogenesa. Ten ostatni wraz ze swą przebie-

³⁹ Hyperejdes nazywa Atenogenesa Egipcjaninem, co jednak, jak pisze Jan Kucharski (Hyperejdes, *Mowy*, tłum. J. Kucharski, Katowice 2016, s. 184), nie musiało oznaczać etnicznego pochodzenia, a mogło stanowić jedynie epitet, gdyż tak określano ludzi chciwych i nieuczciwych.

głą heterą Antygoną uknuł spisek – odstępując Epikratesowi swych trzech niewolników za stosunkowo niską sumę czterdziestu min, nie poinformował go o ogromnych długach ciążyących na Midasie, ojcu niewolnika, w którym zadurzył się Epikrates. Kiedy ten dowiedział się, że musi spłacać horrendalne zadłużenie przejęte wraz z niewolnikami, pozwał Atenogenesa do sądu.

Hyperejdes w mowie, którą jako logograf napisał dla swego klienta, przeciwstawia, zgodnie z zasadami sztuki retorycznej, skromnego rolnika Epikratesa, nieobeznanego z zawłościami polityki finansowej, wyrefinowanemu „Egipcjaninowi” Atenogenesowi, który wraz ze swą współniczką, przebiegłą heterą Antygoną, chce doprowadzić go do upadku⁴⁰. Porównując dwie strony sporu, stawia pytanie z dziedziny prawdopodobieństwa: jeżeli weźmiemy pod uwagę zyski osiągnięte z przeprowadzonej transakcji, na czyją winę wskazuje *eikos*: πότερα γὰρ εἰκός ἐστιν ὃ Αθηνόγενες ἐμὲ τῆς σῆς τέχνης ἐπιθυμήσαι, ἢς οὐκ ἦμην ἔμπειρος, ἢ σὲ καὶ τὴν ἑταίραν τοῖς ἐμοῖς ἐπιβουλεῦσαι („co zatem, Atenogenesie, jest bardziej prawdopodobne: to, że ja zapałałem požądaniem do twego fachu, o którym nie miałem pojęcia, czy może to, że ty i owa hetera na mój majątek uczyniliście zasadzkę?; 26,5)⁴¹. Odpowiedź jest prosta, jeżeli wszystkie zyski (*kerde*) są po stronie Atenogenesa, *eikos* nie pozostawia wątpliwości, kto jest winien: πάντα ἐμοὶ εἶναι, τὰ δὲ τῆς ἀπάτης κέρδη αὐτῶ („wszystkie [straty] przypadły w udziale mnie, zaś jemu zyski z oszustwa”; 27,1). Epikrates jest poszkodowanym, przejął wraz z niewolnikami ogromne długi Midasa do spłacenia; Atenogenes jest wygranym, pozbył się wraz ze swoimi niewolnikami przykrych zobowiązań finansowych. Sędziowie zatem powinni wydać wyrok, zgodnie z paradygmatem prawdopodobieństwa, korzystny dla Epikratesa – nic nie zyskał na transakcji, nie miał więc interesu,

⁴⁰ Hyperejdes w swych mowach korzystał przede wszystkim z argumentów ze sfery etycznej, w przeciwieństwie do Demostenesa, którego mowy pełne są efektów obliczonych na oddziaływanie patetyczne, na co już zwrócił uwagę Longinus. Argumentacja z gatunku *kerdos* mieści się w sferze etycznej. Por. Ch. Gill, *The Ethos/Pathos Distinction in Rhetorical and Literary Criticism*, „The Classical Quarterly” 1984, Vol. 34, s. 162.

⁴¹ Cytaty z mowy Hyperejdesa w tłumaczeniu Jana Kucharskiego.

by oszukiwać, przejął niewolników w dobrej intencji, by obdarzyć wolnością ukochanego.

Możemy też wyobrazić sobie inny scenariusz wydarzeń. Atenogenes poinformował Epikratesa o wszystkich kosztach związanych z przejęciem niewolników, ten jednak owładnięty uczuciem do pojętego młodzieńca nie zwrócił na to w ogóle uwagi, a otrzeźwienie nastąpiło dopiero po pewnym czasie. Kiedy minęło największe zauroczenie, kiedy nasycił się już swoją własnością, wtedy dopiero zorientował się, jakie długi ciążyą na wykupionych niewolnikach. Jak sam stwierdził, stało się to po trzech miesiącach, wówczas uświadomił sobie, ile tak naprawdę będzie go kosztował przystojny młodzieniec. Epikrates wspomina w swym wystąpieniu, że Atenogenes napisał w umowie coś o długach Midasa, lecz informacje te znajdowały się dopiero na końcu umowy, w dołączonym aneksie. Sytuacja przypomina dzisiejsze nieuczciwe transakcje, w których strotna pragnąca wyłudzić pieniądze klienta wypisuje na końcu umowy drobnymi drukiem szereg zobowiązań kredytobiorcy, licząc na to, że ten zniechęcony długością tekstu, nie będzie go dokładnie czytał. Jaka była faktyczna sekwencja zdarzeń w naszym procesie, nie jesteśmy w stanie z całą pewnością odgadnąć. Hyperejdes jednak odsuwa wątek niezapoznania się z treścią umowy przez Epikratesa na dalszy plan, a koncentruje się głównie na chciwości, zysku, nieuczciwym postępowaniu Atenogenesa, w ten sposób chce wykazać prawdopodobieństwo jego winy, a zastosowana przez niego argumentacja z *eikos-kerdos* wydaje się wielce przekonująca.

Prawdopodobieństwo typu *kerdos* w retoryce rzymskiej

Przejdziemy teraz do argumentacji z prawdopodobieństwa zysku w retoryce rzymskiej. Jeżeli idzie o rzymskich teoretyków sztuki perswazyjnej, w ich traktatach nie znajdziemy szczegółowych teoretycznych rozważań na ten temat, ale w mowach sądowych, politycznych istnieje wiele odniesień do kwestii *lucrum*, *questus*, czyli greckiego

kerdos, które pozwalały uprawdopodobnić argumentację retoryczną. Mowami takim są na pewno wystąpienia Cyncerona *Pro Quintio* i *Pro Roscio Comoedo*, których istotę stanowią skomplikowane spory finansowe.

Jeżeli idzie o pierwszą mowę, *Pro Quintio*, Cynceron broni w niej Publiusza Kwinkcjusza oskarżonego o oszustwa finansowe. Sprawa, której podjął się młody Cynceron to spór między Publiuszem Kwinkcjuszem a Sekstusem Newiuszem, współnikami prowadzącymi przedsiębiorstwo rolno-handlowe w Galii Narbońskiej. Spółka została założona wcześniej przez brata Publiusza, Gajusza Kwinkcjusza i Newiusza, sprzedawcę dóbr wystawianych na licytację. Po śmierci brata Publiusz przejął jego aktywa i stał się współdziałowcem w spółce, z pełną akceptacją Newiusza. Ten, jak zaznacza Cynceron, nastawiony początkowo ugodowo do swego nowego współnika, po roku, a więc z dużym opóźnieniem, zwrócił się do Publiusza Kwinkcjusza z pretensjami finansowymi, informując go o długach pozostawionych w firmie przez brata, czym całkowicie zaskoczył nowego współpracownika. Kiedy między udziałowcami nie doszło do porozumienia, Newiusz usiłował przejąć część dóbr w spółce należących do Kwinkcjusza, co doprowadziło do zaognienia sporu.

Cynceron w wygłoszonej mowie stara się wykorzystać powszechne przekonanie o ludzkiej pogoni za dobrami materialnymi, o kierowaniu się przez ludzi filozofią zysku⁴². Prawie wszyscy uważamy, że tylko człowiek nieodpowiedzialny, szalony może lekceważyć swoją własność, nie zważając na osobistą korzyść. Mówca odwołuje się do tego przekonania i stara się narzucić odium chciwości oskarżycielowi Kwinkcjusza, Newiuszowi, człowiekowi, jego zdaniem, nie-

⁴² Panuje powszechna opinia, że Cynceron przegrał sprawę Kwinkcjusza. Jego położenie było bardzo trudne, poprzednik Cyncerona, Iunius, zrezygnował nagle z reprezentowania swego klienta, a sam Cynceron prawdopodobnie podjął się prowadzenia sprawy, aby zyskać rozgłos jako przeciwnik słynnego adwokata Hortensjusza. Por. T. E. Kinsey, *The Dates of the Pro Roscio Amerino and Pro Quintio*, „*Mnemosyne*” 1967, Vol. 20, s. 5. Jakkolwiek możemy się spotkać z innymi opiniami na ten temat. Por. M. Gelzer, *Cicero, ein biographisches Versuch*, Wiesbaden 1969, s. 16.

zwykle zachłannemu⁴³. Cyceron przedstawia go jako pazerne go parweniusza dręczonego żądzą pieniędzy: *qui usque eo ferveret avaritia* („który aż się gotuje w swej zachłanności”; 38). Mówca zwraca jednak uwagę na coś dziwnego: Newiusz, mimo ogromnej chciwości, przypomniał sobie o długu, który miał mu zwrócić Kwinkcjusz, dopiero po upływie roku. Trudno uwierzyć, aby ogarnięty żądzą zysku licytator, zajmujący się sprzedażą proskrybowanych majątków, przez tak długi okres nie upominał się o własne pieniądze. Było czymś wielce podejrzanym, że współnik Kwinkcjusza milczał ponad rok w sprawie należnych mu pieniędzy. Słuchaczom konkluzja powinna narzucać się sama – prawdopodobieństwo sugeruje, że Kwinkcjusz nie ma żadnego długu, Newiusz ów dług sobie wymyślił, przypominając o rzekomo należnych mu pieniądzach dopiero po bardzo długim czasie.

Nieco dalej Cyceron wskazuje wprost na *probabile* związane z zyskiem, zwracając się do słuchaczy z retorycznym pytaniem: *Dubitabitur, utrum sit probabilis, Sex. Nevium statim, si quid deberetur, petiturum fuisse an ne appellaturum quidem biennio?* („Czy istnieje jakaś wątpliwość, co jest bardziej prawdopodobne: czy to, że Sekstus Newiusz natychmiast upomni się o swoją należność, jeśliby ktoś był mu coś winien, czy też to, że będzie czekał dwa lata, nie domagając się zwrotu swojej należności?”; 41). Mówiąc *biennio*, dwa lata, mówca stosuje hiperbolę – wydłuża przesadnie zwłokę Newiusza. Słuchacz zaczyna wątpić w prawdziwość zarzutów Newiusza, któż bowiem czekałby tyle czasu, by dochodzić zwrotu należnych mu pieniędzy. Cyceron w swej argumentacji posługuje się sarkazmem: nazywa znanego z chciwości Newiusza bojaźliwą i nieśmiałą dziewczicą (*timidus virginali verecundia*). Absurdalność usprawiedliwiania zwłoki delikatnością licytatora kwituje następnym ironicznym stwierdzeniem: *Credamus hoc, Sex. Nevium, cuius caput oppugnet,*

⁴³ W *narratio*, w § 12 Cyceron pisze w podobnym tonie o zachłanności Newiusza: *Nam qui ab adulescentulo quaestum sibi instituisset sine impendio, postea quam nescio quid impendit et in commune contulit, mediocri quaestu contentus esse non poterat* („Ten, który od młodości był nastawiony na zysk bez ponoszenia kosztów, nie mógł później po wniesieniu do spółki, nie wiem jakiego kapitału, ograniczyć się tylko do skromnej korzyści”).

eius auribus pepercisse („Mamy w to uwierzyć, że Sekstus Newiusz oszczędzał uszy tego, na którego głowę dzisiaj nastaje?”; 40) – ten, który z taką delikatnością traktował wcześniej uszy Kwinkcjusza, teraz chce rozbić mu głowę. Podsumowując, Ciceron zbija z góry kontrargumenty usprawiedliwiające Newiusza, w których ten mógłby się powołać na nierozwagę lub uczciwość, i posługuje się dylematem: *Si neglegentiam dices, mirabimur, si bonitatem, ridebimus* („jeżeli będziesz mówił o nierozwadze, będzie to dla nas dziwne, jeżeli o altruizmie, będzie to dla nas śmieszne”; 41). Nie może być mowy ani o lekkomyślności Newiusza, ani o jego dobrodusznosci – jedno wywołuje zdziwienie, drugie śmiech⁴⁴. Oczywistym powodem zwłoki Newiusza, na co wskazuje prawdopodobieństwo, jest intryga, która wymagała czasu i której celem było wykazanie rzekomych długów Kwinkcjusza. Knowania mają na celu przejęcie majątku współnika, a motorem działania jest chciwość, pogoń za zyskiem.

W podobnym stylu Ciceron prowadził nieco późniejszą mowę, wspomnianą już we wcześniejszych rozdziałach, w której bronił słynnego rzymskiego aktora komediowego, Roscjusza. Argumentacja w mowie Cicerona *Pro Roscio Comoedo* odnosiła się w znacznej mierze do spraw finansowych. Arpinata ciągle przywołuje jakieś kwoty pieniężne – wartość Panurgusa jako niewolnika i jako aktora, jego zarobki, zarobki Roscjusza, wartość farmy Roscjusza, wysokość jego zobowiązań wobec Fanniusza, zarobki tancerki Dionizji, wpisy pieniężne w księgach finansowych. W sumie liczby związane z finansami pojawiają się w mowie Cicerona aż trzydzieści dziewięć razy. *Kerdos* stanowi więc ważny element w argumentacji mówcy, wpisuje się on także w argumentację z prawdopodobieństwa⁴⁵.

⁴⁴ Figurę retoryczną dylemat Ciceron definiuje w *De inventione* (1,45), określając ją terminem *complexio*: *Complexio est in qua utrum concesseris reprehenditur, ad hunc modum: „Si improbum est cur uteris? si probus, cur accusas?”* („Z zestawieniem mamy do czynienia, gdy strona przeciwna obala obie możliwości, które przyjmujesz w taki oto sposób: Jeżeli jest nieuczciwy, dlaczego z nim przestajesz? Jeżeli jest człowiekiem uczciwym, dlaczego go oskarżasz?”).

⁴⁵ Liczby, które znajdują się w mowie Cicerona, ze względu na niejednoznaczne zapisy w rękopisach oraz różne hipotezy towarzyszące ich odczytaniu, sprawiają badaczom wiele kłopotu. Arpinata, jak określa to Jerzy Axer (*Mowa Cicerona*

Arpinata przed zasadniczą, finansową częścią dowodzenia mówi wprost, co jest dla niego *incredibile* – niewiarygodne, a co *verisimile* – prawdopodobne. Posługuje się w tym miejscu terminami, których używał, definiując w swym młodzieńczym traktacie *De inventione* pojęcie prawdopodobieństwa. Prawdopodobieństwo z gatunku *credibile* określił tam jako przekonanie oparte na własnej, utwierdzonej opinii, niewymagające potwierdzenia ze strony świadków⁴⁶, prawdopodobieństwo z gatunku *verisimile* natomiast to przekonanie oparte na elementach, które zwykle są łączone z prawdą: *tempus idoneum, spatii satis, locus opportunus, si res [...] ad vulgi morem [...] accommodabitur* („odpowiedni czas, wystarczająca przestrzeń, odpowiednie miejsce, czyny dostosowane do charakteru ludzi”; 29)⁴⁷. Prawdopodobieństwo typu *credibile* w mowie *Pro Roscio* możemy wskazać w porównaniu Fanniusza z Roscjuszem: *quis quem fraudasse dicatur. Roscius Fannium! Quid est hoc? Probus improbum, periurum castus [...]. Incredibile est* („Powiedzmy, kto kogo oszukał. Roscjusz Fanniusza? Jakże to? Uczciwy nieuczciwego, krzywoprzysięcę prawdomówny [...], to nieprawdopodobne”; 21). Mówca przywołuje *incredibile*, kreśląc celowo nieprawdopodobny, ironiczny obraz swego klienta Roscjusza jako przebiegłego, znanego z chciwości oszusta, który próbuje oskarżyć rzekomo prostolinijnego, skromnego Fanniusza. Z podobną sytuacją spotykamy się, gdy Cynceron ironicznie określa Fanniusza mianem dobrodusznego, Roscjusza zaś mianem chciwego: *utrumque incredibile est et Roscius quicquam per avaritiam appetisset et Fannium quicquam per bonitatem amisisse* („Jedno i drugie jest nieprawdopodobne, i to, że Roscjusz przywłaszczył sobie coś przez chciwość, i to, że Fanniusz coś stracił przez dobrodusność”; 21) – jest to niewiarygodne, nieprawdopodobne. Oskarżenia te zatem są *incredibilia*, gdyż nie znajdują potwierdzenia w umysłach słuchaczy. To nie Roscjusz jest osobnikiem chciwym, kierującym się żądzą zysku. Pomiędzy owymi *incredibilia* mówca, ukazując Fanniu-

w obronie aktora komediowego Roscjusza, Wrocław 1976, s. 115), wręcz żongluje liczbami, buduje z nich sylogizmy.

⁴⁶ *De inventione* 48.

⁴⁷ Jest to charakterystyka prawdopodobieństwa w ramach środkowej części mowy, *narratio*.

sza jako podstępnego oszusta, a Roscjusza jako jego nieświadomą ofiarę, stosuje prawdopodobieństwo z gatunku *verisimile*, wyraźnie zaznaczając, że na takie prawdopodobieństwo wskazuje charakter obu antagonistów: *utrumque ex utriusque persona verisimile videtur* („Jedno i drugie wydaje się prawdopodobne ze względu na jedną i drugą osobę”; 21). Mówca posługuje się w tym momencie dwoma gatunkami prawdopodobieństwa – typu *kerdos*, odnoszącym się do żądzy bogactwa, i typu *ethos*, odwołującym się do ludzkiego charakteru.

Problem zysku i chciwości został najbardziej wyeksponowany przez Cyncerona w mowie przeciwko Verresowi. Terminy *questus*, *lucrum* pojawiają się w oskarżeniu Verresa dziesiątki razy, wokół tych pojęć koncentruje się argumentacja Cyncerona, który oskarża namiestnika Sycylii o *amentia cupiditatis*, o *avaritia* (zaślepienie chciwością), o pogwałcenie wszelkich boskich i ludzkich praw z powodu ogromnej żądzy bogactw. Pieniądze stanowiły dla Verresa *spiritus movens* wszelkiej działalności; w przypadku kogoś nastawionego tak materialistycznie do życia nietrudno było wykazać prawdopodobieństwo popełnienia przestępstwa, zbrodni z powodu żądzy wzbogacenia się⁴⁸. Długo by tu wymieniać wszystkie zarzucane Verresowi przez Cyncerona przykłady chciwości, potrzeba by na to osobnej pracy, skoncentrujemy się więc tylko na kilku zarzutach, które zezgemplifikują argumentacyjną metodę *eikos-kerdos* stosowaną przez mówcę z Arpinum. Praktyka nadużyć finansowych dokonywanych przez rzymskich namiestników wobec mieszkańców prowincji nie była czymś wyjątkowym, świadczy o tym ustawa sądowa *de repetundis*, która istniała w prawie rzymskim specjalnie dla tego typu spraw⁴⁹. Z mowy Cyncerona wynika jednak, nawet jeśli weźmiemy poprawkę na retoryczną *amplificatio*, że Verres przekroczył

⁴⁸ Chciwość doprowadziła ostatecznie Verresa do zguby. Trzydzieści lat po procesie Verres otrzymał od Antoniusza propozycję nie do odrzucenia. Chodziło o „pożyczenie” znajdujących się w jego posiadaniu dzieł sztuki, m.in. także tych zagrabionych na Sycylii. Gdy ten odmówił, Antoniusz wpisał go na listę proskrypcyjną, co było równoznaczne z wyrokiem śmierci.

⁴⁹ Prawo sądowe zajmujące się sprawami zwrotu nieuczciwie zagarniętego mienia, *De repetundis*, w domyśle *pecuniis*, zostało uchwalone w roku 149 p.n.e.

w swej chciwości wszelkie granice rozsądku i stał się przykładem bezwzględego namiestnika, który doprowadził do ruiny mieszkańców zarządzanej prowincji.

Wszehobecna chciwość, niepohamowane dążenie do zysku Verresa zostały oczywiście wykorzystane przez Cyncerona w celu jak największego uprawdopodobnienia jego winy. Całą *actio secunda*, którą Cynceron planował wygłosić, oparł on na opisie najróżniejszych nadużyć Verresa: 1) korupcyjnej aktywności w Rzymie w okresie przed sprawowaniem namiestnictwa na Sycylii; 2) przekupywaniu sądów w prowincji Sycylii w trakcie pełnienia namiestnictwa; 3) czerpaniu zysków z nakładanych podatków, otrzymywanych łapówek w związku z nadzorowaniem gospodarki rolnej na wyspie; 4) grabieży dzieł sztuki; 5) pozostałych malwersacji motywowanych chciwością. Podane przez mówcę przykłady uprawdopodobniają występki oskarżonego.

Cynceron w pierwszym rozdziale mowy oskarżycielskiej, który traktuje o występkach Verresa z okresu przedsycylijskiego, wypomina oskarżonemu popełnienie rozlicznych przestępstw. Verres w czasie sprawowania funkcji legata w prowincji Azji sprzedał okręt należący do floty rzymskiej, który przekazali mu Milezycjczcy dla obrony miasta Myndum. Sprzedaż mienia publicznego dla celów osobistych była równoznaczna z kradzieżą. Cynceron określa takie postępowanie mianem niewiarygodnego: *O di immortales, incredibilem avaritiam singularemque audaciam! Navem tu de classe populi Romani, quam tibi Milesia civitas ut te prosequeretur dedisset, ausus es vendere?* („O bogowie nieśmiertelni, cóż za niewiarygodna chciwość i nadzwyczajna bezczelność! Ośmieliłeś się sprzedać statek należący do floty ludu rzymskiego, który tobie przekazało miasto Milet dla twojej ochrony?”; 2,1,87). Mimo że *avaritia* Verresa była powszechnie znana, potraktowanie okrętu służącego ochronie Rzymian mieszkających w prowincji jako własności prywatnej stanowiło jednak akt nieprawdopodobnej bezczelności. Jeżeli Verres był w stanie dokonać takiego czynu, można się po nim spodziewać wszystkiego, popeł-

przez Lucjusza Kalpurniusza Pizona. Obejmowało ono tylko nadużycia finansowe, których dopuszczano się w prowincjach.

nienia każdej, nawet najbardziej nieprawdopodobnej zbrodni. Takie postawienie sprawy przypomina dobrze już nam znaną sentencję greckiego poety Agatona cytowaną przez Arystotelesa: εἰκόσ γάρ γίνεσθαι πολλά καὶ παρὰ τὸ εἰκόσ („Prawdopodobne jest, że moc rzeczy nieprawdopodobnych dzieje się wśród nas”; *Poetyka* 1456a24). Ciceron przygotowuje słuchaczy na nieprawdopodobne oskarżenia, w które będą musieli uwierzyć mimo ich niewiarygodności.

W podobnym duchu Ciceron wypowiada się w księdze czwartej, traktującej o słabości Verresa do dzieł sztuki, do klejnotów, precjozów. Mówca przypomina incydent z kradzieżą pierścienia pewnego rzymskiego mieszkańca Sycylii, Titiusa. Verresowi tak spodobała się pieczęć na jego sygnecie, że postanowił go sobie przywłaszczyć. Ciceron stwierdza: *Incredibile dicam, sed ita clarum ut ipsum negaturum non arbitrer* („Powiem coś niewiarygodnego, lecz jest to sprawa tak głośna, że nie sądzę, aby zaprzeczył”; 2,4,57). Chodziło o pieczęć, którą Verres zauważył niegdyś na liście otrzymanym od Titiusa z Agrygentu. Ponieważ uznał jej wzór za interesujący, nakazał odnaleźć właściciela i ściągnąć mu sygnet z palca. Opinia o *avaritia* namiestnika Sycylii budowana na tego rodzaju historiach stanowiła wyśmienity materiał na prawdopodobieństwo typu *kerdos*, które można było wykorzystać do postawienia mu każdego oskarżenia na podstawie argumentacji eksponującej jego chciwość.

I jeszcze jeden przykład nieprawdopodobnej chciwości Verresa, którego stosunki z lokalnymi mieszkańcami wyspy, tak jak wszystko w jego życiu, sprowadzały się do osiągnięcia jak największych osobistych korzyści. Ciceron rozpatruje przypadek pewnego Apolloniusza, bogatego Sycylijczyka, skazanego na surową karę, a jedyną jego winą było to, że nie okupił się łapówką u rzymskiego namiestnika. Mówca odwołuje się tu do prawdopodobieństwa z gatunku *credibile*, nazywając zbrodnię Verresa niewiarygodną. Przedstawia sprawę następująco (2,5,24):

Nisi vero existimatis hominem pecuniosissimum sine causa questus electum ad tam incredibile crimen aut sine eadem causa repente e carcere emissum, aut hoc praedandi genus ab isto in illo uno adhibitum et

temptatum, et non per illum omnibus pecuniosos Siculis metum propositum et iniectum.

(Czy doprawdy uważacie, że ten bardzo bogaty człowiek został wybrany na ofiarę tak niewiarygodnej zbrodni bez nadziei osiągnięcia zysku albo czyż nie z tej samej przyczyny nagle został zwolniony z więzienia? Czyż Verres chciał tylko na nim jednym dopuścić się tego rodzaju kradzieży, czy też chodziło mu o zastraszenie wszystkich bogatych Sycylijczyków?).

Mówca odwołuje się cały czas do przekraczania przez oskarżonego granic wiarygodności i prawdopodobieństwa, tak ogromna była jego żądza bogactwa. Szukający u Cyncerona pomocy Sycylijczycy byli w czasie rządów Verresa zdani na jego zachłanność, która nie znała żadnych granic. Cynceron nazywa przewinienia Verresa niewiarygodnymi ze względu na ogrom jego zbrodni, istnieje jednak także inna możliwość interpretacji częstego stosowania przez mówcę terminu *incredibile* przy wyszczególnianiu przez niego przestępstw namiestnika Sycylii.

Możliwe, że Cynceron, mówiąc o niewiarygodności, nieprawdopodobieństwie przestępstw Verresa, chciał odpowiedzieć na odwrócone *credibile* lub je uprzedzić. Obrońca Sycylijczyków mógł zakładać, że pełnomocnik Verresa, Hortensjusz, którego mowa się nie zachowała będzie oponował – wymienione zbrodnie są zbyt oczywiste, zbyt prawdopodobne, aby Verres był w stanie je popełnić⁵⁰. Verres nie byłby przecież aż tak głupi, aby narażać się na oskarżenie, dopuszczając się tak ewidentnych kradzieży, wyłudzeń, malwersacji⁵¹. Bardzo dobrze zdawał sobie sprawę, że to właśnie on jako pierwszy zostanie pociągnięty do odpowiedzialności. Tego rodzaju dowodzenie, jak wiemy, nazywane jest odwróconym prawdopodobieństwem, tutaj byłoby to więc odwrócone prawdopodobieństwo typu *kerdos*. Ktoś nie może popełnić zarzucanego mu czynu, ponieważ jest zbyt

⁵⁰ Hortensjusz zniechęcony szybkim tempem śledztwa zrezygnował z obrony Verresa, co nie oznacza, że nie przedstawił sądowi żadnej, przynajmniej wstępnej mowy w obronie swego klienta. W każdym razie Cynceron mógł spodziewać się tego rodzaju argumentacji.

⁵¹ Na temat odwróconego prawdopodobieństwa zobacz rozdział drugi, s. 128 i n.

prawdopodobnym podejrzanym. Verres był znany z upodobania do zbytku, dlatego zachowałby raczej powściągliwość w dążeniu do jawnego dopuszczania się nadużyć finansowych. Cyceron mógł spodziewać się zastosowania przez obrońcę, Hortensjusza, argumentacji z tego rodzaju *probabile*, dlatego jego argumenty z prawdopodobieństwa zysku były tak bardzo wyeksponowane i szczegółowo omówione. Nasze dywagacje o możliwości obrony Hortensjusza z argumentacji z odwróconego prawdopodobieństwa są tylko hipotetyczne. Nie znamy argumentów Hortensjusza, najslawniejszego w owym czasie mówcy rzymskiego, nie możemy jednak wykluczyć, że próbował on bronić namiestnika Sycylii właśnie w ten sposób. Odwrócone prawdopodobieństwo w każdym razie, jako słabszy instrument retoryczny od prawdopodobieństwa bezpośredniego, nie stanowiło argumentu na tyle silnego, by przekonać sędziów do niewinności Verresa. Może więc dlatego przegrał on proces i udał się na wygnanie jeszcze przed ogłoszeniem ostatecznego wyroku.

Współczesny przykład zastosowania *eikos-kerdos*

Argumentacja z prawdopodobieństwa zysku to narzędzie argumentacyjne stosowane nie tylko przez starożytnych, ale także współczesnych mówców, którzy często odwołują się do chciwości, do chęci wzbogacenia się w celu wskazania na motywy czyjegoś postępowania. Jeden z najbardziej znanych współczesnych amerykańskich polityków, Bernie Sanders, wieloletni senator ze stanu Vermont, w swych wystąpieniach stale odwołuje się do nieokiełznanej żądzy pieniądza amerykańskich elit, czym zjednuje sobie wielu zwolenników. Jego kunsztownie skonstruowane, zarówno formalnie, jak i merytorycznie, mowy przypominają wystąpienia antycznych oratorów oskarżających oponentów o szaleństwo polegające na dążeniu do nieograniczonych zysków. Sanders w mowie nazywanej *A litany of greed*, wygłoszonej w senacie amerykańskim w 2011 roku, w której protestował przeciwko obniżaniu podatków dla najbogatszych, postępuje zgodnie z zaleceniami skierowanymi do mówcy przez autora starożytnego podręcznika retoryki, Anaksymenesa: „Spróbuj wy-

kazać, że taki sposób postępowania był dla nich korzystny. Ludzie w większości przypadków sami przedkładają korzyść nad inne rzeczy i uważają, że inni kierują się w swym postępowaniu również korzyścią⁵². Grupą, przeciwko której występuje Sanders, są najbogatsi Amerykanie, przedstawiciele finansjery z Wall Street, reprezentanci potężnych rządowych instytucji, potentaci bankowi, wpływowe korporacje unikające odpowiedzialności za wspólne dobro, bogacące się kosztem zwykłych, ubogich obywateli.

Mowa Sandersa zaczyna się, zgodnie z regułami sztuki retorycznej, od wstępu, który ma zaciekawić słuchacza, przykuć jego uwagę, przekonać go, że przedstawiana sprawa jest bardzo ważna, że dotyczy wszystkich odbiorców⁵³: „Panie Prezydencie, to jest kluczowy moment w historii naszego kraju. W nadchodzących dniach i tygodniach zostaną podjęte decyzje w sprawie naszego narodowego budżetu, które zadecydują praktycznie o życiu każdego Amerykanina w tym kraju w nadchodzących dziesięcioleciach⁵⁴. Mówca zwraca uwagę, że kwestia, którą porusza, dotyczy absolutnie wszystkich mieszkańców Stanów Zjednoczonych, czym wzbudza zainteresowanie zdecydowanej większości audytorium. Ustawa budżetowa, o której mowa, jest istotna dla każdego obywatela i zadecyduje o stanie finansów państwa oraz o stanie finansów każdego Amerykanina w następnych dziesięcioleciach. Po owym krótkim wprowadzeniu Sanders przechodzi *in medias res*, zwracając się do prezydenta, a tak naprawdę do przedstawicieli partii republikańskiej, stosując poruszającą słuchaczy *exclamatio*: „enough is enough”, którą będzie powtarzał jeszcze wiele razy. Owo „dosyć” odnosi się do polityki chci-

⁵² *Rhetorica ad Alexandrum* 1428b20.

⁵³ Już sofista Prodikos zaczynał swe mowy stwierdzeniami typu: „Proszę posłuchajcie mnie uważnie, gdyż to, co powiem, w nie mniejszym stopniu dotyczy was niż mnie” lub „Powiem wam tak straszną i dziwną rzecz, o jakiej nigdy nie słyszeliście”. Prodikos stosował czasami argumentację *kerdos* wprost do audytorium, mówiąc np.: „Ilekróć słuchacze zaczynają drzemać, przypominam, że ta mowa kosztowała ich 50 drachm” (Arystoteles, *Retoryka* 1415b13–17).

⁵⁴ Pełny tekst mowy Sandersa znajduje się na stronie [vtdigger.org/2011/06/28/bernie-sanders-senate](https://www.vtdigger.org/2011/06/28/bernie-sanders-senate) (dostęp: 5.10.2020).

wości, jaką prowadzą przedstawiciele amerykańskiej klasy rządzącej, przede wszystkim przeciwnicy mówcy, republikanie.

Po krótkim, przyciągającym uwagę wstępie Sanders buduje antytezę, przewijając się, niczym antytezy w mowach Gorgiasza⁵⁵, przez całe jego wystąpienie – z jednej strony bogaci, chciwi bilionerzy (to już hiperbola) wspierani przez republikanów unikają odpowiedzialności za wydatki publiczne, z drugiej strony zwykli, biedni Amerykanie utrzymują ze swych podatków ogromne wydatki państwa: „Nie, my nie zrównoważymy budżetu na grzbietach pracujących rodzin, starców, chorych, dzieci i biednych, którzy ponieśli już dosyć ofiar, tracąc pracę, tracąc zarobki, tracąc domy i tracąc emerytury. Tak, będziemy domagać się od milionerów i bilionerów i przedstawicieli największych korporacji w Ameryce, by przyczynili się do redukcji deficytu w ramach solidarnej odpowiedzialności”. Aczkolwiek mowa skierowana jest bezpośrednio do prezydenta, do przedstawicieli senatu, mówca jednak zdaje sobie sprawę, że trafi ona za pośrednictwem mediów do wszystkich obywateli, tak naprawdę więc jej prawdziwymi odbiorcami są miliony Amerykanów, których Sanders chce wesprzeć i na których wsparcie z pewnością też w przyszłości liczy⁵⁶. Aby zyskać ich przychylną, obnaża przyczyny zapaści budżetu Stanów Zjednoczonych – wskazuje na wąską grupę najzamożniejszej finansjery związanej z Wall Street, która kieruje się nieodpowiedzialną chciwością. Termin *greed* pojawia się w mowie stale w powiązaniu z Wall Street, kojarzącym się z wymienianymi w trakcie przemowy korporacjami, bankami, właścicielami ogromnych koncernów. Każda instytucja czy osoba prywatna nacechowana przez Sandersa epitetem *greed* zyskuje miano wroga pu-

⁵⁵ Antyteza to ulubiona figura retoryczna mówcy z Leontinoi. Jego argumentacja z przeciwieństwa należała oprócz argumentacji z prawdopodobieństwa i dowodzenia apagogicznego do elementarza retorycznego mówcy. Por. G. D. Spatharas, *Patterns of Argumentation in Gorgias*, „Mnemosyne” 2001, Vol. 54, s. 394.

⁵⁶ Jak pisze Hans G. Coenen (*Rhetorisches Argumentieren im Licht antiker und moderner Theorien*, Baden-Baden 2006, s. 33), poseł, który w sejmie zabiera głos, nie jest bynajmniej przekonany, że może wpłynąć na głosowanie przeciwnej frakcji, do której się formalnie zwraca. On mówi, nawet jeśli to tak nie wygląda, „poza okno”. Zastosowane środki argumentacyjne, także te erystyczne, powinny wyrzucić wpływ na wyborców przy ekranie smartfona czy telewizora.

blicznego. Bogaci są chciwi, bogaci są więc źli, zabierzmy bogatym ich pieniądze, które niesprawiedliwie zabierają biednym. Prawdopodobieństwo, że to chciwi są winni kłopotów finansów państwa, jest argumentem przekonującym wielu słuchaczy.

Amerykański senator nie ogranicza się jednak tylko do ogólników. Na poparcie swej tezy, niczym Cyceron w mowie *Pro Roscio Comoedo*, podaje wiele liczb, wyników ankiet, statystyk, które uprawdopodobniają jego tezy⁵⁷. Biliony dolarów, które zyskują rekiny amerykańskiej finansjery ze względu na unikanie opodatkowania, biliony dolarów, które amerykański rząd wydaje na armię prowadzącą niekończące się wojny, biliony dolarów, które otrzymują banki, zresztą nie tylko amerykańskie, w imię ratowania światowych finansów Sanders przeciwstawia ograniczaniu finansowania systemu opieki zdrowotnej. Biliony dolarów przekazywanych wielkim korporacjom mówca przeciwstawia oszczędnościom czynionym w systemie ubezpieczeń społecznych. Uleganie chciwości najbogatszych, najpotężniejszych grup prowadzi do tego, jak mówi Sanders, że różnica między bardzo bogatymi a całą resztą staje się coraz większa i większa, w efekcie „the rich get richer, the poor get poorer”. Mówca więc cały czas tworzy opozycję między bogatymi a biednymi, między słabymi a silnymi, gdzie chciwość tych pierwszych jest przyczyną nieszczęścia tych drugich. Powtarza on cały czas antytezę przeciwstawiającą chciwość bogaczy bezradności biedaków. Chciwość i chęć zysku stanowią tu główny punkt oskarżenia skierowanego przeciw wielkiemu biznesowi i jego republikańskim poplecznikom.

Sanders, konfrontując bogatych z biednymi, stosuje dowcipną grę słów: „Republikańskie podejście do redukcji deficytu jest odwróconą filozofią Robin Hooda: zabierać biednym i dawać bogatym” – republikanie posługują się zatem dewizą Robin Hooda na opak⁵⁸. Regu-

⁵⁷ We współczesnej sztuce retorycznej mówiący bardzo często powołują się na dane naukowe, co zwiększa prestiż wystąpienia. Nie wszyscy jednak posługują się danymi w sposób obiektywny, tego typu manipulacja jest zaliczana do fałszy. Por. P. Lewiński, *Neosofistyka. Argumentacja w komunikacji potocznej*, Wrocław 2012, s. 178.

⁵⁸ Powiedzenie to Sanders przejął od Roberta Greensteina, przewodniczącego amerykańskiego Center on Budget and Policy Priorities.

ła ta cały czas przewija się w mowie, gdyż Sanders nieustannie mówi o nieszczęsnych biedakach, ludziach chorych, starszych, dzieciach okradanych przez bezwzględnych bogaczy. Oto jeszcze jedna z tego rodzaju często powtarzających się wypowiedzi: „Recepta republikanów w Waszyngtonie to zrównoważenie budżetu na grzbietach chorych, starych, dzieci i biednych, cięcia na ochronę środowiska, cięcia na transport przy zapewnieniu większych ulg podatkowych dla zamożnych i wpływowych”. Retoryka Sandersa odwołująca się do *kerdos* zyskała sobie w Stanach Zjednoczonych wielu zwolenników, zwłaszcza wśród młodzieży, która kieruje się idealistycznymi poglądami na życie i jest szczególnie wrażliwa na przejawy niesprawiedliwości społecznej. Jest to zgodne z omawianymi już przez nas wcześniej w rozdziale o *eikos-ethos* spostrzeżeniami Arystotelesa na temat psychologii ludzi młodych. Grecki filozof, pisząc w *Retoryce* o tej grupie wiekowej, stwierdza: „Młodzi wolą czynić to, co piękne, niż to, co pożyteczne. Kierują się bowiem w swym życiu raczej odczuciem moralnym niż wyrachowaniem [...]. Skłonni są poza tym do okazywania litości, bo wszystkich uważają za szlachetnych i lepszych, niż są w rzeczywistości. Wszystkim bliźnim przypisują bowiem swoją niewinność i dlatego sądzą, że wszyscy cierpią niezasłużenie (1389a)”. Retoryka Sandersa mówiąca o społecznej niesprawiedliwości, wywołująca uczucia litości wobec biednych, słabych, chorych, starszych idealnie wpisuje się w uwagi Stagiryty, dzięki czemu zyskuje on sympatię amerykańskiej młodzieży.

Sanders, kończąc mowę, powtarza swą najważniejszą tezę – bogaci muszą również ponosić odpowiedzialność za stan finansów państwa: „Dzielenie się odpowiedzialnością jest nie tylko dobrą polityką publiczną, ale jest tym, czego chcą Amerykanie. Przeważająca większość Amerykanów wierzy, że najlepszym sposobem na redukcję deficytu jest koniec z ulgami podatkowymi dla zamożnych, dla koncernów paliwowych, dla Wall Street”. Bogaci, którzy mają na względzie jedynie własny zysk, muszą wspólnie z całym społeczeństwem dzielić odpowiedzialność za publiczne finanse i takiego zda-

nia jest przytłaczająca większość Amerykanów⁵⁹. Sanders czyni tak, jak nauczali starożytni retorzy – oskarżaj swych przeciwników o kierowanie się własną korzyścią, gdyż słuchacze już są do tego przekonani. Taki paradygmat tkwi w ich umysłach, twoje słowa są już od dawna zakodowane w ich świadomości.

⁵⁹ Jest to argumentacja *ad populum* – uważamy za słuszne to, co większość ludzi uważa za słuszne. Por. P. Lewiński, *Neosofistyka*, s. 178.

Zakończenie

Prawdopodobieństwo w retoryce antycznej było analizowane przez teoretyków sztuki wymowy jako instrument argumentacyjny, jak również było ono wykorzystywane w praktyce nie tylko w wystąpieniach sądowych, lecz także politycznych. Stanowiło ono narzędzie retoryczne dające mówcy duże możliwości oddziaływania na audytorium. Antyczni retorzy dostrzegali kilka obszarów, w których mówca mógł z powodzeniem posługiwać się *eikos*: 1) możliwość potwierdzenia prawdy obiektywnej lub możliwość kreowania prawdy subiektywnej; 2) wykorzystywanie *opinio communis*, czyli ogólnego mniemania, do celów argumentacyjnych; 3) oddziaływanie na słuchaczy za pośrednictwem prawdopodobnych emocji; 4) oddziaływanie za pośrednictwem wiarygodnych zwyczajów i przyzwyczajzeń oraz 5) przekonywanie do obiegowego sądu o powszechnej ludzkiej chciwości. Mając na uwadze powyższe rozróżnienia, prawdopodobieństwo możemy podzielić na pięć gatunków – komparatystyczne, doksastyczne, emocjonalne (*eikos-pathos*), etyczne (*eikos-ethos*) i prawdopodobieństwo odwołujące się do ludzkiej chciwości (*eikos-kerdos*).

Eikos komparatystyczne przekonuje słuchaczy porównaniami wygłaszanych argumentów i sądów do rzeczy i zjawisk prawdziwych. Przekonywanie do prawdy okazuje się w retoryce rzeczą konieczną, gdyż, jak zauważyli starożytni teoretycy retoryki, nie dla wszystkich jest ona oczywista, nie zawsze przekonująca, a nawet niekiedy postrzegana jako fałsz. W takim wypadku greckie *eikos* lub łacińskie *verisimile*, starające się wydobyć na światło dzienne to, co prawdziwe, może być odbierane pozytywnie jako narzędzie umożliwiające przekonywanie słuchaczy do rzeczy słusznych, pomagające sędziom w wydaniu sprawiedliwego wyroku. Prawdopodobieństwo komparatystyczne może jednak być wykorzystywane także do tworzenia argumentów fałszywych, których podobieństwo do tego,

co prawdziwe, jest jedynie pozorne. W przypadku literatury, sztuk plastycznych tworzenie iluzji imitującej prawdę, budowanie pozornej rzeczywistości możemy uznać za coś pozytywnego, gdy prowadzi to do konstruowania przez twórcę innego, piękniejszego świata. Jeżeli idzie o retorykę, tego typu praktyka jest trudna do zaakceptowania. Archetypem tego rodzaju *eikos* były kłamstwa podobne do prawdy, o których w *Teogonii* pisał Hezjod czy w *Iliadzie* Homer. Takie prawdopodobieństwo stanowi negatywne narzędzie argumentacyjne, stosowane przez szarlatanów słowa, nieposiadających żadnych skrupułów, aby, dążąc do celu *per fas et nefas*, zamienić dyskurs retoryczny w dyskurs erystyczny.

W analizie prawdopodobieństwa komparatystycznego istotne jest rozumienie pojęcia prawdy, do której przyrównuje się to, co prawdopodobne. Nie jest oczywiście łatwo podać jednoznaczną definicję prawdy, gdyż dyskusja nad tym, jak ją rozumieć, ciągnie się już od tysięcy lat i trudno oczekiwać jej zakończenia. Przypomnijmy tu słowa Arystotelesa, który szukanie prawdy nazwał „ściganiem lecących ptaków”. W naszej pracy przyjęliśmy dwie koncepcje właściwe dla antycznego pojmowania prawdy – prawdę ontologiczną i prawdę propozycjonalną. Ta pierwsza odpowiadała Parmenidesowej zasadzie tożsamości myśli i bytu, ta druga wiązała się z postrzeganiem prawdy jako rzeczywistości kreowanej przez myślenie i język i redukowałą prawdę do konstruktury myślowego. Przyglądając się owym koncepcjom, możemy zaryzykować stwierdzenie, że prawda ontologiczna związana jest z prawdopodobieństwem pozytywnym, które wydobywa na światło dzienne atrybuty tego, co rzeczywiste, prawda propozycjonalna natomiast leży u podstaw prawdopodobieństwa negatywnego, narzucającego audytorium złudny obraz rzeczywistości. Retoryczne *eikos* komparatystyczne umiejscawiane jest często między prawdą a fałszem, gdyż za jego pomocą mówca z jednej strony potrafi odkryć to, co prawdziwe, z drugiej może nadać pozór prawdy temu, co fałszywe.

W rzymskiej teorii wymowy prawdopodobieństwo komparatystyczne najczęściej oddawano wyrazem *verisimile*, aczkolwiek nie był to jedyny termin odpowiadający tego rodzaju *eikos*. Ciceron definiował *verisimile* komparatystyczne jako *probabile, quod habet ad*

haec quendam similitudinem, czyli prawdopodobieństwo wykazujące podobieństwo do innych gatunków *eikos*, w tym także do prawdy. Prawdopodobieństwo tego rodzaju obejmowało także *comparabile*, a więc to, co jest porównywalne ze względu na podobną zasadę funkcjonowania. Arpinata dokonał dodatkowej klasyfikacji *comparabile* na trzy rodzaje – *imago* (obraz), *collatio* (zestawienie) i *exemplum* (przykład) – których literackie egzemplifikacje przedstawił jego późnoantyczny komentator Victorinus. Pierwszy rodzaj – *imago* – odwoływał się do podobieństwa zewnętrznego, czyli cielesnego, oraz wewnętrznego, czyli charakterologicznego postaci, następny – *collatio* – odnosił się do analogii zachodzącej między zjawiskami a ogólnymi wydarzeniami, ostatni rodzaj – *exemplum* – doszukiwał się podobieństwa do prawdy, wiążąc ją z jakimś autorytetem lub jego brakiem.

Drugi gatunek *eikos* to prawdopodobieństwo doksastyczne, którego nazwa wywodzi się od greckiego terminu *doksa* – jego desygnatem jest „mniemanie”, „opinia”. *Eikos* doksastyczne odwołuje się do prawdy subiektywnej, do podzielanych przez większość utartych sądów, którym daleko do naukowej precyzji. Zarówno myśliciele starożytni, jak i nowożytni uznawali prawdopodobieństwo tego typu za wstępny etap poznania prawdy. *Doksa* oparta na mniemaniach, ślepej wierze, była uważana za wiedzę prawdopodobną i przeciwstawiana *episteme*, wiedzy pewnej. Zarówno w przypadku prawdopodobieństwa doksastycznego, jak i komparatystycznego mogło dochodzić do tworzenia prawdy pozornej. *Eikos* komparatystyczne nadawało czasami fałszowi cechy prawdy za sprawą nieuczciwych porównań. *Eikos* doksastyczne, powołując się na *opinio communis* w celach argumentacyjnych, nie szukało podobieństwa do rzeczywistości, ale niekiedy wykorzystywało utarte sądy, powszechne opinie, które, aczkolwiek nie miały wiele wspólnego z prawdą, uchodziły za prawdziwe.

Prawdopodobieństwem doksastycznym bardzo często posługiwał się Sycyliczyk Gorgiasz, który w swej teorii wymowy uważał *doksa* za podstawowy środek retoryczny, pozwalający mówcy oczarowywać słuchaczy i doprowadzać ich do pożądanego przez siebie stanu. Gorgiasz, przedstawiając w *Pochwale Heleny* teorię komu-

nikacji, słusznie zauważył, że ta sama rzecz może być postrzegana w różny sposób przez różnych ludzi. Za taki stan rzeczy sofista z Leontinoi wini właśnie *doksa*, czyli prawdopodobieństwo doksastyczne, które odpowiedzialne jest za zniekształcanie prawdy na różnych poziomach czasowych – i w przeszłości, i w teraźniejszości, i w przyszłości. Żłudne mniemania deformują postrzeganie przeszłości ze względu na niedoskonałość ludzkiej pamięci, nie pozwalają na trzeźwy osąd teraźniejszości z powodu obojętności czy braku zaangażowania oraz fałszywie interpretują przyszłość, co wiąże się z intelektualnym lenistwem, niechęcią do wybiegania myślami w przyszłość. Wszystkie owe mankamenty utrudniające międzyludzką komunikację wynikają z naszych przestrzennych i czasowych ograniczeń. Wolimy kierować się łatwym do zaakceptowania prawdopodobieństwem, zamiast z wysiłkiem szukać prawdy. Jak pisze Gorgiasz, *doksa* sprawia, że nasze mniemania każą nam widzieć to, co niewidzialne, i wierzyć w to, co niewiarygodne, nie dlatego, że jest to prawdziwe, lecz prawdopodobne.

Prawdopodobieństwo doksastyczne zdefiniował autor *Retoryki do Aleksandra*, który określił *eikos* mianem paradygmatów tkwiących w świadomości słuchaczy. Owymi paradygmatami są obiegowe opinie, powszechne sądy, do których przekonani są słuchający. Mówca powinien konformistycznie dostosować się do owych prawdopodobieństw, aby osiągnąć sukces w retorycznym dyskursie. Nie musi on przeprowadzać żmudnego śledztwa, dociekać prawdy, by osiągnąć zwycięstwo w sporze, wystarczy, że wyczuwa, jakie nastroje panują w audytorium, jaka aktualnie obowiązuje *doksa*. Także Arystoteles przedstawił doksastyczną definicję prawdopodobieństwa, budując teorię sylogizmu. Sylogizm, podstawowy instrument argumentacyjny Stagiryty, skonstruowany jest z przesłanki opierającej się na powszechnym przekonaniu, mniemaniu, że dana rzecz powinna lub nie powinna się zdarzyć, że ona istnieje lub nie istnieje, ta właśnie przesłanka decyduje o prawdopodobieństwie sylogizmu. Arystoteles nazywa ją *protasis endoksos*, a więc przesłanką, która w naszym przypadku jest równoznaczna z prawdopodobnym mniemaniem, dzięki któremu możemy uzyskać poparcie. Niektórzy teoretycy postrzegają *endoksos* jako termin ekwiwalentny do *eikos*, czy *pithanon*,

czyli czegoś wiarygodnego, jest on zatem uznawany za jedno z greckich określeń prawdopodobieństwa.

W retoryce rzymskiej za ekwiwalent semantyczny *doksa* uznaje się termin *opinio*. Cyceron *expressis verbis* wymienia *opinio* (*id quod in opinione positum est*), czyli powszechne mniemanie, jako jeden z elementów *probabile*. Prawdopodobieństwo doksastyczne, a więc *opinio probabillis*, podzielił on, tak jak *comparabile*, na trzy rodzaje – *iudicatum religiosum* (osąd uświęcony), *iudicatum commune* (osąd powszechny), *iudicatum adprobatum* (osąd potwierdzony). Pierwszy rodzaj to prawdopodobieństwo opierające się na opinii sędziów kierujących się autorytetem prawa, drugi rodzaj związany jest z autorytetem większości – uważamy, postępujemy tak, gdyż tak uważa, tak czyni większość – trzeci to opinia ukształtowana autorytetem jakiegoś ważnego wydarzenia, czynu, nadająca prawdopodobieństwo osądowi. Rzymscy teoretycy wymowy określali często *opinio* epite-tem *falsa*, co potwierdza, że prawdopodobieństwo z gatunku *opinio*, było wykorzystywane jako narzędzie sofistyczne.

Pozostałe gatunki *eikos* przedstawiane w pracy można uznać za podtypy prawdopodobieństwa doksastycznego. Odpowiadają one klasyfikacji przeprowadzonej przez Anaksymenesa, który wyszczególnił w *Retoryce do Aleksandra* trzy prawdopodobieństwa: *pathos*, *ethos* i *kerdos*. Dokonany przez Anaksymenesa podział dowodzi, że sofisci interesowali się prawdopodobieństwem jako środkiem argumentacyjnym. Możemy przypuszczać, że także w innych, niezachowanych sofistycznych *technai* znajdowały się podobne klasyfikacje. Przedstawiając prawdopodobieństwo jako instrument odwołujący się do uczuć, do postawy etycznej i do chęci zysku, Anaksymenes z pewnością miał na względzie praktyczne zastosowanie tego środka. *Retoryka do Aleksandra* nie jest przykładem *techné* w pełni oryginalnej, gdyż wpisywała się ona w obowiązujący w czasach Anaksymenesa nurt retoryczny. Przekazane przez niego informacje na temat *eikos* są raczej ilustracją praktyk obowiązujących wśród mówców greckich w IV wieku p.n.e.

Podczas gdy Arystoteles zaliczał *pathos*, obok *ethos* i *logos*, do jednego z podstawowych środków retorycznych *sensu largo*, Anaksymenes umieszczał *pathos* wśród trzech typów *eikos*. *Pathos* jako

jedna z kategorii prawdopodobieństwa stanowiła w teorii autora *Retoryki do Aleksandra* paradygmat obejmujący określone uczucia przypisywane pewnym zachowaniom i odpowiadającej im pozytywnej lub negatywnej ocenie. Zdając sobie sprawę z owych afektywnych paradygmatów i odpowiednio je wykorzystując, mówca mógł przed słuchaczami kojarzyć swoich stronników lub przeciwników z pewnymi emocjami, aby zwiększyć lub umniejszyć ich wiarygodność. Anaksymenes zalecał stosowanie *eikos-pathos* głównie w mowach sądowych. Wśród afektów wykorzystywanych do tworzenia prawdopodobieństwa wymienia on takie uczucia, jak: pogarda, strach, przyjemność, przykrość, pożądanie i jego brak. Przywoływane przez mówcę w ramach *eikos* afekty stanowiły środek pomocniczy wspierający argumentację werbalną, pobudzały one słuchaczy i doprowadzały ich do pożądanego stanu emocjonalnego potęgującego oddziaływanie perswazji. Także Gorgiasz, znany nam przede wszystkim z *eikos* doksastycznego, zwraca uwagę na znajomość afektów, które są odpowiedzialne za praktykowaną przez niego psychagogię. Afekty mają dla niego duże znaczenie, jeżeli idzie o wiarę w prawdopodobieństwo (δόξης πίστιν). Uczucia Gorgiasza stanowią element zarówno teorii psychagogicznej, jak i w teorii prawdopodobieństwa.

Najdokładniejsza analiza *pathe* znajduje się w *Retoryce* Arystotelesa. Zgodnie ze swym upodobaniem do tworzenia rozbudowanych klasyfikacji, wyszczególnia on szereg afektów, które dzieli następnie na podafekty, a wszystkie objaśnia według eksplikacyjnej triady – jak oddziałuje na człowieka dane uczucie, przeciwko komu jest ono skierowane i jaki jest powód jego powstania. Ważnym czynnikiem w retorycznym pozyskiwaniu przychylności, przyjaźni słuchaczy jest, zdaniem Stagiryty, wspólnota myśli, pragnień, która u Anaksymenesa stanowiła podstawowy warunek kreujący *eikos*. Różnica między Anaksymeneselem a Arystotelesem w kwestii afektów tkwi jedynie w nazewnictwie: Stagiryta pisze o pozyskiwaniu przyjaciół, zwolenników przez tworzenie wspólnych afektów typu radość czy ból, autor *Retoryki do Aleksandra* pisze o pozyskiwaniu prawdopodobieństwa wśród słuchaczy przez zwracanie uwagi na wspólnotę uczuć i poglądów na dany temat.

Retorzy rzymscy nie klasyfikowali wprost prawdopodobieństwa patetycznego, poświęcali jednak wiele miejsca znaczeniu afektów w praktyce retorycznej, podkreślając wagę *pathos* w sztuce argumentacji. Co ciekawe, zaliczali oni do gatunku patetycznego także *ethos*, które uznawali za kategorię obejmującą afekty łagodniejsze niż *pathos*. Według Cycerona, mówca winien przywiązywać dużą wagę do afektów, powinien on, jak ujął to metaforycznie Arpinata, „nastawiać żagle tam, skąd wieje wiatr emocji”. Emocje zaś, o których pisze Cyce-ron, to Anaksymenesowe paradygmaty odkrywane i wykorzystywane przez mówcę. Wiatr owych emocji nie zawsze jednak jest wystarczająco silny, by orator mógł wykorzystać je w celu uprawdopodobnienia swej argumentacji, wówczas musi on stworzyć dla owych emocji nowe środowisko. Takie odkrywanie, tworzenie, przenoszenie emocji na inny tor odpowiada w wielu punktach współczesnym koncepcjom retoryczno-psychologicznym między innymi koncepcji NLP.

Najwyższą formę prawdopodobieństwa afektywnego stanowiły przedstawione przez Kwintyliana *visiones* oraz *imagines rerum absentium*, określane w języku greckim jako φαντασία. Była to sztuka kreowania obrazów, które mówca stawiał jak żywe przed oczyma słuchaczy, w ten sposób budował argumentację z prawdopodobieństwa. Mówca, który opanował tę sztukę, stawał się mistrzem w posługiwaniu się namiętnościami, tego rodzaju mówcę Grecy określali jako εὐφαντασίωτος – człowieka obdarzonego wspaniałą wyobraźnią. Owe *imagines* prowadziły do ἐνάργεια, która przez Cycerona została przetłumaczona jako *illustratio, evidentia*, czyli „iluminacja”, „unaocznienie”, co możemy także określić jako „uprawdopodobnienie”.

Następny rodzaj *eikos* to wymienione przez Anaksymenesa *ethos*, a więc prawdopodobieństwo odwołujące się do charakteru, przyzwyczajień. Obejmuje ono opinię o moralnej postawie mówcy lub jego klienta, która amplifikuje czy to w sensie pozytywnym, czy w negatywnym perswazyjną siłę argumentacji. Anaksymenes, pisząc o *eikos-ethos*, posługuje się terminem ἔθος, którego desygnatem są „przyzwyczajenia”, „zwyczaje”, „nawyki” jednostki. Charakter jako całość zwyczajów, przyzwyczajień, nawyków człowieka oznaczany był jednak nie terminem ἔθος, a zaczynającym się długim „e”, homofonicznym do niego słowem ἦθος. Autor *Retoryki do Aleksandra*

był zatem zdania, że uprawdopodobnienie osoby mówcy od strony etycznej wymaga odwołania się do jej zwyczajów, przyzwyczajień, a nie do jej charakteru w całości. Mówi o tym jego definicja prawdopodobieństwa etycznego: „*eikos-ethos* jest tym, co wszyscy czynimy zgodnie z przyzwyczajeniem”. „Przyzwyczajenie”, *synetheia*, jest podstawowym terminem w jego definicji. Doprecyzowuje on *ethos* jako zwyczaje, przyzwyczajenia tworzące bliskie, zażyłe stosunki międzyludzkie. Anaksymenes podaje konkretne przykłady, jak *ethos* pewnych grup wiekowych, społecznych można wykorzystać w dyskursie retorycznym w celu uprawdopodobnienia argumentacji. Tego typu przykłady z dziedziny prawdopodobieństwa etycznego znajdują się także w *Retoryce* Arystotelesa i w mowach Antyfonta. Anaksymenes, pisząc o prawdopodobieństwie etycznym, posługuje się jednak także terminem ἦθος, którego desygnatem jest „charakter”. Radzi on usprawiedliwić naganny czyn powoływaniem się zarówno na powszechne zwyczaje, jak i ludzkie charaktery.

Prawdopodobieństwo odnoszące się do zwyczajów i przyzwyczajień ulega zmianie w zależności od miejsca i czasu, na co wskazywał anonimowy autor traktatu *Dissoi logoi*, zwracający uwagę na względność ludzkich obyczajów. Owa różnorodność i niejednoznaczność norm moralnych oraz obyczajowych stanowiła dla niego podstawę relatywistycznych teorii, które wyłożył w swych szkolnych ćwiczeniach retorycznych. Pewnym przecuciem wykazał się tutaj już poeta Pindar, który zwyczaj nazwał królem wszystkich bogów i ludzi. Także Arystoteles dostrzegał ogromną rolę, jaką przyzwyczajenie odgrywa w kwestii wiarygodności i prawdopodobieństwa. Stagiryta nie klasyfikuje *ethos* jako gatunku *eikos*, tak jak Anaksymenes, ale czyni z niego jeden z podstawowych środków argumentacyjnych. Pozytywne cechy charakteru składające się na uprawdopodobnienie pozytywnego wizerunku są w stanie pomóc mówcy w argumentowaniu, przeważyć szalę na jego korzyść. O powiązaniu dobrych zwyczajów z *eikos* świadczy stosowany przez Arystotelesa termin *epieikes* – „stosowny”, „odpowiedni”, którym określa ludzi uczciwych, odznaczających się dobrymi obyczajami.

W retoryce rzymskiej, jak już wspominaliśmy, *ethos* było traktowane jako łagodniejsza forma wyrażania namiętności. Łacina nie

wytworzyła literalnego ekwiwalentu dla *ethos* i rzymscy teoretycy sztuki wymowy posługiwali się tutaj często albo terminem greckim, albo jego określeniami opisowymi. Według Cycerona *ethos* tworzą aż trzy kategorie: *mores*, *natura* i *consuetudo vitae* – zwyczaje, charakter i przyzwyczajenia życiowe. Ostatni termin wydaje się ekwiwalentem greckiego określenia *synetheia*, którym posługiwał się Anaksymenes. Rzymski retor, szczególnie w swym młodzieńczym traktacie *De inventione*, łączy argumenty etyczne z prawdopodobieństwem, a dokładnie z narracją prawdopodobną.

Bardzo trafnie kwestie związane z afektami odpowiedzialnymi za *pathos* i *ethos* przedstawił Kwintyliian, dla którego argumentacja afektywna odgrywa w retoryce równie ważną rolę jak argumentacja rzeczowa. Stwierdza on, że dzięki dowodom sędziowie pozytywnie patrzą na sprawę, lecz dzięki afektom, na które składają się *pathos* i *ethos*, chcą na nią patrzeć pozytywnie – a skoro czegoś chcą, wówczas także w to wierzą. Owa mocna wiara sprawia, że nawet rzeczy irracjonalne stają się w ich oczach wiarygodne, zatem *ethos* obok *pathos* jest narzędziem odpowiedzialnym za wiarygodność, czyli za prawdopodobieństwo. Dla Kwintyliana emocje odpowiedzialne za *ethos* to uczucia pozytywne, takie jak podziw dla charakteru, zachwyt dobrymi obyczajami, uznanie dla postawy mówcy. Są to uczucia łagodne, oddziałują jednak na odbiorców przez długi czas, podczas gdy emocje negatywne, charakterystyczne dla *pathos* – gniew, złość, nienawiść – są uczuciami gwałtownymi, lecz krótkotrwałymi. Teoretycy rzymscy nie zdefiniowali teorii prawdopodobieństwa etycznego, ich uwagi teoretyczne potwierdzają jednak, że świadomość znaczenia argumentacji z *ethos*, jak określali pozytywne emocje związane z dobrymi obyczajami, była w Rzymie duża.

Ostatni gatunek prawdopodobieństwa, *eikos-kerdos*, wiąże się z odwiecznym ludzkim dążeniem do posiadania dóbr materialnych. Przykłady Sokratesa czy Diogenesa mogą stanowić tu wyjątek potwierdzający regułę. Dążenie do zysku jest tak istotnym motywem postępowania większości ludzi, że stanowiło i stanowi ono istotny argument w instrumentarium retorycznym. Jak pisał Anaksymenes, *kerdos* jest czymś w rodzaju ludzkiej namiętności, która często okazuje się silniejsza od natury, od charakteru człowieka. Tym rodza-

jem prawdopodobieństwa mówca jest w stanie nawet przewyciężyć prawdopodobieństwo z *ethos* budowane przez dobre obyczaje, gdyż słuchacze raczej uwierzą w *kerdos* niż w *ethos*. Pisząc o prawdopodobieństwie zysku, autorzy greccy posługiwali się także terminem *lysiteles*, którego desygnatem jest „coś korzystnego”, „coś zyskowego”. Broniąc się przed zarzutami z prawdopodobieństwa zysku, musimy w refutacji wykazać stratę (*dzemia*), do której doprowadziłyby nas zarzucane nam występki. Inną metodą zbijania tego argumentu było wykazanie, że oskarżony jest człowiekiem zamożnym, w związku z czym nie jest on zainteresowany narażaniem się na niebezpieczeństwo w celu zdobycia niepotrzebnych mu dóbr materialnych.

Jeżeli idzie o retorykę rzymską, argumenty odwołujące się do *lucrum*, *questus*, czyli do greckiego *kerdos*, występują przede wszystkim w mowach Cycerona. Przykłady prawdopodobieństwa zysku znajdziemy w jego mowach *Pro Quinctio* czy *Pro Roscio Comoedo*, odnoszą się one do sporów finansowych. Arpinata wiele razy korzystał w tych wystąpieniach z argumentacji typu *kerdos*, aby zdyskredytować swych przeciwników, oskarżając ich o chciwość. Podobną strategię stosował w mowie *Przeciwko Verresowi*. Terminy *lucrum* i *questus* pojawiają się w niej dziesiątki razy. Wokół tych pojęć koncentruje się argumentacja Cycerona, który oskarża namiestnika Sytylii o zaślepienie żądzą pieniądza, o pogwałcenie ze względu na chciwość wszelkich boskich i ludzkich praw.

Argumentacja z *eikos-kerdos* była skutecznym narzędziem retorycznym nie tylko w czasach sofistyki greckiej czy retoryki rzymskiej, ale jest ona efektywnym argumentem także dzisiaj, co potwierdzają wystąpienia znanego amerykańskiego polityka, mówcy, Berniego Sandersa. Zarzut obwiniający kogoś o chęć wzbogacenia się, o nieuczciwy zysk jest jednym z najczęstszych oskarżeń pojawiających się również współcześnie w przestrzeni publicznej. Autorzy takich oskarżeń, korzystający z prawdopodobieństwa zysku, bardzo łatwo potrafią podważyć *ethos* osoby publicznej. Obserwując, jak szybko można zniszczyć czyjąś, wydawałoby się, nieskazitelną reputację oskarżeniami z *eikos-kerdos*, musimy przyznać rację Anaksymenesowi uznającemu ten środek retoryczny za jeden z głównych argumentów z prawdopodobieństwa.

Bibliografia

Teksty źródłowe

- Aeschines, *Speeches*, transl. Ch. D. Adams, „The Loeb Classical Library”, Harvard 1958.
- Antiphon, *The Speeches*, transl. M. Gagarin, Cambridge 1997.
- Aristotle, *The Art of Rhetoric*, transl. J. H. Freese, „The Loeb Classical Library”, Harvard 1949.
- Aristotle, *Problems, Rhetorica ad Alexandrum*, transl. H. Rackham, „The Loeb Classical Library”, Harvard 1952.
- Aristotle, *The Categories on Interpretation*, transl. H. P. Cook, *Prior Analytics*, transl. H. Tredennick, „The Loeb Classical Library”, Harvard 1952.
- Arsitotle, *On Sophistical Refutations*, transl. E. S. Forster, „The Loeb Classical Library”, Harvard 1955.
- Aristotle, *Poétique*, texte établi et traduit par J. Hardy, Paris 1990.
- Cicero, *The Verrine Orations*, transl. L. H. G. Greenwood, „The Loeb Classical Library”, Harvard 1959.
- Cicéron, *L'Orateur : du meilleur genre d'orateurs*, texte établi et traduit par A. Yon, Paris 1964.
- Cicéron, *Discours, Pro Quintio, Pro Sexto Roscio Amerino, Pro Roscio Comoedo*, texte établi et traduit par H. de la Ville de Mirmont, J. Mirmont, Paris 1973.
- Cicéron, *De l'orateur*, texte établi et traduit par E. Courbaud, Paris 1985.
- Cicéron, *Discours, Catilinaires*, texte établi et traduit par H. Bornecque, Paris 1985.
- Cicéron, *Divisions de l'art. oratoire ; Topiques*, texte établi et traduit par H. Bornecque, Paris 1990.
- Cicéron, *De l'invention*, texte établi et traduit par G. Achard, Paris 1994.
- Demosthenes, *Olynthiacs; Phlippics; Minor Public Speeches; Speech against Leptines*; I–XVIII, XX, transl. J. Herbert, „The Loeb Classical Library”, Harvard 1954.
- Dissoi Logoi*, ed. T. M. Robinson, Reprint Edition, New Hampshire 1984.
- Erasmus, *Collected Works, Adages*, translated and annotated by R. A. B. Mynors, Vol. 31, I,I,1–I,V,100, London 1982; Vol. 32, I,VI,1–I,X,100, London 1989.
- Hypéride, *Discours*, texte établi et publié par G. Colin, Paris 1968.

- Isaeus, by S. Forster, „The Loeb Classical Library”, Harvard 1957.
 Isocrates, by G. Norlin, „The Loeb Classical Library”, Harvard 1962.
 Lysias, transl. W. R. M. Lamb, „The Loeb Classical Library”, Harvard 1957.
 Minor Attic Orators, Antiphon, Andocides, transl. K. J. Madment, „The Loeb Classical Library”, Harvard 1953.
 Platon, *Gorgias, Ménon*, texte établi et traduit par A. Croiset, Paris 1992.
 Platon, *Phèdre*, texte établi par C. Moreschini et traduit par P. Vicaire, Paris 1994.
 Quintilian, *The Institutio Oratoria*, transl. H. E. Butler, „The Loeb Classical Library”, Harvard 1958.
Rhetores Latini Minores, ed. C. Halm, Lipsiae 1863.
Rhetorique à Herennius, texte établi et traduit par G. Achard, Paris 1989.
 Seneca, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, transl. R. M. Gummere, „The Loeb Classical Library”, Harvard 1961.
 Thucydides, *History of the Peloponnesian War*, transl. C. F. Smith, „The Loeb Classical Library”, Harvard 1919.

Literatura pomocnicza

- Allhoff D., Allhoff W., *Sztuka przekonywania do własnych racji*, tłum. P. Włodyga, Kraków 2006.
 Ambuel D., *Image and Paradigm in Plato's Sophist*, Las Vegas–Zurich–Athens 2007.
 Axer J., *Mowa Cyclerona w obronie aktora komediowego Roscjusza*, Wrocław 1976.
 Axer J., *The Style and the Composition of Cicero's Speech "Pro Q. Roscio Comoedo"*, Warszawa 1980.
 Bacon F., *Novum organum*, tłum. J. Wikarjak, Warszawa 1955.
 Bartsch Ch., Hoppmann M., Rex B. F., Vergeest M., *Trainingsbuch Rhetorik*, Paderborn 2005.
 Barwick K., *Die „Rhetorik ad Alexandrum“ und Anaximenes, Alkidamas, Isocrates, Aristoteles und Theodekteia*, „Philologus” 1966, Vol. 110, s. 212–245.
 Blass F., *Die Attische Beredsamkeit*, Bd. 1–4, Leipzig 1887–1898.
 Boisacq É., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg 1950.
 Bons J., *Gorgias the Sophist and Early Rhetoric*, w: *A Companion to Greek Rhetoric*, ed. I. Worthington, New Jersey 2007, s. 37–46.
 Boyarin D., *Scandal of the Sophism. On the Epistemological Seriousness of Relativism*, 2007, Project Muse, <http://muse.jhu.edu>.

- Braun L., *Die Schöne Helena, wie Gorgias und Isokrates sie sehen*, „Hermes” 1982, Vol. 110, s. 158–174.
- Brauw M. de, *The Parts of the Speech, w: A Companion to Greek Rhetoric*, ed. I. Worthington, New Jersey 2007, s. 187–202.
- Bryan J., *Likeness and Likelihood in the Presocratics and Plato*, Cambridge 2012.
- Büchler O., *Die Untersuchungen der redenden Personen bei Lysias. Eine stilistische Untersuchung der Diegesis*, Heidelberg 1936.
- Calboli G., Dominik W., *Introduction. The Roman Suada, w: Roman Eloquence: Rhetoric in Society and Literature*, New York 1997, s. 3–12.
- Calboli Montefusco L., *De oratore: la doppia funzione dell’ ethos dell’oratore*, „Rhetorica” 1992, Vol. 10, s. 245–259.
- Calboli Montefusco L., *Omnis autem argumentatio... probabilis aut necessaria esse debeat*, „Rhetorica” 1998, Vol. 16, s. 1–24.
- Calboli Montefusco L., *Argumentative Devices in the Rhetorica ad Alexandrum, w: Influences on Peripatetic Rhetoric. Essays in Honor of William W. Fortenbaugh*, ed. D. Mirhady, „Philosophia Antiqua”, Vol. 105, Leiden–Brill 2007, s. 105–121.
- Calboli Montefusco L., *The Rhetoric to Alexander. How to Win our Case by Playing by Contraries*, „Rhetorica” 2011, Vol. 29, s. 280–292.
- Carawan E., *Rhetoric and the Law of Draco*, Oxford 1998.
- Carey Ch., *Rhetorical Means of Persuasion, w: Greek Rhetoric in Action*, ed. I. Worthington, London–New York 1994, s. 26–45.
- Carson H., *Steps in Successful Speaking*, Toronto–London 1967.
- Chiron P., *À propos d’une série de pisteis dans la Rhetorique à Alexandre (Ps. Aristote, Rh. Al. Chap. 7–14)*, „Rhetorica” 1998, Vol. 16, s. 349–391.
- Cialdini R., *Wywieranie wpływu na ludzi*, tłum. B. Wojciszke, Gdańsk 1995.
- Cicero, *O inwencji retorycznej*, tłum. K. Ekes, Warszawa 2013.
- Cichocka H., Lichański J., *Zarys historii retoryki*, Warszawa 1995.
- Classen C. J., *Ansätze: Beiträge zum Verständnis der frühgriechischen Philosophie*, Amsterdam 1986.
- Coenen H. G., *Rhetorisches Argumentieren im Licht antiker und moderner Theorien*, Baden-Baden 2006.
- Cole T., *Who was Corax?*, „Illinois Classical Studies” 1991, Vol. 16, s. 65–84.
- Consigny S., *Gorgias, Sophist and Artist*, Columbia 2001.
- Crawford N., *The Passion of World Politics, Proposition on Emotion and Emotional Relationships*, „International Security” 2000, Vol. 24, s. 116–156.
- Cyceron, *O mówcy*, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył B. Awianowicz, Kęty 2010.
- Desbordes F., *La rhétorique antique*, Paris 1966.

- Descartes R., *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Żeleński-Boy, *List do księdza Picot, Reguły do kierowania umysłem*, tłum. W. Dobrzycki, Warszawa 2002.
- De Vries W. L., *Ethopoiia. A Rhetorical Study of the Types of Character in Orations of Lysias*, Baltimore 1892.
- Diels H., Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 1–3, 6th ed., Berlin 1954.
- Dissoi Logoi, Zweierlei Ansichten*, ein sophistischer Traktat, Hrsg. A. Becker, P. Scholz, Berlin 2004.
- Due B., *Antiphon, Study in Argumentation*, Copenhagen 1980.
- Dyck A. R., *Evidence and Rhetoric in Cicero's pro Roscio Amerino. The Case Against Sex. Roscius*, „Classical Quarterly” 2003, Vol. 5, s. 235–246.
- Edwards M. J., *Antiphon and the Beginnings of Athenian Literary Oratory*, „Rhetorica” 2000, Vol. 18, s. 227–242.
- Eggs E., *Argumentation*, w: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 1, Darmstadt 1992.
- Eisenhut W., *Einführung in die antike Rhetorik und ihre Geschichte*, Darmstadt 1974.
- Emeren F. H. von, Grootendorst R., *Argumentation, Communication and Fallacies, a Pragma-Dialectical Perspective*, Hillsdale 1992.
- Erickson K. V., *Plato. True and Sophistic Rhetoric*, Amsterdam 1979.
- Fantham E., *Ciceronian Conciliare and Aristotelian Ethos*, „Phoenix” 1973, Vol. 27, s. 262–275.
- Fortenbaugh W. W., *Aristotle on Emotion*, London 1975.
- Frisk H., *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1956.
- Frost M., *Introduction to Classical Legal Rhetoric. A Lost Heritage*, Burlington 2005.
- Fuhrer T., *Der Begriff verisimile bei Cicero und Augustin*, „Museum Helveticum” 1993, Vol. 50, s. 107–125.
- Fuhrmann M., *Die antike Rhetorik, eine Einführung*, Düsseldorf 2007.
- Gagarin M., *The Nature of Proofs in Antiphon*, „Classical Philology” 1990, Vol. 85, s. 22–32.
- Gagarin M., *Probability and Persuasion. Plato and Early Greek Rhetoric*, w: *Persuasion. Greek Rhetoric in Action*, ed. I. Worthington, London–New York 1994.
- Gagarin M., *Did the Sophist Aim to Persuade*, „Rhetorica” 2001, Vol. 19, s. 275–291.
- Gagarin M., *Antiphon the Athenian. Oratory, Law and Justice in the Age of Sophists*, Austin 2002.
- Gajda J., *Sofiści*, Warszawa 1989.

- Garcea A., *Tamquam videntes demonstrare : la phantasia et les passions dans les théories Rhétoriques sur le pitié*, „Pallas” 2005, Vol. 69, s. 73–83.
- Garcea A., *Consule veritatem : Cicero, Varron et un chapitre de l'histoire de la vérité à Rome*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 2008, Vol. 57, s. 93–110.
- Gelzer M., *Cicero, ein biographisches Versuch*, Wiesbaden 1969.
- Gencarella S., *The Myth of Rhetoric. Korax and the Art of Pollution*, „Rhetoric Society Quarterly” 2007, Vol. 37, No. 3, s. 251–273.
- Gernet L., *Antiphon Discours suivis des fragments d'Antiphon le Sophist*, texte établie et traduit, Paris 1989.
- Gill Ch., *The Ethos/Pathos Distinction in Rhetorical and Literary Criticism*, „The Classical Quarterly” 1984, Vol. 34, s. 149–166.
- Goebel G. H., *Probability in the Earliest Rhetorical Theory*, „Mnemosyne” 1989, Vol. 12, s. 41–53.
- Gomperz H., *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig 1912.
- Gorgiasz z Leontinoi, *Obrona Palamedesa*, tłum. Z. Nerczuk, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2013, nr 11, s. 1–22.
- Gosling J. C., *Δόξα and δυνάμις in Plato's Republic*, „Phronesis” 1968, Vol. 13, s. 119–130.
- Grimaldi W. M., *Semeion, Tekmerion, Eikos in Aristotle's Rhetoric*, „The American Journal of Philology” 1980, Vol. 101, s. 383–398.
- Guthrie W. K., *A History of Greek Philosophy*, Cambridge 1969.
- Hacking I., *The Emergence of Probability*, Cambridge 2006.
- Hatzilambrou R., *The Use of the ad hominem Argument in the Works of Isaeus*, „L'Antiquité Classique” 2011, Vol. 80, s. 37–51.
- Heidegger M., *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 1954.
- Heitsch E., *Evidenz und Wahrscheinlichkeitsaussagen bei Parmenides*, „Hermes” 1974, Nr. 102, s. 411–419.
- Heitsch E., *Recht und Argumentation in Antiphons 6 Rede*, „Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse” 1980, Nr. 7.
- Heitsch E., *Antiphon aus Rhannus*, „Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse” 1984, Nr. 3.
- Helwig A., *Untersuchungen zur Theorie der Rhetorik bei Platon und Aristoteles*, Göttingen 1973.
- Hermann M., *Mnemonika rzymska*, „Biuletyn Glottodydaktyczny” 1998, nr 4, s. 47–55.
- Hermann M., *Prawdopodobieństwo w retoryce rzymskiej*, „Res Rhetorica” 2014, nr 4, s. 61–76.
- Hoffman D., *Reversing Perceptions of Probability Through Self-Referential Argument: Interpretation and Analysis of Protagoras' Stronger/Weak-*

- er Fragment, w: *Proceedings of the Fifth Conference of the International Society for the Study of Argumentation*, ed. F. H. van Emeren et al., Amsterdam 2003, s. 503–507.
- Hoffman D., *Concerning Eikos. Social Expectation and Verisimilitude in Early Greek Rhetoric*, „*Rhetorica*” 2008, Vol. 26, s. 1–27.
- Hołówka T., *Błędy, spory, argumenty*, Warszawa 1998.
- Hoven A., *Wege zur Wahrheit*, Frankfurt am Main 1989.
- Hyperejdes, *Mowy*, przekład, wstęp i komentarz J. Kucharski, Katowice 2016.
- Ineichen R., *Würfel und Wahrscheinlichkeit: stochastisches Denken in der Antike*, Heidelberg–Berlin–Oxford 1996.
- Jackob N., *Öffentliche Kommunikation bei Cicero*, Nomos 2005.
- Jebb R. C., *The Attic Orators from Antiphon to Isaeos*, London 1876.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1986.
- Katula R., *Quintilian on the Art of Emotional Appeal*, „*Rhetoric Review*” 2003, Vol. 22, s. 5–15.
- Kelly W. G., *Rhetoric as Seduction*, w: *Plato: True and Sophistic Rhetoric*, ed. K. V. Erickson, Amsterdam 1979.
- Kennedy G., *The Ancient Dispute over Rhetoric in Homer*, „*American Journal of Philology*” 1957, Vol. 1, s. 23–35.
- Kennedy G., *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton–New Jersey 1963.
- Kennedy G., *Classical Rhetoric and its Christian Tradition from Ancient to Modern Times*, London 1980.
- Kennedy G., *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton–New Jersey 1983.
- Kerferd G. B., *The Sophistic Movement*, Cambridge 1981.
- Kienpointner M., *Argumentation*, w: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 1, Tübingen 1992.
- Kinsey T. E., *The Dates of the Pro Roscio Amerino and Pro Quinctio*, „*Mnemosyne*” 1967, Vol. 20, s. 61–67.
- Koch H. A., *Homo Mensura, Studien zu Protagoras und Gorgias*, Tübingen 1970.
- Komorowska J., *Philostrati Protagoras, czyli biogram agnastyka*, „*Prace Komisji Filologii Klasycznej*” 2009, t. 39, s. 37–49.
- Konstan D., *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto–Buffalo–London 2006.
- Korenjak M., *Publikum und Redner. Ihre Interaktion in der sophistischen Rhetorik der Kaiserzeit*, München 2000.
- Kraus M., *Pathos*, w: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 6, Hrsg. G. Ueding, Darmstadt 2003.
- Kraus M., *Ethos as a Technical Means of Persuasion in Ancient Rhetorical*

- Theory*, w: *Rhetoric, Ethic and Moral Persuasion in Biblical Discours*, New York–London 2005, s. 73–89.
- Kraus M., *Early Greek Probability Arguments and Common Ground in Dissensus*, w: H. V. Hanson, *Dissensus and the Search for Common Ground*, Windsor 2007, s. 1–11.
- Kraus M., *Perelman's Interpretation of Reverse Probability Arguments as a Dialectical Mise en Abyme*, „Philosophy and Rhetoric” 2010, Vol. 43, s. 362–382.
- Kraus M., *How to Classify the Means of Persuasion. The Rhetoric to Alexander and Aristotle on Pisteis*, „Rhetorica” 2011, Vol. 29, s. 263–279.
- Kraus M., *Δοκεῖν, δόξα and εἶκος in the Phaedo 268–272*, w: *International Plato's Studies, Plato's Phaedo, Selected Papers from the Eleventh Symposium Platonicum*, Baden-Baden 2018, s. 268–272.
- Lausberg H., *Handbuch der literarischen Rhetorik*, München 1960.
- Leimmermann H., *Szkola retoryki*, Wrocław 1992.
- Lengauer W., *Wstęp*, w: *Ajschines, Mowy*, tłum. W. Lengauer, Warszawa 1993.
- Lewiński P., *Neosofistyka. Argumentacja w komunikacji potocznej*, Wrocław 2012.
- Liddell H. G., Scott R., *A Greek-English Lexicon*, new edition with a revised supplement, Oxford 1996.
- Lintott A., *Cicero as Evidence: a Historian Companion*, Oxford 2008.
- Lizjasz, *Mowy*, przełożył, opracował, wstępem opatrzył R. Turasiewicz, Kraków 1998.
- Locke J., *The Conduct of the Understanding in Works*, Vol. 3, London 1823.
- Madden E. H., *Aristotle's Treatment of Probability and Signs*, „Philosophy of Science” 1957, Vol. 24, s. 167–172.
- Martin J., *Antike Rhetorik. Technik und Methode*, München 1974.
- May J., *Trials of Character. The Eloquence of Ciceronian Ethos*, Chapel Hill–London 1998.
- Maykowska M., *Motyw moralności mówcy w praktyce i teorii retorycznej*, „Eos” 1963, t. 53, s. 254–265.
- Meister K., *Aller Dinge Maß ist der Mensch. Die Lehren der Sophisten*, München 2010.
- Mielczarski C., *Sofiści i polityka*, Warszawa 2010.
- Montanari F., *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, eds. M. Goh, Ch. Schroeder, Leiden 2015.
- Morrow G. R., *Plato's Conception of Persuasion*, w: *Plato. True and Sophistic Rhetoric*, ed. K. V. Erickson, Amsterdam 1979.

- Moussy C., *Probare, probatio, probabilis dans le vocabulaire de la démonstration*, „Pallas” 2005, Vol. 69, s. 21–41.
- Nerczuk Z., *Sztuka a prawda: problem sztuki w dyskusji między Gorgiaszem a Platonem*, Wrocław 2002.
- Nerczuk Z., „Pochwała Heleny” Gorgiasza z Leontinoi, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2012, nr 10, s. 17–36.
- Noël P., *Isocrates and the Rhetoric to Alexander. Meaning and Uses of Tekmerion*, „Rhetorica” 2011, Vol. 29, s. 319–335.
- O’Sullivan N., *Aristotle on Dramatic Probability*, „The Classical Journal” 1995, Vol. 91, s. 47–63.
- Palumbo L., *Mimesis in the Sophist*, w: *Plato’s Sophist Revisited*, eds. B. Bossi, T. M. Robinson, Berlin 2013, s. 269–278.
- Paulakos J., *Sophistical Rhetoric in Classical Greece*, Columbia 1995.
- Perelman Ch., Olbrechts-Tyteca L., *Traité de l’argumentation, la nouvelle rhétorique*, Bruxelles 2000.
- Perelman Ch., Olbrechts-Tyteca L., *L’empire rhétorique : rhétorique et argumentation*, 5 éd., Paris 2002.
- Piazza F., *Pisteis in Comparison. Examples and Enthymemes in the Rhetoric to Alexander and in Aristotle’s Rhetoric*, „Rhetorica” 2011, Vol. 29, s. 305–318.
- Podbielski H., *Wstęp tłumacza*, w: *Arystoteles, Retoryka. Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 1988.
- Reinhardt T., *Plausibility in Plato’s Phaedrus and the Rhetorica ad Alexandrum*, „Museum Helveticum” 2010, Vol. 67, s. 1–6.
- Remer G., *Rhetoric, Emotional Manipulation and Political Morality. The Modern Relevance of Cicero vis-à-vis Aristotle*, „A Journal of the History of Rhetoric” 2013, Vol. 31, s. 402–443.
- Riu X., *La place du vraisemblable dans la littérature grecque*, „Pallas” 2013, Vol. 91, s. 49–60.
- Robin L., Moreschini C., Vicaire P., *Platon, Phèdre, notice de Léon Robin texte établi par Claudio Moreschini et traduit par Paul Vicaire*, Paris 1994.
- Robinson T. M., *Contrasting Arguments, an Edition of the “Dissoi Logoi”*, Salem–New Hampshire 1979.
- Robling F. H., *Ethos*, w: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Darmstadt 1994.
- Roisman H., *Nestor the Good Counselor*, „The Classical Quarterly” 2005, Vol. 55, s. 17–38.
- Rominkiewicz J., *Adopcja i dziedziczenie w mowach Isajosa*, Wrocław 1995.

- Rominkiewicz J., *Wstęp*, w: Isajos, *Mowy*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył J. Rominkiewicz, Wrocław 2013.
- Rubinstein L., *Evoking Anger through Pity: Portraits of the Vulnerable and Defenceless in Attic Oratory*, w: *Unveiling Emotions II. Emotions in Greek and Rome*, eds. A. Chaniotis, P. Ducrey, Stuttgart 2013, s. 135–165.
- Sambursky S., *On the Possible and Probable in Ancient Greece*, „Osiris” 1956, Vol. 12, s. 35–48.
- Sanders E., *Persuasion through Emotions in Athenian Deliberative Oratory*, w: *Emotion and Persuasion in Classical Antiquity*, eds. E. Sanders, M. Johncock, Stuttgart 2016, s. 57–73.
- Scheidweiler F., *Antiphons Rede über den Mord Herodes*, „Rheinisches Museum” 1966, Vol. 109, s. 319–338.
- Schiappa E., *Protagoras and Logos*, Columbia 2003.
- Schindel U., *Der Mordfall Herodes, zur 5. Rede Antiphons*, Göttingen 1979, s. 201–241.
- Schmidt J., *Ethos. Beitrag zum antiken Wertempfindungen*, Borna 1941.
- Schmitz T., *Plausibility in the Greek Orators*, „American Journal of Philology” 2000, Vol. 121, No. 1, s. 47–77.
- Schopenhauer A., *Erystyka, czyli sztuka prowadzenia sporów*, tłum. B. i Ł. Kornorscy, Warszawa 2012.
- Scodel R., *Credible Impossibilities. Contentions and Strategies of Verisimilitude in Homer and Greek Tragedy*, Stuttgart–Leipzig 1999.
- Segal Ch., *Gorgias and Psychology of the Logos*, „Harvard Studies in Classical Philology” 1962, No. 66, s. 99–155.
- Spatharas D. G., *Patterns of Argumentation in Gorgias*, „Mnemosyne” 2001, Vol. 54, s. 393–408.
- Stauffer H., *Psychagogie*, w: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 7, Hrsg. G. Ueding, Tübingen 2005.
- Stroh W., *Taxis und Taktik*, Stuttgart 1975.
- Stroh W., *Die Macht der Rede*, Berlin 2011.
- Süss W., *Ethos, Studien zur Älteren Griechischen Rhetorik*, Leipzig–Berlin 1910.
- Szaif J., *Die Geschichte des Wahrheitsbegriffs in der klassischen Antike*, w: *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, Berlin–New York 2006, s. 1–32.
- Szaif J., *Doxa and Episteme as Modes of Acquaintance in Republic V*, „Etudes Platoniciennes” 2007, Vol. 4, s. 253–272.
- Szekspir W., *Juliusz Cezar*, tłum. S. Barańczak, Poznań 1993.
- Świątek J., *W świecie powszechnej metafory. Metafora językowa*, Kraków 1998.
- Thimme O., *Φύσις, τρόπος, ἦθος. Semasiologische Untersuchungen über die*

- Auffassung des menschlichen Wesens (Charakters) in der älteren griechischen Literatur*, Göttingen 1935.
- Tindale Ch., *Reason's Dark Champions: Constructive Strategies of Sophistic Argument*, Columbia 2010.
- Todd S. C., *A Commentary on the Lysias Speeches*, Oxford 2007.
- Todorov T., *Introduction*, w: *Recherches sémiologiques le vraisemblable*, „Communications” 1968, Vol. 11, s. 1–4.
- Toulmin S., *The Uses of Argument*, Cambridge 2003.
- Turasiewicz R., *Od ethosu do ethopoi. Studia z antycznej terminologii krytyczno-literackiej u Dionizjusza z Halikarnasu*, Kraków 1975.
- Turasiewicz R., *Słowo jest wielkim mocarzem*, „Przegląd Humanistyczny” 1988, t. 6, s. 1–12.
- Turasiewicz R., *Życie i twórczość Lizjasza. Początki praktyki i teorii retorycznej*, Kraków 1999.
- Turrini G., *Contributo all'analisi del termine eikos. I. l'età arcaica*, „Acme” 1977, Vol. 30, s. 541–558.
- Turrini G., *Contributo all'analisi del termine eikos. II. Linguaggio, verosimiglianza e immagine in Platone*, „Acme” 1979, Vol. 32, s. 299–323.
- Ueding G., *Klassische Rhetorik*, München 1995.
- Vicaire P., *Platon, Phèdre*, notice de L. Robin, texte établi par C. Moreschini et traduit par P. Vicaire, Paris 1994.
- Vickers B., *In Defence of Rhetoric* (reprint), Oxford 1999.
- Walton D., *Plausible Argumentation in Eikotic Arguments. The Ancient Weak Versus Strong Man Example*, „Argumentation” 2019, No. 33, s. 45–74.
- Walton D., Tindale Ch., Gordon Th., *Applying Recent Argumentation Methods to Some Ancient Examples of Plausible Reasoning*, w: *Argumentation*, published online, Springer Sciences and Business Media Dordrecht, 2013, s. 85–119.
- Wendland P., *Die Schriftstellerei des Anaximenes von Lampsakos*, „Hermes” 1904, Vol. 39, s. 499–542.
- Westlake H. D., *ᾠΣ ΕΙΚΟΣ in Tukydidēs*, „Hermes” 1958, Vol. 86, s. 447–452.
- Wiaecker F., *Cicero als Advocat*, Schriftenreihe der juristischen Gesselchaft, Berlin 1965, Heft 20, s. 1–27.
- Wielkie mowy historii*, t. 2, red. T. Zawadzki, Warszawa 2006.
- Wilcox S., *The Scope of Early Rhetorical Instruction*, „Harvard Studies in Classical Philology” 1942, Vol. 53, s. 121–155.
- Wilson Ch. H., *Homer, Ilias Book VIII and IX, Edited with an Introduction, Translation & Commentary*, Warminster 1996.
- Wisse J., *Ethos and Pathos from Aristotle to Cicero*, Amsterdam 1989.

- Woerther F., *Aux origines de la notion rhétorique d'èthos*, „Revue des Études Grecques” 2005, Vol. 118, s. 79–116.
- Woodruff P., *Rhetoric and Relativism. Protagoras and Gorgias*, w: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge 1999, s. 290–310.
- Wörner M., *Selbstpräsentation im Ethos des Redners Ein Beitrag der aristotelischen Rhetorik zur Untersuchung der Grundlagen der sprachlichen Handelns*, „Zeitschrift für Sprachwissenschaft” 1984, Vol. 3, s. 43–64.
- Yunis H., *Plato Phaedrus*, Cambridge 2012.
- Zagacki K., Boleyn-Fitzgerald P., *Rhetoric and Anger*, „Philosophy & Rhetoric” 2006, Vol. 39, s. 290–309.
- Zantwijk van, T., *Wahrscheinlichkeit, Wahrheit*, w: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Hrsg. G. Ueding, Darmstadt 2009.

Summary

“Probability” functions nowadays predominantly as a term from the domain of science, where it denotes frequency and certainty of an occurrence. We associate probability, for example, with analyses specifying the chances of winning the lottery or losing one’s life as a result of coronary heart disease, with studies determining the possibility of discovering extraterrestrial life or the collision of our planet with a cosmic object. However, the origins of probability, dating back to Greco-Roman antiquity, were associated with another science – rhetoric, and this rhetorical, persuasive meaning of probability is still relevant today. As written by Ian Hacking in *The Emergence of Probability*, probability has two faces – one turned towards science, analyzing the frequency of certain occurrences, the other towards rhetoric, studying the intensity with which people believe in something they are not completely certain of. The other face was the focus of interest of ancient rhetoric, and this is what constitutes the topic of the work undertaken.

The issue of probability, which interested the representatives of ancient rhetoric, is nowadays a field of research of other scientific disciplines – psychology, sociology or philosophy. Social psychology, neuro-linguistic programming, the theory of social proof, and the theory of communicative action analyze the rules of human behavior, models of persuasion, which ancient theorists of the art of speaking were concerned with. These rules fell within the domain of probability, which was defined by ancient rhetors with several terms. In Greek, it was most frequently the word *eikos*, which was usually used to denote this rhetorical instrument. Its *sensu largo* referent were all types of probability. However, they were also understood *sensu stricto* as “something similar”, “something appropriate”. *Eikos* in this sense thus denoted similarity to truth or accordance with the norm, which became the basis for the rhetoric use of this instrument, often imposing subjective perception of truth. As written by Guido Turrini, the phenomenon of probability led to archaic literature starting to implicitly traverse between truth and false, between the real and the unreal. As a result, in the eyes of Plato the *eikos* techniques became the “instigator” of deception by rhetors and sophists. The Latin equivalent of this type of *eikos* was *verisimile*.

Another term with which Greeks expressed probability was *pithanon*, which could be translated as “something worth supporting” or “something

praiseworthy”. In Latin, the equivalent of the term was *probabile*. Another term, used in Greek to denote something similar, was *piston*, which meant “something reliable”, “something trustworthy”. It referred to matters of faith, to a firm conviction that something is true without the need to appeal to rational justification. The Romans referred to this kind of probability with the term *credibile*.

The ancients used probability in several fields, hence the division of this argumentative tool: 1) the possibility to confirm objective truth or to create subjective one, 2) making use of *opinio communis*, meaning general belief, for argumentative purposes, 3) making an impact on the audience by means of probable emotions, 4) influence by means of reliable habits and customs and 5) convincing to general belief in common human greed. Bearing in mind the abovementioned distinctions, probability can be divided into five types – comparative, doxastic, emotional (*eikos-pathos*), ethical (*eikos-ethos*) and referring to human greed (*eikos-kerdos*).

Comparative *eikos* convinces the audience by comparing the stated arguments and claims to actual things and phenomena. Convincing to truth turns out to be essential in rhetoric, since, as ancient theorist of rhetoric remarked, it is not obvious for everyone, being not always convincing and sometimes even perceived as false. In such a case, the Greek *eikos* or Latin *verisimile*, trying to extract into daylight what is true, may be perceived positively as a tool to convince the audience to rightful things, aiding judges in setting a right verdict. Comparative probability may, however, be used also for creating false arguments, whose resemblance to what is true is merely apparent. In the case of literature and arts, creating illusions imitating truth, creating apparent reality, may be perceived as a positive thing, when it leads to the creation of a different, more beautiful, world. As far as rhetoric is concerned, this kind of practice is hard to accept. An archetype of this type of *eikos* were lies, similar to truth mentioned in *Theogony* by Hesiod or *Iliad* by Homer. Such probability is a negative argumentative tool, used by word charlatans with no qualms about turning rhetorical discourse into eristic discourse. In the Roman theory of speaking comparative probability was most commonly referred to with the term *verisimile*, yet it was not the only term related to this type of *eikos*. Cicero defined comparative *verisimile* as *probabile, quod habet ad haec quendam similitudinem*, meaning the probability demonstrating similarity to other types of *eikos*, including the truth. Probability of this type also included *comparabile*, meaning what is comparable due to a similar manner of functioning.

The second type of *eikos* is doxastic probability, whose name derives from the Greek term *doksa* – its designate is “belief”, “opinion”. Doxastic

Eikos refers to subjective truth, to general beliefs shared by most, which are far from being scientifically precise. Both ancient and modern thinkers considered probability of this type as a preliminary stage of knowledge of truth. *Doksa* based on supposition, blind faith, was considered probabilistic knowledge and contrasted with *episteme*, certain knowledge. In the case of doxastic probability, as well as comparative probability, the creation of apparent truth could occur. Comparative *eikos* often provided false with features of truth by means of unjust comparisons. Doxastic *eikos*, drawing on *opinio communis* for argumentative purposes, did not seek resemblance to reality, but used common beliefs, general opinions, which posed as true, despite having little to do with truth.

Doxastic probability was often employed by a Sicilian, Gorgias, who in his theory of speaking considered *doksa* to be the basic rhetorical tool, which allows the speaker to sway his audience and lead them to act the way he desires. Gorgias, introducing the theory of communication in *Praise of Helena*, rightly noticed that the same thing may be perceived in many ways by different people. The sophist of Leontinoi blames this state of affairs precisely on *doksa*, or doxastic probability, which is responsible for distorting the truth at different temporal levels – both in the past, in the present, and in the future. The misconceptions distort the perception of the past due to the imperfection of human memory, they prevent a sober judgment of the present due to indifference or lack of commitment, and they misinterpret the future due to intellectual laziness, an unwillingness to look ahead. All these drawbacks to interpersonal communication result from our spatial and temporal limitations. We prefer to be guided by easy-to-accept probabilities instead of making an effort to find the truth. As Gorgias writes, *doksa* causes our beliefs to make us see what is invisible and believe in what is unbelievable, not because it is real, but because it is probable.

In Roman rhetoric, the semantic equivalent of *doksa* is believed to be *opinio*. Cicero *expressis verbis* mentions *opinio* (*id quod in opinione positum est*), which is a common belief, as one of the components of *probabile*. Roman theorists of speaking often referred to *opinio* with the epithet *falsa*, which confirms that the probability of *opinio* type was used as a sophistic tool.

The next type of probability present in ancient rhetoric is *pathos*. While Aristotle counted *pathos*, along with *ethos* and *logos*, as one of the basic rhetorical devices in the broad sense of the word, Anaximenes placed *pathos* among the three types of *eikos*. *Pathos* as one of the types of probability constituted, in the theory of the author of *Rhetoric to Alexander*, a paradigm encompassing certain feelings attributed to certain behaviors, which were

connected with a positive or negative assessment of the audience. By being aware of these affective paradigms and manipulating them, a speaker could, in front of his audience, associate his supporters or opponents with certain emotions in order to increase or decrease their credibility. The affects invoked by the speaker as part of the *eikos* were an auxiliary means of supporting the verbal argumentation; they stimulated the listeners and brought them to the desired emotional state intensifying the impact of the persuasion. Also Gorgias, known to us primarily as a practitioner of the doxastic *eikos*, draws attention to the importance of affects, which are responsible for psychagogy. Feelings are of great importance to him when it comes to belief in probability. They constitute both the essence of psychagogical theory and probability theory. The most detailed analysis of *pathe* is found in Aristotle's *Rhetoric*. In accordance with his predilection for elaborate classifications, he lists a number of affections, which he then divides into sub-affections, all of which he explains according to an explicative triad – how a feeling affects a person, who it is directed against, and the reason for its origin.

Roman rhetors did not openly classify pathetic probability, but devoted much space to the significance of affects in rhetorical practice, emphasizing the importance of *pathos* in the art of argumentation. What is interesting, they also included *ethos* into the pathetic genre, despite their belief that it includes affects which are milder than *pathos*. The highest form of affective probability were *visiones* presented by Quintilian and *imagines rerum absentium*, referred to in Greek as φαντασίαι. It was the art of creating images, which the speaker placed as if vividly before the eyes of his listeners and in this way built an argument from probability. The speaker who mastered this art became a master in the use of passions.

The next type of *eikos* is *ethos* mentioned by Anaximenes, which means the probability referring to character or habits. It includes an opinion about the moral attitude of the speaker or his client that amplifies, whether in a positive or negative sense, the persuasive power of the argument. The probabilities relating to customs, habits change according to place and time, as pointed out by the anonymous author of the treatise *Dissoi logoi*, which often referred to the relativity of human customs. Aristotle, unlike Anaximenes, does not classify *ethos* as a type of *eikos*, but turns it into one of the basic argumentative tools. Positive features of character which contribute to making a positive image more probable as capable of aiding a speaker in raising arguments, tipping the scale to his favor. In Roman rhetoric, as we have already mentioned, *ethos* was regarded as a milder form of expression of passions. Latin did not produce a literal equivalent for

ethos, and Roman theorists of the art of speaking here often used either the Greek term or its descriptive terms.

The last type of probability, *eikos-kerdos*, is related to the constant human urge to possess material goods. The examples of Socrates or Diogenes may act here as exceptions confirming the rule. The pursuit of profit is such an important motive in the conduct of most people that it has been and remains an important argument in the rhetorical instrumentarium. As Anaximenes wrote, *kerdos* is a kind of human passion that often proves stronger than nature, than the human character. With this kind of probability, the speaker is even able to overcome the probability from *ethos* built up by good manners, because the listeners will rather believe in *kerdos* than in *ethos*. As far as Roman rhetoric is concerned, arguments appealing to *lucrum*, *questus*, or the Greek *kerdos*, occur primarily in Cicero's speeches. Examples of probability of profit, referring to financial disputes, can be found in his speeches such as *Pro Quinctio* or *Pro Roscio Comoedo*.

Indeks osób

A

Achard Guy 75
Achilles (Pelida), mit. 114, 191–
–192, 196, 266–267
Agaton 53, 144, 302
Ajschynes 63–66
Alkibiades 52, 288
Alkidamas 107, 220, 281
Allhoff Dieter 212
Allhoff Waltraud 212
Ambuel David 50–51
Anaksagoras 231
Anaksymander z Miletu 231
Anaksymenes 12, 14–15, 19, 21–26,
103, 111, 123, 136, 138–147,
159, 169–172, 174–178, 181–
–184, 187–191, 194, 196–197,
199–200, 205, 216–226, 231,
233–237, 239, 242–243, 245,
256–258, 261, 262–268, 270,
274, 276, 278, 280–281, 304,
315–320
Androkles 52–53
Antenor, mit. 80–81, 170, 266
Antyfont z Ramnus (Antiphon) 12,
17, 25–26, 53–59, 88, 100, 107,
122, 131–138, 216, 226–229,
235–237, 239, 266, 271–278,
280, 286, 318
Antygonia, mit. 294
Apollon, mit. 39–41
Apolloniusz 302
Appel Włodzimierz 39

Apsines z Gadary 196–197
Archelaos z Aten 107
Arpinata zob. Cyceron Marek
Tuliusz
Arystofanes 230, 262, 285–288
Arystoteles (Aristotle, Stagiryta)
12–14, 18, 20–25, 29–32, 37,
42–47, 51–53, 65, 72, 75, 82,
91, 93–94, 116–117, 120, 123–
–145, 148, 167–169, 171–172,
175, 182–191, 198–199, 208,
213, 215–219, 221, 223, 226–
–239, 243–245, 248, 254, 262,
267–271, 284, 302, 305, 308,
312, 314–316, 318, 335–336
Atenogenes 293–295
Attyk Tytus Pomponiusz 198
Augustyn, św. 31, 146, 157
Aureliusza Skaurus 205
Awianowicz Bartosz 198–199
Axer Jerzy 84, 298

B

Bacon Francis 115–116
Bartsch Tim-Christian 162
Barwick Karl 220, 281
Bayard Pierre du Terrail 86
Bayes Thomas 94
Becker Alexander 160, 162
Billig Michael 123
Blass Friedrich 60, 98–99
Boisacq Émile 24, 221
Boleyn-Fitzgerald Patrick 175

Bons Jeroen A. E. 98–99, 101, 114,
182
Bossi Beatriz 50
Boyarin Daniel 103
Braun Ludwig 99–100
Bryan Jenny 32, 38, 250
Bryzeida, mit. 266
Büchler Otto 238

C

Calboli Gualtiero 45, 225
Carawan Edwin 136–137, 271, 275
Cardano Girolamo 93
Carey Christopher 69, 83, 170, 216
Carson Herbert 103–104, 147, 169,
210
Cecyliusz 54
Celiusz Titus 154–155
Celsus Korneliusz Aulus 247
Cepion 203–205
Cezar Juliusz (Caius Iulius Caesar)
251–254
Chaniotis Angelos 176
Cherea Faniusz 85
Chiron Pierre 22, 139, 144–145,
169–171, 178
Chryzogonos Lucjusz Korneliusz
154
Churchill Winston 257
Cialdini Robert 10, 19, 65, 136
Cicero Marcus Tullius zob. Cycceron
Marek Tulliusz
Cichocka Helena 30
Classen Carl Joachim 181
Clausewitz Carl von 170
Coenen Hans G. 10, 74, 210, 219, 306
Cole Thomas 125
Consigny Scott 278
Crawford Neta 171, 183, 195, 249,
262

Cycceron Marek Tulliusz (Cicero
Marcus Tullius, Arpinata) 11,
14, 22–26, 55, 67–71, 74–86,
88–89, 108, 146–149, 151–158,
167, 193, 197–203, 205–206,
209, 215, 218–219, 239, 243–
–246, 248–253, 296–304, 307,
312–313, 315, 317, 319–320,
334–335, 337

D

Darwin Charles 189
Demostenes 63–66, 185–186, 290–
–294
Desbordes Françoise 31, 45, 170
Descartes René (Kartezjusz) 37,
92, 110
De Vries William Levering 238, 240
Didymos z Aleksandrii 54
Diels Hermann 38, 98, 233
Diogenes Cynik 319
Diogenes Laertios 43
Diogenes z Apolonii 107
Diokles z Flyi 289
Dionizjusz z Halikarnasu 24, 60,
216, 238
Dionizodoros 40
Dominik William J. 45, 225
Dreyfus Alfred 86, 88
Ducrey Pierre 176
Due Bodil 55, 57
Dyck Andrew R. 239

E

Edwards Michael J. 131
Eggs Ekhardt 144–145
Eisenhut Werner 45
Ekes Karolina 70
Emeren Frans H. van 95, 129, 168–
–169, 215, 224, 235, 248

- Empedokles z Akragas 12
 Empiricus Sextus 138
 Eneas, mit. 79–81
 Epikrates 293–295
 Eratostenes 238
 Erazm z Rotterdamu 269
 Erickson Keith V. 22, 45, 118–119
 Eros, mit. 100
 Euagoras 286, 288
 Eufiletos 60–63, 87–88, 238–240
 Euksitheos 54–57, 274–276
 Eupolis 193
 Eurypides 160, 232, 262
 Eutydem 40
- F**
 Fanniusz 84, 156, 158, 298–300
 Fantham Elaine 248
 Farenga Vincent 125
 Faustus Korneliusz Sulla 198
 Filip II Macedoński 63, 185–186,
 290, 292
 Fisher Walter 123
 Flawiusz Filostratos 44
 Flawiusz z Tarkwinii 84
 Fortenbaugh William W. 168–169,
 183
 Frisk Hjalmar 24, 221
 Frost Michael 187, 200, 217, 234,
 251, 254
 Fuhrer Therese 146, 157
 Fuhrmann Manfred 97, 105, 108
- G**
 Gagarin Michael 11, 13, 30, 46, 57,
 60, 109, 114, 122, 126, 131–
 –132, 134, 216, 227–228, 266,
 272, 276–277
 Gajusz Norbanus 203–205, 251, 296
 Garcea Alessandro 23, 158, 196, 208
 Gelzer Matthias 296
 Gencarella Stephen Olbrys 46, 125
 Gernet Louis 229
 Gill Christopher 185, 206, 218, 244,
 248, 294
 Goebbels Joseph 65
 Goebel George H. 11, 31, 47, 119–
 –120, 127, 139, 171, 174–175,
 178
 Gomperz Heinrich 232
 Gordon Thomas 132
 Gorgiasz z Leontinoi 12–13, 19–22,
 26, 30, 42–44, 47, 53, 91, 94–
 –95, 97–114, 118–119, 122,
 153, 157, 159, 162, 177, 181–
 –182, 203, 225–226, 229, 232–
 –233, 256, 266, 271, 276–279,
 306, 313–314, 316, 335–336
 Gosling Justin Cyril 96
 Grakchus Gajusz Semproniusz
 151–152
 Greenstein Robert 307
 Grillus 76
 Grimaldi William M. 143
 Grootendorst Rob 95, 168–169,
 215, 224, 235, 248
 Grote George 46,
 Guthrie William K. 46–47, 126
- H**
 Hacking Ian 9, 141, 333
 Halm Carl 37, 76
 Hanson Hans V. 14, 141
 Hatzilambrou Rosalia 289
 Hegesippos 60–62
 Heidegger Martin 33–34
 Heitsch Ernst 38, 54, 56, 58
 Hektor, mit. 35–36, 191–192, 266

- Helena, mit. 20, 42, 97–101, 103,
107–111, 14, 157, 162, 177, 181,
233, 313, 335
- Helwig Antje 22
- Heraklit z Efezu 18, 231
- Hermes, mit. 38–41, 53, 99, 126, 215
- Hermiona, mit. 200
- Hermogenes 137
- Herodes 17, 53–54, 56–57, 88, 226,
274–276, 280
- Herodot 126, 193, 232–233
- Herzog Chaim 211–214
- Hezjod 29, 32, 38, 66, 215, 312
- Hinks D. A. G. 46–47
- Hitler Adolf 257
- Hobbs Thomas 262
- Hoche Louis Lazare 86
- Hoffman David 11, 14, 17–19, 40–
–41, 49, 53, 91, 118–121, 123,
129–130, 138, 140–141, 157,
236
- Hołówka Teresa 65, 158–159
- Homer 12, 26, 30, 32–36, 38–39,
42, 66, 69, 73, 91, 99, 102, 126,
170, 190–192, 215, 221, 236,
250, 266, 312, 334
- Horacjusz 152–153
- Horacy (Kwintus Horacjusz
Flakkus) 239, 262
- Hortensjusz (Quintus Hortensius
Hortalus) 296, 303–304
- Hoven Arno Josef 261
- Huygans Christiaan 93
- Hyperejdes 293–295
- I**
- Ikeratos, syn Nikiasza 288
- Ineichen Robert 11, 15, 93, 141–142
- Ingarden Roman 92
- Ismachos 288
- Iunius 296
- Izajos 60–63, 261, 288–290
- Izokrates 22, 99, 219–221, 236–237,
261, 270, 279–282
- J**
- Jackob Nikolaus 197
- Jebb Richard Claverhouse 286
- Johncock Matthew 168, 291
- K**
- Kaliasz, syn Hipponika 288
- Kant Immanuel 92–93
- Kartezjusz zob. Descartes René
- Kasjusz Gajusz Longinus 252
- Kaska Publiusz Serwiliusz 252
- Katon Starszy 32
- Katula Richard A. 183, 247
- Katylina Lucjusz Sergiusz 201–202
- Kelly William G. 118
- Kennedy George 13, 30, 109, 125,
192
- Kerferd George Briscoe 18
- Kienpointner Manfred 71
- Kinsey Travis E. 296
- Kiron 288–290
- Kleofon 288
- Koch Hans-Albrecht 98–99, 101
- Komorowska Joanna 44
- Kondeusz Wielki (Ludwik II
Burbon) 86
- Konstan David 167–168, 184, 189–
–190, 270
- Koraks 12–13, 30–31, 33, 43–44,
46, 69, 124–128, 132, 226
- Korenjak Martin 68
- Kornatowski Wiktor 26
- Krassus Marek Licyniusz 199
- Kraus Manfred 11, 14, 21–22, 94,
97, 99–101, 130, 134, 136, 139,

141, 168, 172, 176–177, 181,
193, 198, 216–217, 233, 243
Kritiasz 107
Ksenofanes 37–38
Ktezyfont 64
Kucharski Jan 293–294
Kurosawa Akiro 106
Kwinkcjusz Publiusz 296–298
Kwintylian 15, 17–18, 23, 25, 49,
69–73, 81–83, 89, 102, 147,
153, 155, 170, 178, 191, 197–
–198, 206–210, 231, 243, 247–
–249, 317, 319

L

Laertes, mit. 111
Lakoff Georg 123
Laokoon, mit. 79–80
Laplace Pierre 94
Lausberg Heinrich 13, 29, 68
Lemmermann Heinz 251, 284
Lengauer Włodzimierz 63–64
Lewiński Piotr 161, 203, 223, 307,
309
Lichański Jakub 31
Liddell Hennry G. 96, 119, 222
Lincoln Abraham 87
Lintott Andrew 84
Liwiusz Tytus 152, 194
Lizander 279
Lizjasz 25, 100, 131, 136, 236, 238–
–243, 261, 282–288
Locke John 88–89
Longinus 294
Ludwik IX Święty 86

M

Madden Edward H. 141, 143
Maja, mit. 39–40
Mandela Nelson 175, 255–259

Marek Antoniusz 198–200, 203–
–205, 208, 249, 251–254, 300
Marek Brutus 22, 193, 199, 251–
–254
Martin Josef 69, 77
Masłow Abraham 223
May James 218
Maykowska Maria 217, 221, 290
Meister Klaus 54, 272
Melissos 231
Menelaos, mit. 101–102
Meneniusz Agryppa 194
Midas, mit. 294–295
Mielczarski Cyprian 114
Mirhady David 169
Montanari Franco 59
Montefusco Calboli Lucia 11, 74,
169, 176, 189, 215, 244
Moreschini Claudio 42, 126, 180
Morgan August de 95
Morrow Glenn R. 22, 119
Moussy Claude 12, 31, 72, 219

N

Neptun, mit. 80–81
Nerczuk Zbigniew 98, 107, 111,
113, 278
Nestor, mit. 35–37, 60, 102, 192
Nietzsche Freidrich 261
Nikofemos 286–287
Niobe, mit. 97
Noël Marie-Pierre 172, 220

O

O'Sullivan Neil 53, 141, 223
Odyszeusz (Odys), mit. 34, 36, 98,
102, 109–113, 170, 250, 266–
–267, 277–278
Oktawian August 238

Olbrechts-Tyteca Lucie 63, 88, 92,
95, 114–115, 129, 131, 140,
161, 253

P

Pakuwiusz 200
Palamedes, mit. 42, 97–99, 101,
109–114, 256, 276–278
Palumbo Lidia 50
Panurgus 84, 156–157, 298
Parmenides 37–38, 49, 105, 220,
231, 312
Parys, mit. 100
Pascal Blaise 93, 114–116
Paulakos John 127
Peitho, mit. 22, 181, 193
Peleus, mit. 191–192
Penelopa, mit. 34
Perelman Chaim 10–11, 63, 88, 92,
95, 114–115, 129–131, 134–
–135, 140, 161, 253
Perykles 193–195
Piazza Francesca 52, 139, 172, 233
Pindar 216, 233, 318
Pizon Kalpurniusz Gnejusz 301
Platon 13, 15, 17–18, 20, 22, 29, 31,
33–35, 37, 40, 42–53, 60, 91–
–92, 94, 96–99, 101–102, 104,
107, 113, 118–129, 138, 142,
168, 179–181, 208, 220, 225–
–226, 230, 232, 247, 291
Plutarch z Cheronei 38
Plutos, mit. 262
Podbielski Henryk 32, 44, 139
Popper Karl 122
Priam, mit. 36, 109, 191–192, 196
Prodikos z Keos 305
Protagoras z Abdery 11, 13, 18,
32, 43–44, 46–47, 98–99, 101,

128–129, 133–134, 160, 229–
–231, 233, 266

Przemysk Grzegorz 227
Pulcher Klaudiusz Appiusz 151

R

Reinhardt Tobias 50, 120–121, 179,
183, 223
Remer Gary 243
Ribbeck Otto 200
Riu Xavier 70
Robin Léon 42, 50, 126, 180
Robinson Thomas M. 50, 232
Robling Franz-Hubert 225, 229, 234
Roisman Hanna 192
Rominkiewicz Jarosław 60–61
Roosevelt Franklin 257
Roscjusz Kwintus 84–85, 156–158,
298–300
Roscjusz Sekstus z Amerii 154–
–155, 239
Rubinstein Lena 176, 178

S

Sambursky Samuel 45, 72
Sanders Bernie 304–309, 320
Sanders Ed 168, 291
Saturiusz 85–86
Scheidweiler Felix 275
Schiappa Edward 13, 18, 46–47, 60,
125, 129, 230–231
Schindel Ulrich 54
Schmidt J. 216
Schmitz Thomas 11, 14, 66, 141,
233, 280–281
Scholz Peter 160, 162
Schopenhauer Arthur 65, 115–118,
284
Scodel Ruth 73, 91
Scott Robert 96, 119, 222

- Segal Charles 19, 104, 106, 110
 Sekstus Newiusz 296–298
 Seneka Lucjusz Anneusz Młodszy 25–26, 117, 261–262, 265
 Serwiliusz Cepion Kwintus 203
 Shakespeare William 251–253
 Simmel Georg 261
 Skaurus Marek Emiliusz 205
 Smith C. F. 46–47
 Sokrates 20, 47–48, 102, 118, 120–121, 179–180, 319
 Sopatros z Apamei 54
 Spatharas Dēmos G. 98–99, 101, 112, 306
 Spengel Leonhard 217
 Stagiryta zob. Arystoteles
 Stalin Józef 87, 257
 Stauffer Hermann 251
 Stefanos, syn Tullusa 288
 Stesichoros 99
 Stroh Wilfried 39, 85, 97, 105, 110, 113, 131, 133–134, 170, 182, 191, 227, 277
 Sulpicjusz Rufus Serwiusz 204–205
 Sulpicjusz Victor 69
 Süß Wilhelm 24–25, 215, 217, 271
 Swartz Omar 125
 Sweat Noah „Soggy” Junior 160–163, 165
 Szaif Jan 30, 34, 96
 Szekspir William zob. Shakespeare William
- Ś
- Świątek Jerzy 108
- T
- Tambo Oliver 255
 Tejzjasz 12–13, 22, 30–31, 42–43, 46–47, 49, 91, 98–99, 119–120, 122–128, 132, 134, 138, 225–226
- Tetyda, mit. 267
 Thimme Otto 216
 Tindale Christopher 132, 137–138, 160
 Titus z Agrygentu 302
 Todd Stephen C. 283, 285
 Todorov Tzvetan 32–33, 73, 91, 96
 Toulmin Stephen 94–95
 Trazymach z Chalcedonu 168, 179
 Tukidydes 52, 54, 193–194, 196, 230, 262
 Turasiewicz Romuald 24, 99, 108, 157, 215–218, 221, 237–240, 243–244
 Turnus, mit. 81
 Turrini Guido 15, 34–35, 38
- U
- Ueding Gert 13–14, 30–31, 93, 168, 185, 191–192, 219, 251
- V
- Verres 300–304, 320
 Vicaire Paul 42, 126, 180
 Vickers Brian 46, 69, 170, 225
 Victorinus 37, 68, 74–81, 148–152, 164–165, 231, 313
 Vivaire Paul 126
- W
- Walton Douglas 14, 123, 130, 132
 Wendland Paul 53
 Wenus, mit. 80
 Wergiliusz (Publius Vergilius Maro) 80, 159
 Westlake H. D. 215
 Wiaecker Franz 157
 Wikarjak Jan 116

Wilcox Stanley 126
Wilson Christopher H. 36
Wisse Jakob 24, 54, 198, 215, 243
Woerther Frédérique 218, 236, 243
Woodruff Paul 44, 233, 265
Wörner Markus 238
Worthington Ian 13, 30, 69, 98,
122, 170, 182, 216

Y

Yunis Harvey 42, 48

Z

Zagacki Kenneth 175
Zantwijk Temilo van 11, 14, 17, 31,
37–38, 74, 88, 93–95, 141, 143,
185, 219, 230
Zeus, mit. 35, 39–41, 80
Zola Emil 86–88, 109

PROGRAM

MONOGRAFIE FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

W 1994 roku Fundacja na rzecz Nauki Polskiej zainaugurowała publikację serii „Monografie FNP”, obejmującej swoim zakresem nauki humanistyczne i społeczne.

W serii są wydawane niepublikowane wcześniej prace polskich naukowców, wyłaniane w drodze konkursu.

Nadsyłane na konkurs prace powinny charakteryzować się:

- * wysokim poziomem naukowym,
- * odkrywczością założeń i wagą wyników,
- * oryginalnością ujęcia,
- * integralnością tematyki i formy,
- * interesującym przedstawieniem tematu, dostępnym dla szerszego grona czytelników.

Fundacja zapewnia Laureatom pokrycie kosztów wydania książki w serii „Monografie FNP” oraz honorarium.

Konkurs odbywa się w trybie ciągłym.

Wniosek wypełniany jest w bazie <https://wnioski.fnp.org/>, tam też należy załączyć wersję elektroniczną tekstu.

Od 2011 roku wydawcą serii Monografie FNP jest Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Oprócz wersji papierowych książki będą dostępne również w formie e-book. Ponadto tytuły wydane w poprzednich latach będą zamieszczane na stronie internetowej <http://monografie.fnp.org.pl/> w formule Open Access

Dodatkowe informacje znajdują Państwo na stronach

www.fnp.org.pl
www.fnp.org.pl/monografie
<http://monografie.fnp.org.pl/>



**DOTYCHCZAS W SERII
MONOGRAFIE FNP
UKAZAŁY SIĘ NASTĘPUJĄCE TYTUŁY**

1995

- Jerzy Michalski**, *Sarmacki republikanizm w oczach Francuza.
Mabły i konfederaci barscy*
- Magdalena Micińska**, *Między Królem Duchem a mieszczaninem.
Obraz bohatera narodowego w piśmiennictwie polskim przełomu
XIX i XX wieku (1890–1914)*
- Dariusz Słapek**, *Gladiatorzy i polityka.
Igrzyska w okresie późnej Republiki Rzymskiej*
- Maciej Sojn**, *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*
- Wojciech Wrzosek**, *Historia – Kultura – Metafora.
Powstanie nieklasycznej historiografii*

1996

- Jerzy Bobryk**, *Akty świadomości i procesy poznawcze*
- Teresa Kostkiewiczowa**, *Oda w poezji polskiej. Dzieje gatunku*
- Józef Maciuszek**, *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*
- Janusz Ruszkowski**, *Adam Mickiewicz i ostatnia krucjata.
Studium romantycznego millenaryzmu*
- Teresa Rysiewska**, *Struktura rodowa w społecznościach
pradziejowych*
- Katarzyna Stemplewska-Żakowicz**, *Osobiste doświadczenie
a przekaz społeczny. O dwóch czynnikach rozwoju poznawczego*
- Andrzej Szahaj**, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda
Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*



1997

Zbigniew Bokszański, *Stereotypy a kultura*

Andrzej Dziubiński, *Na szlakach Orientu. Handel między Polską a Imperium Osmańskim w XVI–XVIII wieku*

Jan Hartman, *Heurystyka filozoficzna*

Jacek Leociak, *Tekst wobec Zagłady*
(*O relacjach z getta warszawskiego*)

Sławomir Mazurek, *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917–1950*

Jacek Migasiński, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*

Tomasz Mikocki, *Zgodna, pobożna, płodna, skromna, piękna...
Propaganda cnót żeńskich w sztuce rzymskiej*

Ryszard Nycz, *Język modernizmu.*
Prolegomena historycznoliterackie

Łucja Okulicz-Kozaryn, *Dzieje Prusów*

Józef Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*

Lucylla Pszczołowska, *Wiersz polski. Zarys historyczny*

Joanna Tokarska-Bakir, *Wyzwolenie przez zmysły.*
Tybetańskie koncepcje soteriologiczne

Szymon Wróbel, *Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja kartezyjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*

1998

Jacek Banaszek, *Polskie dzieje bajeczne*
Mistrza Wincentego Kadłubka

Jan Doktor, *Śladami Mesjasza-Apostaty*

Alina Motycka, *Nauka a nieświadomość.*
Filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia



Cezary Wodziński, *Światłocienie zła*
Ryszard Zajączkowski, „*Głos prawdy i sumienie*”.
Kościół w pismach Cypriana Norwida
Piotr Żbikowski, „...*bólem śmiertelnym ściśnione mam serce...*”
Rozpacz oświeconych u źródeł przełomu w poezji polskiej
w latach 1793–1805

1999

Łukasz Chimiak, *Gubernatorzy rosyjscy w Królestwie Polskim*
1863–1915. Szkic do portretu zbiorowego

Henryk Domański, *Prestiż*

Marcin Kula, *Anatomia rewolucji narodowej*
(Boliwia w XX wieku)

Wojciech Tomasiak, „*Inżynieria dusz*”. *Literatura realizmu*
socjalistycznego w planie „propagandy monumentalnej”

Michał Tymowski, *Państwa Afryki przedkolonialnej*

Andrzej Wierzbicki, *Historiografia polska doby romantyzmu*

Grzegorz Wołowicz, *Nowocześni w PRL. Przyboś i Sandauer*

2000

Hanna Bojar, *Mniejszości społeczne w państwie i społeczeństwie*
III Rzeczypospolitej Polskiej

Bogusława Budrowska, *Macierzyństwo jako punkt zwrotny*
w życiu kobiety

Katarzyna Cieślak, *Między Rzymem, Wittenbergą a Genewą.*
Sztuka Gdańska jako miasta podzielonego wyznaniowo

Anna Engelking, *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*

Agnieszka Fulińska, *Naśladowanie i twórczość.*
Renesansowe teorie imitacji, emulacji i przekładu



Grzegorz Grochowski, *Tekstowe hybrydy*
Andrzej Hejmej, *Muzyczność dzieła literackiego*

Gerard Labuda, *Święty Wojciech.*
Biskup-męczennik, patron Polski, Czech i Węgier

Lech Leciejewicz, *Nowa postać świata.*
Narodziny średniowiecznej cywilizacji europejskiej

Paweł Rodak, *Wizje kultury pokolenia wojennego*

Wojciech Sady, *Spór o racjonalność naukową.*
Od Poincarégo do Laudana

Danuta Sosnowska, *Seweryn Goszczyński: biografia duchowa*

Tomasz Stryjek, *Ukraińska idea narodowa*
okresu międzywojennego

Przemysław Urbańczyk, *Władza i polityka*
we wczesnym średniowieczu

Magdalena Zowczak, *Biblia ludowa.*
Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej

2001

Andrzej Dąbrówka, *Teatr i sacrum w średniowieczu*

Iwona Massaka, *Eurazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego misjonizmu*

Maciej Sojn, *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*

Wojciech Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli*
wczesnochrześcijańskiej

2002

Henryk Domański, *Polska klasa średnia*

Magdalena Heydel, *Obecność T.S. Eliota w literaturze polskiej*

Kazimierz Kondrat, *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*



- Teresa Kostkiewiczowa**, *Polski wiek światel. Obszary swoistości*
- Krzysztof Lewalski**, *Kościół chrześcijański w Królestwie Polskim
wobec Żydów w latach 1855–1915*
- Stanisław Łojek**, *Hegel i Nietzsche wobec problemu polityczności*
- Tomasz Małyшек**, *Romans Freuda i Gradivy. Rozważania
o psychoanalizie*
- Marek Nalepa**, „*Takie życie dziś nasze, gdy Polska ustaje...*”
Pisarze stanisławowscy a upadek Rzeczypospolitej
- Zbigniew Nerczuk**, *Sztuka a prawda.
Problem sztuki w dyskusji między Gorgiaszem a Platonem*
- Ewa Nowak-Juchacz**, *Autonomia jako zasada etyczności.
Kant, Fichte, Hegel*
- Wawrzyniec Rymkiewicz**, *Ktoś i Nikt.
Wprowadzenie do lektury Heideggera*
- Barbara Szmigielska**, *Marzenia senne dzieci*

2003

- Wojciech Brojer**, *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej.
Trzynastowieczne exempla kaznodziejskie*
- Małgorzata Czarnocka**, *Podmiot poznania a nauka*
- Adam Fitas**, *Głos z labiryntu.
O pismach Karola Ludwika Konińskiego*
- Maciej Gołąb**, *Spór o granice poznania dzieła muzycznego*
- Jan Krasicki**, *Bóg, człowiek i zło.
Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*
- Antoni Mączak**, *Nierówna przyjaźń.
Układy klientalne w perspektywie historycznej*

2004

Jan Doktor, *Początki chasydyzmu polskiego*

Przemysław Gut, *Leibniz. Myśl filozoficzna w XVII wieku*

Alicja Jarzębska, *Spór o piękno muzyki.*

Wprowadzenie do kultury muzycznej XX wieku

Agnieszka Kluba, *Autoteliczność – referencyjność – niewyraźność. O nowoczesnej poezji polskiej (1918–1939)*

Katarzyna Kuczyńska-Koschany, *Rilke poetów polskich*

Franciszek Longchamps de Bérier, *Nadużycie prawa w świetle rzymskiego prawa prywatnego*

Maciej Mycielski, *„Miasto ma mieszkańców, wieś obywateli”.*

Kajetana Koźmiana koncepcje wspólnoty politycznej

Krzysztof Nawotka, *Aleksander Wielki*

Dorota Pietrzyk-Reeves, *Idea społeczeństwa obywatelskiego.*

Współczesna debata i jej źródła

Jan Pisuliński, *Nie tylko Petlura. Kwestia ukraińska w polskiej polityce zagranicznej w latach 1918–1923*

Radosław Sojak, *Paradoks antropologiczny.*

Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa

Tomasz Szlendak, *Supermarketyzacja.*

Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej

Przemysław Urbańczyk, *Zdobywcy północnego Atlantyku*

2005

Andrzej Dziubiński, *Stosunki dyplomatyczne polsko-tureckie w latach 1500–1572 w kontekście międzynarodowym*

Magdalena Górska, *Polonia – Respublica – Patria.*

Personifikacja Polski w sztuce XVI–XVIII wieku



Roman Michałowski, *Zjazd gnieźnieński. Religijne przesłanki powstania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*

Jerzy Rohoziński, *Święci, biczownicy i czerwoni chanowie. Przemiany religijności muzułmańskiej w radzieckim i poradzieckim Azerbejdżanie*

Krzysztof Skwierczyński, *Recepcja idei gregoriańskich w Polsce do początku XIII wieku*

2006

Nikodem Bończa Tomaszewski, *Źródła narodowości. Powstanie i rozwój polskiej świadomości w II połowie XIX i na początku XX wieku*

Sławomir Buryła, *Opisać Zagładę. Holocaust w twórczości Henryka Grynberga*

Zbigniew Kloch, *Odmiany dyskursu. Semiotyka życia publicznego w Polsce po 1989 roku*

Sebastian Tomasz Kołodziejczyk, *Granice pojęciowe metafizyki*

Rafał Koschany, *Przypadek. Kategoria egzystencjalna i artystyczna w literaturze i filmie*

Józef Piórczyński, *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*

Maciej Płaza, *O poznaniu w twórczości Stanisława Lema*

Małgorzata Puchalska-Wasył, *Nasze wewnętrzne dialogi. O dialogowości jako sposobie funkcjonowania człowieka*

Justyna Straczuk, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*

Stanisław Zapaśnik, *„Walczący islam” w Azji Centralnej. Problem społecznej genezy zjawiska*

2007

Katarzyna Filutowska, *System i opowieść. Filozofia narracyjna w myśli F. W. J. Schellinga w latach 1800–1811*

Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej*

Barbara Krawcowicz, *William James. Pragmatyzm i religia*

Paweł Majewski, *Między zwierzęciem a maszyną. Utopia technologiczna Stanisława Lema*

Teresa Michałowska, *Średniowieczna teoria literatury w Polsce. Rekonesans*

Małgorzata Mikołajczak, *Pomiędzy końcem i apokalipsą. O wyobraźni poetyckiej Zbigniewa Herberta*

Aneta Pieniądz, *Tradycja i władza. Królestwo Włoch pod panowaniem Karolingów, 774–875*

Wojciech Tomasiak, *Ikona nowoczesności. Kolej w literaturze polskiej*

Piotr Żbikowski, *W pierwszych latach narodowej niewoli. Schyłek polskiego Oświecenia i zwiastuny romantyzmu*

2008

Grażyna Jurkowlaniec, *Epoka nowożytna wobec średniowiecza. Pamiętki przeszłości, cudowne wizerunki, dzieła sztuki*

Halina Manikowska, *Jerozolima – Rzym – Compostela. Wielkie pielgrzymowanie u schyłku średniowiecza*

Maciej Potz, *Granice wolności religijnej w państwie demokratycznym. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunek państwa do religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 90. XX wieku*

Beata Śniecikowska, *„Nuż w uhu”? Koncepcje dźwięku w poezji polskiego futuryzmu*

Przemysław Urbańczyk, *Trudne początki Polski*



2009

Weronika Chańska, *Nieszczęsny dar życia.*

Filozofia i etyka jakości życia w medycynie współczesnej

Jacek Gądecki, *Za murami.*

Krytyczna analiza dyskursu na temat osiedli grodzonych w Polsce

Maciej Gorczyński, *Prace u podstaw.*

Polska teoria literatury w latach 1913–1939

Krzysztof Jaskułowski, *Nacjonalizm bez narodów.*

Nacjonalizm w koncepcjach anglosaskich nauk społecznych

Justyna Kowalska-Leder, *Doświadczenie Zagłady z perspektywy*

dziecka w polskiej literaturze dokumentu osobistego

Stanisław Łojek, *Megalopsychokracja. O cnocie w polityce*

i polityce cnoty (Od Homera do Arendt i Straussa)

Grzegorz Myśliwski, *Wrocław w przestrzeni gospodarczej Europy*

(XIII–XV wiek). Centrum czy peryferie?

Robert Poczobut, *Między redukcją a emergencją.*

Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym

Artur Przybysławski, *Buddyjska filozofia pustki*

Tadeusz Szubka, *Filozofia analityczna.*

Koncepcje, metody, ograniczenia

Tomasz Tiuryn, *Boecjusz i problem uniwersaliów*

Marcin Trzęsiok, *Pieśni drzemią w każdej rzeczy.*

Muzyka i estetyka wczesnego romantyzmu niemieckiego

Adam Workowski, *Ontologiczne podstawy posiadania*

Paweł Żmudzki, *Władca i wojownicy.*

Narracje o wodzach, drużynie i wojnach w najdawniejszej

historiografii Polski i Rusi

2010

Piotr Celiński, *Interfejsy. Cyfrowe technologie w komunikowaniu*



Anna Dziedzic, *Antropologia filozoficzna*
Edwarda Abramowskiego

Piotr Filipkowski, *Historia mówiona i wojna. Doświadczenie*
obozu koncentracyjnego w perspektywie narracji biograficznych

Krzysztof Hubaczek, *Bóg a zło. Problematyka teodycealna*
w filozofii analitycznej

Monika Małek, *Liberalizm etyczny Johna Stuarta Milla.*
Współczesne ujęcia u Johna Graya i Petera Singera

Ireneusz Piekarski, *Z ciemności.*
O twórczości Juliana Strykowski

Marek Słoń, *Miasta podwójne i wielokrotne*
w średniowiecznej Europie

Jan Wasiewicz, *Oblicza nicości.*
Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku

2011

Wojciech Bałus, *Gotyk bez Boga?*
W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku

Natalia Bloch, *Urodzeni uchodźcy.*
Tożsamość diasporyczna pokolenia młodych Tybetańczyków
w Indiach

Mirosława Buchholtz, *Henry James i sztuka auto/biografii*

Paweł Gancarczyk, *Muzyka wobec rewolucji druku.*
Przemiany w kulturze muzycznej XVI wieku

Bartosz Kuźniarz, *Goodbye Mr. Postmodernism.*
Teorie społeczne myślicieli późnej lewicy

Monika Murawska, *Filozofowanie z zamkniętymi oczami.*
Fenomenologia ciała Michela Henry'ego

Roman Murawski, *Filozofia matematyki i logiki*
w Polsce międzywojennej



Andrzej Wypustek, *Bogowie, herosi i wybrańcy: studia nad wizerunkiem zmarłych w greckich epigramatach nagrobnych w epoce hellenistycznej i grecko-rzymskiej*

Radosław Zenderowski, *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej. Między etniczyczą religii a sakralizacją etnosu (narodu)*

Dorota Zygmuntowicz, *Praktyka polityczna. Od „Państwa” do „Praw” Platona*

2012

Łukasz Afeltowicz, *Modele, artefakty, kolektywy. Praktyka badawcza w perspektywie współczesnych studiów nad nauką*

Tamara Brzostowska-Tereszkiewicz, *Ewolucje teorii. Biologizm w modernistycznym literaturoznawstwie rosyjskim*

Anna Engelking, *Kołchoźnicy. Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku*

Janusz Grybień, *Wola powszechna w filozofii politycznej*

Iwona Krupecka, *Don Kichote w krainie filozofów. O kichotyzmie Pokolenia '98 jako poszukiwaniu nowoczesnej formuły podmiotowości*

Michał Łuczewski, *Odwieczny naród. Polak i katolik w Żmijęcej*

Anna Markowska, *Dwa przełomy. Sztuka polska po 1955 i 1989 roku*

Łukasz Niesiołowski-Spanò, *Dziedzictwo Goliata. Filistyni i Hebrajczycy w czasach biblijnych*

Magdalena Rembowska-Płuciennik, *Poetyka intersubiektywności. Kognitywistyczna teoria narracji a proza XX wieku*

Tadeusz Szubka, *Neopragmatyzm*



Krzysztof Wójtowicz, *O pojęciu dowodu w matematyce*
Paweł Załęski, *Neoliberalizm i społeczeństwo obywatelskie*

2013

Edward Balcerzan, *Literackość.*
Modele, gradacje, eksperymenty

Kamila Baraniecka-Olszewska, *Ukrzyżowani.*
Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce

Agata Dziuban, *Gry z tożsamością.*
Tatuowanie ciała w indywidualizującym się społeczeństwie polskim

Filip Lipiński, *Hopper wirtualny.*
Obrazy w pamiętającym spojrzeniu

Marcin Moskalewicz, *Totalitaryzm – Narracja – Tożsamość.*
Filozofia historii Hannah Arendt

Wojciech Musiał, *Modernizacja Polski.*
Polityki rządowe w latach 1918–2004

Przemysław Urbańczyk, *Mieszko Pierwszy Tajemniczy*

Grzegorz Pac, *Kobiety w dynastii Piastów.*
Rola społeczna piastowskich żon i córek do połowy XII wieku.
Studium porównawcze

Gabriela Świtek, *Gry sztuki z architekturą.*
Nowoczesne powinowactwa i współczesne integracje

Łukasz Wróbel, „Hylé” i „noesis”.
Trzy międzywojenne koncepcje literatury stosowanej

Renata Ziemińska, *Historia sceptycyzmu.*
W poszukiwaniu spójności

2014

Piotr Feliga, *Czas i ortodoksja. Hermeneutyka teologii w świetle*
„Prawdy i metody” Hansa-Georga Gadamera



Marcin Juś, *Spór o redukcjonizm w medycynie.*
Studium filozoficzne i metodologiczne

Agnieszka Kluba, *Poemat prozą w Polsce*

Paulina Małochleb, *Przepisywanie historii.*
Powstanie styczniowe w powieści polskiej w perspektywie
pamięci kulturowej

Magdalena Śniedziewska, *Siedemnastowieczne malarstwo*
holenderskie w literaturze polskiej po 1918 roku

Anna Wylegała, *Przesiedlenia a pamięć.*
Studium społecznej (nie)pamięci na przykładzie Polski i Ukrainy

2015

Paweł Gładziejewski, *Wyjaśnianie za pomocą*
reprezentacji mentalnych. Perspektywa mechanistyczna

Piotr Majdanik, *Tora dla narodów świata.*
Prawa noachickie w ujęciu Majmonidesa

Paweł Majewski, *Tekstualizacja doświadczenia.*
Studia o piśmiennictwie greckim

Jakub Muchowski, *Polityka pisarstwa historycznego.*
Refleksja teoretyczna Haydena White'a

Sylwia Urbańska, *Matka Polka na odległość. Z doświadczeń*
migracyjnych robotnic 1989–2010

Filip Schmidt, *Para, mieszkanie, małżeństwo.*
Dynamika związków intymnych na tle przemian historycznych
i współczesnych dyskusji o procesach indywidualizacji

Andrzej Słowikowski, *Wiara w egzystencji.*
Teoretyczny wymiar chrześcijańskiego ideału w pismach
pseudonimowych Sorena Kierkegaarda

Jan Swianiewicz, *Możliwość makrohistorii.*
Braudel, Wallerstein, Deleuze

Krzysztof Rzepkowski, *Złoty kciuk.*
Młyn i młynarz w kulturze Zachodu



2016

Filip Doroszewski, *Orgie słów. Terminologia misteriów w parafrazie Ewangelii wg św. Jana Nonnosa z Panopolis*

Anna Kordasiewicz, *Usługi domowe. Przemiany relacji społecznych w płatnej pracy domowej*

Anna Mach, *Świadkowie świadectw. Postpamięć Zagłady w polskiej literaturze najnowszej*

Karol Myśliwiec, *W cieniu Dżesera. Badania polskich archeologów w Sakkarze*

Małgorzata Pawłowska, *Muzyczne narracje o kochankach z Werony*

Józef Piórczyński, *Spór o panteizm. Droga Spinozy do filozofii i kultury niemieckiej*

Wojciech Ryzek, *Antystrofa dialektyki*

Ewa Skwara, *Komedia według Terencjusza*

Beata Śniecikowska, *Haiku po polsku. Genologia w perspektywie transkulturowej*

2017

Karol Kłodziński, „*Officium a rationibus*”.
Studium z dziejów administracji rzymskiej w okresie pryncypatu

Jacek Kubera, *Francuzi, Algierczycy? Relacje między identyfikacjami Francuzów algierskiego pochodzenia*

Urszula Lisowska, *Wyobrażenia, sztuka, sprawiedliwość. Marthy Nussbaum koncepcja zdolności jako podstawa egalitarnego liberalizmu*

Agata Lubowicka, *W sercu „Ultima Thule”. Reprezentacje Grenlandii Północnej w relacjach z ekspedycji Knuda Rasmussena*



Agnieszka Rejniak-Majewska, *Polityka doświadczenia.*
Clement Greenberg i tradycja formalistycznej krytyki sztuki

Anna Markwart, *Bogactwo uczuć moralnych.*
Jednostka i społeczeństwo we wzajemnych oddziaływaniach
w perspektywie filozofii Adama Smitha

Nicole Dołowy-Rybińska, „Nikt za nas tego nie zrobi...”
Praktyki językowe i kulturowe młodych aktywistów
mniejszości językowych Europy

Joanna Szewczyk, *Historiografia i mitologia kobiecości.*
Powieściopisarstwo Teodora Parnickiego

Michał Tymowski, *Europejczycy i Afrykanie.*
Wzajemne odkrycia i pierwsze kontakty

Przemysław Urbańczyk, *Bolesław Chrobry – lew ryczący*

Przemysław Wewiór, *Wstępując w ślady Salomona.*
Religia i nauka w myśli Francisca Bacona

Tymoteusz Zych, *W poszukiwaniu pewności prawa. Precedens*
a przewidywalność orzeczeń sądowych w tradycji prawa
anglosaskiego

2018

Radosław Bugowski, *Miasto w ruchu.*
Studium z dziejów przemieszczania na przykładzie społeczeństwa
Torunia 1891–1939

Waldemar Bulira, *Teoria krytyczna szkoły budapeszteńskiej.*
Od totalitaryzmu do postmodernizmu

Anna Grześkowiak-Krwawicz, *Dyskurs polityczny*
Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Pojęcia i idee

Katarzyna Kalinowska-Sinkowska, *Praktyki flirtu i podrywku.*
Studium z mikrosocjologii emocji

Marek Węcowski, *Dylemat więźnia.*
Ostracyzm ateński i jego pierwotne cele

Przemysław Wiatr, *W cieniu posthistorii.*
Wprowadzenie do filozofii Viléma Flussera

2019

Michał Kaczmarczyk, *Aporia wolności. Krytyka teorii społecznej*

Maciej Kassner, *Pragmatyzm i radykalny liberalizm.*
Studium filozofii politycznej Johna Deweya

Michał Mokrzan, *Klasa, kapitał i coaching w dobie późnego*
kapitalizmu. Perswazja neoliberalnego urzędowania

Maciej Mycielski, *W „naszym pogrobowym położeniu”.*
Kajetan Koźmian po powstaniu listopadowym

Kamil Pietrowiak, *Świat po omacku.*
Etnograficzne studium (nie)widerzenia i (nie)sprawności

Rafał Rutkowski, *Norweska kronika Mnicha Teodoryka.*
Północna tradycja historyczna wprowadzona w nurt dziejów
powszechnych (koniec XII wieku)

Agata Stasiak, *Współwytwarzanie wiedzy o technologii.*
Gaz łupkowy jako wyzwanie dla zbiorowości

Magdalena Wnuk, *Kierunek Zachód, przystanek emigracja.*
Adaptacja polskich emigrantów w Austrii, Szwecji
i we Włoszech od lat 80. XX w. do współczesności

2020

Ewa Brzeska, *Recepcja twórczości Samuela Becketta w Polsce*

Aleksandra Grzemska, *Matki i córki. Relacje rodzinne*
i artystyczne w autobiografiach kobiet po 1989 roku

Jacek Jarocki, *Świadomość, wolna wola, jaźń.*
Metafizyka Galena Strawsona



Sabina Macioszek, *Opera, ciała, technologie.*

Strategie współdziałania w XXI wieku

Wojciech Sawala, *Ekstaza, horror, solidarność. Wymiary bezosobowości w prozie Clarice Lispector*

Katarzyna Setkowicz, *Romans rycerski a początki zawodu pisarza w Hiszpanii*

Miłosz Stelmach, *Przecucie końca. Modernizm, późność i polskie kino*

2021

Patrycja Bąkowska, *Formy ekspresji podmiotowości nowoczesnej. Tożsamość indywidualna i zbiorowa w poezji polskiej schyłku XVIII i początku XIX wieku*

Marek Hermann, *Prawdopodobieństwo w retoryce antycznej*

Aldona Kobus, *Autorstwo. Urynkowienie literatury i fantazmat podmiotu autorskiego*

Jaśmina Korczak-Siedlecka, *Przemoc i honor w życiu społecznym wsi na Mierzei Wiślanej w XVI–XVII wieku*

Bartłomiej Krzysztan, *Pamięć, polityczność, władza. Reprezentacje pamięci zbiorowej w Gruzji, Armenii, Górskim Karabachu i Abchazji*

Łukasz Moll, *Nomadyczna Europa. Poststrukturalistyczne granice europejskiego uniwersalizmu*

Damian Winczewski, *Filozofia społeczna Róży Luksemburg*

Anna Winkler, *Konieczność rewolucji? Marksisci francuscy wobec wydarzeń maja i czerwca 1968*

2022

Kamil Frejlich, *Pod przysądem horodnictwa wileńskiego. O jurydyce i jej mieszkańców w XVII wieku*



W PRZYGOTOWANIU

Agata Błoch, *Wolni i zniewoleni.*

Głosy grup podporządkowanych w historii imperium portugalskiego