

Dariusz Piętka

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Parmenides i Gorgiasz w nowym odczytaniu

Wstęp

W starożytnej Grecji zostały sformułowane fundamentalne pytania filozoficzne, ukształtował się język filozofii wraz z podstawowymi pojęciami filozoficznymi, jak pojęcia bytu i niebytu, substancji, przyczynowości, itd.; stworzono pierwsze i najistotniejsze dla całej późniejszej filozoficznej tradycji europejskiej, teorie metafizyczne i epistemologiczne (Platon, Arystoteles). Wraz z rozwojem filozofii i wpływem myślicieli należących do odmiennych kultur treść tych pojęć ulegała jednak stopniowej ewolucji wymuszonej przez wiele czynników, z których jednym z najważniejszych był język. Niemożliwość dokładnego przekładu zmuszała do parafraz i interpretacji, które często zubażały treści oryginalnych pojęć bądź też częściowo lub całkowicie je zmieniały. Oryginalne greckie pojęcia stopniowo były zapoznawane i zastępowane pojęciami nowymi.

Współcześnie filozofię grecką interpretuje się często w ramach siatki pojęciowej zaczerpniętej nominalnie od Parmenidesa, Platona, Arystotelesa, ale treściowo ukształtowanej w czasach późniejszych. W wieku XX rosła jednak świadomość konieczności podjęcia nowych badań nad filozofią starożytną. Umożliwiły to szeroko zakrojone badania filologiczne oraz rozwój metod lingwistycznych. Nowe badania historyków filozofii miały na celu usunięcie naleciałości i wpływów epok późniejszych i ukształtowanych na ich podstawie stereotypów dotyczących sposobu myślenia przedstawicieli epoki helleńskiej. Powtarzanie utartych tez z pominięciem dogłębnej analizy źródeł niejednokrotnie zafałszowywało rzeczywistą myśl grecką.

Monografia *Od aletejologii Parmenidesa do ontoteologii Filona*¹ napisana przez Seweryna Blandziego jest rozprawą wpisującą się w ten nurt historii filo-

¹ S. Blandzi, *Od aletejologii Parmenidesa do ontoteologii Filona*, IFiS PAN, Warszawa 2013.

zofii, którego celem ma być starożytność na nowo odczytana w zgodzie ze stanem współczesnej wiedzy filologicznej, odrzucając jednocześnie ideologizację interpretacji właściwą niektórym nurtom filozofii. Monografia w pierwszej swojej części poświęcona jest dychotomii między pojęciami bytu i niebytu u dwóch filozofów którzy wywarli na tę kwestię wpływ najbardziej znaczący – Parmenidesa z Elei i Gorgiasza z Leontinoi. Najistotniejszym jej elementem jest rekonstrukcja źródłowego, Parmenidejskiego sensu pojęcia bytu, zdeformowanego przez różnego rodzaju nawarstwienia kulturowe i filozoficzne. W drugiej części została poruszona problematyka ściśle związana z zagadnieniem bytu i niebytu, mianowicie kwestia rozumienia tego działu filozofii, który Arystoteles opatrywał jakoby nazwą filozofii pierwszej, a w tradycji filozoficznej nosi nazwę „metafizyki”. Ową filozofię pierwszą należy, zdaniem autora, rozumieć nie tyle jako nadrzędny dział filozofii, ale jako uniwersalną metodologię, dzięki której możliwe jest poznanie naukowe w każdej dziedzinie rzeczy. Na tak rozumianą filozofię składają się zasadniczo aitiologia, czyli zdolność wyjaśniania przyczynowego oraz ousiologia, umiejętność wyjaśniania istotowego. Autor zaznacza, że wymieniona pośród umiejętności w księdze E przez Arystotelesa „teologika”, której przedmiotem jest „najczcigodniejszy boski rodzaj”, dała w późniejszych czasach asumpt do nadania jej miana naczelnego działu filozofii objętego terminem „pierwszej filozofii”. Chodziło więc Arystotelesowi o pierwszeństwo filozofii jako właściwej pierwszej mądrości wobec wszystkich innych nauk – umiejętności.

Część trzecia ukazuje m.in. adaptację parmenidejsko-platońskiego pojęcia bytu przez Filona i wczesną myśl teologiczną chrześcijaństwa. Jak pokazuje Blandzi, doszło do tego niejako nie wprost, przez swoiste odczytanie przez Filona Arystotelesowej formuły *to on he on*, którą Aleksandryczyk zastosował do Boga. Filon stwierdził, że wyraża ona samozwrotność Boga jako transcendentnego Bytu, negując możliwość zachodzenia relacji między nim i czymś innym. Bóg bowiem jest bytem w sobie, pełnią samego siebie, samowystarczalny, bytujący zarówno przed powstaniem świata, jak i po pojawieniu się wszystkich rzeczy. Arystotelesowski zwrot *to on he on* występujący u Filona, stanowi nawiązanie do Parmenidejskiego bytu-prawdy i odbiega w swoim znaczeniu od tego, które nadał mu Stagiryta.

Autor uwypukla w całej swojej monografii prawdę o tym, że w starożytności funkcjonuje rozumienie bytu (używanego w singularis) jako obszaru transcendencji (Parmenides, Platon, neoplatonizm), z wyjątkiem Arystotelesa, którego koncepcja daje asumpt do nowożytnego rozumienia bytu jako wszelkiego z pośród *ta onta* przedmiotu badania. Książka Blandziego stanowi historię pojęcia bytu w początkowych etapach jego występowania w filozofii, z niezwykle precyzyjnie ujętymi meandrami dziejów tego pojęcia i wpływami filozoficznymi oraz filologicznymi, którym podlegało. Metoda, którą obrał autor w swoich badaniach, to hermeneutyka filozoficzna wspomaganą adekwatną do współczesnych narzędzi lingwistycznych analizą filologiczną, która umożliwia rozumiejącą odczytanie tekstu oraz jego poprawną rekonstrukcję.

W artykule staram się zaprezentować nowatorskie podejście do problemu bytu Seweryna Blandziego w pierwszej części jego pracy, oraz odpowiedzieć na pytanie, jaki wpływ miała koncepcja niebytu Gorgiasza na zwalczającego sofistykę Platona, biorąc oczywiście pod uwagę poglądy Gorgiasza w rekonstrukcji Blandziego. Chodzi mi przede wszystkim o pokazanie wpływu koncepcji niebytu na zagadnienie fałszu i różnicy u Platona. Należy pamiętać przy tym, że meontologia Gorgiasza została wyartykułowana w kontekście teorii Parmenidesa i nie powinno się jej rozpatrywać w oderwaniu od poematu *O Naturze Prawdy*.²

Pojęcie bytu u Parmenidesa i werytatywny sens słowa *einai*

Jednym z fundamentalnych problemów starożytnej metafizyki, z którym borykają się współcześni uczeni, zarówno historycy filozofii, metafizycy, jak i logicy, jest zagadnienie istnienia niebytu, o którym mówił Gorgiasz z Leontinoi i które znalazło swój wydzźwięk w Platońskim *Sofiście*. Stanowisko Gorgiasza należałoby umiejscowić na przeciwległym biegunie względem poglądów Parmenidesa z Elei, dla którego o niebycie nie można ani mówić, ani myśleć, bo jest niczym (*resp.* nie jest czymś).

Seweryn Blandzi przedstawia czytelnikowi dychotomię pojęcia bytu u Parmenidesa oraz pojęcia Gorgiaszowego niebytu, który tak naprawdę w ujęciu myśliciela z Leontinoi nie byłby niczym, ale czymś. Miałby więc sens pozytywny. Aby to zrozumieć, należy mieć świadomość, co miał na myśli Parmenides w swoim traktacie o bycie. Źródłowe pojęcie bytu na gruncie myśli eleackiej, gdzie się po raz pierwszy pojawia, jest zgoła odmienne od pojęcia, które jest w użyciu w dzisiejszej filozofii zachodnioeuropejskiej. Różnica polega przede wszystkim na oderwaniu przez współczesnych filozofów pojęcia bytu od prawdy ontycznej, a nawet, jeśli prawdę ontyczną wiąże niektórzy z bytem, czynią to w sposób dalece odbiegający od sposobu, z jakim spotykamy się z tym u eleatów.

Słowo ‘byt’, szczególnie w języku polskim, genetycznie i znaczeniowo odbiega od analogicznych wyrażeń w innych językach, przede wszystkim zaś od greckiego imiesłowu *to on*, który charakteryzuje się dwoistością znaczeniową, mając z jednej strony, charakter nominalny zachowujący znaczenie rzeczownikowe oraz werbalny, zachowujący znaczenie czasownika. Obydwa aspekty znaczeniowe wskazują odpowiednio na jego stałość i dynamizm, w jakim się rzecz znajduje, podczas gdy polski rzeczownik ‘byt’ ma znaczenie uwypuklające nie tylko to, co statyczne, ale i warunkujące materialne bytowanie w sensie warunków życia. Nie ma rodowodu filozoficznego, nie wywodzi się z imiesłowu i ma konotacje materialne (warunki życia). Omawiając pojęcie bytu u Parmenidesa, Blandzi opiera się na podstawowej dla czasownika „jest” funkcji werytatywnej,

² W taki sposób autor monografii rekonstruuje tytuł poematu Parmenidesa.

odrzucając egzystencjalną jego interpretację w poemacie. Opiera się tu na badaniach Charlesa Kahna, z których wynika, że w starożytnej grece czasownik ten nie występował w znaczeniu czysto egzystencjalnym, a jego podstawową funkcją była funkcja werytatywna – „jest” wskazuje na obiektywną, niezależną od podmiotu poznającego rzeczywistość prawdo-bytu, w której owo „jest” ma swoje zakorzenienie.³

Termin *byt* (*to eon*) jest imiesłowem czasownika *einai* – być. Odczytanie znaczenia greckiego słowa *einai* stanowi podstawę do adekwatnej interpretacji znaczenia greckiego słowa *byt*. W zachodniej filozofii, słowo ‘jest’ utraciło swój związek z prawdą, a mówiąc inaczej, prawda stała się wartością epistemiczną, zależną w pewien sposób od aktywności intelektualnej podmiotu poznającego (podmiot poznaje świat i tworzy sąd – przypisuje w nim np. pewną własność jakiejś rzeczy). Pierwotnie prawda miała charakter radykalnie obiektywny, całkowicie niezależny od podmiotu poznającego. Prawda była tym samym, co *byt*. Szczególnie ostro jest to widoczne u Parmenidesa – myśliciela, który jako pierwszy wprowadza do filozofii pojęcie bytu.⁴

Słowo ‘jest’ w traktacie *O Naturze Prawdy* posiada znaczenie werytatywne. W tej swojej zasadniczej funkcji greckie „jest” było podstawą odniesienia do prawdy (rozumianej ontycznie). W późniejszym czasie jego funkcja werytatywna została wyparta przez *znaczenie* egzystencjalne. Z czasem to zerwanie z prawdą zaowocowało zredukowaniem pojęcia bytu do czystego istnienia pozbawionego treści, a w konsekwencji przyniosło, jak pisze Blandzi, „werbalne ontologie”, które wikłały się w jałowych spekulacjach na temat „istoty” takiego bytu. W podejściu Parmenidesa Arystotelesowski podział na istoty należące do dziedziny bytów rzeczywistych i prawdy należące do dziedziny poznania jeszcze nie występuje. Prawda i *byt-istota* są tym samym. Prawda należy jeszcze do porządku ontycznego, nie epistemologicznego. W swoim poemacie Parmenides, dla którego prawda jest jedyną istotą, opiewa i opisuje istnienie prawdy, identyfikując ją z tym, co naprawdę jest (Platon oddał to za pomocą terminu *ontos on*), w opozycji do wielości mniemań.⁵

Parmenidejskie *to eon* oznacza tylko prawdę. Słowo ‘byt’ jest nazwą prawdy jako transcendentnej natury w ogóle. Parmenides odróżnia w swoim poemacie drogę prawdy i drogę nieprawdy, którą stanowi nieprawomocna sfera mniemań śmiertelnych. W przeciwieństwie do drogi prawdy, droga mniemań dotyczy zmiennego stawania się, w którym prawda nie znajduje oparcia, a więc dotyczy tego, co bytem nie jest. Według Blandziego poemat Parmenidesa jest opisem (ekstatycznego) doświadczenia prawdy jako samego bytu, jej normatywnej mocy

³ S. Blandzi, *op. cit.*, s. 35-36.

⁴ *Ibidem*, s. 42-43.

⁵ *Ibidem*, s. 53-54.

oraz transcendentnego jej statusu.⁶ Istotne jest tu spostrzeżenie Blandziego, który wskazuje, iż termin *to eon / to on* użyty w liczbie pojedynczej nie jest jednym spośród *ta onta* i odnosi się zawsze do transcendencji (Parmenides, Platon, neoplatonicy), natomiast w liczbie mnogiej *ta onta* desygnują rzeczy w sensie potocznym (*pragmata*). Warto zaznaczyć, że w dialekcie jońskim, w którym pisał Parmenides, imiesłów *eon* jest fonetycznie pokrewny z *eteon*, który, jak pisze autor, odwołując się do badań Anny M. Komornickiej, jest wyrażeniem należącym do „najstarszej grupy wyrazowej na oznaczenie rzeczywistości”⁷. Wyrażenie to było używane np. przez Homera w znaczeniu greckiego *aletheia* rozumianego jako „to, co rzeczywiste”, „to, co obiektywnie będące”. Starożytni zwracali uwagę na podobieństwa między kształtami przede wszystkim fonetycznymi wyrażen, ponieważ byli przekonani do naturalistycznej genezy języka, sądząc, że słowa są mniej lub bardziej odległymi odzwierciedleniami rzeczywistości. Najlepiej tę kwestię obrazuje *Kratylos* Platona, w którym autor docieka genezy wyrażen, starając się zawsze wskazać na podobieństwo fonetyczne do fragmentu rzeczywistości, który opisują. Stąd słowa podobne odnoszą się do podobnej rzeczywistości.⁸

Szczególnej wagi ustaleniem dotyczącym genezy pojęcia bytu jest jednak ukazanie, że tłem znaczeniowym Parmenidejskiego imiesłowu *eon* (wyrażającego czas trwający) jest *aion* (*aeon*) oznaczające transcendentny wiecznocozas. Etymologicznie *aion* jest zbitką słów *aei* oraz *on* (czyli „zawsze będące”). W przypadku *eon* oraz *aion* zachodzi przeto zbieżność fonetyczna i semantyczna. Werytatywny charakter *eon* potwierdzają, według autora, liczne przykłady z Herodota piszącego w tym samym dialekcie jońskim, co Parmenides, w których słowo *eon* oznacza jednoznacznie prawdę.⁹

Kwestia obiektywności prawdy i jej tożsamości z transcendentnym bytem ujawnia się w kontrowersyjnym i wielorako tłumaczonym fragmencie B 2 Poematu Parmenidesa. Chodzi przede wszystkim o problem podmiotu *estin* w B 2. 3. Typowe podejście jest takie, że *estin* ma podmiot, który pozostaje niewyraźny. Większość komentatorów twierdzi, że *estin* rozumiane egzystencjalnie, jako „istnieje” nie ma w ogóle żadnego określonego podmiotu. W tej kwestii istnieją trzy możliwości interpretacje Parmenidesowego tekstu. Część uczonych twierdzi, że *estin* występujące u Parmenidesa ma przede wszystkim charakter egzystencjalny¹⁰, inni utrzymują, że funkcje egzystencjalne i łącznikowe (predykatywne) stapiają się ze sobą, a pojęciowe rozróżnienie dokonywane współcześnie między „jest” łączącym podmiot i orzecznik a „jest” egzystencjalnym, nie ma podstaw u Par-

⁶ *Ibidem*, s. 45.

⁷ *Ibidem*, s. 29.

⁸ *Ibidem*, s. 152, 155; por. także: D. Piętka, *Kwestia znaczenia w filozofii Platona*, „Filozofia Nauki”, XIV (2006), nr 3, s. 80-82.

⁹ S. Blandzi, *op. cit.*, s. 28-29.

¹⁰ G.E.L. Owen, *Plato and Parmenides on Timeless Present*, „The Monist”, 50 (1966); J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, Routledge, London – New York 1979, vol. 1, s. 160.

menidesa, ponieważ ten wcale nie rozróżniał tych dwóch funkcji¹¹. Jeszcze inni badacze przyjmują, że omawiany czasownik występuje u Parmenidesa przede wszystkim nie w znaczeniu egzystencjalnym, lecz predykatywnym.¹²

Fragment B 2 ma wiele różnych tłumaczeń, w zależności od przyjętej interpretacji *estin*.¹³ Dominują przy tym impozycje egzystencjalne. Kirk, Raven, Schofield tłumaczą jako nie jest możliwe, że to, co jest, nie jest¹⁴. W podobnym duchu przekłada ten fragment Burnet¹⁵. Barnes wskazuje jeszcze na inną możliwość. Otóż forma „*x estin*” jest użyciem niekompletnym, i w rzeczywistości jest to elipsa dla szerszego wyrażenia „*x esti y*”. Często użycie *einai* jest nieokreślone i z taką sytuacją mamy do czynienia w omawianym tekście. Łączy on dwa znaczenia: egzystencjalne „istnieje” i predykatywne „jest *y*”¹⁶. Jeszcze inną wersją egzystencjalnego przekładu jest propozycja Clevego: „był jest a niebytu nie ma”¹⁷.

Na tym tle rysuje się odmiennosc i oryginalność podejścia Blandziego. Odczytując czasownik *estin* jako nieegzystencjalny, dostrzega zastosowanie konstrukcji *accusativus cum infinitivo*, co w rezultacie nakazuje uznać *einai* za orzeczenie dla podmiotu *esti* w „Jest jest”. Dosłowne niemal tłumaczenie tekstu eleaty brzmi:

(i) że JEST jest, oraz NIE JEST nie jest możliwe.

Orzecznik stanowi tu „bycie prawdą”. Według Blandziego „jest” w B 2. 3 znaczy tyle samo, co „jest prawdą”. Zgodnie z taką interpretacją omawiana fraza będzie miała następującą postać:

(i') JEST jest prawdą oraz NIE JEST *sc.* prawdą jest możliwe.

¹¹ M. Furth, *Elements of Eleatic Ontology*, [w:] A.P.D. Mourelatos (ed.), *The Pre-Socratics*, Princeton University Press, Princeton NJ 1974, s. 242-243. Wydaje się, że podział na „jest” łącznikowe i „jest” „egzystencjalne” jest podziałem błędnym od strony formalnej, ponieważ zastał przeprowadzony ze względu na dwa różne kryteria – składniowe, przy wyróżnieniu „jest” łącznikowego oraz semantyczne, przy wyróżnieniu „jest” egzystencjalnego. Podział taki popełnia więc błąd niejednorodności.

¹² Ch. Kahn, *The Verb “Be” in Ancient Greek*, Reidel, Dordrecht 1973, s. 220-221. Podobne stanowisko zajmuje A.P.D. Mourelatos, *The Route of Parmenides. A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments*, Yale University Press, New Haven, Conn. 1970, rozdz. 2.

¹³ Klasyfikację różnych przekładów omawianego fragmentu, na której opieram się tutaj, można znaleźć w: D. Piętka, *Prawda i fałsz w filozofii języka Platona*, Wydawnictwo Rolewski, Nowa Wieś k. Torunia 2011.

¹⁴ G.S. Kirk, J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge 1962, s. 269.

¹⁵ “*The first, namely, that it is and that it is impossible for it not to be.*” (J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, 4th ed., Adam and Charles Black, London 1930, s. 173.)

¹⁶ J. Barnes, *op. cit.*, vol. I, s. 160.

¹⁷ F.M. Cleve, *The Giants of Pre-sophistic Greek Philosophy. An Attempt to Reconstruct Their Thoughts*, Nijhoff, Hague 1965, s. 528.

Blandzi w swoim tłumaczeniu opiera się na badaniach Kahna, lecz jego propozycja, w porównaniu do podejścia Kahnowskiego, stanowi ontologiczne wyjaśnienie tekstu Parmenidesa. U Kahna mamy przede wszystkim analizy lingwistyczne. Według propozycji translatorskiej Kahna podmiotem B 2. 3 jest przedmiot wiedzy lub jej treść, którą bogini obiecała ujawnić (B l. 29). Orzecznikiem, zdaniem Kahna, byłaby nazwa „byt” (byt = rzeczywistość w rozumieniu potocznym). Cały fragment miałby postać „przedmiot wiedzy jest bytem i nie jest (nie może być) niebytem”¹⁸. Kahn podchodzi do kwestii odniesienia terminu „byt” nie na sposób metafizyczny, lecz tak, jak czyni to językoznawca – termin ten oznacza to, co znajduje się w świecie, co się zdarza, dzięki czemu pewne sądy są poprawne, inne zaś błędne. Zwraca na to uwagę Blandzi, wskazując na współczesny sposób myślenia Kahna o przedmiocie odniesienia słowa „byt”, jako uogólnienia rzeczywistości w sensie potocznym.¹⁹ Zdaniem Kahna, cały fragment B 2 ma charakter postulatu realności przedmiotu wiedzy. Nie wyjaśnia jednak, co właściwie dla Parmenidesa naprawdę jest bytem.

Między podejściem Kahna i Blandziego zachodzi fundamentalna różnica, ponieważ Blandzi wyjaśnia ontologiczną specyfikę bytu, o której mówi fragment B 2, zaś Kahn pisze o bycie jako przedmiocie wiedzy, ale byt ten w jego rozumieniu jest wszystkim tym, co stwierdzone.²⁰ Ujawnia się u niego przede wszystkim perspektywa semantyczna, w której rozważana jest przede wszystkim funkcja referencyjna wyrażenia, podczas gdy u Blandziego istotny jest aspekt ontologiczny w wyjaśnieniu tekstu Parmenidesa i w tym sensie stanowi krok naprzód w interpretacji jego poematu. Należy pamiętać, że Parmenides był przede wszystkim metafizykiem, któremu chodziło o badanie natury transcendentnego bytu.

Rekonstrukcja tekstu Parmenidesa przeprowadzona przez Blandziego daje asumpt, aby uznać, że Będące według eleaty jest przede wszystkim prawdą, a dokładniej: „tylko to, co jest prawdą jest tym, co Będące (bytem)”²¹. Wynika stąd, że byt i prawda to u Parmenidesa wyrażenia synonimiczne, oznaczające to samo.

Stanowisko Blandziego, w którym wyraża on pogląd, że czasownik „jest” odnosi nas do prawdy jako bytu, nasuwa na myśl, że jakąś odległą analogią wobec teorii Parmenidesa jest Fregowska koncepcja odniesienia zdania prawdziwego, w której desygnatem wszystkich zdań prawdziwych jest przedmiot, który nazywamy prawdą. Interpretowany ontologicznie byłby jakąś niezmienną i wieczną ideą. Jest to o tyle interesujące, że filozofię starożytną, szczególnie tę wczesną, przedsokratejską, współcześni uczeni często zwykli traktować jako raczkujące i mityczne myślenie wyobrażeniowe, zaś to, co współczesne ma wartość mniej lub bardziej racjonalnego poznania. Okazuje się jednak, że pewne rozwiązania

¹⁸ Ch.H. Kahn, *op. cit.*, s. 99-100.

¹⁹ S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka*, IFiS PAN, Warszawa 1992, s. 48.

²⁰ *Ibidem*. Por. Ch.H. Kahn, *Why Existence Does not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy*, „Archive für Geschichte der Philosophie”, 58, s. 328.

²¹ S. Blandzi, *Od aletejologii Parmenidesa do ontoteologii Filona*, s. 47-48.

obecne nawet w tak precyzyjnej nauce jak logika zmuszają do uznania rozwiązań obecnych u samych początków myślenia filozoficznego i nie są uznawane jako opary absurdu.

Swoją rekonstrukcję autor książki uzasadnia również kontekstem rzeczowego fragmentu B 2 z koniecznym wskazaniem na końcowe wiersze prologu. Otóż poemat Parmenidesa stawia drogę prawdy jako przedmiotowy cel poznania – prawdę jako byt – czyli to, czego poszukujemy. Jej przeciwieństwem jest droga niebytu, której należy się wystrzegać. W prologu poematu czytamy o młodzieńcu, który wiedziony przez boginię ma ujrzeć „niewzruszone serce dobrze przekonującej prawdy”. Jak zaznacza autor omawianej monografii, znajdujemy w tym wierszu merytoryczny podmiot – prawdę, poszukiwaną bezskutecznie przez komentatorów. Zasada, która pozwala ją rozpoznać, została sformułowana w B 2. 3, a treściowo dopełniona we fragmencie B 6, wyrażającym tożsamość przedmiotu odniesienia. „Trzeba to mówić i myśleć – jak tłumaczy Blandzi – że Będące (*sc.* prawda) jest tym, co trwa, ponieważ [*jej*] j e s t j e s t”. Taka interpretacja tekstu eleaty pokazuje pierwszą własność bytu-prawdy – jej tożsamość. Owo *jest*-prawdy (= *to eon*) jako jej zasady, prawdy jako *par excellence* bytu (we fragmencie B 2. 3), które jako *jest*-tożsamości (B 6. 1) stanowi samo „serce” (sedno, rdzeń) owej niewzruszonej i transcendentnej jej istoty. Prawda jest celem drogi młodzieńca wzwyż. Biorąc pod uwagę zarówno szczegółowe i pieczołowite analizy filologiczne dotyczące konkretnych fragmentów, jak i cały kontekst poematu, Blandzi stwierdza, że przedmiotem eleackiej zasady jest właśnie bytowa natura prawdy. Funkcję referencyjną pełni tu czasownik *estin*, który znaczy tyle samo, co „jest prawdą”. W tym sensie j e s t, to sam rdzeń (samo sedno) bytowości prawdy. W perspektywie epistemologicznej, greckie *estin* jest podstawą asercji i prawdziwościowego orzekania (orzeka bowiem prawdę rzeczy).

Aletheizm Parmenidesa uzyskuje potwierdzenie także we fragmencie B 8, 34-36, który w przekładzie Blandziego brzmi, „tym samym jest myślenie i to z powodu czego myśl jest, albowiem bez Będącego [*sc.* prawdy], w którym [*sc.* ta myśl] jest wyrażana nie znajdziesz myślenia”²². Z jednej strony mamy tu znowu zaakcentowany związek bytu i prawdy, ale z drugiej strony prawdy ontologicznej będącej warunkiem prawdziwego poznania.²³ Tym samym Blandzi dystansuje się od interpretacji występujących u niektórych tomistów, powołujących się na fragment B 3, jakoby byt u eleatów miał charakter pojęciowy. W Polsce pogląd taki wyrażał m.in. Krapiec oraz w zasadzie cała szkoła lubelska. Podejście to stanowi naturalny rezultat współczesnego myślenia o prawdzie, jako o wartości epistemologicznej. Można by nawet sformułować sposób uzasadnienia takiego stanowiska za pomocą sylogizmu, że jeżeli prawda jest pojęciem, a byt jest prawdą, to byt jest pojęciem. W świetle rozstrzygnięć opartych na źródłowych analizach filologicz-

²² *Ibidem*, s. 47.

²³ *Ibidem*, s. 50.

nych tekstu Parmenidesa, które znajdujemy w książce Blandziego, stanowisko tomistyczne odbiega od rzeczywistej myśli filozofa z Elei. Autor potwierdza to zresztą swoim sprzeciwem wobec traktowania filozofii eleaty jako monizmu, w którym byt byłby jednorodną materią lub jakimś abstraktem-pojęciem.²⁴

W rozważaniach Blandziego znajdujemy analizę fragmentu B 8, w którym Parmenides przechodzi od tego, że byt (prawda) jest (B 2) do tego, jak on jest, czyli do omówienia bytowych własności prawdy (B 8). Blandzi wskazuje, że konteksty fragmentu B 2 i B 8 o drodze prawdy dopuszczają dwojaką interpretację mówienia o Jest: (1) że Jest jest (*hopos estin*) oraz jak owo Jest jest. Droga niebytu zaś polega, że nie jest oraz jak być nie może. Pozwala na to możliwość dwojakiego odczytania partykuły *hos* jako: „że” oraz „jak”.²⁵

Wszystkie predykaty wymienione w poemacie na określenie znaczenia „Będącego” pasują tylko do absolutnego charakteru natury prawdy. Stanowi to naturalne wyrażenie w różnych postaciach imiesłowu *to eon*, który ma formę czasownikową i – jak pisze Blandzi – wyraża on czas trwający, permanentny czas teraźniejszy i desygnuje wieczne trwanie rzeczywistości transcendentnej. Te właśnie cechy należy przypisać bytowości prawdy i w tym duchu odpowiedzieć na pytanie, jak i e jest Będące (prawda). Atrybuty prawdy to beczasowość, niewzruszoność, jednorodność, czysta aktualność, jedyność i absolutność, tożsamość i samoistność, niewyczerpalność i niestopniowaność. Jeżeli zrozumiemy prawdę ontologiczną w ten sposób, będzie ona miała charakterystykę absolutu, prawdy wiecznej. Stanowi rzeczywistość najbardziej obiektywną i zarazem transcendentną, niezależną od podmiotu poznającego, czyli nieredukowalną do dziedziny sądów.²⁶

Omówiona w monografii charakterystyka prawdo-bytu, oparta na werytatywnym rozumieniu czasownika „jest”, nakazuje odrzucić materialistyczne rozumienie Parmenidesowego bytu jako jakiejś przestrzennej materialnej substancji. Stanowisko to jest w polskiej literaturze rozpowszechnione, jak należy sądzić przede wszystkim, za sprawą *Historii filozofii* Tatarkiewicza, ale także propagowanych przez lata na uniwersytetach interpretacji marksistowskich. Tymczasem transcendentny byt Parmenidesa ma charakter nierozciągliwy, czyli spójny zarazem. Prawda w ujęciu Blandziego to „czysta pozytywność” i jako taka i jedyna stanowi model czystego pojęcia bytu.

Reasumując, powiemy, że o zamienności prawdy i bytu można mówić w aspekcie ontologicznym i epistemologicznym: (1) prawda jest zamienna z tym, co Będące (czyli z bytem), rzeczywistością transcendentną, (2) prawda jest zamienna z bytem w aktach poznawczych: doświadczając prawdy, uchwytyjemy sam byt.

W monografii bardzo wyraźnie zasugerowana została Parmenidejska dychotomia między nierozciągliwym noetycznym bytem a niebytem. Przeciwieństwo

²⁴ *Ibidem*, s. 25.

²⁵ S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka*, s. 49.

²⁶ S. Blandzi, *Od aleteologii Parmenidesa do ontoteologii Filona*, s. 48-49.

transcendencji prawdy (bytu) i błędnych zmysłowych mniemań (pozorów prawdy) stało się dla Parmenidesa i później dla Platona podstawą metafizycznego pojęcia transcendentnego bytu (idee – prawdy/normy wieczne), który jest warunkiem poprawności i obiektywności naszych sądów. Sądy te, jak należy rozumieć, dziedziczą cechy prawdo-bytu, czyli pozaczasowość i niezmienność, będąc zakorzenione w transcendencji idei.

Zrozumienie ontologicznej istoty prawdy umożliwia nam również pojęcie tego, czym jest *doxa* jako niewiedza. Stanowi ona złudzenie, brak rzeczywistej świadomości poznawania, a w konsekwencji niemożliwość odróżnienia prawdy od błędu i całkowitą nieświadomość prawdy. Prowadzi to do odrzucenia obiektywizmu i kroczenia drogą subiektywnych przekonań.²⁷

Gorgiasz i teoria nie-bytu

W perspektywie analiz pojęcia prawdy jako bytu Blandzi przedstawia to, co przez niebyt rozumiał sofista Gorgiasz. W literaturze zwykło się przedstawiać jego poglądy w sposób nie do końca racjonalny. Tezę Gorgiasza, którą dość powszechnie interpretuje się nihilistycznie, mamy daną w dwóch przekazach różniących się nieco od siebie. Słynną tezę Gorgiasza *ouden estin* w przekazie Sextusa Empiryka oraz *ouk estin ouden* w tekście przypisywanym Arystotelesowi *O Melissosie, Ksenofanesie i Gorgiaszu*.²⁸ Obydwie tezy tłumaczy się zazwyczaj w sposób egzystencjalny jako „nic nie istnieje”. Przekład taki jest wynikiem traktowania słowa ‘jest’ jako orzecznika egzystencjalnego. Co więcej, stosując doń negację *ouden* dochodzimy jakoby do przekreślenia istnienia całej rzeczywistości. Blandzi pyta retorycznie za Bröckerem, czy można uwierzyć w to, że Gorgiasz na serio był przekonany, że osoby, które same nie istnieją dadzą się przekonać, że nic nie istnieje?²⁹ Sprzeciwia się temu zarówno zdrowy rozsądek, jak i logiczna argumentacja. Należy pamiętać, że Gorgiasz był filozofem, poszukiwaczem mądrości, słynnym na całą Grecję retorem, któremu zależało na przekonaniu tłumów do swoich poglądów. Jeśli udałoby mu się nawet przedstawić argumentację za nieistnieniem całej rzeczywistości, powinien był na tym zakończyć swój wykład. Każda mowa bowiem byłaby bezprzedmiotowa. Blandzi odrzuca, jako nielogiczne w świetle całej nauki Gorgiasza, twierdzenie jakoby negował on istnienie wszystkiego lub traktował *ouden* jako nazwę, za pomocą której afirmował niebyt.³⁰

Egzystencjalne rozumienie czasownika *einai* zamyka, zdaniem Blandziego, drogę dla pozytywnej, przedmiotowej wykładni traktatu i przesądza o interpretacji

²⁷ *Ibidem*, 55-56.

²⁸ S. Blandzi, *Meontologia Gorgiasza vs. nihilizm*, „Argument”, 2012, 2, nr 2, s. 248.

²⁹ *Ibidem*, s. 246.

³⁰ S. Blandzi, *Między aletejologią Parmenidesa a ontoteologią Platona*, s. 67.

całkowicie nihilistycznej. Uwarunkowań takiego myślenia doszukuje się badacz m.in. w późniejszej metafizyce kreacjonistycznej i egzystencjalizmie. Greckie pojmowanie *einai*, a co za tym idzie pojmowanie bytu oraz niebytu było znacząco różne od tego, które wypracowały czasy późniejsze, głównie za sprawą tradycji chrześcijańskiej i koncepcji stworzenia *ex nihilo*. Teoria ta głosi, że Absolut udziela rzeczom istnienia, choć rzeczy te nie mają w sobie nic z bytu Absolutu, stanowią bowiem namiastkę tego, czym jest byt doskonały, w pełni prawdziwy. Powołane są one do istnienia z nicości, ale nicości bezwiednie wyobrażanej i hipostazowanej na sposób jakiejś nieokreślonej pramaterii.³¹

Myślenie takie było obce przede wszystkim filozofii, której apologetami byli Gorgiasz i Kratylos, którzy za jedyną rzeczywistość uznawali wieczność procesu stawania się. Rzeczy zmienne, w permanentnym ruchu, nieskończenie zbliżają się do bytu prawdziwego – pełni istoty, same nieustannie powstając z bezkresu i powracając do niego w procesie zaniku. „Byt gignetyczny”, zmienny był więc jedynie przemijalnym punktem ruchu jako przejaw uobecniania i unieobecniania się, a więc inaczej, niż ma to miejsce w późniejszej tradycji arystotelesowskiej i chrześcijańskiej.³²

Fakt, iż czasownik *einai* wykazuje w starożytnej literaturze greckiej (nie tylko filozoficznej) sens werytatywny odgrywa fundamentalną rolę w zrozumieniu wielu pojęć filozoficznych, które od *einai* się wywodzą bądź są mniej lub bardziej z nim związane merytorycznie. Należą do nich pojęcia bytu, niebytu oraz substancji i istoty. Szczególnie ważne staje się to dla pewnych współczesnych teorii metafizycznych, które starają się być teoriami adogmatycznymi. Według Krąpca np. pojęcie bytu jako bytu tworzy się, wychodząc od pierwotnego doświadczenia rzeczywistości, którym jest doświadczenie jej istnienia³³, wyrażające się w sądach egzystencjalnych. W świetle badań Kahna stanowisko takie wydaje się dość problematyczne, ponieważ okazało się, że dla Greków wcale nie było to doświadczenie źródłowe, a sądy czysto egzystencjalne w zasadzie w literaturze starogreckiej nie występują.³⁴

Aby uniknąć zafałszowania rozumienia traktatu Gorgiasza, należy zdaniem Blandziego odrzucić naleciałości późniejszych interpretacji, które nie radząc sobie z racjonalnym jego zrozumieniem, sprowadzają dzieło słynnego sofisty do żartu lub parodii z dialektycznego myślenia eleatów. W rzeczywistości jednak, według autora, Gorgiasz nie parodiował eleatów, ale przeciwnie, zastosował elenktyczną i apagogiczną metodę w sposób, w jaki stosował ją Zenon. Nie uczynił tego dla

³¹ S. Blandzi, *Meontologia Gorgiasza vs. nihilizm*, s. 249.

³² *Ibidem*.

³³ M.A. Krąpiec, *Metafizyka*, TN KUL, Lublin 1988, s. 107.

³⁴ W Polsce, opierając się na badaniach Kahna, kwestię tę podnosił Gawroński (A. Gawroński, *Tomizm egzystencjalny wobec nowych badań lingwistyczno-filozoficznych*, „Studia Philosophiae Christianae”, 23, 1987, z. 2). Wskazywałem na to w artykule *O nurtach neoscholastyki polskiej w wieku XX z metodologicznego punktu widzenia*, „Ruch Filozoficzny”, LXIX (2012), nr 1, s. 84.

jakiegoś opisu sprawności dialektycznej, ale po to, aby wykazać niedorzeczność hipotezy absolutnej transcendencji prawdo-bytu jako ostatecznego kryterium, eliminującej nie-byt stawania, redukując go do niebytu absolutnego. Gorgiasz wysuwał argumenty na rzecz istnienia względnego nie-bytu (*me* – w funkcji negacji względnej), „stającego się”, który jest dlań jedyną rzeczywistością, będącą, z punktu widzenia absolutnego bytu, niebytem, ale jako nie-ten-byt (*to me eon*) jest realnością odeń różną.³⁵

Tezę Gorgiasza należy interpretować zgodnie z werytatywnym znaczeniem *einai*. Jeżeli Gorgiasz dowodzi, że „nic nie jest”, to należy to odczytać jako nic nie jest prawdą, bo nic nie jest stałym czymś (*resp.* bytem), a więc, że rzeczy (*pragmata*) nie wykazują substancjalnej natury. Proponowany przez Blandziego przekład zakłada odniesienie się Gorgiasza do poglądów eleatów. Pozostaje ono jak najbardziej uzasadnione, zważywszy choćby już na sam tytuł Gorgiaszowego traktatu *O niebycie, czyli o naturze*³⁶, który jest najwyraźniej aluzją i polemiką pod adresem księgi Melissosa *O naturze, czyli o bycie*. Wedle Blandziego, Gorgiasz swoim traktatem zapoczątkowuje spór o status niebytu, który swoje rozwinięcie osiągnie w *Sofiście* Platona.³⁷

Wyrwana z kontekstu pierwsza teza traktatu Gorgiasza, tłumaczona powszechnie, jako „nic nie istnieje” jest wedle Blandziego rezultatem potraktowania słowa ‘jest’ jako absolutnego orzeczenia egzystencjalnego, co przy rozumieniu zaimka *ouden* jako mocnej negacji prowadzi do zaprzeczenia całej rzeczywistości.³⁸ Tymczasem Grecy, wypowiadając samodzielnie czasownik *esti* we wszystkich jego formach, również imiesłowowych (*on*) mieli na myśli jakiś orzecznik, jakiegoś *ti*, wyrażając to, że mówi się o czymś. Wyraźne używanie tego zaimka nie było konieczne. Grek mówił *to einai* z domyślnym *ti*, podobnie *to on* – będące i domyślnie czymś. I przeciwnie, jeśli mówił nie-będące, to domyślnie chodziło o nie-będące czymś, a nie o zaprzeczenie absolutne bytu.³⁹

Co więcej, słowo *ouden*, zdaniem Blandziego, znaczy „ani jedno”. Powołuje się przy tym na etymologię omawianego zaimka, który jest złożeniem *oude* (ani) oraz liczebnika *hen* (jedno). W perspektywie tych rozstrzygnięć tezę *ouden estin* należy najogólniej rozumieć jako „nic nie jest (domyślnie: czymś określonym), jeśli ani-jednym jest”. Przyjmując domyślną przesłankę, że to, co jest jedno jest ze sobą tożsame – jest bytem-prawdą, można stwierdzić, że jeśli nie jest tożsame, to nie jest jedno. Ponieważ wszystko jest zmienne, dlatego, nie będąc ani-jednym,

³⁵ S. Blandzi, *Między alejologią Parmenidesa a ontoteologią Platona*, s. 117-118.

³⁶ Według Blandziego, aby oddać poglądy Gorgiasza, które kształtowały się w kontekście tradycji eleackiej, tytuł ten należałoby sparafrazować do postaci „O niebytowej (czyli: niesubstancjalnej) naturze rzeczy”. czemu daje wyraz choćby tytułem rozdziału swojej monografii, ale pisze również o tym w tekście, ukazując początki sporu dotyczącego statusu niebytu. *Ibidem*, s. 66, 73.

³⁷ *Ibidem*, s. 73.

³⁸ *Ibidem*, s. 116. Zauważmy, że przy potraktowaniu terminu *ouden* jako nazwy uzyskujemy dwa warianty: nic/nicość istnieje, nic/nicość nie istnieje (S. Blandzi, *Meontologia Gorgiasza vs. nihilizm*, s. 251).

³⁹ S. Blandzi, *Między alejologią Parmenidesa a ontoteologią Platona*, s. 86.

nie może być czymś. Chodzi zatem Gorgiaszowi o zaznaczenie niestałości rzeczy, ich niebytowości, niesubstancjalności.⁴⁰

Blandzi twierdzi, że Gorgiasz kwestionuje niezmienność rzeczy, ale afirmuje stawanie się i zmysłową rzeczywistość, które za eleatami nazywa nie-bytem. Jak można sądzić Gorgiaszowe pojęcie niebytu należy wbrew eleatom rozumieć jako relatywne przeciwieństwo pojęcia bytu. Niebyt Gorgiasza charakteryzowałby się wielością w przeciwieństwie do jedności, zmiennością w przeciwieństwie do stałości *etc.* Mielibyśmy tu przeciwstawienie atrybutów bytu Parmenidesa, co nie oznacza, że niebyt Gorgiasza jest absolutnym niebytem albo nicością. Mówiąc inaczej, o ile byt-prawda Parmenidesa jest czystą pozytywnością, o tyle względnie przeciwstawny mu nie-byt Gorgiasza nie jest czystą negatywnością i jego zaprzeczeniem. Otaczającą nas rzeczywistość, jako sferę stawania się, zawierającą w sobie zmianę i nieustanny ruch, uzna później Platon w swoim dualizmie jako składową niebytu względnego. Platońska akceptacja niebytu względnego w kontekście dyskusji z sofistami byłaby potwierdzeniem pozytywnego charakteru niebytu Gorgiasza.

Gorgiasz kwestionuje również możliwość poznania bytu niezmiennego. Ponieważ nie odrzuca istnienia rzeczy (*pragmata*), które jako stające się „nie bardziej są niż nie są”, odnosi się zarazem, a może przede wszystkim, do możliwości ich poznania: „rzeczy nie bardziej są prawdziwe, niż nie są”. Odrzucona zostaje przez niego tożsamość poznania i bytu wyrażona przez Parmenidesa we fragmencie B 3. Dla Gorgiasza nikt nie może ująć myślą tego samego, co ktoś inny. Podyktowane to jest, jak należy sądzić, charakterem przedmiotu poznania – nieustannie zmieniających się rzeczy.

Blandzi zaznacza, że w dziele Gorgiasza zostaje zanegowana ścisła relacja na osi rzeczywistość – poznanie – komunikacja. Staje się on wyrazicielem agnostycyzmu absolutnego, bo nie można poznać tego, co transcendentne ani też (immanentnych) natur rzeczy. Realność świata sprowadza się do niesubstancjalnej rzeczywistości zjawiskowej, która ustawicznie oscyluje między byciem i niebyciem. Nie stanowią one wystarczającej podstawy dla niezmiennej i pewnej wiedzy.

Problem negacji i fałszu w pismach Platona

W perspektywie rozstrzygnięć dotyczących Gorgiaszowego niebytu nowego wymiaru nabiera problem postawiony przez Platona w *Sofistcie*, obecny niemal w całej jego twórczości, od samego początku samodzielnej działalności, a mianowicie kwestia dotycząca możliwości istnienia fałszu oraz odniesienia sądu fałszywego.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 88-90.

U Platona znajdujemy potwierdzenie tego, o czym pisze Blandzi na temat znaczenia tezy *ouden einai*. Dualizm Platona łagodzi eleackie zasady i rozumienie bytu w taki sposób, że akceptuje możliwość istnienia wielu bytów prawdziwych, wiecznych i niezmiennych, podnosi również wagę zmiennych rzeczy, które są przedmiotami mniemań. Pokazuje, że poznanie ich może stać się początkiem drogi do poznania istot. Najdobitniej świadczy o tym teoria anamnezy.

Przedmioty mniemań pozostają w ruchu. Ruch natomiast jest ten sam i nie ten sam [*Sofista* 256 a-b]. Platon akcentuje jego nietożsamość i różnorodność. Stwierdza wprost, że niebyt jest w ruchu [*Sofista* 256 d-e]. Rozumienie niebytu precyzuje nieco dalej, wyrażając przekonanie, że niebyt nie jest zaprzeczeniem bytu, ale czymś r ó ż n y m wobec bytu – nie-bytem (czyli nie-tym-bytem) [*Sofista* 257 b]. Nie-byt, o którym możemy pozytywnie orzekać – np., że jest w ruchu – sam jest czymś. Rzecz ma się tu analogicznie jak wtedy, gdy wypowiadamy, że coś jest wielkie i nie-wielkie, piękne i nie-piękne, sprawiedliwe i nie-sprawiedliwe. Żadne z rodzajów przeciwieństw nie jest mniej bytem. Przez analogię wyprowadza Platon wniosek, że jeśli byt jest czymś, to niebyt jest innym czymś [*Sofista* 258 b]. Można postawić tu hipotezę, że wszelkie negacje czegoś podpadają pod pojęcie nie-bytu. Nie-bytem sprawiedliwości jest niesprawiedliwość, nie-bytem piękna jest brzydota itd. Nie-byt nie jest tu całkowitą negacją bytu, ponieważ jest innym czymś. Stanowi on coś pozytywnego i nie jest absolutną negatywnością. Chodzi tu o przedstawienie tej sfery rzeczywistości, która zmienia się, podlega ruchowi, która raz jest taka a raz inna.

Z punktu widzenia logicznego interpretację taką potwierdzają badania Przełęckiego. Wyróżnia od dwa rozumienia niebytu u Platona. Po pierwsze, c o ś jest niebytem w tym sensie, że t o c o ś nie jest jakimś wtedy i tylko, gdy dla pewnej rzeczy, jest jakąś n i e -tą rzeczą, czyli t o c o ś nie jest t ą r z e c z ą i zarazem jest jakąś inną rzeczą. W drugim znaczeniu, coś jest niebytem w sensie absolutnym wtedy, gdy t o c o ś nie ma żadnej własności, czyli dla wszelkiej rzeczy, nie jest ona czymś.⁴¹ Pojęcie niebytu absolutnego generuje wewnętrzną sprzeczność w definicji.

Blandzi zwraca uwagę, że parmenidejska wizja prawdy jako pełni bytu, który jest niepodzielny, jednolity i spójny znalazła swoje rozwinięcie w *Fajdroście* [247 c-248 c] Platona, gdzie stanowi niedotykalaną zmysłami, transcendentną istotę, którą można oglądać umysłem. Zamiennosc użycia terminów „prawda” i „byt” jest tutaj uderzająca. Poznanie prawdy właściwe jest przede wszystkim bogom – tym, których natura jest nierozciąglą – oraz tym duszom, żyjącym w sposób pozwalający upodobnić się do boga. I jedni, i drudzy, jak pisze Platon, mogą oglądać nadniebną równinę prawdy (= bytu) tam, gdzie ona jest.⁴² Podobnie jak u Parme-

⁴¹ M. Przełęcki, *O tym, czego nie ma. Na marginesie „Sofisty” Platona*, [w:] *idem*, *Lektury Platońskie*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2000, s. 24.

⁴² S. Blandzi, *Między aletejologią Parmenidesa a ontoteologią Filona*, s. 53.

nidesa, u Platona pojęcie prawdy ma przeto sens przede wszystkim ontologiczny, ale rodzi się i rozwija u niego idea prawdy relacyjnej. Trzeba jednak pamiętać, że pozostaje ona czymś wtórnym i całkowicie zależnym od pojęcia ontologicznego. Po raz pierwszy spotykamy się z nią w *Eutydemie*. Platon wypowiada ją ustami sofisty Eutydema, odpowiadając na pytanie, czym jest prawda: „Kto wypowiada byt, ten mówi prawdziwie” [*Eutydem*, 284 a].⁴³ Całe wyrażenie obarczone jest pewną wieloznacznością. Może ono znaczyć zarówno „mówi coś, co jest”, jak też „mówi o czymś, co jest”. Ulega to doprecyzowaniu w dalszej części dialogu przez Ktezipposa, trzymającego w dyskusji stronę Sokratesa, który sprzeciwia się Eutydemowi twierdzącemu, że każdy wypowiedziany i dotyczący czegoś sąd jest prawdziwy. Pierwsze i drugie wyrażenie są sformułowaniami zbyt szerokimi. Mówienie o czymś, co jest, nie zawsze musi być prawdziwe. Doskonale dostrzega to Ktezippos i uściśla, wypowiadając się o twierdzeniu Eutydema, że wyraża ono przekonanie istnienia samych tylko sądów prawdziwych [*Eutydem*, 284 c]: „on tam jakoś mówi coś, co jest, ale nie tak jak jest”. Platoński Ktezippos nakłada tu dodatkowy warunek, który musi zostać spełniony przez sąd prawdziwy. Sąd ma nie tylko posiadać swój przedmiot, ale również musi mówić „tak, jak jest”, czyli tak, jak się rzeczy mają. „Mówić tak, jak jest” staje się drugim warunkiem prawdziwości sądu, po „mówić o tym, co jest”. Uzupełnione i zrekonstruowane określenie tego, czym jest Platońska prawda brzmi: kto mówi coś, co jest [i tak, jak jest], ten mówi prawdę.⁴⁴ Fragment ten uważany jest za echo doktryny Parmenidesa w filozofii Platona. Platon miałby potwierdzać w nim słowa fragmentu B 6 poematu Parmenidesa, w którym padają słynne słowa dotyczące ścisłej zależności mowy i bytu.⁴⁵

Platon w omawianym fragmencie *Eutydema* wypowiada się na temat mówienia (wypowiadania) bytu tak, jakby sądził, iż realny byt stanowi tożsamość z mową. Przedstawia orzekanie (mówienie i myślenie) o bycie, jakby było to przyleganie czegoś do bytu. Efekt taki uzyskuje przez to, że mówiąc o orzekaniu, nie czyni tego za pomocą metajęzyka, ale używając języka przedmiotowego. Z drugiej jednak strony, po raz pierwszy pojawia się tu wyraźnie idea korespondencyjnej koncepcji prawdy⁴⁶, która rozwijana jest w sposób bardziej dojrzały w *Sofistcie*.

Określenie prawdy jest podobne w swojej treści do słów Parmenidesa z Elei charakteryzujących drogę prawdy w omawianym wcześniej fragmencie B 2. 3. Zasada ta jest zasadą dotyczącą bytu i zależności ontologicznych. Platońskie pojęcie prawdy korespondencyjnej, które kształtuje się w trakcie całej jego twórczości, tym różni się od sformułowania Parmenidejskiego, że ma charakter teoriopoznawczy.

⁴³ R.S. Hawtrey, *Commentary on Plato's „Euthydemus”*, American Philosophical Society, Philadelphia 1981, s. 99.

⁴⁴ D. Piętka, *Prawda i fałsz w filozofii języka Platona*, s. 116-120.

⁴⁵ *hre to legein te noein t'eon emmenai: esti gar einai* [...].

⁴⁶ J. Woleński, *Epistemologia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 70.

Zasadę eleacką można przy pewnej interpretacji uznać za pierwotną formułę ontologicznej zasady niesprzeczności.⁴⁷ Zasada ta jest zasadą porządkującą zależności w jednej sferze (płaszczyźnie) ontycznej. Parmenidejskie stwierdzenie niesprzeczności oznaczało tożsamość bytu, bowiem zasada wyrażona w B 2. 3 ma charakter absolutystyczny, tzn. obejmuje cały byt. Nie ma mowy tu o aspektach, czy różnych momentach czasowych, w których coś mogłoby być raz takie, a innym razem inne. U Parmenidesa byt jest prawdą i nie może nią nie być. Eleata kładzie nacisk na wieczną tożsamość bytu i prawdy. Dlatego też zmienne mniemania, jako że nie dotyczą prawdy – w konsekwencji nie są z nią tożsame. Platon dostrzegł, że zasadę niesprzeczności można zastosować nie tylko w płaszczyźnie ontologicznej (do relacji między istotami lub między zmiennymi rzeczami), lecz także do relacji między mową i rzeczami, a więc w płaszczyźnie semantycznej.

Jeżeli owa sprzeczność zachodzi między przedmiotami należącymi do wymienionych dziedzin (odpowiednio pomiędzy mową a stanem rzeczy), wówczas wypowiedź będzie fałszywa. Jeżeli sprzeczność ta zachodzić nie będzie, wypowiedź będzie prawdziwa. Można pokusić się o stwierdzenie, że pojęcie prawdy korespondencyjnej u Platona jest semantyczną zasadą niesprzeczności.

Platon analizę prawdy rozpoczyna od jednostkowego przykładu dotyczącego Teajteta. Rozważając przykłady, pierwszy dla wypowiedzi prawdziwej – „Teajtet siedzi”, drugi dla wypowiedzi fałszywej – „Teajtet lata”, dochodzi do wniosku, że prawda i fałsz to jakości przysługujące wypowiedziom. W pierwszym kroku stwierdza zachodzenie konkretnej sytuacji: „Teajtet siedzi” [*Sofista*, 263 a]. Wypowiedź ta jest prawdziwa, ponieważ w momencie jego wypowiedzania Teajtet siedzi. Zachodzi niesprzeczność mowy i rzeczy. Podaje więc na tej podstawie bardziej ogólne określenie wypowiedzi prawdziwej (na przykładzie zdania o Teajcie) [*Sofista*, 263 b]: spośród nich prawdziwa [wypowiedź] o tobie [tj. o Teajcie – D.P] stwierdza coś tak, jak jest⁴⁸, natomiast fałszywa przeciwnie, mówi coś innego niż jest [*Sofista* 263 a].

Kiedy Platon mówi o fałszu jako przyjmowaniu niebytu w słowach i o prawdzie jako przyjmowaniu bytu, jest to cały czas wydzźwięk eleackiej koncepcji silnego związku między prawdą/bytem i poznaniem prawomocnym, której chyba najmocniejszym wyrazem jest fragment B 3 Parmenidesa, głoszący, że tym samym jest myśleć i być. Dziedzina bytu, jak wskazuje Blandzi, to sfera nierozciąglej transcendencji. Myśl (*noein*) charakteryzuje się takimi samymi walorami nierozciąglej, co mogło dla eleatów, czy nawet Platona, stanowić pewną poznawczą bezpośredniość myśli i prawdy jako bytu. Platon jednak, być może pod wpływem Gorgiaszowego pojęcia niebytu, nieco modyfikuje swoje stanowi-

⁴⁷ D. Piętka, *O zasadach niesprzeczności i tożsamości w filozofii Parmenidesa*, „Filozofia Nauki”, 35, 2001, nr 3, s. 50-55.

⁴⁸ *Legei de auton ho men alethes ta onta hos esti peri sou.*

ska, dowartościowując jednocześnie poznanie typu *doxa*, którego przedmiotem jest to, co rozciągle i materialne, ulegające zmianom i dlatego wymykające się poznaniu typu *episteme*.

To, do czego odnosi się mowa (*legein*), zawsze jest czymś. Mówić wedle Platona to mówić tak, jak owo coś się ma (*hos echei*). Mowa fałszywa nie odnosi się do owego „jak” czegoś, lub ściślej, myli się co do danej rzeczy, jest więc n i e - d o - r z e c z n a i w tym sensie odnosi się do n i c z e g o (*meden*). Fałsz jest więc bezprzedmiotowy, mówi bowiem coś innego, niż czym naprawdę jest to, o czym mowa. Jeśli zatem ktoś wypowiada się fałszywie, ten, wedle Platona, wprawdzie mówi, ale w rzeczywistości nic (*meden*) nie mówi [*Sofista*, 237 e]. Słowo *meden* można interpretować więc nie jako równoważnik nicości. Służy ono Platonowi na oznaczenie niezasadności mowy. Nie powiemy bowiem, że jeśli ktoś mówi, to w ogóle nic nie mówi, bo materialnie ujawnia się jego mowa. Fałsz byłby zatem mową nieważną, mową, w której nie mówi się nic prawdziwego, a więc nic, co miałoby jakąś wartość. Stąd fałszywa mowa jest mową bezwartościową, bo nie mówi niczego o obiekcie, do którego się odnosi. W *Fajdrose* wyjaśnia to nieco obrazowo, pisząc, że ludzie błędzą wówczas, gdy wydają sądy o b o k bytów, co jest wywołane pewnymi podobieństwami między nimi [*Fajdros*, 262 b].⁴⁹ O każdym bycie można orzekać wiele z tego, czym on jest, ale też wiele z tego, co nieważne, czego w nim nie ma, tzn. twierdzić coś, czym rzecz naprawdę nie jest [*Sofista* 263 b].

Pojęcie niebytu, jako względnego nie-bytu, pełni swoją pozytywną, wiedzotwórczą funkcję, kiedy mówimy negatywnie, czym coś nie jest, o jego różnicy względem wszystkiego innego. Objawia się to w negatywnych sądach korygujących omylne sądy twierdzące. Niebyt względny wyodrębnia Platon z eleackiej sfery niebytu. Postępuje zatem jak Gorgiasz, mówiąc dobitniej „niebyt jest czymś”.

Problem niebytu i realności fałszu postawiony w *Sofiście* byłby nie do rozwiązania środkami eleackimi. Dlatego Platon przyjmuje nie (ten) byt, nie-byt będący, który w mowie będzie zaprzeczeniem predykatu orzekanego o rzeczy, idei itd. W każdym przypadku, gdy dana rzecz jest tym, czym jest, jest ona skorelowana z nieskończone wieloma przypadkami (aspektami), czym ona nie jest, i w tym rozumieniu jest nie-bytem [*Sofista* 255-259]. W *Sofiście* Platon wskazuje, że w procesie identyfikacji bytów ujawnia się nadto wartość poznawcza niebytu względnego jako czynnika określającego.⁵⁰

⁴⁹ W *Teajecie* odżywa idea korespondencji z *Fajdrose*. Sąd fałszywy powstaje wtedy, kiedy odciski w duszy i ich wzory schodzą się ukośnie i krzywo – powie Platon. Ponieważ w sądach prawdziwych odciski w duszy i ich wzory schodzą się prosto i sobie odpowiadają, stąd wniosek, że fałsz jest przeciwieństwem prawdy. Wypowiedź fałszywa jest nietrafnym powiązaniem znaków odzwierciedlających byty (odbicia) z ową rzeczywistością (wzorami). W sądzie fałszywym zachodzi przypisanie czemuś czegoś, co do tego czegoś nie należy [*Teajet*, 195 a].

⁵⁰ W *Teajecie* Platon opisuje proces poznawczy i sprowadza go w gruncie rzeczy do identyfikacji bytów czy rzeczy. Spostrzeżenia i myśli dotyczą czegoś, powstają z zetknięcia się władz poznawczych z przedmiotem

Niebyt rozumiany bezwzględnie stanowi tylko ontologiczny pozór. Pozór prawdy teoriopoznawczej natomiast zasada się na wielości bytów (rzeczy), ich płynności, a zatem ich zmienności. Przyjęcie owego Gorgiaszowego niebytu traktowanego jako coś pozytywnego, który, jak wskazuje Blandzi, nie daje żadnych podstaw Gorgiaszowi do przyjęcia możliwości jakiegoś zgodnego dla wielu osób poznania, stanowi dla Platona niezbędny warunek możliwości fałszu. Dla Gorgiasza wszelkie poznanie stanowiło pozór z racji permanentnie zmiennego niebytu stawania się. Platon stara się znaleźć rozwiązanie, w którym można by zaakceptować istnienie niebytu jako międzybytowej różnicy i niestanowiącego jedynie pozoru prawdy i bytu (*dokoun on*), jakimi są „mniemania śmiertelnych”.

Teoria Platona jawi się jako zwornik koncepcji filozoficznych Parmenidesa i Gorgiasza, choć pozostaje ona z pewnością pod wpływem przede wszystkim Parmenidesa. Można by nawet powiedzieć, że jak Arystotelesa uważa się za filozofa, który pogodził koncepcję bytu pojmowanego jako czegoś znajdującego się w permanentnej zmianie z teorią niezmiennego i niewzruszonego bytu-prawdy Parmenidesa, tak Platona należałoby uznać za tego, który dostrzegł pewną komplementarność filozofii Parmenidesa z teorią niebytu Gorgiasza. Na kanwie tych dwóch teorii rozwijała się metafizyka, ale przede wszystkim platońskie początki teorii prawdy korespondencyjnej.

* * *

Współczesne badania historyczne dotyczące filozofii starożytnych Greków nabierają nowego wymiaru przede wszystkim za sprawą badań filologicznych i lingwistycznych. Fakt ten skłania często do radykalnych rewizji egzegez filozoficznych. W tej perspektywie odsłaniają się nowe, często odbiegające od współczesnego myślenia teorie filozoficzne. W tym duchu należy umieścić badania Seweryna Blandzkiego, który dokonuje nowej wykładni koncepcji bytu Parmenidesa z Elei, wiążąc go z prawdą rozumianą ontologicznie.

Wzgląd na nowoczesne rezultaty badań nauk, stanowiących dla historyka filozofii narzędzie pracy, pozwala na przezwycięzenie ideologicznych zawężeń interpretacyjnych, jak choćby materialistycznej, propagowanej przez Fullera⁵¹,

poznania, a następnie odbijają się w pamięci. Zdolności poznawcze i pamięć przedstawione zostały przez Platona za pomocą tabliczki woskowej, prawda zaś za pomocą odcisków, które są odzwierciedleniem w umyśle ludzkim świata rzeczy i bytów. Platon tę relację odzwierciedlenia wyraża metaforycznie jako „schodzenie się ich [wzorów i odwzorowań] wprost naprzeciw siebie”. Co do idei identyfikujemy je za pomocą pewnych doskonałości, którymi się charakteryzują. I tak jeśli coś jest proporcjonalne, piękne i prawdziwe, jest dobrem. Aby dobro móc identyfikować, należy mieć wiedzę o tym, czym jest. Platoński opis zawarty w *Teajecie* stanowi pewien krok na drodze uzasadnienia analityczności wiedzy. Potwierdza to również dialog *Kratylos*, w którym próbuje on wiedzę o rzeczach wydobywać z nazw, zakładając, że są one bliższymi lub dalszymi odwzorowaniami rzeczy. Por.: D. Piętka, *Platon twórcą klasycznej koncepcji prawdy*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 54 (2009), s. 222-223.

⁵¹ B.A.G. Fuller, *History of Greek Philosophy. Thales to Democritus*, Henry Holt and Company, New York 1923, s. 148-157.

a rozpowszechnionej w drugiej połowie XX w. wykładni bytu parmenidejskiego, a z drugiej strony np. wykładni tomistycznej, w której poprawność filozofii Parmenidesa, Platona oraz innych filozofów, rozważa się z punktu widzenia metafizyki Tomasza z Akwinu, jako najbardziej rozwiniętego systemu filozoficznego.⁵²

Każde takie podejście jest niehermeneutyczne i uniemożliwia dotarcie do autentycznego sensu starożytnych tekstów filozoficznych, a w rezultacie zrozumienia rzeczywistego ich wpływu na rozwój filozofii i kultury późniejszej.

Dariusz Piętka

Parmenides and Gorgias in New Interpretation

Abstract

The paper is an attempt at presenting in contemporary reconstruction of Seweryn Blandzi the antithesis of notions of Parmenides' absolute being and not being in Gorgias' philosophy. The aim of the article is showing the influence of the concept of not-being in the Blandzi's reconstruction to issue the false and the difference in Plato's philosophy.

Subject of the first part of paper is notion of being and function of the verb "be" in early Greek philosophy. For the Parmenides the word "being" (*to eon*) meant the same as "truth". This word is name of Truth as transcendent nature in general. According to Blandzi, appropriate decoding of the poem should take into account the non-existential understanding of the verb to be (*einai*). Fundamental function word's *estin* is the veridical function. "Is" have not existential meaning in early Greek philosophy. Blandzi says that the "is" means "is true" in the most controversial problem in Parmenides' poem in fragment B 2. 3. Word *estin* denote the truth, and truth is being (*to eon*). Each of the predicates used to determine of Truth has absolute (unaccidental) character and timeless nature.

In the second part of this paper I present Blandzi's reconstruction Gorgias' treatise *On Not Being or on Nature*. Blandzi indicates that the original thesis *ouden estin* rendered as nothing exist is a result of his predicative treatment of the word "is" as absolute existential predicate, which when negated leads to a complete negation of the existence of all reality. In fact, Gorgias did not say theory of absolute non-being, but non-being of nature in Parmenides' meaning. In Blandzi opinion "non-beingness" of nature is non-substantiality of thing (*pragmata*) in general. According to him, treatise *On Not Being or on Nature* was a polemical text, and it questioned only immutability of things. Gorgias questioned the belief in the existence of constant nature and essences, but not things, which no more are than are not.

⁵² Przykładem takiego podejścia jest podejście Pawlikowskiego (T. Pawlikowski, *Poznawalność bytu. Parmenides i Tomasz z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny”, 2 [2013], s. 31-53).

The third part of paper concerns the influence Gorgias' notion of non-being on Plato's epistemological theory of false. Plato's problems with the false in his dialogue *Sophist* were result of understanding of non-being as the absolute negation of being. The problem is that the false statement says something but it does not denote anyone. Plato saw, however, that by accepting the relative being, that is difference, false statements says something and denote something but no what statement says. Adaptation Gorgias' theory of non-being by Plato is the beginning of the classical notion of truth in epistemology.

Keywords: Parmenides, Gorgias, Plato, being, non-beingness, truth, false, Seweryn Blandzi.