



MARIAN ANDRZEJ WESOŁY

# Traktat Gorgiasza *O niebycie, czyli o naturze* Świadectwa, wyciągi, polemiki

*Gorgias' Treatise 'On Not-being or On Nature' –  
Summaries, Testimonies and Polemics*

**ABSTRACT:** Beginning with a thematic introduction, we present here, in a new Polish translation, two extensive summaries of Gorgias' treatise *On Not-being or On Nature*, which seems to reverse Parmenides' trinitarian identity of being – thinking – saying, namely: “nothing is, if something is, it is unknowable, and if something is and is knowable, it cannot be indicated to others”. We also cite several related early testimonies and polemics around the sophistic approach to “not-being” and the resolution of this aporia undertaken by Plato and Aristotle. In addition, we cite in translation those ancient testimonies which concern Gorgias' explanation of the natural phenomena of color and of fire through certain effluxes and pores. Gorgias probably adopted these views from his master, Empedocles of Acragas.

**KEY WORDS:** Gorgias of Leontini • *On Not-being or On Nature* • Polish translation

Dlatego Platon w pewien sposób  
niezle ustawił sofistykę wokół niebytu.

Arystoteles, *Metaph.* E 2, 1026b 14

**M**inęło już 25 wieków od narodzin Gorgiasza (ok. 483–ok. 380 p.n.e.), który uwiecznił się w grecko-rzymskim antyku jako słynny sofista i znakomity retor<sup>1</sup>. Pochodził z sycylijskich Leontynów, greckiej polis założonej przez kolonistów z Chalkis na Eubei. Należał do tego samego jońskiego plemienia co młodszy odeń o sto lat znakomity uczony i filozof – Arystoteles ze Stagiry (384–322). Znamienne jest to, że sława jednego i drugiego zaczęła się w Atenach, dokąd przybyli ze swych dalekich i przeciwległych miast, a później wiele podróżowali, choć z różnych powodów i celów.

<sup>1</sup> Zob. materiały rocznicowej konferencji odbytej w ojczyźnie Gorgiasza: *La forza del logos. Gorgia a 2500 anni dalla nascita*. A cura di L. Cardullo, F. Coniglione. Bonanno Editore 2019.

Gorgiasz przybył w poselstwie do Aten (w 427 r.) i przemawiał publicznie z wielkim uznaniem w sprawie militarnego wsparcia swej ojczyzny zagrożonej ze strony sąsiednich Syrakuz. W swym niebywale długim życiu wędrował po całej Helladzie i wzbudził powszechny podziw jako mistrz improwizowanych odpowiedzi na zadawane mu pytania i mów popisowych. Nauczał mającej wzięcie sztuki słownej perswazji, co przysporzyło mu nie tylko rozgłos, ale i olbrzymi majątek. Zaimponował w dwóch szczególnych miejscach kultu, w Delfach, gdzie przed ołtarzem Apollona wygłosił *Mowę Pytyjską*, oraz w Olimpii, gdzie w *Mowie Olimpijskiej* zalecał Hellenom zaniechania wzajemnych walk (mowy nie zachowane). Dzięki osiągniętemu bogactwu Gorgiasz, co niebywale, sam sobie wystawił w Delfach posąg ze szczerego złota, a jeszcze inny wniesiono mu później w Olimpii (82 A 7-8 DK). Przy nim widniał laudacyjny epigram, odnaleziony tam w wykopaliskach w 1876 roku<sup>2</sup>.

Nauczanie sztuki retorycznej przez Gorgiasza nie spotkało się z uznaniem ze strony Platona i Arystotelesa. Platoński Sokrates w dialogu *Gorgiasz* demaskuje taką retorykę jako pseudo-sztukę uczącą demagogii i pochlebstwa na usługach schorzałej i niegodziwej polityki<sup>3</sup>. Z kolei Arystoteles ukazywał niedostatki metodyczne retoryki Gorgiasza i sztuczność jego poetyzującego stylu<sup>4</sup>.

Jedyne ocalałe w całości teksty wśród fragmentów tzw. *Przedsokratyków* w słynnej edycji Dielsa-Kranza (82 B 11-11a) to dwie zachowane mowy epidejktyczne (popisowe) Gorgiasza, mianowicie *Pochwała Heleny i Obrona Palamedesa*. Przedstawiliśmy je wraz ze wstępem w dokładnym polskim przekładzie<sup>5</sup>.

Obecnie podajemy tu dokładne tłumaczenie dwóch streszczeń zaginionego pisma Gorgiasza *O niebycie, czyli o naturze* wraz ze wczesnymi o tym świadectwami i polemikami. Tytułem wstępu do lektury tych tekstów takie oto ogólne informacje.

Wspomniany traktat należał do wczesnej działalności Gorgiasza, powstał podczas 84 Olimpiady (444–440), a więc jeszcze przed jego przyby-

<sup>2</sup> Zob. M. Wesoły, „*Il bello e aureo*” Gorgia. *Un brillante successo in tutta l’Ellade*, [w:] *La forza del logos*, *op.cit.*, s. 199–220.

<sup>3</sup> M. Wesoły, Platona „Gorgiasz” – kompozycja dramatyczna, zarzewie agonu i sokratejska wymowa, [w:] *Kolokwia Platońskie. „Gorgiasz”*, red. A. Pacewicz, Wrocław 2009, s. 15–29; *idem*, „Plato’s „Gorgias” as a Dramatic Requiem upon the Vindication of Socrates’ Life and Death”, „Diotima – Revue de Recherche Philosophique”, 39 (2011), s. 99–110.

<sup>4</sup> Zob. M. Wesoły, *Skąd się wzięła retoryka? Perspektywa Arystotelesa*, [w:] *Retoryka klasyczna i retoryka współczesna. Pola i perspektywy badawcze*, red. C. Mielczarski, Warszawa 2017, s. 13–58.

<sup>5</sup> Przekład: M. Wesoły, *Mowy epidejktyczne Gorgiasza: „Pochwała Heleny” i „Obrona Palamedesa”*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe”, 4 (8) (2014), s. 11–35.

ciem do Aten i staniem się sławnym mistrzem w retoryce. W młodości na Sycylii Gorgiasz był uczniem Empedoklesa z Akragas, twórcy wzniosłych poematów: *O naturze* (Περὶ φύσεως) i *Oczyszczenia* (Καθαρμοί). Od tego mistrza przejąć mógł zainteresowania światem natury oraz sztukę poetyckiej ekspresji, magicznego i uwodzicielskiego wpływania na ludzi. Wszelako traktat Gorgiasza *O niebycie* jest wymyślną reakcją na dzieło Parmenidesa z Elei i jego dwóch rzeczników, Zenona i Melissosa.

Parmenides w pierwszej części swego poematu *O naturze* (Περὶ φύσεως) postulował pewną metodę badania o niewzruszonej prawdzie bytu (*to eon*)<sup>6</sup>. Krótko mówiąc: „byt jest, ponieważ byt jest bytem”, z wykluczeniem niebytu – nicości, czego tym trybem nie można dociec i uzasadnić. Prawdziwościowe słowo *esti* (jest) odniesione do swego imiesłowu *eon* uzasadnia się tymże *esti* (*einai*) w funkcji tożsamościowej. Dla zachowania gry składniowej i znaczeniowej tychże greckich wyrażen wraz z ich negacjami (*esti – ouk esti; einai – me einai; to eon – to me eon*), które w następstwie podejmie Gorgiasz, nie należy w przekładzie stosować mylących określeń: „istnieje”, „istnieć”. Parmenides stawiał przy tym tożsamość trynitarną „bycia (*einai*) – myślenia (*noein*) i mówienia (*legein*)”, co będzie głównym przedmiotem Gorgiaszowej kontrargumentacji.

W obronie brzmiącego paradoksalnie argumentu Parmenidesa na rzecz jednego bytu stanęli dwaj jego rzecznicy: Zenon i Melissos. Pierwszy z nich wykazywał jeszcze większe paradoksy z przyjęcia wielości, ruchu i podziału<sup>7</sup>. Melissos zaś w piśmie *O bycie, czyli o naturze* (Περὶ τοῦ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως) podjął radykalne uzasadnienie bytu odwiecznego, bezkresnego, jednego i nieruchomego, co nie spotkało się z uznaniem także przez Platona i Arystotelesa<sup>8</sup>.

Natomiast Gorgiasz na przekór tym argumentom w piśmie z odwróconym tytułem *O niebycie, czyli o naturze* (Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως) przedłożył wymyślne zniesienie Parmenidesa tożsamości trynitarnej „bycia – myślenia i mowy” podług trzech równie paradoksalnych tez, że „nic nie jest, nic nie jest poznawalne ani też do zapodania innym”<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Nawiązując do interpretacji podanej w: M. Wesoły, *Parmenides z Elei – physikos*, „Przegląd Filozoficzny”, 2001, 2, s. 61–63.

<sup>7</sup> Zob. *idem*, *Zenon z Elei. Doksografia i fragmenty*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium”, 23, 2013, s. 69–96.

<sup>8</sup> Zob. *idem*, *Melissos z Samos. Doksografia i fragmenty*, „Peitho. Examina Antiqua”, 11, 2020, s. 13–31.

<sup>9</sup> Oto najnowsze źródłowe edycje tekstów i przekładów Gorgiasza: T. Buchheim, *Gorgias von Leontinoi. Reden. Fragmente und Testimonien*, Hamburg 1989; S. Maso e C. Franco, *Sofisti: Protagora, Gorgia, Dissoi Logoi – Una reinterpretazione dei testi*, Bologna 1995, s. 103–177; D.W. Graham, *The Texts of Early Greek Philosophy. The Complete Frag-*

Niezachowany ten traktat Gorgiasza znamy jedynie z dwóch późniejszych i różniących się streszczeń czy parafraz. Pierwsze z nich pochodzi z trzeciej części rozprawki aporetycznej przypisywanej Arystotelesowi *O Melissosie, Ksenofanesie, Gorgiaszu* (*De MXG*, V–VI), natomiast autorem drugiego streszczenia jest Sekstus Empiryk w dziele *Przeciw logikom* (I 65–87).

Obydwie wersje prawie jednakowo oddają te trzy tezy nihilistyczne Gorgiasza, choć Sekstus rzecz ujmuje w swej własnej terminologii. Dawniej uważano relację Sekstusa za bardziej zrozumiałą i wiarygodną<sup>10</sup>, lecz w zakresie pierwszej tezy Gorgiasza większą wartość źródłową ma relacja z *De MXG*, streszczając tzw. „dowód czy argument własny” (*idios apodeixis, logos*) Gorgiasza przeciwko Parmenidesowi, że nie jest ani byt, ani niebyt, czyli nic nie jest<sup>11</sup>. Stosował on tę samą co Parmenides grę wyrażen („jest”, „być”, „byt”) z wymyślną przy tym negacją bytu i niebytu. Uznanie niebytu – będące odparciem solennego zakazu Parmenidesa (B 7) – bierze się z prostej tożsamości: „niebyt jest, ponieważ niebyt jest niebytem”.

W „dowodzie własnym” Gorgiasza występują dwie paralelne i sprzeczne wzajemnie konsekwencje: najpierw wywnioskowanie, że „niebyt i byt są tożsame”, a potem tego zanegowanie, że „niebyt z bytem nie jest tożsamy”, lecz stanowi przeciwstawność.

Autor *De MXG* (naszym zdaniem Arystoteles) kwestionuje konkluzywność tego „dowodu własnego”, z którego wcale nie wynika, że „nic nie jest”, a tylko to, że „niebyt jest”, a także – na odwrót – że „wszystko jest”. Jedynie w tym punkcie autor *De MXG* podważa argument Gorgiasza, że „nic nie jest”.

Dalej streszcza on – drugi dowód tejże tezy, na podstawie sprzecznych konsekwencji wynikłych wzajemnie z założeń Zenona i Melissosa. Wywód ma formę implikacyjną nie wprost; jako poprzednik występuje tu ogólne

*ments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*. Part II, Cambridge 2010, s. 725–788; R. Ioli, *Gorgia di Leontini, Su ciò che non è*. Testo greco, traduzione e commento, Hildesheim 2010; *idem*, *Gorgia, Testimonianze e frammenti*, Roma 2013; L.A. Bredlow, *Gorgias de Leontinos. De lo que no es, o de la naturaleza. Los testimonios*. Edición crítica, traducción y estudio introductorio, Barcelona 2016; Laks A. et Most G.W. (éd.), *Les débuts de la philosophie: des premiers penseurs grecs à Socrate*. Paris 2016, s. 1273–1341 [wersja angielska: *Early Greek Philosophy*, Vol. VII 2, Cambridge MA 2016, s. 218–291]; E.B. Афонасин, *Горгий Леонтийский. Фрагменты и свидетельства*, „Scholē”, 2020, Vol. 14, 2, s. 756–811.

<sup>10</sup> H. Diels (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, 82) z Gorgiasza *O niebycie* podał tylko wersję Sekstusa Empiryka. Natomiast wersję z *De MXG* dołączył w swej edycji M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, II, Firenze 1949 (dzieło z 4 woluminów wznowione w jednym tomie: *Sofisti. Testimonianze e frammenti*. Testo greco a fronte, Milano 2009).

<sup>11</sup> Zob. dokładniej M. Wesoły, *La dimostrazione propria di Gorgia*, „Peitho. Examina Antiqua”, 4 (2013), s. 159–186.

zdanie „jeśli [coś] jest, ...”, a następniki stanowią trzy sprzeczne wzajemnie formuły (a) „to jest albo niezrodzone albo powstałe”, (b) „to jest albo jednym, albo wielością”, (c) „to porusza się...” –

Dalsze wywody implikacyjne kwestionują następniki przez wielokrotne użycie trybu *tollendo tollens*, aby osiągnąć ten sam wniosek, że „nic nie jest”.

Natomiast Sekstus w ogóle nie ujmuje eleackiego zaplecza, czyli wyzwania Gorgiasza pod adresem założen Parmenidesa, Zenona i Melissosa. Inaczej przedstawia pierwszą tezę Gorgiasza, wychodząc od triadycznego założenia alternatyw w formie implikacyjnej: „jeśli coś jest, to jest albo byt, albo niebyt, albo zarazem byt i niebyt” (*Adv. Math.* VII 66). Wywodzi oddzielnie następstwa każdej z nich, najpierw krótko, że niebyt nie jest (67), potem szerzej, że byt nie jest (68–72), a najkrócej, że nie jest byt i niebyt zarazem (75–76). Ten szerszy człon wnioskowań z poprzemiana „jeśli byt jest, to...”, wywodzi *tollendo tollens* następniki w formie przeciwieństw alternatywy: zrodzony – niezrodzony (67–72), jeden – wiele (73–74)<sup>12</sup>. Stanowi to pewien odpowiednik w *De MXG* wywodów zbijających tezy o bycie Melissosa i Zenona. Jednak taka trójczłonowość założeń wydaje się pewnym przeformułowaniem samego Sekstusa podług jego metody sceptycznej wykluczenia możliwych alternatyw. Argumenty Gorgiasza mają być dlań poparciem dla odparcia kryterium prawdy.

Druga teza Gorgiasza, znosząca Parmenidesa tożsamość bytu i myśli, głosi, że nawet gdyby coś było, to jest niepoznawalne. Poznawalność bowiem wiąże się z myśleniem, które jest analogiczne z postrzeganiem. I tak, jeśli rzeczy pomyślane nie są bytami, to bytu nie można pomyśleć (podług formuły:  $p \rightarrow \sim q \equiv q \rightarrow \sim p$ ). Gdyby wszystko to, co postrzegane i pomyślane, było realne, to fałsz byłby wykluczony. W tym względzie Gorgiasz zdaje się odpierać pogląd Protagorasa o prawdziwości wszelkich postrzeżeń i mniemań (przykład rydwanów pędzących po morzu).

W trzeciej tezie Gorgiasz podważa także możliwość oznajmienia myśli o bycie. Gdyby nawet coś było poznawalne, to nie jest do zapodania komuś drugiemu. Każdy z oddzielnych zmysłów rozpoznaje tylko swe własne przedmioty. Jak wzrok nie poznaje dźwięków, tak i mowa (*logos*) nie jest tym samym, o czym się wypowiada. Przedmioty zewnątrz są wyjawieniem dla mowy, ale mowa nie jest ich wyjawieniem; mową przecież nie są przedmioty zewnętrzne. Ponadto, mówiący i słuchający jakże mają dostąpić tego samego poznania, skoro nawet ktoś jeden i ten sam nie postrzega wciąż tak samo tego samego<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> M. Wesoly, *Le tecniche argomentative di Gorgia intorno alla tesi che nulla eiste*, [w:] *Gorgia e la sofistica*, a cura di L. M. Montoneri & F. Romano, Catania 1985, s. 311–341.

<sup>13</sup> Zob. V. Caston, *Gorgias on Thought and its Object*, [w:] *Presocratic Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos*, ed. by V. Caston, D. Graham, Alderhot 2002, s. 205–232.

Z tych trzech wyzywających tez Gorgiasza jedynie w relacji *De MXG* „argument własny” został poddany krytycznej ocenie, natomiast dwie pozostałe tezy zostały tylko streszczone, nieco szerzej w wersji Sekstusa Empiryka.

Brzmiące kontrfaktycznie i paradoksalnie argumenty Gorgiasza o niebycie spotkały się w następstwie z krytyczną reakcją różnych podówczas autorów. W piśmie hippokratejskim *O sztuce* (2) występuje polemika z tym niedorzecznym poglądem o bycie niebytu.

W innym piśmie *O naturze człowieka* (1) wzmiankowany jest wywód monistyczny, że wszystko jest jednym, zapewne aluzyjnie do Gorgiasza, który poprawiać miał w tym względzie argument Melissosa, wykazując niebyt i nicość<sup>14</sup>.

W związku z tym także słynny mówca Izokrates upatrywał w argumentach Gorgiasza i Melissosa erystyczne głoszenie na wskroś paradoksalnej i bzdurnej tezy na podobieństwo sofistycznego zwodzenia.

Z kolei Platon określił sofistykę jako traktującą o niebycie, co uznał za trafne także Arystoteles (zob. *motto* na wstępie). I tak Platon w *Sofistcie* podjął gruntowne odparcie nie nazwanego z imienia sofisty, ukrytego w „mrokach niebytu”. Poszukiwany z powodu sofisty „niebyt” został przez Gościa z Elei stwierdzony w formule tożsamościowej: „niebyt jest ontycznie niebytem” (*Soph.* 258b-c). Na tej samej zasadzie tożsamości oparty był „dowód własny” Gorgiasza w odparciu argumentu ontycznego Parmenidesa. Gość z Elei naruszenie zakazu Parmenidesa nazwa „ojcობójstwem”, choć bez wzmianki o tym, że sprawił to w pierw sofista Gorgiasz, z którym *implicite* polemizuje, nie uznając niebytu jako „przeciwieństwa” bytu, ale jako jego „odrębność” w obrębie najwyższych rodzajów (*megista eide*).

Także Arystoteles stwierdził, że stawiany archaiczne monizm bytu należało na przekór zakazowi Parmenidesowi odeprzeć i przyjąć „niebyt” (*Metaph.* 1089a2-5). Wspominał on anonimowo o takiej konsekwencji z argumentu Parmenidesa, który stanowi „dowód własny” Gorgiasza. (*Phys.* I 3, 187a1-6). Wszelako Stagiryta ujmował niebyt nie w sensie absolutnym, a tylko jako „nie bycie czymś”. Także w *Retoryce* (II 24) i w *Sofistycznych odrzuceniach* (5) wspominał Arystoteles anonimowo o tej osnowie argumentu Gorgiasza, który stanowi paralogizm przejścia od „nie bycia czymś” do „bycia wprost (*haplos*) czy absolutnie”.

Na koniec przytaczamy w przekładzie te świadectwa antyczne, które dotyczą wyjaśniania przez Gorgiasza zjawisk płomienia i postrzeżeń poprzez tzw. wypływy i pory (kanaliki). Zapewne poglądy te przejął on od swego mistrza Empedoklesa z Akragas.

<sup>14</sup> Dokładniej o tym M. Wesoły, *To Correct the Argument of Melissus (De nat. hom. 1): an Allusion to Gorgias?*, „Eos”, 75, 1987, s. 13–19.

ΓΟΡΓΙΟΥ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΜΗ ΟΝΤΟΣ Η ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ  
GORGIASZ *O NIEBYCIE CZYLI O NATURZE*

1 Olympiodor, *In Plat. Gorg.* 9.4-16 (A 10 + B 2 DK)

W tych samych czasach żyli: Sokrates w trzecim roku 77 Olimpiady [470–469], Empedokles pitagorejczyk, nauczyciel Gorgiasza, który u niego studiował. Otóż Gorgiasz stworzył *O naturze* wytworne pismo (Περὶ φύσεως σύγγραμμα οὐκ ἄκοιμσον) w czasie 84 Olimpiady [444–41]. Toteż o dwadzieścia osiem lat lub nieco wcześniej urodził się Sokrates.

Inaczej w *Teajtecie* (183e) powiada Platon, że „będąc młody spotkał się z Parmenidesem, który był znacznie starszy, i poznał męża o wielkiej głębi”. Tenże Parmenides był nauczycielem Empedoklesa, nauczyciela Gorgiasza. A Gorgiasz był znacznie starszy; jak bowiem się podaje, zmarł mając sto dziewięć lat, toteż żyli oni w tych samych czasach.

2 Galen, *De el. sec. Hipp.* I 9

Wszystkie [pisma] dawnych [filozofów] zatytułowane były *O naturze* (Περὶ φύσεως), księgi Melissosa, Parmenidesa, Empedoklesa, Alkmeona oraz Gorgiasza, Prodikosa i wszystkich innych.

DWA STRESZCZENIA – PARAFRAZY

3 Arystoteles, *De Melisso Xenophane Gorgia* V-VI, 979a 12-980b 21.

[Trzy tezy nihilistyczne]

V (1) Powiada, że nic nie jest (οὐκ εἶναι φησιν οὐδέν); jeśli zaś jest, to jest niepoznawalne (ἄγνωστον); a jeśli jest i poznawalne, to nie do ukazania innym (οὐ δηλωτὸν ἄλλοις).

[Pierwsza teza: nic nie jest]

(2) A że [nic] nie jest (οὐκ ἔστι), zestawivszy twierdzenia innych, którzy o mówiąc bytach, przeciwieństwa (τάναντία), jak się wydają, ukazują w nich: jedni, że jedno (ἓν) jest, a nie wielość (οὐ πολλά), drudzy zaś, że wielość, a nie jedno, i jedni dowodzą, że są niezrodzone (ἀγένητα), drudzy zaś, że powstałe (γενόμενα); tak wnioskuje on podług jednych i drugich (συλλογίζεται κατ’ ἀμφοτέρων).

(3) Musi bowiem – powiada – jeśli coś jest (εἴ τί ἐστι), ani nie być jednym, ani wielością, ani niezrodzonym, ani powstałym; niczego więc by nie było (οὐδὲν ἄν εἴη). Bo gdyby coś było, byłoby jednym czy drugim z nich. Że

zaś nie jest ani jedno, ani wielość, ani niezrodzone, ani powstałe, jedne [wnio-ski] jak Melissos, drugie jak Zenon, stara się wywieść (ἐπιχειρεῖ δεικνύειν), po swoim pierwszym dowodzie (τὴν πρώτην ἴδιον αὐτοῦ ἀπόδειξιν), w którym powiada, że nie jest ani bycie, ani nie bycie (οὐκ ἔστιν οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι).

**[Dowód własny]**

(4) Jeśli bowiem nie bycie jest nie byciem (τὸ μὴ εἶναι ἔστι μὴ εἶναι), to w niczym mniej niebytu nie byłby od bytu (οὐδὲν ἄν ἦτον, τὸ μὴ ὄν τοῦ ὄντος εἶη). Niebytu jest bowiem niebytem, a bytu bytem (τό τε γὰρ μὴ ὄν ἐστι μὴ ὄν, καὶ τὸ ὄν ὄν), toteż w niczym więcej rzeczy są aniżeli nie są (οὐδὲν μάλλον ἢ εἶναι ἢ οὐκ εἶναι τὰ πράγματα).

(5) Jeśli zaś niebycie jest, to bycie – powiada – nie jest, jako [tego] przeciwstawność (τὸ ἀντικείμενον). Jeśli bowiem niebycie jest, to byciu przypadnie nie być.

(6) Toteż w ten sposób – powiada – niczego by nie było, jeśli nie jest tożsame (ταῦτόν) bycie i niebycie. Jeśli zaś jest tożsame, to i w ten sposób nie byłoby niczego (οὐκ ἄν εἶη οὐδέν); bo i niebytu nie jest, i bytu, skoro tożsamy jest z niebytem (ταῦτὸ τῷ μὴ ὄντι). Taki więc jego własny argument (ὁ αὐτὸς λόγος ἐκείνου).

**[Brak konsekwencji w „dowodzie własnym”]**

VI (1) Wcale nie wynika (οὐδαμῶθεν δὲ συμβαίνει) z tego, co powiedział, że nic nie jest (μηδὲν εἶναι). To bowiem, czego dowodzi (ἃ γὰρ καὶ ἀποδείκνυσιν), w ten sposób stawia się dialektycznie (οὕτως διαλέγεται):

(2) Jeśli niebytu jest, to albo jest mówiąc absolutnie (ἀπλῶς εἰπεῖν), albo jest podobnie niebytem (ἔστιν ὁμοίως μὴ ὄν). To zaś ani nie wydaje się takim, ani nie jest konieczne, lecz tak jak w dwóch przypadkach: raz bytu, raz niebytu, ten jest, a to nie prawda, że jest niebytu.

(3) Dlaczegoż więc nie jest ani bycie, ani niebycie, ani obydwa, ani żadne z nich nie jest? W niczym bowiem [mniej] – powiada – niebycie byłoby od bycia, jeśli byłoby czymś i niebycie (εἶη τι καὶ τὸ μὴ εἶναι), gdy nikt nie mówi, że niebycie w ogóle nie jest (εἶναι τὸ μὴ εἶναι οὐδαμῶς).

(4) Jeśli zaś niebytu jest niebytem, to i tak niebytu nie byłby podobny do bytu (οὕτως ὁμοίως ἄν εἶη τὸ μὴ ὄν τῷ ὄντι); ten bowiem jest niebytem, tamten zaś jest nadal (ἔστιν ἔτι) [bytem].

(5) Jeśli zaś orzec go absolutnie jest prawdą, jakże dziwne byłoby to, że niebytu jest. Lecz nawet jeśli tak, to czyż raczej nie wyniknie (μάλλον συμβαίνει), że wszystko jest, niżli nie jest (τὰ πάντα εἶναι ἢ μὴ εἶναι)? To samo bowiem tak swoim przeciwieństwem zdałoby się stawać (τοῦναντίον ἔοικε γίνεσθαι).



(6) Jeśli bowiem niebyt jest bytem i byt jest bytem, to wszystko jest (ἅπαντά ἐστιν). I byty bowiem są, i niebyty; nie ma bowiem konieczności, że jeśli niebyt jest, to i byt nie jest.

(7) Jesliby na to ktoś przystał, że niebyt byłby, a byt nie byłby, to jednak w niczym mniej nie byłby (οὐδὲν ἤττον εἶη ἄν). Niebyty bowiem byłyby podług jego argumentu (κατὰ τὸν ἐκείνου λόγον).

(8) Jeśli zaś tożsame (ταὐτόν) jest bycie i niebycie, to tak w niczym bardziej nie byłoby, niż coś było (οὐδ' οὕτως μᾶλλον οὐκ [εἶη] ἄν τι εἶη). Jak bowiem on sam powiada, że jeśli tożsamy jest niebyt i byt, to i byt nie jest, i niebyt, toteż nic nie jest (οὐδὲν ἐστιν), a odwracając (ἀντιστρέψαντι) to można podobnie powiedzieć, że wszystko jest; bo i niebyt jest, i byt, toteż wszystko jest (πάντα ἐστίν).

**[Argument z tez przeciwstawnych]:**

**[1. Ani niezrodzone, ani powstałe]**

(9) Po tym swoim argumencie powiada: jeśli [coś] jest, to albo niezrodzone jest, albo powstałe (ἀγέννητον ἢ γενόμενον). I jeśli niezrodzone, to jako bezkresne (ἄπειρον) zakłada w aksjomatach Melissosa (τοῖς τοῦ Μελίσσου ἀξιώμασι); bezkres zaś nie może nigdzie być: ani w sobie samym, ani w czymś innym. Dwojgiem bowiem w ten sposób byłby bezkres: będąc w sobie i w czymś innym. Nie będąc zaś nigdzie, jest niczym podług argumentu Zenona na temat przestrzeni (κατὰ τὸν Ζήνωνος λόγον περὶ τῆς χώρας).

(10) Niezrodzone więc przez to nie jest ani też powstałe. Powstawać wszak nic nie może ani z bytu, ani z niebytu. Gdyby bowiem byt się przemienił (τὸ ὄν μεταπέσοι), nie byłby już więcej bytem, podobnie, gdyby niebyt powstawał, nie byłby już więcej niebytem.

(11) Nie mogłoby też powstawać z [nie]bytu; jeśli bowiem niebyt nie jest, nic z niczego by nie powstawało (οὐδὲν ἄν ἐκ μηδενὸς ἄν γενέσθαι). Jeśli zaś niebyt jest, to tak jak z bytu, tak też z niebytu nic nie powstaje.

(12) Jeżeli więc konieczne jest, jeśli coś jest, to albo jest niezrodzone, albo powstałe, to zaś niemożliwe, by cokolwiek było (ἀδύνατόν τι καὶ εἶναι).

**[2. Ani jedno, ani wielość]**

(13) Ponadto jeśli [coś] jest, to powiada, że jednym jest lub wielością (ἓν ἢ πλείω); jeśli zaś ani jednym, ani wielością, to niczego by nie było (οὐδὲν ἄν εἶη). Otóż jednym nie byłoby, jako że byłoby bezcielesne (ἄσώματον), co jest niczym nie mając wielkości, jak [dowodzi się] w argumencie Zenona (τῷ τοῦ Ζήνωνος λόγῳ). Z bycia jednego nic w ogóle nie jest ani nie byłoby wielości. Jeśli zaś nie jest jednym ani wielością, to nic nie jest.

[3. **Ani się nie porusza, ani nie rozdziela**]

(14) Nic też się nie poruszałoby się (ἄν κινηθῆναι), powiada. W niczym bowiem poruszałoby się, nie byłoby nadal tak się mające, lecz byt byłby niebytem, a niebyt stałby się bytem.

(15) Nadto, jeśli porusza się, i jeśli przemieszcza, nie będąc ciągly (μεταφέρεται οὐ συνεχῆς ὄν), rozdziela się byt (διήρηται τὸ ὄν), to nie jest tym samym (οὔτε τι ταύτη). Toteż, jeśli wszędzie (πάντη) się porusza, to wszędzie się rozdziela.

(16) A jeśli tak, to wszystkim nie jest (πάντα οὐκ ἔστιν). Bo byłby wybrakowany (ἐκλιπές) – powiada – w tym, gdzie się rozdziela od bytu, mówiąc tak zamiast tego, że rozdziela się od próżni (ἢ διήρηται, τοῦ ὄντος, ἀντὶ τοῦ κενοῦ τὸ διηρησθαι), jak w tzw. argumentach Leukipposa zostało napisane (ἐν τοῖς Λευκίππου καλουμένοις λόγοις γέγραπται).

[**Teza druga: niepoznawalne jest**]

(17) Jeśli więc dowody głoszą, że nic [nie jest], to niepoznawalne jest wszystko (εἰ μὲν οὖν οὐδέν, τὰς ἀποδείξεις λέγειν [εἶναι ἄγνωστα] ἅπαντα). Winny bowiem być rzeczy pomyślane (τὰ φρονούμενα), a niebyt, jeśli nie jest, nie może być pomyślany (μηδὲ φρονεῖσθαι).

(18) A jeśli tak, to powiada, że nic nie jest fałszem (οὐδὲν ἄν εἶναι ψεῦδος), gdyby nawet rzekł, że na morzu współzawodniczą rydwany (ἀμιλλᾶσθαι ἄρματα). Wszelkie bowiem rzeczy byłyby takimi.

(19) Bo rzeczy widziane i słyszane (τὰ ὁρώμενα καὶ ἀκούμενα) są przez to, że pomyślana jest (φρονεῖται) każda z nich; jeśli zaś nie przez to, lecz tak jak w niczym bardziej są te, co widzimy (οὐδὲν μᾶλλον ἢ ὁρώμεν ἔστί), tak też w niczym bardziej są te, co widzimy, od tych, o których myślimy (μᾶλλον ἢ ὁρώμεν ἢ διανοούμεθα).

(20) Tak bowiem, jak tam wielu by je widziało (πολλοὶ ἄν ταῦτα ἴδοιεν), tak tutaj wielu by o nich myślało (πολλοὶ ἄν ταῦτα διανοηθείημεν). Czy więc są one bardziej takimi, a które prawdziwe, nie wiadomo. Toteż nawet jeśli są, to dla nas niepoznawalne są rzeczy (ἡμῖν γε ἄγνωστα εἶναι τὰ πράγματα).

[**Teza trzecia: nieoznajmialne jest**]

(21) Jeśli zaś rzeczy są poznawalne (γνωστά), to jak – powiada – oznajmiłby je ktoś komuś drugiemu (δηλώσειεν ἄλλω)?

[**Niekomunikowalność mowy i wrażeń zmysłowych**]

To bowiem, co ktoś wie (εἶδε), jakże – powiada – wyraziłby to mową (τοῦτο εἶποι λόγῳ)? Albo jak stałoby się to jawne dla słuchającego (ἐκεῖνῳ δῆλον ἀκούσαντι), a nie dla widzącego (μη ἰδόντι)? Jak bowiem wzrok nie

rozpamięta dźwięków (ἢ ὄψις τοὺς φθόγγους γινώσκει), tak i słuch nie słyszy barw, lecz dźwięki (ἢ ἀκοή τὰ χρώματα ἀκούει, ἀλλὰ φθόγγους). Mówiący zaś wypowiada (λέγει ὁ λέγων), ale nie barwę ani rzecz (οὐ χρώμα οὐδὲ πράγμα).

(22) Czego więc ktoś nie zna (μὴ ἐννοεῖ), jakże od kogoś innego miałby to rozpoznać mową czy jakimś znakiem różnym od rzeczy (λόγῳ ἢ σημείῳ τινὶ ἐτέρου πράγματος ἐννοήσειεν), chyba że widzi barwę lub słyszy dźwięk (χρώμα ἰδὼν, ἐὰν δὲ μος). Z zasady bowiem nie wypowiada barwy, tylko mowę (δὲ χρώμα, ἀλλὰ λόγον), toteż barwy nie można ujmować myślą, lecz wzrokiem, ani też dźwięku, lecz słuchem (οὐδὲ διανοεῖσθαι χρώμα ἔστιν, ἀλλ' ὁρᾶν, οὐδὲ ψόφον, ἀλλ' ἀκούειν).

**[Argument intersubiektywny]**

(23) Jeśli i to możliwe, że mówiący poznaje i rozpoznaje (γινώσκει τε καὶ ἀναγινώσκει λέγων), lecz jakże słuchający to samo ma pojąć (πῶς ὁ ἀκούων τὸ αὐτὸ ἐννοήσει)? Boć nie może to samo być zarazem u wielu i osobno [u każdego]; dwójkiem bowiem byłoby jedno (δύο γὰρ ἂν εἴη τὸ ἓν).

(24) Gdyby nawet było – powiada – u wielu to samo (ἐν πλείοσι καὶ ταῦτόν), nic nie przeszkadza, by niepodobne jawiło się u nich (μὴ ὁμοιον φαίνεσθαι αὐτοῖς), nie będąc sami we wszystkim podobni i nie w tym samym; jeśli bowiem coś byłoby takim, ale nie dwójkiem.

**[Argument intrasubiektywny]**

(25) Wydaje się bowiem, że nawet ten sam w sobie samym nie postrzega podobnie w tym samym czasie (οὐδ' αὐτὸς αὐτῷ ὅμοια αἰσθανόμενος ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ), lecz różne [rzeczy] słuchem i wzrokiem, i teraz i dawniej różnie (ἕτερα τῇ ἀκοῇ καὶ τῇ ὄψει, καὶ νῦν τε καὶ πάλαι διαφόρως). Toteż z trudem postrzeżałby ktoś wszystko to samo, jak ktoś inny (σχολῇ ἄλλω πᾶν ταῦτὸ αἰσθοιτό τις).

(26) W ten sposób nie jest, jedno jest poznawalne (ἓν ἔστι γνωστόν), nikt nie oznajmiłby tego samego komuś drugiemu (ἂν αὐτὸ ἐτέρῳ δηλώσειεν), przez to, że rzeczy nie są wyrażalne (τὸ μὴ εἶναι τὰ πράγματα λεκτά) i że nikt nie pojmuje tego samego, co ktoś inny (οὐδεὶς ἕτερον ἐτέρῳ ταῦτόν ἐννοεῖ).

**[Rozstrzygnięcie dawniejszych aporii]**

Wszystkie takie i jeszcze innych dawniejszych [sofistów] są to aporie, toteż w ich rozważeniu należy i te przebadać (ἅπαντες δὲ καὶ οὕτως ἐτέρων ἀρχαιοτέρων εἰσὶν ἀπορίαι, ὥστε ἐν τῇ περὶ ἐκείνων σκέψει καὶ ταῦτα ἐξεταστέον).

4 Sekstus Empiryk, *Adv. Math.* VII 65-87 (82 B 3 DK)

**[Trzy tezy]**

(65) Gorgiasz Leontyńczyk był z tego samego oddziału odrzucających (ἐκ τοῦ αὐτοῦ μὲν τάγματος) kryterium [prawdy], choć nie stosował ataku podobnego (τὴν ὁμοίαν δὲ ἐπιβολήν) do rzeczników Protagorasa. W piśmie bowiem zatytułowanym *O niebycie albo o naturze* (Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως) przedstawia kolejno trzy rozdziały (κεφάλαια): pierwszy i naczelny, że nic [nie] jest (οὐδὲν ἔστιν); drugi, że jeśli nawet [coś] jest, to nieuchwytnie (ἀκατάληπτον) dla człowieka; trzeci, że jeśli nawet jest uchwytne, to niewyraźne (ἀνέξοιστον) i niewyjaśnialne komuś innemu (ἀνερμήνευτον τῷ πέλας).

**[Pierwsza teza: nic nie jest]**

(66) Że więc nic nie jest, wywodzi (ἐπιλογίζεται) w ten sposób: jeśli bowiem [coś] jest (εἰ γὰρ ἔστι <τι>), to albo byt jest, albo niebyt, albo i byt jest, i niebyt (ἤτοι τὸ ὄν ἔστιν ἢ τὸ μὴ ὄν, ἢ καὶ τὸ ὄν ἔστι καὶ τὸ μὴ ὄν). Nie jest jednak ani byt, jak wykaże (παραστήσει), ani niebyt, jak przedstawi (παραμυθήσεται), ani byt i niebyt, jak i tego dowiedzie (διδάξει). A zatem nic jest (οὐκ ἄρα ἔστι τι).

**[1. Niebyt nie jest]**

(67) Tak oto niebyt nie jest (τὸ μὲν μὴ ὄν οὐκ ἔστιν). Jeśli bowiem niebyt jest, to będzie zarazem i nie będzie; o ile jako niebyt jest pojęty (νοεῖται), nie będzie; o ile zaś niebyt jest, to znów będzie. Całkiem zaś niedorzeczne jest bycie zarazem czegoś i nie bycie (τὸ εἶναι τι ἅμα καὶ μὴ εἶναι); nie jest zatem niebyt.

Albo inaczej: jeśli niebyt jest, to bytu nie będzie; przeciwieństwa (ἐναντία) bowiem są to wzajemne, i jeśli niebytowi przypadło bycie, to bytowi przypadnie niebycie. Nie jest zaś tak, że byt nie jest, zatem nie niebytu nie będzie.

**[2. Ani zrodzony, ani niezrodzony]**

(68) Jednak i byt nie jest. Jeśli bowiem byt jest, to albo odwieczny jest, albo zrodzony, albo zarazem odwieczny i zrodzony (ἤτοι αἰδίον ἔστιν ἢ γενητὸν ἢ αἰδίον ἅμα καὶ γενητὸν). Nie jest zaś ani odwieczny, ani zrodzony, ani tym i tamtym, jak wykażemy; a zatem byt nie jest. Jeśli bowiem odwieczny jest byt (bo stąd trzeba zacząć), to nie ma żadnego początku (ἀρχήν).

(69) Wszystko bowiem zrodzone (γινόμενον πᾶν) ma jakiś początek, to zaś, co odwieczne, jest niezrodzone, jako że nie ma początku. Nie mając

zaś początku, jest bezkresne (ἄπειρόν). Jeśli zaś jest bezkresem, to nigdzie (οὐδαμοῦ) nie jest. Bo jeśli gdzieś jest, odrębnym (ἕτερον) jest od tego, w czym jest, i tak nigdy nie będzie bezkresny byt zawierający się w czymś; większe jest bowiem od zawartego to, co zawierające, a od bezkresu nic nie jest większe, toteż nie jest nigdzie bezkres.

(70) Ale też nie zawiera się w sobie samym. Tym samym (ταὐτόν) bowiem będzie to, w czym jest i to, co w nim, i dwojgiem stanie się byt: miejscem i ciałem (τόπος τε καὶ σῶμα); to w czym, miejscem jest, to zaś co w nim, jest ciałem. To wszak niedorzeczne; przecież byt nie jest w sobie samym. Toteż, jeśli odwieczny jest byt, bezkresny jest, a jeśli bezkresny, to nie jest nigdzie; jeśli zaś nie jest nigdzie, to nie jest. Stąd, jeśli odwieczny jest byt, to byt nie ma początku.

(71) Nie może też być byt zrodzony. Jeśli bowiem powstał, to albo z bytu, albo z niebytu powstał. Ale nie powstał z bytu; jeśli bowiem byt jest, to nie powstał, lecz już jest. Ani też z niebytu; niebyt bowiem nie może niczego zrodzić, gdyż z konieczności wymaga udziału jakiegoś oparcia to, co powstaje (τὸ ἐξ ἀνάγκης ὀφείλειν ὑπάρξεως μετέχειν). Tak więc i byt nie jest zrodzony.

### [3. Ani zrodzony, ani niezrodzony zarazem]

(72) Podług tego samego nie może być jednym i drugim, odwiecznym zarazem i zrodzonym; to bowiem wyklucza się wzajemnie, i jeśli odwieczny jest byt, to nie powstał, a jeśli powstał, to nie jest odwieczny. Zatem, jeśli nie jest ani odwieczny, ani zrodzony, ani jednym i drugim, to nie byłoby bytu.

### [Ani nie jest jeden, ani wielością]

(73) Jeszcze inaczej: jeśli jest byt, to albo jeden jest, albo wielością (ἤτοι ἓν ἔστιν ἢ πολλά); nie jest zaś ani jeden, ani wielością, jak zostanie wykazane. Zatem byt nie jest. Jeśli bowiem jest jeden, to albo jest ilością (ποσόν), albo jest ciągły (συνεχές), albo wielością (μέγεθος), albo jest ciałem (σῶμά). Czymkolwiek z nich jest, nie jest jeden, lecz ilościowo stale będzie się rozdzielał, będąc zaś ciągły będzie rozcinany. Podobnie, pomyślany jako wielkość, nie będzie nierozdzielny (ἀδιαίρετον); uznany zaś za ciało, będzie trójwymiarowy, bo będzie mieć długość, szerokość i głębokość. Niedorzecznie zaś mówić, że niczym z nich nie jest byt. A zatem nie jest byt – jeden.

(74) Lecz nie jest też wielością. Jeśli bowiem nie jest jeden, to i nie jest wielością. Wielość wszak jest złożeniem z jednostek, dlatego uchylając jedno uchyla się też wielość. A zatem to, że nie jest ani byt, ani niebyt, z tego zarazem jasne.

**[Ani nie jest byt, ani niebyt]**

(75) Że zaś nie jest ani jeden, ani drugi, byt i niebyt, łatwo można wyrozumować. Jeśli bowiem niebyt jest i byt jest, to tożsamym (ταὐτὸν) będzie z bytem niebyt w byciu; dlatego też żaden z nich nie jest. Że bowiem niebyt nie jest, można się zgodzić; wykazano zaś tożsamość z nim bytu; i ten więc nie będzie.

(76) Ani też, jeśli tożsamym jest z niebytem byt, nie mogą być obydwaj. Jeśli bowiem obydwaj, to nie tożsame, a jeśli tożsame, to nie obydwaj. Z tego wynika, że nic nie jest. Jeśli bowiem nie jest ani byt, ani niebyt, ani obydwaj, a poza nimi niczego innego nie można pomyśleć, to nic nie jest.

**[Teza druga: nic nie jest poznawalne. Byt nie jest przedmiotem myśli]**

(77) To, że gdyby nawet coś było, to dla człowieka jest niepoznawalne i niepojmowalne (ἄγνωστον τε καὶ ἀνεπινόητον) – kolejno trzeba wykazać. Jeśli bowiem rzeczy pomyślane (τὰ φρονοούμενα) – powiada Gorgiasz – nie są bytami, to byt nie jest do pomyślenia (οὐ φρονεῖται). I to podług wyводу (κατὰ λόγον): jak bowiem, jeśli rzeczom pomyślanym przypadło być białymi (τοῖς φρονουμένοις συμβέβηκεν εἶναι λευκοῖς), tak przypadnie rzeczom białym być pomyślanymi (κὰν συμβεβήκει τοῖς λευκοῖς φρονεῖσθαι), tak też, jeżeli rzeczom pomyślanym przypadło nie być bytami (μὴ εἶναι οὖσι), to z konieczności przypadnie bytom nie być pomyślanymi (τοῖς οὖσι μὴ φρονεῖσθαι).

(78) Dlatego zdrowe i utrzymane jest to następstwo: „jeśli rzeczy pomyślane nie są bytami, to byt nie jest do pomyślenia” (εἰ τὰ φρονοούμενα οὐκ ἔστιν ὄντα, τὸ ὄν οὐ φρονεῖται). Rzeczy zaś pomyślane (przyjąć to trzeba) nie są bytami, jak to wykażemy; bytu zatem nie można pomyśleć. To, że rzeczy pomyślane nie są bytami, staje się jasne.

(79) Jeśli bowiem rzeczy pomyślane są bytami, to wszelkie rzeczy pomyślane są, jakby je ktoś pomyślał. A to niedorzeczne; bo nie jest tak, że gdyby ktoś pomyślał, że człowiek lata lub że rydwany pędzą po morzu, to od razu człowiek lata lub rydwany pędzą po morzu. Toteż rzeczy pomyślane nie są bytami (οὐ τὰ φρονοούμενά ἐστιν ὄντα).

(80) Zresztą, jeśli rzeczy pomyślane są bytami, to niebyty nie będą pomyślane. Przeciwnieństwom bowiem przypadają przeciwieństwa, a przeciwieństwem bytu jest niebyt. I przez to w ogóle, jeśli bytowi przypadło być pomyślanym, to niebytowi przypadnie nie być pomyślanym. To jest niedorzeczne. Bo i Scyllę i Chimereę, i wiele innych niebytów można sobie pomyśleć. Nie jest zatem byt do pomyślenia.

(81) Tak jak rzeczy widzialne przez to zwie się widzialnymi, bo się je widzi, a słyszalne dlatego słyszalnymi, bo się je słyszy, a nie odrzucimy rzeczy widzialnych, bo się ich nie słyszy, a rzeczy słyszalnych nie pominiemy, bo się

ich nie widzi (każda z nich bowiem swym własnym zmysłem, a nie czymś obcym jest rozróżniana), tak też i rzeczy pomyślane; i jeśli nie są widziane wzrokiem ani słyszane słuchem, to nie będą, gdyż ujmowane są właściwym sobie kryterium.

(82) Jeżeli więc ktoś pomyśli, że po morzu pędzą rydwany, i jeśli tego nie widzi, to powinien temu zawierzyć, że rydwany mogą pędzić po morzu. Niedorzeczne to. Byt zatem nie jest do pomyślenia i do ujęcia (*φρονεῖται καὶ καταλαμβάνεται*).

**[Teza trzecia: nic nie jest do oznajmienia]**

(83) A gdyby nawet był do ujęcia, to niewyraźalny jest komuś innemu (*ἀνέξοιστον ἑτέρῳ*). Jeśli bowiem byty są widzialne i słyszalne, i w ogóle percypowane, to z nich te widzialne uchwytnie są wzrokiem, inne słyszalne słuchem, a nie na odwrót; jakże więc można oznajmić o nich komuś drugiemu (*ἑτέρῳ μὴνύεσθαι*)?

(84) Tym bowiem, czym oznajmiamy, jest mowa (*λόγος*), mową zaś nie są realne przedmioty i byty (*τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα*). A zatem bytów nie oznajmiamy komuś innemu (*τὰ ὄντα μὴνύομεν τοῖς πέλας*), lecz mowę, która odrębna jest od realnych przedmiotów (*ἕτερός ἐστι τῶν ὑποκειμένων*). Jak więc to, co widziane, nie może stać się słyszane i na odwrót, tak też skoro byt leży na zewnątrz (*ὑπόκειται τὸ ὄν ἐκτός*), to nie może stać się naszą mową (*οὐκ ἂν γένοιτο λόγος ὁ ἡμέτερος*).

(85) Nie będąc zaś mową, nie może być wyjawiony komuś drugiemu (*δηλωθεῖν ἑτέρῳ*). Otóż mowa – powiada – bierze się z zewnątrz od przedmiotów do nas docierających (*ἀπὸ τῶν ἔξωθεν προσπιπτόντων ἡμῖν πραγμάτων*), czyli z rzeczy zmysłowych (*τῶν αἰσθητῶν*). Z napływu bowiem smaku powstaje w nas podług takiej jakości niesiona mowa (*ὁ κατὰ ταύτης τῆς ποιότητος ἐκφερόμενος λόγος*), a z odbioru barwy mowa podług barwy. A jeśli tak, mowa nie jest przedstawieniem czegoś zewnętrznego (*τοῦ ἐκτὸς παραστατικός*), ale to, co na zewnątrz, staje się oznajmieniem mowy (*τὸ ἐκτὸς τοῦ λόγου μὴνυτικὸν γίνεται*).

(86) Nie można nawet powiedzieć, że w ten sposób rzeczy widzialne i słyszalne podpadają pod coś (*τὰ ὁρατὰ καὶ ἀκουστὰ ὑπόκειται*), tak jak mowa (*ὁ λόγος*), aby mogły ze swego przedmiotu i bytu wyrażać realne i byty (*τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα μὴνύεσθαι*). Bo jeśli nawet – powiada – mowa podpada pod coś (*ὑπόκειται*), lecz różni się od innych podpadających przedmiotów, a najbardziej odbiegają ciała widzialne od mów. Innym bowiem narządem ujmuje się przedmiot oglądu, i innym mowę. A zatem mowa nie ukazuje (*ἐνδείκνυται*) tych wielu przedmiotów, jak i one nie mogą ujawniać nawzajem swej natury (*τὴν ἀλλήλων διαδηλοῖ φύσιν*).

(87) Przy tak postawionych przez Gorgiasza aporiach (ἠπορημένων), upada związane z tym kryterium prawdy. Nie ma bowiem żadnego kryterium tego, co ani nie jest, ani nie może być poznane, ani przekazane komuś innemu (τοῦ γὰρ μήτε ὄντος μήτε γνωρίζεσθαι δυναμένου μήτε ἄλλω παρασταθῆναι).

5 Sekstus Empiryk, *Hyp. pyrrh.* II 57; 59; 64 = fr. 7 Bredlow

(57) Ci więc, którzy uważają, że tylko na myśleniu (διάνοια) polegać trzeba w osądzie rzeczy, wprawdzie tego nie zdołają wykazać, jak uchwytnie jest bycie myślenia. Bo skoro Gorgiasz, mówiąc że nic nie jest (οὐδὲν εἶναι), powiada też, że nie ma myślenia, a niektórzy głoszą, że ono zachodzi, to jakże rozsądzą tę rozbieżność?

(59) Przyjmując nawet, że myślenie jest osądem rzeczy, nie rozstrzygniemy, jak według niego mamy wyrokować. Wiele jest bowiem różnic wokół myślenia, skoro inne jest myślenie Gorgiasza, podług czego głosi on, że nic nie jest, inne Heraklita, według czego powiada, że wszystko jest, inne zaś tych, którzy głoszą, że pewne rzeczy są, inne nie są, to jak rozstrzygniemy tę rozbieżność myślenia; nie wiemy ani nie zdołamy stwierdzić, czy przypada podążać za tym myśleniem, a za tym w ogóle nie.

(64) Trzeba jeszcze to rzec: albo rozsądzają oni rzeczy wszystkimi zmysłami i wszelkim myśleniem, albo tylko niektórymi. Jeśli ktoś powie, że wszystkimi, to założy niemożliwość tej wielkiej niezgody okazanej w zmysłach i w umysłach. Zwłaszcza skoro Gorgiasza negacja myślenia jest taka, że nie można polegać ani na zmysłach, ani na myśleniu, co wywróci ten argument.

6 Proklos, *in Hes. Opp.* 758 (B 26 DK)

Nie jest absolutnie prawdą to, co twierdził Gorgiasz, że niejawnie jest bycie nie dostępując mniemania, a słabe jest mniemanie nie dostępując bycia (τὸ μὲν εἶναι ἀφανὲς μὴ τυχὸν τοῦ δοκεῖν, τὸ δὲ δοκεῖν ἀσθενὲς μὴ τυχὸν τοῦ εἶναι).

## POLEMIKI – NIEDORZECZNOŚĆ NIEBYTU

7 Hippokrates, *De arte* 2

(1) Wydaje mi się, że w ogóle żadna sztuka nie jest o niebycie (τέχνη εἶναι οὐδεμία οὐκ εὐόσα); niedorzeczne jest przecież uważać coś z bytów za niebyt (τῶν ἐόντων τι ἠγεῖσθαι μὴ ἐόν). O jakiejż to rzeczy z tych nie będących (τῶν γε μὴ ἐόντων τίνα ἂν τίς οὐσίην) rozważając, mógłby ktoś orzec, że jest? (ὡς ἔστιν). Jeśli można ujrzeć niebyty, tak jak byty (ἰδεῖν τὰ μὴ



ἔόντα, ὡςπερ τὰ ἔόντα), to nie wiem, jak mógłby ktoś uznać za niebyty te, co dostrzegalne są wzrokiem i poznawalne umysłem, tak jak są.

(2) Lecz jakże są te nie będące i skąd coś takiego? Wszak byty się zawsze postrzega i poznaje (ὁρᾶταί τε καὶ γινώσκειται), niebyty zaś ani nie są postrzegalne ani poznawalne. Poznawanie zatem zachodzi w wypadku wyuczonych sztuk, a nie ma żadnej takiej sztuki, co nie jest postrzegalna w jakiejś postaci (ἔκ τινος εἶδεος).

(3) Ja zaś mniemam, że sztuki te nazwy (τὰ ὀνόματα) swe otrzymały dzięki tym postaciom (τὰ εἶδεα). Niedorzeczne jest bowiem utrzymywać, że postaci te wzięły się z nazw (ἀπὸ τῶν ὀνομάτων) – to niemożliwe. Nazwy wszak są z natury stanowione umownie (νομοθετήματα), a postaci nie są ustanowione umownie, lecz są naturalnymi tworam (βλαστήματα).

#### 8 Hippokrates, *De nat. hom.* 1

Zdają mi się bowiem nietrafnie pojmować ci, którzy to głoszą; wszyscy bowiem posługują się wprawdzie tym samym pomysłem, chociaż nie twierdzą tego samego. Wszak w myśleniu tym czynią ten sam wniosek – mówią bowiem, że „czymś jednym jest to, co jest, a tym jest jedno i wszystko” (ἓν τι εἶναι, ὃ τί ἐστί, καὶ τοῦτ’ εἶναι τὸ ἓν τε καὶ τὸ πᾶν) – w słowach jednak nie zgadzają się z sobą [...].

Dlatego słusznie jest, by ten, kto trafnie przemawia, znał się na tych rzeczach, podając zawsze dla siebie silniejszy argument, jeśli tylko poznaje byty i trafnie je objaśnia (ἔόντα γινώσκει καὶ ὀρθῶς ἀποφαίνεται). Mnie jednak tacy ludzie zdają się samych siebie obalać słowami swych wywodów (ἓν τοῖσιν ὀνόμασι τῶν λόγων), wskutek braku pojętności, a poprawiać argument Melissosa (τὸν δὲ Μελίσσου λόγον ὀρθοῦν).

#### 9 Izokrates, *Hel.* X 3 (B 1 DK)

Są tacy, którzy wielce wymądrzają się, jeśli biorąc niedorzeczne i paradoksalne założenie, potrafią powiedzieć o tym przyciągająco [...].

Bo jakże przewyciężyłby ktoś Gorgiasza, ośmielającego się mówić, że nie ma żadnego z bytów (οὐδὲν τῶν ὄντων ἔστιν), albo Zenona próbującego wykazać, że te same rzeczy możliwe są i znów niemożliwe, albo Melissosa, który – chociaż z natury przypada mnogość rzeczy nieskończonych – że wszystko jest jednym, starał się dowody wynaleźć? –

#### 10 Izokrates, *Antid.* XV 268

Doradzałbym tedy młodemu... nie wdawać się w wywody dawnych sofistów (εἰς τοὺς λόγους τοὺς τῶν παλαιῶν σοφιστῶν), z których jeden głosił, że

jest mnogość rzeczy nieskończona: Empedokles cztery oraz Waśń i Miłość, Ion nie więcej niż trzy, Alkmeon tylko dwa, Parmenides i Melissos jeden, a Gorgiasz w ogóle żadnego (παντελῶς οὐδέν).

Uważam bowiem, że są to brednie (τερατολογίας) podobne do sztuczek magicznych w niczym nie użyteczne, choć przez głupców bywają podziwiane; a ci, którzy chcą czynić coś pożytecznego, powinni z wszystkich tych ćwiczeń odrzucić i wywody matackie, i działania nie wnoszące niczego w życiu.

## APORIA NIEBYTU – ROZSTRZYGNIECIE PLATONA

11 Platon, *Soph.* 258b-259e

Teajtet: Jasne, że niebyt (τὸ μὴ ὄν), którego z powodu sofisty szukaliśmy, jest tym właśnie.

Gość: Czyż więc, jak rzekłeś, nie jest on wyzbyty żadnej istności innych rzeczy i trzeba odważnie już stwierdzić, że niebyt pewnie jest mając swoją naturę, tak jak wielkie było wielkim, piękne – pięknym, niewielkie – niewielkim, i niepiękne – niepięknym, tak też niebyt podług tożsamości (κατὰ ταὐτὸν) był i jest niebytem, zaliczanym do jednej formy (εἶδος ἓν) z wielu bytów? Czy jeszcze co do tego, Teajciecie, mamy jakąś wątpliwość? –

Teajtet: Żadnej.

Gość: Wiesz zatem, żeśmy zakazowi Parmenidesa dalece się sprzeniewierzyli? –

Teajtet: W czym? –

Gość: Więcej niż on sam zakazywał badać, myśmy dociekając znacznie dalej dowiedliśmy mu.

Teajtet: Jakże to? –

Gość: Otóż gdzieś on powiada:

„Bo nigdy tego się nie wykaże, by były niebyty,  
Lecz ty od tej drogi badania powstrzymaj myśl”.

Οὐ γὰρ μὴ ποτε τοῦτο δαμῆ, εἶναι μὴ ἔόντα,  
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα.

Teajtet: Powiada więc w ten sposób.

Gość: A myśmy nie tylko dowiedli, jak niebyty są (τὰ μὴ ὄντα ὡς ἔστιν), lecz także ujawniliśmy postać, jaka przypada bytowi niebytu (τὸ εἶδος ὃ τυγχάνει ὄν τοῦ μὴ ὄντος). Naturę bowiem odrębności (τὴν γὰρ θατέρου φύσιν) ukazując właściwą i rozdzieloną na wszystkie byty względem siebie wzajemnie, względem bytu każdy jej człon przeciwstawny (τὸ πρὸς τὸ ὄν ἕκαστον μῦριον αὐτῆς ἀντιτιθέμενον) odważyliśmy się orzec, że tym właśnie jest ontycznie niebyt (ὡς αὐτὸ τοῦτό ἐστιν ὄντως τὸ μὴ ὄν).

Teajtet: I we wszystkim, Gościu, wydaje mi się, że orzekliśmy najprawdziwiej.

Gość: Niech tedy nie mówi ktoś, że jako przeciwieństwo bytu niebyt (τὸ ὑναντίον τοῦ ὄντος τὸ μὴ ὄν) ujawniając odważamy się mówić, że jest (ὡς ἔστιν). Myśmy bowiem z tym przeciwieństwem już dawno się pożegnali, czy ono jest, czy nie, czy ma rację, czy w ogóle nie ma racji. To zaś, co teraz stwierdziliśmy, że jest niebytem (εἶναι τὸ μὴ ὄν), niech albo przekona nas ktoś, że nietrafnie mówimy, rzecz odpierając, albo póki tego nie zdoła, niech sam sobie przyzna to, co my twierdzimy, że mieszają się z sobą rodzaje, i byt, i odrębność (καὶ τὸ τε ὄν καὶ θάτερον), przez wszystkie i nawzajem przenikają; odrębność zaś uczestnicząc w bycie jest przez ten udział, a nie jest tym, w czym uczestniczy, lecz różna, różna od bytu będąc, jest najwidoczniej z konieczności byciem niebytu (εἶναι μὴ ὄν). Byt zaś przez udział w odrębności jest różny od innych rodzajów, różny od nich wszystkich będąc, nie jest żadnym z nich ani te wszystkie prócz niego. Toteż bezsprzecznie byt w niezliczonych razach nie jest, a inne rodzaje poszczególne i wszystkie razem wielorako są, wielorako nie są.

Teajtet: Prawda.

Gość: A takimi przeciwstawieństwami (ταύταις δὴ ταῖς ἐναντιώσεσιν), jeśli ktoś nie dowierza, niech sam sobie bada i powie coś lepszego od obecnych twierdzeń. Jeśli tak wymyślając coś niby trudnego, zadawała się ciągnięciem wywodów raz w jedną, raz w drugą stronę, to wiele trudu poświęcił rzeczom niewartym, jak obecne wywody głoszą. Tamto bowiem wynaleźć nie było czymś wybornym ani trudnym, to natomiast jest trudno zarazem i pięknie.

Teajtet: Cóż takiego? –

Gość: To, o czym przedtem mówiono, czyli dopuszczać tożsamości jako możliwe w wypowiedziach (τὸ ταῦτὰ ἐάσαντα ὡς δυνατὰ τοῖς λεγομένοις), jak to jest podług każdej odpierając wywnioskować (οἷόν τ' εἶναι καθ' ἕκαστον ἐλέγχοντα ἐπακολουθεῖν), gdy ktoś mówi, że bycie odrębnym jest jakoś tożsamym, i gdy mówi, że bycie tożsamym jest odrębnym, to w tym i podług tego, co mówi, to jakie z nich się stało. Wykazywanie, że tożsame jest odrębne jakoś zarazem, a odrębne – tożsamym, wielkie – małym, podobne – niepodobnym, i zadawanie się takim ciągłym wyprowadzaniem przeciwieństw w wywodach, nie jest żadnym prawdziwym odpieraniem (ἔλεγχος) przez tego, kto od niedawna zajmuje się bytami, widocznie będąc nowicjuszem (νεογενῆς ὢν).

Teajtet: Zaiste.

Gość: Otóż, mój drogi, czynienie oddzielenia wszystkiego od wszystkiego (τὸ γε πᾶν ἀπὸ παντὸς ἐπιχειρεῖν ἀποχωρίζειν) jest nie tylko niewłaściwe, ale i zupełnie czymś obcym Muzom i niefilozoficznym (καὶ παντάπασιν ἀμούσου τινὸς καὶ ἀφιλοσόφου).

APORIA NIEBYTU – ROZSTRZYGNIECIE ARYSTOTELESA

12 Arystoteles, *Metaph.* XIV 2, 1088b 35-a 10.

Wiele było powodów zboczenia na te przyczyny, zwłaszcza to stawianie aporii na sposób archaiczny (τὸ ἀπορήσαι ἀρχαϊκῶς). Zdawało się im bowiem, że wszystkie byty mają być jednym, samym bytem (πάντ' ἕσσεσθαι ἐν τὰ ὄντα, αὐτὸ τὸ ὄν), jeśli ktoś tego nie rozwikła i nie pójdzie na przekór argumentowi Parmenidesa: „Bo nigdy tego się nie wykaże, by były niebyty”.

Ale koniecznie niebyt trzeba dowieść, że jest (τὸ μὴ ὄν δεῖξαι ὅτι ἔστιν).

13 Arystoteles, *Phys.* I 3, 187a 1-6

Niektórzy poszli za obydwoma argumentami: za tym, że wszystko stanowi jedno (πάντα ἓν), jeśli byt jedno oznacza (τὸ ὄν ἐν σημαίνει), jako że jest niebyt (ἔστι τὸ μὴ ὄν), oraz za tamtym argumentem z dychotomii, wprowadzając niepodzielne wielkości (ἄτομα μεγέθη).

Oczywiście nie jest prawdą, że – jeśli byt oznacza jedno i niemożliwa jest zarazem sprzeczność (ἄμα τὴν ἀντίφασιν) – to nie będzie zgoła niebytu; nic bowiem nie przeszkadza, że niebyt nie jest absolutnie, ale że niebyt jest jakimś niebytem (μὴ ἀπλῶς εἶναι, ἀλλὰ μὴ ὄν τι εἶναι τὸ μὴ ὄν).

14 Arystoteles, *Rhet.* II 24, 1402a 2-8

Zresztą podobnie jak w argumentach erystycznych, z paralogizmu [być] absolutnie i nie absolutnie, lecz czymś (παρὰ τὸ ἀπλῶς καὶ μὴ ἀπλῶς, ἀλλὰ τί), powstaje sylogizm pozorny, np. w tych dialektycznych, że „niebyt jest, bo niebyt jest niebytem” (ἔστι τὸ μὴ ὄν, ἔστι γὰρ τὸ μὴ ὄν μὴ ὄν) i że „niepoznawalne jest poznawalne, bo jest niepoznawalne poznawalne jako niepoznawalne” (ἐπιστητὸν τὸ ἀγνωστος, ἔστιν γὰρ ἐπιστητὸν τὸ ἀγνωστος ὅτι ἀγνωστος).

15 Arystoteles, *Soph. El.* 5, 166b 37-167a

Paralogizm w orzekaniu absolutnie czegoś lub w pewnym aspekcie i nie zasadniczo, gdy wyrażenie po części wzięte jest absolutnie; np. „jeśli niebyt jest mniemalny, to niebyt jest” (εἰ τὸ μὴ ὄν ἐστι δοξαστόν, ὅτι τὸ μὴ ὄν ἔστιν). Bo to nie to samo być czymś i być absolutnie (τὸ εἶναι τέ τι καὶ εἶναι ἀπλῶς). Albo znów, że „byt nie jest bytem, jeśli nie jest czymś z bytów, np. jeśli nie jest człowiekiem” (τὸ ὄν οὐκ ἔστιν ὄν, εἰ τῶν ὄντων τι μὴ ἔστιν, οἷον εἰ μὴ ἄνθρωπος). Bo to nie to samo nie być czymś i absolutnie nie być (τὸ μὴ εἶναι τι καὶ ἀπλῶς μὴ εἶναι). Zdaje się zaś takie wskutek zbieżności wyrażenia (διὰ τὸ πάρεγγυς τῆς λέξεως), bo niewiele różni się być czymś od bycia, i nie być czymś od nie bycia (τὸ εἶναι τι τοῦ εἶναι, καὶ τὸ μὴ εἶναι τι τοῦ μὴ εἶναι).

TEOORIA PORÓW I WYPŁYWÓW

16 Platon, *Menon* 76a-e (A 92 DK)

Menon: Kolorem (χρῶμα) zaś co nazywasz, Sokratesie?

Sokrates: Zuchwalcem jesteś, Menonie, staremu człowiekowi zadajesz trud odpowiadania, sam zaś nie chcesz przypomnieć sobie, co twierdzi Gorgiasz, że jest cnotą (λέγει Γοργίας ἀρετὴν εἶναι). [...]

Sokrates: Chcesz tedy, bym podług Gorgiasza odpowiedział, abys mógł jak najlepiej za mną podążyć?

Menon: Chcę, jakżeby nie?

Sokrates: Zaliż powiadacie, że od rzeczy powstają pewne wypływy (ἀποροάς τινας τῶν ὄντων) podług Empedoklesa?

Menon: Zapewne.

Sokrates: A także pory, do których i poprzez które wypływy te przenikają (καὶ πόρους εἰς οὓς καὶ δι' ὧν αἱ ἀποροαὶ πορεύονται)?

Menon: Całkowicie.

Sokrates: Z tych wypływów jedne dostosowane są do pewnych porów (ἀρμόττειν ἐνίοις τῶν πόρων), inne zaś są mniejsze lub większe?

Menon: Tak jest.

Sokrates: Zaliż widzenie (ὄψιν) zwiesz czymś takim?

Menon: Właśnie.

Sokrates: Spośród tych „pojmij, co mówię! (σύνες ὃ τοι λέγω)”, jak mawiał Pindar (fr. 105a). Kolorem jest bowiem wypływ form współmierny z oglądem postrzegalny (χρῶα ἀποροῇ σχημάτων ὄψει σύμμετρος καὶ αἰσθητός).

Menon: Wspaniale zdajesz mi się, Sokratesie, wyrażać tę odpowiedź.

Sokrates: Chyba odpowiedziano tobie zgodnie ze zwyczajem. Sądzę zarazem, pojmujesz, że na podstawie tego mógłbyś orzec, czym jest dźwięk i zapach, i wiele innych takich doznań (καὶ φωνὴν ὃ ἔστι, καὶ ὀσμὴν καὶ ἄλλα πολλὰ τῶν τοιούτων).

Menon: Najzupełniej.

17 Teofrast, *De igne* 73 (B 5 DK)

Rozpala się [ogień] zaś od szkła, od miedzi i srebra w pewien sposób obrobionych, a nie – jak twierdzi Gorgiasz i jeszcze inni sądzą – przez przenikanie ognia poprzez pory (διὰ τὸ ἀπιέναι τὸ πῦρ διὰ τῶν πόρων).

*Przeł. z greckiego M. A. Wesoly*

MARIAN ANDRZEJ WESOŁY

MARIAN ANDRZEJ WESOŁY – Prof. zw. emeryt w UAM. Obecnie pracuje w Akademii im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wlkp. Ogólny obszar zainteresowań: filozofia antyczna (grecko-rzymska) i bizantyńska. Autor ponad 200 publikacji naukowych (niektóre w językach obcych), tłumacz wielu greckich tekstów filozoficznych. Współpracuje z kilkoma ośrodkami zagranicznymi, głównie we Włoszech, Grecji i Niemczech. Współzałożyciel czasopisma naukowego „Peitho. Examina Antiqua”, poświęconego greckiej, rzymskiej i bizantyńskiej filozofii.

MARIAN ANDRZEJ WESOŁY – prof. ordinarius, emeritus at Adam Mickiewicz University. Now works at The Academy of Jacob of Paradies in Gorzów. His area of research is ancient philosophy both Greco-Roman and Byzantine. An Author of over 200 scholarly and scientific publications in this fields (in various languages) and a translator of numerous Greek philosophical texts, He has cooperated extensively with diverse international academic institutions and centers (predominantly in Italy, Greece and Germany). A co-founder and co-editor of the „Peitho. Examina Antiqua” journal (leading, peer-reviewed journal devoted to investigation of ancient Greek, Roman and Byzantine thought).

ORCID: 0000-0002-5418-8913