



SEWERYN BLANDZI

Czy negacja bytu jest negacją rzeczywistości?

O relatywnym nie-Bycie, czyli o naturze:

Gorgiasz vs. Parmenides

Is Negation of Being Negation of Reality?

On the Relative non-Being or on the Nature: Gorgias vs. Parmenides

ABSTRACT: Gorgias's treatise *On the non-Being or on Nature* is available to us in two perfect reports by Aristotle and Sextus Empiricus. Unfortunately most translators and commentators, who reduce the verb *estin* to "exist" render the entire treatise nihilistic. When Gorgias says *ouden estin*, which means that "nothing can be said to be", that "no thing is" but not that "nothing exists". In this approach, we have an erroneous treatment of *esti* as an absolute existential predicate, which leads to a complete nullification of all reality. Plato's considerations in *Cratylus*, *Theaetetus*, and *Timaeus* on the essence of variabilism proved extremely helpful for our current analysis of the sense of Gorgias's treatise. The verb *einai/esti* together with *menein*, *emmenai*, *pelein*, *estanaí/estos* are stative verbs that designate constancy, eternity of an object, something that is immutable, unlike dynamic, processual verbs such as "become", which reflect the dual order of reality. Plato, who presented Heraclitus's claim that "everything flows" and "nothing persists" (*ouden menei*) confirms that *einai* and *menein* are synonymous. These verbs are not applicable to things of this world, as those are in constant flux. Things not so much "are" as they "become". As Plato says (*Timaeus* 28a), "What is it that always is, but never comes to be, and what is it that comes to be but never is?" (transl. R. Wakefield). In his polemic with Eleatism, Gorgias was inspired by fragment B6 of Parmenides's poem: "Being persists [...] nothing it is not" (*ἔὼν emmenai ... meden d'ouk estin*). Gorgias's position is not an open attack on Parmenides's transcendent Truth-Being, but a claim of the non-cognizability of such an object. Gorgias objects to the elimination of the non-being of becoming as absolute Non-being, and argues that in earnest in favor of relative non-Being *qua* something different and becoming as the only reality, which through comparison with absolute Being is not-this-Being, but not non-relative Non-being, as the Eleatics seem to have claimed. Gorgias's position appears to be the apology of non-Being which exists, that is of becoming; at the same time, it is a direct charge on the substantiality of things in general. Gorgias's position can be recapitulated as nothing is *sc.* true, there is no truth-criterion in things, therefore, everything is opinion. It is reinforced further by meontological, i.e. anti-Eleatic emphasis: no thing is something, because it is not even one (*oud' hen*). Therefore, nothing is being (substance), because everything is becoming. Thus the title of Gorgias's treatise can be treated as an

antithesis to that of Melissus's would emphasize the "non-beingness" of nature, the non-substantiality of things. Therefore, if Gorgias's text was polemical, and it questioned (while at the same time maintaining the positivity of becoming as non-Being) only the immutability of things, and thus we cannot speak of the existence or the cognizability of natures/essences of things (*pragmata*), which "no more are [true] than are not", and with respect to which "no one can intellectually grasp the same thing as someone else". In his theory of Ideas, Plato aimed at a preservation of phenomena (*sodzein ta phainomena*) it was also Gorgias's idea, but without the ontological grounding.

KEY WORDS: Gorgias • Parmenides • Zeno's dialectics • Aristotle • Sextus Empiricus • Being • relative non-Being • becoming

W zestawieniu z najbardziej oczywistymi danymi doświadczenia zmysłowego doktryna Parmenidesa dochodzi więc do przeciwstawienia sobie wzajem bytu i istnienia: to, co jest, nie istnieje, względnie – gdy zechcemy jeszcze przypisać istnienie powstającym i ginącym bytom świata zmysłowego – to, co istnieje, nie jest.

E. Gilson, *Byt i istota*, przeł. P. Lubicz i J. Nowak,
Warszawa 1963, s. 22.

Od początku filozofii greckiej postrzegano rzeczywistość jako wieczny proces stawania się, jako ruch nieskończonej aproksymacji do bytu, tj. pełni istoty (*γένεσις εἰς οὐσίαν*), bądź jako dialektyczny ruch uobecniania się i zanikania rzeczy-fenomenów, w którym ich powstawanie z bezkresu (*ἄπειρον*) i moment aktualizacji był zaledwie przemijalnym punktem tego zawracającego ku bezkresowi ruchu ich unieobecniania się, zanim Arystoteles zdecydował się związać właściwe rozumienie natury (*φύσις*) z wiecznymi niezmiennymi gatunkowymi formami, które za pośrednictwem zindywidualizowanych, immanentnych czynników celowych (*ἐντελέχεια*) mogły doprowadzać stające się jestestwa do kresu (*τέλος*), czyli aktualizacji swojej istoty, spełnionego stania się względnie samodzielłą substancją.

Arystoteles odkrywa więc byt w sferze stawania się (do tej pory byt i stawanie się stanowiły dwa nierówne sobie odrębne porządki rzeczywistości), dokonując tym samym „zbalansowania” dwu tradycji, monistycznej i dualistycznej: dominującego przedeleackiego „wariabilizmu”, w którym to udatnym terminie streszcza się cała (ówcześnie pojmowana) natura stawania się, oraz eleacko-platońskiej tendencji wykluczania tejsze niestałej natury (jako nie-Bytu) z pojęcia prawdziwej natury, którą stanowić może jedynie transcendentny Byt.

Arystotelesowski byt (jednostkowa substancja), wprawdzie Bytem eleackim nie jest (to rodzaje i gatunki są wieczne), ale z racji osiągalnej samodzielności oraz istotowej tożsamości jest tym, czym jest, mianowicie zaktualizowanym określonym jestestwem. Stagiryta dostrzega, iż w procesach

stawania się działa fundamentalne prawo przechodzenia od stanu możliwości do aktu, którego to prawa wariabilności zdają się nie dostrzegać. Owa możliwość substancjalnej realizacji nie jest jakąś nieokreśloną możliwością, z której wyłania się coś z gruntu nieprzewidywalnego. Stawanie się jest zawsze procesem przejścia stającej się istoty od stanu (aktu) w potencji do formy aktu jako takiego, od stanu zwinięcia do rozwinięcia w postać finalnej pełnej realizacji.

Gorgiasz z Leontini jest autorem traktatu *O nie-Bycie, czyli o Naturze*. Co możemy wywnioskować już z samego tytułu tego traktatu? W jego złożonym sformułowaniu Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως zawarte są dwa terminy: τὸ ὄν i φύσις, przy czym pierwszy z zastosowaniem typu negacji, która negacją bezwzględną nie jest: τὸ μὴ ὄν. Taka właśnie postać tytułu stanowiła wyraźną aluzję do pism Parmenidesa i Melissosa¹. Wiele pism presokratyków nosiło tytuł *O naturze* (Περὶ φύσεως) i do takich zaliczono też w antyku traktat Gorgiasza. Dzieło tak zatytułowane, ale w którym oś rozważań stanowi zastosowany po raz pierwszy imiesłów nominalny τὸ ἔόν, napisał najślynniejszy z eleatów – Parmenides². Jego poemat mógłby być zatytułowany Περὶ τοῦ ὄντος, albowiem zrównywał pojęcia φύσις oraz ἔόν w postać jednej prawdziwej natury. Eleata Melissos pisze apologetyczną księgę pod tytułem *O Naturze, czyli o Bycie*: Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ὄντος. Tytuł traktatu Gorgiasza można więc rozumieć jako antytezę do tytułu Melissosa, mającą uwydatnić „nie-bytowość” natury, tj. niesubstancjalny z natury sposób istnienia rzeczy, bo jeśli „nic nie jest jednym *per se*”, to *a fortiori* „nic nie jest czymś”, co jednakowoż nie oznacza nicości tychże rzeczy (τὰ ὄντα, πράγματα). Gorgiasz powątpiewa przede wszystkim w poznawalność wszelkiej natury jako istoty rzeczy czy

¹ Zastosowana tu partykuła przecząca μὴ wyraża negację względną, i nie dochodzi tu jeszcze do głosu oderwane pojęcie „niebyt” wykoncypowane na gruncie spekulatywnej metafizyki i teologii. Gorgiasz w tytule chce tylko zaznaczyć, iż nie Byt stanowi jedyną prawdziwą naturę, ale że istnieje inna jeszcze realna natura, której z pojęcia rzeczywistości nie sposób wykreślić. Ta właśnie różnicująca negacja (np. w zdaniu: „potrzebuję nie-krzesła, ale stół”), w odróżnieniu od negacji przekreślającej, została przez N. Hartmanna sformułowana jako tzw. *beziehende Negation*, w przeciwieństwie do negacji radykalnej, konstatacyjnej (*konstatierende Negation*), którą sygnalizuje partykuła οὐκ. Gorgiasz nie zamierza więc w swoim traktacie mówić o totalnej negacji rzeczywistości, czy też o bezwzględnym niebycie, tylko o różnej w zględem absolutnego Bytu gignetycznej naturze (sc. nie-ty m-Bycie). Charakteryzuje się ona pełną zmiennością dynamiką, która jest bezpośrednio przez nas doświadczana.

² Wyjątkowość Będącego (τὸ ἔόν), wyrażonego formą imiesłowu teraźniejszego, prócz tego, że jest słowem stosowanym zamiennie z prawdą (ἀλήθεια), polega na tym, iż w liczbie pojedynczej nie jest ono jednym spośród wielu będących rzeczy (τὰ ὄντα), albowiem je wszystkie transcenduje (różnica ontologiczna). Gramatyczna forma tego imiesłowu (ἔόν), wyrażająca pozaczasowe trwanie, odzwierciedla językowo pozaświatowy i ponad czasowy (transcendentny) wieczno-trwały charakter Prawdo-Bytu, osadzonego w wieczności (αἰών, łac. *aeon*).

rzeczywistości, czyli istot/natur rzeczy fundujących otaczający nas świat. Jeżeli więc pismo Gorgiasza miało charakter polemiczny, kwestionowało ono (przy zachowaniu nie-Bytu jako różnej względem Bytu natury) stałość zawartą w rozumieniu natury, stabilność gwarantującą rzeczy określoność, człowiekowi zaś jej poznawalność. Metafilozoficznie biorąc, stałym wszelako odniesieniem polemiki Gorgiasza jest pojęcie bytu w ogóle. Jego antysubstancjalizm można by generalnie wyrazić tak: zarówno pozaświatowy parmenidejski Byt-transcendens, jak i wewnątrzświatowy byt-substancja, są to bytowości, których natura pozostaje poza wszelkim poznawczym zasięgiem. Nie oznacza to zarazem całkowitego wykreślenia z obrębu rzeczywistości wiecznie stającej się natury, która Bytem nie jest (τὸ μὴ ὄν). Istnieje bowiem dynamiczna (względem wieczno-trwałego Bytu) inna jeszcze natura, charakteryzująca się permanentną niestabilnością i zmiennością.

Problematycznej przeto możliwości poznania natury poświęcony jest Gorgiaszowy trylemat prezentowanych i dowodzonych w nim twierdzeń, w których autor sprowadza do aporii tezy dotyczące poznawalności bytu w ogóle, w tym takich bytowości, które jakoby niepodzielne, miałyby (jako niejawna natura) stanowić kres i podstawę fenomenalnego świata stawania się.

W związku z tym warto przytoczyć mało znaną opinię Izokratesa³, ucznia Gorgiasza, który przestrzega młodych, by nie trawili czasu na studiowaniu poglądów dawnych sofistów (czytaj: filozofów), między którymi panuje ogromna rozbieżność już co do liczby proponowanych bytów. Jeden mówił o nieskończonej ich liczbie (a jeśli tak, to w grę wchodziłyby jedynie atomy Leukipposa albo stanowisko eleaty Melissosa⁴ w pierwszej fazie dociekań, kiedy jeszcze nie doszedł do poglądu o jedności wszystkiego), Empedokles wprowadzał cztery, a może nawet sześć (cztery tzw. „żywieły”, a prócz tego „waśń” i „jednanie”), Ion nie więcej niż trzy, Alkmajon tylko dwa, Parmenides zaś i Melissos jeden (dosłownie jedno sc. Będące), wreszcie Gorgiasz żadnego zgoła bytu (dosłownie „ani-jedno”), sugerując, że w ogóle nie da się wskazać żadnego pretendenta:

[...] εἰς τοὺς λόγους τῶν παλαιῶν σοφιστῶν, ὧν ὁ μὲν ἄπειρον τὸ πλῆθος ἔφησεν εἶναι τῶν ὄντων, Ἐμπεδοκλῆς δὲ τέ νεῖκος καὶ φιλιαν ἐν αὐτοῖς, Ἴων δ' οὐ πλείω τριῶν, Ἀλκμέων δὲ δύο μόνα, Παρμενίδης δὲ καὶ Μέλισσος ἐν (sc. ὄν), Γοργίας δὲ παντελῶς οὐδέ ν (sc. ὄν)

³ Isocrates, *Περὶ ἀντιδόσεως*, (15) 118, 21–25, [w:] Isocrates, *Orationes*, Lipsiae 1927, s. 165.

⁴ Za tą drugą ewentualnością przemawiałaby wzmianka o poglądach Melissosa z mowy Isokratesa *Pochwała Heleny*, gdzie także mówi się o „nieskończonej liczbie rzeczy” (ἀπείρων τὸ πλῆθος πεφυκότων τῶν πραγμάτων).

Stopniowa redukcja na przytoczonej przez Izokratesa liście liczby proponowanych przez filozofów bytów-natur, prowadzi – by tak rzec – od ich nieskończoności (ἄπειρον) do „zera”. Wyraża je Gorgiaszowe „nic” (οὐδέν), które ma dwojaki sens: etymologicznie biorąc, znaczy: „ani-jedno” (οὐδ-έν), zaś dystrybutywnie: „żadna rzecz”, czyli żadne bytujące, będące c z y m ś, bo jeśli coś nie jest nawet j e d n y m, nie może być c z y m ś, bytem (p. n.).

Przytoczmy w dwu polskich przekładach owe trzy Gorgiaszowe tezy, z których teza pierwsza: οὐδέν ἔστιν, dosłownie: „nic nie JEST”, tłumaczona jest (również w translacjach innojęzycznych) anachronicznie tak: „nic nie istnieje” (resp. „niczego nie ma”). Dwie następne brzmią już nie tak absurdalnie i mają taki sens: „jeśli zaś JEST, to jest niepoznawalne, a jeśli jest poznawalne, to jest niekomunikowalne”. Stwierdzenia te zachowały się w dwu wiernych przekazach doksograficznych, mianowicie u Sekstusa Empiryka⁵, a wcześniej w przypisywanym Arystotelesowi tryptyku *O Melissosie, Ksenofanesie i Gorgiaszu* (dalej skrót: *MXG*)⁶. Ta anachroniczna, egzystencjalno-nihilistyczna wykładnia narzucona relacji Sekstusa wygląda tak:

W tym bowiem, co napisał o niebycie, czyli o naturze, opracował po kolei trzy główne punkty: pierwszy, że nic nie istnieje, drugi, że jeśli coś istnieje, to jest dla człowieka niepoznawalne, trzeci, że jeśli nawet coś zostało pojęte, to nie może być wyrażone ani zakomunikowane drugiemu⁷

Równie niehermeneutyczne przełożenie dotyka relacji *MXG*⁸:

(Gorgiasz) powiada, że nic nie istnieje. Jeżeli zaś istnieje, to jest niepoznawalne. Jeżeli zaś nawet bywa poznawalne, to jednak wiedza o tym nie może być przekazana innym⁹

Zaznaczmy od razu, że stwierdzenie „nic nie JEST”, nie jest równoznaczne z „nic w ogóle nie istnieje”, „niczego nie ma”, albowiem nie można powiedzieć, że JEST, o czymś, co powstaje i ginie, co ustawicznie stając się,

⁵ Sexti Empirici, *Opera*, vol. 2. *Adversus dogmaticos (Adv. Mathem. VII–XI)*, Lipsiae 1914. Polski przekład: Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*, przeł. I. Dąbska, Warszawa 1970.

⁶ Arystoteles, *O Gorgiaszu*, [w:] Arystoteles, *Pisma różne*, przeł. L. Regner, Warszawa 1978.

⁷ Sexti Empirici, *Opera*, vol. 2. *Adversus dogmaticos (Adv. Mathem. VII–XI)*, 203, 31 – 204, 4, s. 16: ἐν γὰρ τῷ ἐπιγραφόμενῳ Περι τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περι φύσεως τρία κατὰ τὸ ἐξῆς κεφάλαια κατασκευάζει, ἐν μὲν καὶ πρῶτον ὅτι οὐδὲν ἔστιν, δεύτερον ὅτι εἴ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ, τρίτον ὅτι εἴ καὶ κατάληπτόν, ἀλλὰ τοῖ γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνεμμήνυτον τῷ πέλας.

⁸ Aristotle, *On Gorgias*, 979a 12–14, [w:] Aristotle, *Minor Works*, transl. W.S. Hett, London 1936, s. 496: οὐκ εἶναί φησιν οὐδὲν εἰ δ' ἔστιν, ἀγνωστον εἶναι εἰ δὲ καὶ ἔστι καὶ γνωστόν, ἀλλ' οὐ δηλωτὸν ἄλλοις.

⁹ Arystoteles, *O Gorgiaszu, op.cit.*, s. 415.

zmienia się. W języku greckim istnieje grupa czasowników – synonimów: εἶναι (ep. ἔμειναι), μένειν, ἐμμέναι, ἐστάναι (part. ἐστώς), πέλειν, które desygnują trwałość i niezmiennność pewnej klasy rzeczy. Zalicza się do tej klasy transcendentnych bytowości właśnie parmenidejski Byt, platońska idea, neoplatoński Nous oraz ponadbytowe (trans-transcendentne) Jedno, które z racji jego absolutnej wieczno-trwałości bycia określano jako μονή. Do stałości bytowej pretenduje generalnie „istota” (οὐσία), w tym też każda ujęta definicyjnie istota rzeczy (τὸ τι ἦν εἶναι ἐκάστου), tj. uzyskiwana dzięki właściwej słowu „jest” funkcji apofantycznej (sc. ujawniającej prawdę rzeczy), które to słowo (jako stały element formy predykcji) stanowi, uogólniając, uniwersalny warunek orzekalności.

Myśl filozoficzna Protagorasa cechowała się poznawczym minimalizmem (epistemologicznym i ontologicznym), zaś Gorgiasza sceptycyzmem i wynikającym z tej postawy agnostycyzmem. Jedna i druga opowiadała się całkowicie za przedeleackim wariabilizmem gignetycznej rzeczywistości i na tym poprzestawała, rezygnując z dociekań nad niejawną (traktowaną *a limine* jako niepoznawalną) naturą jawiących się rzeczy, ograniczając pojęcie natury do tychże podległych ruchowi i zmianie rzeczy, zamkniętych „w okowach” wiecznego procesu stawania się.

Dla Protagorasa rzeczywistość obiektywna jest niedostępna. Doznajemy jej jedynie w postaci indywidualnych subiektywnych wrażeń i przedstawień. Pozostając w obrębie podmiotu zmysłowości nie wykraczamy poza zamknięty krąg subiektywnej receptywności. Tutaj kończy się osobiwy Protagorasowy sceptycyzm, przechodzący niespodziewanie w drugą skrajność, którą jest „panaetheizm”, teza, iż „wszystko jest prawdą”¹⁰, wszelkie indywidualne mniemania na podstawie subiektywnych doznań są na równi prawdziwe. Sekstus Empiryk podaje, że Protagoras należał do filozofów,

którzy odrzucali kryterium, ponieważ powiedział, że wszystkie przedstawienia i wszystkie mniemania są prawdziwe, a prawda należy do rzeczy względnych, skoro wszystko, co się komuś jawi albo komuś wydaje, natychmiast istnieje ze względu na niego samego¹¹.

¹⁰ Pozornie „ontologiczne” wsparcie, ale trybem przeinaczenia, uzyskuje ta teza Protagorasa przez *implicite* odwołanie się do Parmenidesa. Skoro jest tylko Byt, a poza nim nic, zaś Byt to Prawda i *vice versa* (τὸ εἶναι), nie można mówić o niczym, nie można wypowiadać nieprawdy (fałsz jest niemożliwy), wszystko, co pomyślę i wypowiadam jest prawdą (λέγειν τ' εἶναι), bo mówiąc, zawsze mówi się coś (λέγειν τι). Z tym stanowiskiem rozprawia się Platon w dialogu *Ētymem* (283e – 284d). Dla Parmenidesa tylko to, co JEST (τὸ εἶναι; w języku Platona ὄντως ὄν) może być pomyślane i poznane, nie zaś, że cokolwiek pomyślę i wypowiadam – to jest.

¹¹ Sekstus Empiryk, I, 60, *Przeciw logikom*, przeł. I. Dąmbska, Warszawa 1970, s. 16–17.

Jeśli więc Protagoras poprzestaje na nieuznawaniu istnienia obiektywnych stanów rzeczy, Gorgiasz idzie dalej. Jest realistą i nie stanowi dlań problemu istnienie zewnętrznej, obiektywnej rzeczywistości. Rzecz jednak w tym, że nie jest ona rzeczywistością inwariantną, światem stałych form substancjalnych, jest zmienna, w której inwariantne jest jedynie to, że rzeczy nie bytują/trwają, a ustawicznie się stają. O niczym, czyli żadnej z nich, chociaż istnieją, nie można powiedzieć, że jest albo trwa, że zatem jest czymś, sc. określonym i stałym. Co więcej, nic nie jest czymś, bo *a fortiori* „ani jednym jest (*oud' hen*)”. Rzeczy tego świata stanowią dla Gorgiasza rzeczywistość jedyną, ale skoro jako stające się „nie bardziej są, niż nie są”, „nie bardziej są prawdziwe, niż nie są prawdziwe” (p. n.), musimy wykluczyć ich substancjalność, z czego wynika całkowity brak poznawczego oparcia, brak kryterium prawdy w r z e c z a c h. A jeśli tak się rzeczy mają, należy zanegować możliwość prawdy, możliwość jej poznania nadto z racji nieuchwytywalności natur rzeczy, czy takowe natury/istoty istnieją, czy też nie.

Dochodzimy tu do historycznego zaplecza filozofii Gorgiasza i jej doktrynalnego sedna, jako że wpisuje się ona *explicite* w tradycję sceptycyzmu Ksenofanesa (inicjującego wedle przekazu Sekstusa ten kierunek) oraz „starej” przedeleackiej filozofii wariabilnego stawania się szkoły Heraklita, głoszącej iż „nic nie trwa, bo wszystko płynie (*οὐδὲν μένει πάντα ῥεῖ*)”. Nie można w tym miejscu pominąć wpływu nowopowstałej ontologii eleatów, z którą łączy Gorgiasza przekonanie o niebytowej naturze świata stawania oraz entuzjazm do wypracowanej przez Zenona dialektyki. To właśnie dialektyka, respektująca zasadę niesprzeczności, stanowi precyzację pojęcia filozofii (dotąd w sposób nieostry definiowanej), w której praktykowaniu Gorgiasz osiąga porównywalne z Zenonem mistrzostwo (metoda apagogiczna i elenktyczna)¹². Postulowana przez eleatów nieredukowalność dwu natur, prawdziwej i pośledniej: bytu i stawania się, prawdy i mniemania, w wyartykułowaniu Platona jako dualizm tego, co jest prawdą, *resp.* bytem (*ὄντως ὄν*) i tego, co wydaje się prawdą, *resp.* bytem (*δοκοῦν ὄν*), wszystko to, jest przez Gorgiasza poddawane ciąglej dialektycznej testacji.

¹² W parafrazie Sekstusa argumentacji Gorgiasza (204, 11–12) spotykamy klarowne sformułowanie zasady niesprzeczności: *παντελώς δὲ ἄτοπον τὸ εἶναι τι ἅμα καὶ μὴ εἶναι* („zgoła niedorzecznym być c z y m ś zarazem i nie być”). Jeżeli przyjąć, że Sekstus wiernie przytoczył wypowiedź Gorgiasza, to można by mu przypisać pierwsze przed Arystotelesem sformułowanie zasady niesprzeczności (dwa zdania sprzeczne nie mogą być zarazem prawdziwe). Gorgiasz kwestionuje prawo wyłączonego środka, które mówi, że z dwóch zdań sprzecznych jedno musi być prawdziwe. Dla Gorgiasza żadnego ze zdań sprzecznych nie można przyjąć za prawdziwe. Użycie zaimka *τι* w funkcji orzecznika pojawia się już w pierwszym wniosku (204, 8): *οὐκ ἄρα ἔστι τι* (“[nic] nie jest zatem c z y m ś”) jako potwierdzenie jego pierwszej tezy: *οὐδὲν ἔστιν sc. τι* (p. n.).

Najbliższe stanowisku Gorgiasza pozostają tezy dwu myślicieli: Ksenofanesa, głoszącego niepoznawalność natur rzeczy oraz Heraklita, wedle którego „nic nie tr w a” (οὐδὲν μένει), które to twierdzenie zbieżne jest z Gorgiaszowym „nic nie j e s t (οὐδὲν ἔστιν), a jeśli jest, jest niepoznawalne”. Wedle Sekstusa Empiryka:

Ten (sc. Ksenofanes) nie twierdzi, że jest możliwe kryterium prawdy, ponieważ nie ma niczego uchwytywalnego w naturze rzeczy badanych. (Οὗτος μὲν δὴ οὐ φησιν εἶναι κριτήριον ἀληθείας διὰ τὸ μηδὲν εἶναι καταληπτὸν ἐν τῇ φύσει τῶν ζητούμενων)¹³.

Natomiast w odniesieniu do filozofa z Efezu Platon w *Kratylosie* powiada: „καθ' Ἡράκλειτον ἄν ἡγοῖτο τὰ ὄντα ἴεναί τε πάντα καὶ μένειν οὐδὲν (401d); Λέγει που Ἡράκλειτος, ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει (402a)”¹⁴.

Platon w *Timajosie* (27d-28a) stawia pytanie: „Czym jest to, co zawsze jest i nigdy nie powstaje (τί τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον), a czym jest to, co zawsze staje się i nigdy nie jest (τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὄν δὲ οὐδέποτε)”.

Przeciwieństwo między tym, co jest zawsze, a tym, co zawsze staje się i nigdy nie jest, polega na zasadniczym przeciwstawieniu tego Samego Innemu, które nim nie jest, jako od Bytu różne.

Protagoras w *Teajtecie* Platona

Powiada (Protagoras) przecież gdzieś, że miarą wszystkich rzeczy (χρημάτων) jest człowiek; istniejących, że są, i nieistniejących, że nie są. Nieprawdaż, tak jakoś powiada, że jaką się każda rzecz mnie wydaje, taką też i jest dla mnie, a jaką się wydaje tobie, taką jest znowu dla ciebie¹⁵

Przekład Witwickiego (jak zresztą wszystkich tłumaczy) jest mylący; rzeczy, o których tu mowa to nie „obiektywne” *pragmata*, ale konkretne *chremata* (rzeczy użyteczne, potrzebne, np. pieniądze), a człowiek nie wyrokuje o istnieniu czy nieistnieniu rzeczy w ogóle, tylko o ich przydatności i użyteczności (użytkarnej kryterium prawdy). Gdyby cały fragment miałby być spójny pierwsze zdanie głosiłoby: miarą rzeczy jest człowiek, tych wydających się, że i jak/jakie są, i tych nie wydających się, że nie są. Tak jednak nie jest, i cały fragment rozpada się na dwa odrębne zdania, z których pierwsze w poprawnym parafrazującym przekładzie głosi:

¹³ Sexti Empirici, *Opera*, vol. 2. *Adversus dogmaticos* (*Adv. Mathem.* VII–XI), I, 202, 52, przeł. S.B.

¹⁴ Platon, *Kratylos*, 401d. Stanowisko wariabilistów (πάντα κινεῖσθαι) i jego przeciwników dyskutuje Platon obszernie w *Teajtecie* (180d – 183b).

¹⁵ Platon, *Teajtet*, 152a, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1959.

Miarą wszelkich użytecznych (*resp.* użyteczności i poręczności) rzeczy (*chremata*) jest człowiek, tych będących (takimi), że (nimi) są, i tych niebędących (takimi), że (nimi) nie są¹⁶.

Dalsze fragmenty dialogu *Teajtet* dotyczące stanowiska Protagorasa przytaczam w przekładzie W. Witwickiego, natomiast dotyczące Gorgiasza, najpierw w tłumaczeniu Witwickiego, następnie we własnym, skorygowanym.

Spostrzeżenie zatem bytu dotyczy i jako nieomyślne jest wiedzą? (152c).

i to będzie dla tej myśli wystarczające, że to, co wydaje się bytem, i powstawanie jest wytworem zmiany (153a).

Stoisz mocno przy tym przekonaniu, czy też raczej myślisz, że nawet tobie samemu ta sama rzecz zawsze się jednakową nie wyda, bo ty sam nigdy nie jesteś jednaki? (154a).

i daleko do tego, żeby – co się każdemu wydaje – to to też istniało; przecież wprost przeciwnie: nie istnieje nic z tego, co się tylko wydaje... Jakież argument zostaje dla tego, który spostrzeżenie uważa za wiedzę i sądzi, że co się każdemu wydaje, to też istnieje dla tego, komu się wydaje (158a).

A zatem mnie posłuchaj, co by o tych sprawach powiedzieli ci, którzy sądzą, że to, co się każdym razem wydaje, to też jest i prawdą dla tego, któremu się wydaje (158e).

Nieprawdaż, ja spostrzegając w ten sposób nigdy się niczym innym nie stanę, bo inny przedmiot inaczej się spostrzeżga i inne spostrzeżenie innym robi i odmienia tego, który spostrzeżga. Ani to coś, co na mnie działa i mnie takim robi, nigdy działając na kogo innego, nie zrobi go takim samym, jak ja, ani samo się takie samo nie stanie. Bo ono pod

¹⁶ Do takiego przekładu tej maksymy skłania wyrażenie *chremata*, które jest kluczowe dla oddania ogólnego utylitarystycznego stanowiska sofistyki w ogóle. Sofiści nauczali bowiem praktycznej sprawności i skuteczności działania w różnych dziedzinach życia, zwłaszcza politycznego. Dalszą część przytoczonego passusu należy uzupełnić fragmentem 178b, w którym *chremata* nie są już wymienione: „Wszystkiego miarą jest człowiek (Πάντων μέτρον ἄνθρωπος ἐστίν), nieprawdaż, Protagorasie? Miarą rzeczy białych, ciężkich i lekkich – nie wyjmując żadnej tego rodzaju. Człowiek ma w sobie ich kryterium; jak czuje, tak mniema, zaczem uważa je za prawdziwe dla siebie i za istniejące” (przeł. W. Witwicki). Stanowisko Protagorasa jest więc sensualizmem skrajnie subiektywistycznym: każde indywidualne subiektywne odczucie staje się podstawą oceny, nazwane błędnie kryterium i miarą. Słowem, na podstawie subiektywnego odczucia Protagoras ocenia doznania. Jednakże, z filozoficznego i naukowego punktu widzenia, pojęcia miary, normy i kryterium to paradygmaty wykraczające poza subiektywność, mające walor obowiązywalności obiektywnej i uniwersalnej.

wpływem innego człowieka coś innego urodzi i samo stanie się inne. Jest tak. Zatem ani ja nie będę taki sam, jak przedtem, ani ono nie zostanie takie samo (159e-160a).

Przeto, jeśli ktoś mówi o czymś, że ono istnieje, to powinien powiedzieć, dla kogo ono istnieje, czy ze względu na kogo, czy w stosunku do czego istnieje albo powstaje. A żeby coś samo w sobie istniało albo się stawało, tego ani samemu mówić nie należy, ani przyjmować, kiedy ktoś drugi tak mówi...

Nieprawdaż, kiedy coś na mnie działa, istnieje dla mnie, a nie dla kogoś innego, wtedy ja je postrzegam, a inny nie... Zatem prawdziwe jest dla mnie moje spostrzeżenie, przecież zawsze dotyczy mojej istoty (*ousia*); ja sędzią jestem, według Protagorasa, ja oceniam te rzeczy, które są dla mnie, że istnieją i że nie istnieją te, których dla mnie nie ma (160bc).

Skoro więc nieomylny jestem i nie mogę podrzeć głowę, kiedy chodzi o to, co istnieje albo staje się, to chyba i wiedzę posiadam o tym, co spostrzegam (160cd).

Gorgiasz w *Teajtecie* Platona

Choć imię Gorgiasza nie pada ani razu w tym dialogu, to w kontekście prezentacji stanowiska Protagorasa daje się wydzielić sformułowania ontologiczne, które *a fortiori* można przypisać już nie Protagorasowi, ale właśnie Gorgiaszowi. Jest charakterystycznym podejściem Platona, że kiedy w swoim dialogu dyskutuje stanowisko wielkiego myśliciela, np. Parmenidesa czyni to z uwzględnieniem całej eleackiej formacji. Tak jest i tu, w przypadku wielkich sofistów; przy okazji *explicite* prezentowania sensualistycznego stanowiska Protagorasa, problem ontologicznego uwikłania tej teorii zostaje podjęty *implicite*, tzn. bez imiennego odniesienia do Gorgiasza.

Jest:

Ja powiem i wcale nie liche słowo. Bo przecież *jedność sama w sobie nie jest niczym i nie możesz jej nazwać ani czymś, ani jakimś*¹⁷, ale jeśli ją nazwiesz wielką, wyda się i małą, a jeżeli ciężką, wyda się i lekką [...], bo *jedność sama w sobie nie jest niczym; ani czymś nie jest, ani jakimś*. A tylko z ruchu i zmiany, i zmieszania się wzajemnego powstaje wszystko, o czym mówimy, że istnieje. Niesłusznie tak mówimy, bo *nie istnieje nigdy nic, a zawsze się tylko staje* (przeł. W. Witwicki)¹⁸.

¹⁷ Witwicki błędnie traktuje *hen* (orzecznik) jako podmiot i *ouden* (podmiot) jako orzecznik.

Taka konstrukcja powtarza się kilkakrotnie (p. n.).

¹⁸ Platon, *Teajtet*, *op.cit.* Wszystkie dalsze cytaty pochodzą z tego samego wydania.

Powinno być:

Ja powiem i wcale nie błahe słowo, że nic nie jest jednym samym przez się, ani czymś poprawnie nie możesz tego nazwać, ani jakimś czymś, lecz jeśli nazwiesz wielkim wyda się i małym, jeśli ciężkim, wyda się i lekkim i wszystko w ogóle tak, jako że nic nie jest jednym, ani czymś, ani jakimś, a tylko z ruchu i zmiany, i zmieszania się wzajemnego powstaje wszystko, o czym mówimy, że jest, niesłusznie tak mówiąc, bowiem nigdy nic nie JEST, a zawsze staje się (152d).

Jest:

Idźmy dalej za poprzednią myślą, więc nie zakładajmy, że by istniał jakiś jeden byt sam w sobie (przeł. W. Witwicki).

Powinno być:

Idźmy dalej za poprzednim wywodem, nie zakładając żadnego samego przez się jednego będącym, *resp.* będącego jednym (153e).

Jest:

Wszystko jest ruchem, a poza tym nic nie istnieje (przeł. W. Witwicki).

Powinno być:

Wszystko jest zmianą, a poza tym nic nie JEST (156a).

Jest:

Inne rzeczy tak samo, twardość i ciepło, i wszystko w ogóle w ten sam sposób pojmować należy; wszystko to samo przez się niczym nie jest,... a tylko w obcowaniu wzajemnym wszystko i wszelkiego rodzaju powstaje z ruchu (przeł. W. Witwicki).

Powinno być:

Inne rzeczy tak samo [...] i wszystko w ogóle w ten sam sposób pojmować należy, że nic nie jest samym przez się (156e) [...] a tylko [...] w obcowaniu wzajemnym wszystko się staje i wszelkiego rodzaju jest z ruchu (157a).

Jest:

Tak że z tego wszystkiego, jakeśmy to na początku powiedzieli, niczym nie jest jedno samo w sobie, lecz zawsze powstaje przez coś, zaczem istnienie w ogóle tu należy skreślić, chociaż myśmy i dopiero co nieraz się nim posługiwać musieli – to skutkiem nawyku i niewiedzy¹⁹ (przeł. W. Witwicki).

Powinno być:

Tak, że co się tyczy tego wszystkiego, jak to na początku powiedzieliśmy, nic nie jest jednym samym przez się, lecz zawsze staje się czymś, przeto ‘bycie’ (τὸ εἶναι) w ogóle należy wykreślić (157a).

Jest:

To powiedz mi znowu, czy ci się to podoba, że nie istnieje nic, tylko powstaje zawsze”; i to, co dobre, i to, co piękne, i wszystko, cośmy przed chwilą przeszli? (przeł. W. Witwicki).

Powinno być:

To powiedz mi znowu, czy ci się to podoba, że nic nie jest czymś, że tylko staje się zawsze (dosłownie że nie ma bycia czymś, lecz zawsze stającym się (τὸ μὴ τι εἶναι ἀλλὰ γίνεσθαι αἰεὶ) (157d).

τ' ἐόν ἐμμέναι [...] μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν

Parmenides, fr B6

Teza Gorgiasza nie powstała ot tak sobie, dla żartu. Jest odpowiedzią udzieloną Parmenidesowi i jej bezpośrednim punktem zaczepienia jest niewątpliwie fragment B6 poematu Parmenidesa, a dokładniej, pierwsze zdanie tego fragmentu:

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐόν ἐμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἀνωγα.

¹⁹ Dalszy ciąg cytatu: „Otóż tak nie trzeba, powiadają mędracy; nie należy dopuszczać ani ‘czegoś’, ani ‘czegoś’, ani ‘mojego’, ani ‘tego’, ani ‘owego’, ani innej żadnej nazwy, która by coś ustalała, tylko zgodnie z naturą mówić należy o rzeczach ‘powstających’ i ‘robiących się’, i ‘ginących’, i ‘zmieniających się’. Tak, że jeśliby ktoś ustalał cokolwiek w mowie, łatwo zbić jego stanowisko”.

Fragment ten, będący bezpośrednią kontynuacją fr. B₂, spotykał się zawsze (podobnie jak B₂) z trudnościami jego zrozumienia, wynikającymi (1) z rutynowego nanoszenia na każde napotkane *estin* nieadekwatnego znaczenia egzystencjalnego oraz (2) z nierozpoznawania gramatycznych funkcji greckiego czasownika „być” (w tym przypadku funkcji werytatywnej, tożsamościowej, werytatywno-predykatywnej i potencjalnej), na których bazowała eleacka i platońska logika. Daleki od hermeneutycznej wnikliwości i koherentności, utrwalony powszechnie sens tego zdania sprowadza się do takiej ogólnej, acz mylnej konstatacji: „Trzeba to mówić i myśleć, że byt jest (*resp.* istnieje), jest bowiem bycie (*resp.* byciem), nic(ość)/niebyt natomiast nie istnieje”²⁰.

Nasuwa się stąd symplifikujący wniosek, iż wszystko poza Bytem jest Niebytem, czymś ontycznie pustym, jednakże (1) powiedzenie „jest nieby-

²⁰ *Early Greek Philosophy*, vol. V, [w:] *Western Greek Thinkers*, Part 1, edit. and transl. by A. Laks, Glenn W. Most, London 2016, s. 41. Autorzy najnowszego wydania presokratyków proponują następujące możliwości tłumaczenia tego fragmentu: “It is necessary to say and to think that this is being; for it is possible that it is” (Or: “for being is”), “While nothing is not”. Albo: “It is necessary to say and to think this: that being [i.e. that which is] is”. Podają dwie jeszcze możliwości przekładu: “It is necessary to say that this, and to think that this, is being,” oraz: “It is necessary to say this and to think this viz. that being is”. Dodają na koniec słuszną uwagę: “But it is difficult to suppose that a nonsubstantivized infinitive could be the subject of a verb”.

J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London 1979, s. 124: “What is for saying and for thinking of must be, for it is for being, but nothing is not”.

J. Mansfeld, *Über das Sein Die Fragmente des Lehrgedichts. Übersetzung und Gliederung*, Stuttgart 1985, s. 9: „Man soll es aussagen und erkennen, dass es Seiendes ist; denn es ist [der Fall], dass es ist, nicht aber, dass Nichts [ist]”.

G.S. Kirk, J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1962, s. 270: “That which can be spoken and thought needs must be; for it is possible for this, but not for nothing, to be”.

G.E.L. Owen, *Eleatic Questions*, “Classical Quarterly”, vol. 10, 1960, no. 1–2, s. 94: “What can be spoken and thought of must exist, whereas nothing cannot”.

J. Beaufret, *Parménide. Le poème*, Paris 1955, s. 81: “Nécessaire est ceci : dire et penser de l' étant l' être; il est en effet être, le néant au contraire n' est pas”.

J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, London 1930, s. 129: “It needs must be that what can be spoken and thought is; for it is possible for it to be, and it is not possible for what is nothing to be”.

H. Diels w pierwszym wydaniu fragmentów presokratyków (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich 1903, s. 121) tłumaczy tak: „Das Sagen und Denken muss ein Seiendes sein. Denn das Sein existiert, das Nichts existiert nicht“. W trzecim wydaniu (*idem*, 1912) czytamy: „Dies ist nötig zu sagen und zu denken, dass *nur* das Seiende existiert“. Począwszy od piątego wydania (*idem*, 1934, s. 232) czytamy: „Nötig ist zu sagen und zu denken, dass *nur* das Seiende ist; denn Sein ist, ein Nichts dagegen ist nicht“. Zależności wymienionych translacji fr. B₆ od pierwotnego wydania H. Dielsa są ewidentne. Są to np. uwikłania egzystencjalne czasownika „być”, podmiotowe, a nie predykatywne rozumienie słowa „nic”, niedostrzeżenie rzeczownikowego charakteru *to legein* (gerundium) jako podmiotu pierwszej części analizowanego fragmentu.

tem” zakłada już z góry p o j ę c i e „niebytu”, którego u Parmenidesa jeszcze nie było i (2) wyrażenie „jest niebytem” jest dwuznaczne, sugeruje bowiem „niebyt” jakoby istniejący i/lub nieistniejący (co miałyby wynikać z fragmentu B2 w. 7). Po myśli Parmenidesa należałoby precyzyjniej wyrazić się tak: wszystko poza Będącym (=Bytem) nie jest Bytem, dosłownie n i e-Bytem jest (τὸ μὴ ὄν), *resp.* Bytem nie jest (B2 w. 7). Nie mamy tu zatem do czynienia z wskazaniem na jakiś bezwzględny Niebyt (τὸ μηδὲμῶς ὄν) jako absolutne przeciwieństwo Bytu, którego filozofia grecka w ogóle nie przyjmowała, ale na coś innego, co oznacza otwartość na domyślenie nie czegoś zgoła nieistniejącego, ale czegoś od Bytu Różnego. Wszelako tylko to, co Będące (Byt) może być pomyślane i poznane, czego nie można powiedzieć o n i e -Będącym, co Gorgiasz ujmuje następująco: tak jak Parmenides twierdził o n i e -Bycie, iż nie można go poznać ani wyrazić, to to samo można powiedzieć o Bycie.

Rekonstruując refleksję Gorgiasza nad pierwszym zdaniem fragmentu B6 Parmenidesa można powiedzieć, że wydzieli on główną tezę eleaty na podstawie frazy: τ' ἔόν ἐμμέναι, że „Będące trwa”, albowiem jedynie Byt JEST, będąc tym, co nie podlega żadnej zmianie, powstawaniu i ginięciu. Natomiast orzecznikowa fraza μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν stanowi prefigurację (anty)tezy Gorgiasza, ale w celu jej pełnego wyartykułowania zostaje przezeń przekształcona w postać ogólnego twierdzenia οὐδὲν ἔστιν. Nie wyczerpuje to jednak całościowego sensu pierwszego zdania (p. n.). Decydująca dla jego zrozumienia jest bowiem środkowa fraza ἔστι γὰρ εἶναι, wobec której tłumacze okazują się bezradni. Parmenides wyakcentowuje bowiem z jej pomocą, nie istnienie Będącego, ale jego samotożsamość: Będące (Byt) JEST znaczy, że aBędące jest Będącym, Byt jest tym, c z y m jest (p. n. przekład). Zaproponowana korekta jest zasadna. To, że słowo „jest” w praktyce eleatów i megarejczyków (po części też Platona) nie oznacza istnienia, ale orzeka tożsamość, poświadcza sam Gorgiasz, prezentując swój „dowód własny” (MXG 979a 24–33). Biorąc za wzór tożsamościową formułę Parmenidesa, że „Byt jest Bytem”, uznaje za równoważną (semantycznie) formułę, iż „n i e -Byt jest n i e -Bytem” (p. n.).

Biorąc to wszystko pod uwagę, z uwzględnieniem niedostrzeżonych dotąd niuansów gramatyki, przekład fragmentu B6 prezentuje się następująco:

Trzeba, by mówienie (τὸ λέγειν) stało myśleniem (=odbiorem) Będącego sc. Prawdy (τε νοεῖν τ' ἔόν ἐμμέναι) [poetycko: „żeby mówienie stało Prawdo-braniem”], „jest bowiem prawdą, że [Będące] JEST (sc. tym, czym jest/Będącym)”, niczym zaś nie jest (*resp.* to, że jest niczym, jest niemożliwe); nalegam na ciebie” – poucza bogini – „by wszystko to zostało wysłowione”.

Zauważmy, że środkowa część zdania ἔστι γὰρ εἶναι nie jest potwierdzeniem istnienia Bytu, co jest a *limine* oczywiste, ale jego samo-tożsamości.

Z logicznego punktu widzenia forma powyższego zdania przedstawia strukturę werytatywno-predykatywną, którą kolejno tworzą użycia werytatywne, tożsamościowe i potencjalne czasownika „być”. Natomiast z gramatycznego punktu widzenia pierwsza część fragmentu, notorycznie przekładana jako: „Trzeba to mówić i myśleć...” opiera się na błędnym potraktowaniu rodzajnika τὸ jako zaimka wskazującego τοῦτο, nie zaś jako właśnie rodzajnika do czasownika λέγειν, tworzącego formę rzeczownika odsłownego τὸ λέγειν. Byłaby to pierwsza koniektura. Druga dotyczy trzeciej części fragmentu, w którym μηδὲν nie jest podmiotem, ale predykatem wyrażającym niemożliwość nie bycia Będącego. Po czym bogini rozwija swoje pouczenie tak:

Od teje pierwszej drogi poszukiwania (πρώτης γὰρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης) będę ciebie odwozić, atoli by następnie od tej (ἔπειτ' ἀπὸ τῆς), po której błędzą śmiertelni, nie wiedzący nic, dwugłowi. [...] zarazem głusi jak i ślepi, oszołomieni, niezdolne do [prawdziwego] osądu plemię (ἄκριτα φῶλα), dla których być i nie być mieni się tym samym i nie tym samym.

Zatrzymajmy się na frazie, rozpoczynającej się od πρώτης. Byłoby niedorzeczne, wręcz absurdalne, skojarzenie tej „pierwszej drogi” z drogą Prawdy, nakreśloną we fr. B2 jako pierwszej z dwu dróg. Jest bowiem tak, że fraza B6 w. 3 stanowi bezpośrednio nawiązanie do tej, która ją poprzedza: „Od pierwszej...” znaczy bowiem „od pierwszej z brzegu”, czyli ostatniej z wymienionych. Wersja πρώτης utrzymuje się jako niepodważona do tej pory. Jednakże większą jasność może wnieść kolejna koniektura polegająca na rozdzieleniu tego wyrazu. Wyodrębniamy w ten sposób przysłówki czasowy „najpierw”, który koresponduje z przysłówkiem „potem”/„następnie” z poniższego wiersza. Zaproponowana lekcja jest bardziej prawdopodobna i jednoznaczna: „Najpierw od tej (πρὸ τῆς ...), ... by następnie (ἔπειτα) od tej, ...” (p. w.).

Parmenides nie skupia się na dowodzeniu istnienia Bytu, byłoby to absurdalne dla czegoś tak oczywistego, co wiekiście i bezwzględnie trwa. Jego teza nie mówi,

że byt istnieje, lecz raczej: że to, co jest (sc. Będące), jest tym, czym jest (sc. Będącym), i jeśli nie ma przestać być, nie może stać się czymś innym. [...] Krótko mówiąc, byt jest tu określony jako identyczny z samym sobą i nie podlegający zmianie²¹. [...] Twierdzenie to dotyczy

²¹ Zob. E. Gilson, *Byt i istota*, przeł. P. Lubicz i J. Nowak, Warszawa 1963, s. 22. Nawiasy są moim dodatkiem (*passim*).

wszelkich bytów w ogóle: zniesienie tożsamości jakiegoś bytu z samym sobą równoznaczne jest z jego unicestwieniem²².

W ten sposób Parmenides staje się fundatorem ogólnej filozofii bytu, na gruncie której stwierdzenie tożsamości obiektu jest równoznaczne uznaniu jego istnienia. Zbędnym i sztucznym zabiegiem okazuje się tu wydzielenie wyzbytego z treści *esse existentiae* jako pierwotnego (z nadania Boga-Stwórcy) elementu, względem wtórnego mu *esse essentiae*. Gilson niejednokrotnie daje do zrozumienia, by nie narzucać greckiej ontologii egzystencjalnej wykładni bytu. Nazywa to wprost deprecjacją czasownika „być” na korzyść czasownika „istnieć” (*exister*), a nawet: „spontanicznym awansem słowa ‘istnieć’ spowodowanym uprzednią degradacją słowa ‘być’”²³. Ową transformację *existere* w synonim *esse* tomista egzystencjalny tłumaczy w sposób potoczno-realistyczny: rzeczy poznawane w doświadczeniu zmysłowym istnieją, otrzymują bowiem bycie dzięki temu, że mają początek.

Istnienie stanowi więc jedyny sposób bycia, jaki podpada pod nasze doświadczenie, i dlatego właśnie o wszystkich bytach (tj. *entia creata* – przyp. S.B.) bezpośrednio przez nas spostrzeganych właściwą jest rzeczą mówić, że istnieją²⁴.

„Istnienie” zatem oznacza jedynie przygodny sposób egzystowania, ściśle odniesiony do jego początku²⁵. Natomiast dla filozofów greckich bycie Bytem nie oznacza jego istnienia, ale istotowość, że mianowicie to, co jest, jest tym, czym jest, tzn. wykazuje trwałą samo-tożsamość i równość w sobie. I jeszcze raz Gilson:

W doktrynie, w której tożsamość z samym sobą jest warunkiem i znamieniem rzeczywistości, byt nieodzownie jest czymś jednym, tym samym, niezłożonym i nie podlegającym żadnej zmianie. Są to nie tyle atrybuty bytu, co raczej a s p e k t y t o ż s a m o ś c i (podkr. S.B.). Co jest tożsamym z samym sobą jest czymś jednym²⁶.

We fragmencie B8 Parmenides istotnie przytacza obszerną listę przymiotów/predykatów Będącego, z których najważniejsze to: bycie jednym,

²² *Ibidem*, s. 23.

²³ *Ibidem*, s. 14.

²⁴ *Ibidem*, s. 14.

²⁵ *Ibidem*, por. s. 15; „*Ex-sistere* oznacza więc – jak o tym świadczą najbardziej utarte wyrażenia łacińskie – nie tyle sam fakt istnienia, ile jego aspekt genetyczny. Dlatego to właśnie najczęściej spotykane znaczenie słowa *existere* – to ‘zjawiać się’, ‘ukazywać się’, ‘wywodzić się z’, [...] *ex-alio-sistere*. *Ibidem*, s. 13.

²⁶ *Ibidem*, s. 23.

dosłownie, że „jest ono [sc. to, co Będące] jedno” (w. 6), bycie niepodzielnym (w. 21), samotożsamym, dosłownie: „tożsame w tożsamym trwając” (w. 29), bycie równym w sobie, dosłownie „sobie zewsząd jest równe” (w. 49).

Platon w dialogu *Parmenides* skupia uwagę na pierwszym z wymienionych wyżej atrybutów tego, co naprawdę Będące, podczas gdy Parmenidesowi chodziło o uwydatnienie jego samo-tożsamości. Założenie pierwszej hipotezy εἰ ἔν ἐστιν, błędnie tłumaczone: „jeżeli Jedno istnieje”, odsyła *implicit*e do właściwego podmiotu tej hipotezy, którym jest owo „Będące” z poematu Parmenidesa. Jest ono „jedno” (liczbowo), przy czym pełni zarazem funkcję orzecznika „bycia jednym” Będącego. Mając to na uwadze pierwsza teza hipotezy I *Parmenidesa* głosi: „jeżeli [Będące] jest jedno (jednym?), to czy [jako] Jedno (τὸ ἓν) nie mogłoby być tym samym, co Wiele? (εἰ ἔν ἐστιν, ἄλλο τι οὐκ ἂν εἴη πᾶσι τὸ ἓν)”²⁷. Ujawnia się tu dwuznaczność zawarta już potencjalnie w B8, w. 6 (p. w.), co do której Platon czyni zaraz aluzję w wieńczącym pierwsze założenie pytaniu. Jest jeden Byt, który jednak, mimo iż jest jednym (sc. w kontraście do wielości), jest orzekalny wielorako (*vide* B8). Zatem rozważając jedno-Byt w jego byciu jednym i Będące jako Jedno, Platon dostrzega, iż eleata niejako stawia znak równości między Będącym i Jednym. Oczywiście Będącemu nie brakuje jedności i spójności (συνεχής, w. 6), ale należy także, twierdzi Platon w *Parmenidesie*, Jedno i Będące od siebie odróżniać (142c; 143a–b 7). Ale w grę wchodzi inne jeszcze, subtelniejsze rozróżnienie. Oddajmy głos Platonowi:

I ono (sc. Jedno) nie będzie tożsame ani z innym, ani z samym sobą, ani też nie będzie mogło być różne od siebie samego, ani od innego (139b). Ono samo, nie mogąc w żaden sposób być różne, nie będzie różnym od niczego. Słusznie. Ani też nie będzie tożsame ze sobą. Jakże to nie? Bo nie ta sama jest natura Jednego i nie ta sama przecież tożsamego. Cóż zatem? To, że jeśli coś staje się tożsamym z czymś (innym), nie staje się Jednym (139d). Jeśli więc Jedno będzie tożsame z sobą, nie będzie jednym z sobą. W ten sposób będąc Jednym (*resp.* Będące Jedno) nie będzie Jednym²⁸. [...] Zatem to niemożliwe, iżby Jedno było różne od różnego i tożsame z sobą (139e)²⁹.

²⁷ Platon w sformułowaniu tej tezy określa skrótowo Będące (Byt) jako Jedno, które to Jedno przyjmuje od tego momentu postać urzeczownikową. Precyzując: Platon określa ideę (εἶδος), tj. Byt skrótowo „Jednym”, zatem ogólne założenie drugiej części dialogu należałoby rozumieć: „Jeżeli Jednym (sc. εἶδος) jest”. Dla zaznaczenia substancywności Jednego stosowna jest pisownia „Jedno” dużą literą.

²⁸ Zdanie to można rozumieć i tak: „W ten sposób Będące Jedno (tj. Jedno hipotezy II) nie będzie Jednym” (sc. samym, tj. Jednym hipotezy I).

²⁹ Zob. też: Platon, *Sofista* (254d): I prawda więc, że każde z nich obu (tj. spoczynek i ruch) jest czymś różnym (ἕτερον ἐστιν), samo zaś jest toż-same z sobą samym (αὐτὸ δ' ἑαυτῷ ταῦτόν).

Chodzi więc o rozróżnienie między tożsamym (ταὐτόν) i tożsamym (identycznym) z sobą samym (ἑαυτῷ ταὐτόν), czyli autorelatywem oraz samym (τὸ αὐτό), spotęgowanym do postaci samo Samo (αὐτὸ τὸ αὐτό: *Alkibiades I*, 130d). Pierwszy termin tożsamość, podobnie jak równość, jedność i podobieństwo mogą obejmować dwa lub więcej elementów, stąd jako relatywy nie nadają się do wyrażenia absolutności *eidosu*. Również nieadekwatna jest identyczność z sobą samym; jest wprawdzie strukturą jednoelementową, ale poprzez odniesienie A do samego siebie jako A, formuła „A jest A” zalicza się już do formy predykcji. Stąd słuszna jest uwaga Heideggera o „zapośredniczeniu w obrębie identyczności”³⁰.

Nota bene Platon, formułując hipotezę I nie projektował teologii apofatycznej, ale nadając *eidosowi* bezrelacyjny status αὐτὸ τὸ αὐτό przysłużył się tym samym neoplatonikom dla wyrażenia Absolutu.

Pierwszeństwo Jedna wobec Bytu (idee) jako najwyższej Zasady odsłania nam Platon w *Państwie*, gdzie nazwane jest ono Dobrem, transcendentnym względem idei, które są transcendentne w odniesieniu do świata gignetycznego. Zamienność Jedna i Dobra jako synonimów poświadcza Arystoteles i cała tradycja platonizmu. U podstaw tego myślenia leży pitagorejsko-platońska filozofia matematyki. Jedynka w świecie liczb nie jest liczbą, albowiem je wszystkie poprzedza i każdorazowo ugruntowuje jako zasada jedności. Analogicznie, w *Parmenidesie* (143a 7-8), Jedno wzięte tylko myślowo (τῇ διανοίᾳ μόνον) jako oddzielone Samo Jedno (αὐτὸ τὸ ἓν) bez bycia *sc.* czymś, to Jedno „bez tego, w czym ono uczestniczy” (ἄνευ τούτου οὐ μετέχειν). Takie czyste Jedno w sobie, czyli bez uczestnictwa w byciu czymś (οὐσία), jest całkowicie nieorzeczalne (hipoteza I *Parmenidesa*). Natomiast jako Jedno Będące (ἐν ὄν), partycypujące w byciu (dosłownie mające związek z istotą: οὐσίας μετ-έχει), staje się dostępne predykcji (hipoteza II). Jeśli więc Parmenidesowi chodziło o zaakcentowanie samo-tożsamości jedno-Bytu, Platon (po przesunięciu akcentu na jego „samość”) wydziela z jedno-Bytu czyste przed-bytowe Samo Jedno jako zasadę samo-bytu idei. To właśnie niewyrażalna (niepredykatowalna) Samość poprzedza i warunkuje tożsamość Bytu. Byt, czyli idea, jest jednym (ἓν) samym (αὐτὸ τὸ εἶδος) w sobie (καθ' αὐτό), zaś jej istotowość (οὐσία) udziela określoności klasom rzeczy, które w niej uczestniczą. Platoński *Parmenides* dzieli się na dwie części, z których pierwsza (krytyczna) jest prezentacją aporii wynikłych z przyjęcia (w dotychczasowej teorii idei) założeń eleacko-sokratejskich: *eidos* jako jedno-Byt sam w sobie, czyli bez relacji do innych idei i do swoich odwzorowań. Część druga (dialektyczna) dialogu nie jest wykładem teorii ostatecznych zasad

³⁰ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, s. 5, s. 18.

tw. niepisanej nauki Platona. Jego merytoryczny podtytuł brzmi bowiem: *O ideach, logiczny*. Przedmiotem roztrząsań drugiej części tego dialogu nie jest więc Jedno w rozumieniu neoplatońskim, ale idea (τὸ εἶδος αὐτό) jako Jedno w relacji do samej siebie oraz do innych idei (ἐν sc. εἶδος πρὸς τὰλλα sc. εἶδη). W *Sofiście* mówi się już wyraźnie o wspólnoście, korespondencji (κοινωνία) idei, ich splataniu się (συμπλοκή). Tworzą one całość, ejdetyczną logo-sferę, w której pewne idee wiążą się ze sobą, inne zaś nie: „dlatego też z wzajemnych relacji idei wynikł nam logos” (259e 5-6).

Dążąc do zapewnienia idei absolutnej czystości, integralności i separacji (χωρισμός) od rzeczy świata zmysłowego, Platon oparł się na Parmenidesowym modelu tożsamości jedno-Bytu. Konsekwencje tego pomysłu okazały się dla teorii idei nader aporematyczne. Stanowisko Platona w pierwszej części *Parmenidesa*, włączając *explicite* samokrytyczną hipotezę I drugiej jego części, określiłem niegdyś jako atomizm ejdetyczny, idee bowiem na tym etapie prezentują się nie inaczej jak atomy, lub lepiej... monady!

Kilka wariantów wyjaśnienia relacji idee – rzeczy, które podaje młody Sokrates Parmenidesowi (partycypacji rzeczy w idei, immanencji idei w rzeczy, idei jako myśli w duszy czy też podobieństwa) nie osiągają zamierzonego celu. Problem wyeksplikowania sposobu uczestniczenia wielości egzemplifikacji w jednej idei mnoży jedynie trudności i grozi „rozpadem” samej idei, która w myśl założenia Sokratesa winna zachować status eleackiego jedno-Bytu. Albo poszczególna rzecz uczestniczy w całej albo w części jakiejś idei (131a). Jeśli Sokrates wybiera pierwszą możliwość, wówczas idea, która jest jedna i ta sama (ἐν ἅρα ὄν καὶ ταὐτόν), jest jako całość w każdym z wielu oddzielonych partykulariów, i stąd staje się oddzielona od siebie samej (αὐτὸ αὐτοῦ χωρῖς: 131c). Jeśli zaś Sokrates wybiera drugą możliwość, wtedy jednolita idea okazuje się rozdzielona na części, a zatem nie jest już jedna (131c). Sokrates stwierdza, że właściwie nie potrafi zrozumieć, jak partykularia mogą uczestniczyć albo w całości, albo w części pewnej idei.

Więc widzisz, Sokratesie, jaka to wielka aporia, jeśli zakłada się, że są idee oddzielone same dla siebie (εἶδη ὄντα αὐτὰ καθ' αὐτά). [...] jeśli zawsze odróżnisz i założysz jedną ideę każdego rodzaju rzeczy (ἐν εἶδος ἕκαστου)³¹.

Nieprawdaż, że które spośród idei dzięki wzajemnemu stosunkowi są takie, jakie są, te mają byt/istotę ze stosunku wzajemnego, nie zaś ze stosunku do odwzorowań u nas³².

³¹ Platon, *Parmenides*, 133a – 133b, *op.cit.*

³² *Ibidem*, 133d.

Dostęp do transcendentnych idei wydaje się przeto niemożliwy. I jak zrazu słyszy się, powiada Platon, iż ktoś jest zdolny wyróżniać ideę samą w każdej dziedzinie rzeczy, to popada w zakłopotanie i wadzi się z myślami, że przecież „ani idea/*eidos* nie JEST, a jeśli nawet jest, to z wielkiej konieczności dla natury człowieka musiałaby być niepoznawalna (135a)”. Nie wspominając o sceptyckim klimacie całego dialogu, reminiscencja sceptyckich tez Gorgiasza jest w przytoczonym wyżej cytacie uderzająca.

Dygresja gramatyczna

Tytułem koniecznego komentarza należy wspomnieć o funkcji potencjalnej czasownika *estin*, której statystyczna częstotliwość użycia w grece sytuuje się za dominującym użyciem predykatywnym. Przykładowo, założenie eleaty Zenona εἰ πολλά ἔστι może być wówczas tłumaczone: „jeżeli wielość jest możliwa”, z domyślnym „do pomyślenia” (νοῆσαι). *Estin* w tej funkcji jest zawsze zrelatywizowane do podmiotu myślenia, możliwości pojęcia, czyli nie znaczy po prostu, że coś istnieje, ale że jest do pomyślenia. Za kanoniczną formę tego użycia możemy uznać εἰσι νοῆσαι w B2 w. 2 Parmenidesa, dalej negację możliwości wyraża samo οὐκ ἔστιν w w. 5, zaś w w. 7, gdzie, mówiąc o niemożności poznania nie-Będącego, wyraża się tę modalność przy zastosowaniu koniunktywu. Inny z przykładów, które można mnożyć, to: ” Εστιν ἐπιστήμη τις... , fraza rozpoczynająca księgę Gamma Arystotelesowej *Metafizyki*, tłumaczona bez wyjątku jako: „Istnieje pewna wiedza/nauka, która rozpatruje byt jako byt...”, zamiast: „jest możliwa nauka, która...”, bo chodzi o naukę, która jest w planie Arystotelesesa, ma być dopiero wypracowana. W sposób naturalny z duchem języka greckiego i gramatyki słowa *estin* (jego priorytetowych funkcji, a nie semantyki) możnaby dodać, iż założenie εἰ πολλά ἔστιν opiera się na strukturze werytatywno-predykatywnej, a więc nieegzystencjalny przekład może brzmieć i tak: „jeżeli rzeczy są mnogie”, parafrazując: „założmy za/jako prawdę wielość rzeczy”. Z kolei fraza πολλά οὐκ ὄντα, która jest wnioskiem powiada tylko tyle: „wielość rzeczy jest nie do przyjęcia”. Oczywiście, by to *explicite* rozumieć, należy przywoływać kontekst historyczny eleackich zmagają z wariabilizmem: ustawicznie zmieniające się rzeczy (domena stawania się) ze swej strony istnieją, ale pozbawione są względnej stałości i określoności (nawet numerycznej), słowem, skoro brak im natury substancjalnej, są nieuzasadnialne i w konsekwencji niepoznawalne. Warto przywołać raz jeszcze (p. w.) rozważania Platona z *Teajteta* (152d – 157a): „nic nie jest jednym ani czymś ani jakimś” (152d).

W przekładach i komentarzach panuje wszechwładnie znaczenie egzystencjalne w rozumieniu czasownika εἶναι. Powiada się więc: „nic nie

istnieje”, „jeżeli istnieje”, co od razu na wstępie otwiera pole interpretacji totalnie nihilistycznej: „niczego nie ma”. Tego typu interpretacja zasadza się na wprowadzonym bezpodstawnie pojęciu czystego (wyzbytego z treści) istnienia (*existentia*), produktu kreacjonistycznej metafizyki (ściśle: teologii) i egzystencjalizmu, który jako a-teistyczna konsekwencja tej pierwszej ukonstytuował ostatecznie mentaność nihilistyczną naszych czasów. Ta egzystencjalistyczno-nihilistyczna formacja okazuje dziś trwałość nie tyle jako doktryna filozoficzna, ile właśnie jako rzutuujący silnie na translacje sposób myślenia, którego piętno odciska się w bezrefleksyjnym oddawaniu czasownika „być” wyłącznie przez „istnieć” (pochodnym od *existere*). Wedle koncepcji *creatio ex nihilo* następowało bowiem momentalne zaistnienie świata (*ens creatum*) wolą stwórczego Boskiego *fiat!* Istotowość przygodnego *ens creatum*, czyli jego *essentia* jest możliwością (*possibilitas*), która aktualizuje się dopiero w następstwie jego zaistnienia³³. Natomiast w myśleniu greckim, przed-kreacjonistycznym, aktualizacja jest zawsze naturalnym rozwinięciem apriorycznie istniejącej istoty w możliwości.

Przedstawmy dwa przykłady dominujących translacji. W charakterystyczny dla naszych czasów sposób traktują one (a właściwie trywializują i deformują) terminy i argumentacje Gorgiasza, nadając im ton egzystencjalny i nihilistyczny. Przytoczmy najpierw tekst grecki. Po wyliczeniu trzech tez Gorgiasza Sekstus tak oto referuje jego pierwszą argumentację (204, 4–14):

ὅτι μὲν οὖν οὐδὲν ἔστιν, ἐπιλογίζεται τὸν τρόπον τοῦτον· εἰ γὰρ ἔστι <τι>, ἦτοι τὸ ὄν ἔστιν ἢ τὸ μὴ ὄν, ἢ καὶ τὸ ὄν ἔστι καὶ τὸ μὴ ὄν. οὔτε δὲ τὸ ὄν ἔστιν, ὡς παραστήσει, οὔτε τὸ μὴ ὄν, ὡς παραμυθήσεται, οὔτε τὸ οὐ καὶ <τὸ> μὴ ὄν, ὡς καὶ τοῦτο διδάξει. οὐκ ἄρα ἔστι τι. καὶ δὴ τὸ μὲν μὴ ὄν οὐκ ἔστιν. εἰ γὰρ τὸ μὴ ὄν ἔστιν, ἔσται τε ἅμα καὶ οὐκ ἔσται· ἢ μὲν γὰρ οὐκ ὄν νοεῖται, οὐκ ἔσται, ἢ δὲ ἔστι μὴ ὄν, πάλιν ἔσται. παντελῶς δὲ ἄτοπον τὸ εἶναι τι ἅμα καὶ μὴ εἶναι· οὐκ ἄρα ἔστι τὸ μὴ ὄν. καὶ ἄλλως, εἰ τὸ μὴ ὄν ἔστι, τὸ ὄν οὐκ ἔσται· ἐναντία γὰρ ἔστι ταῦτα ἀλλήλοις, καὶ εἰ τῶ μὴ ὄντι συμβέβηκε τὸ εἶναι, τῶ ὄντι συμβήσεται τὸ μὴ εἶναι. οὐχὶ δὲ γε τὸ ὄν οὐκ ἔστιν <τοῖνον> οὐδὲ τὸ μὴ ὄν ἔσται. καὶ μὴν οὐδὲ τὸ ὄν ἔστιν.

Now that nothing exists, he argues in the following fashion: If anything exists, either it is the existent that exists or the non-existent, or both the existent and the non-existent exist. But neither does the existent exist, as he will establish, nor the non-existent, as he will demonstrate, nor both the existent and the non-existent, as he will also make plain. Nothing, therefore, exists. Now the non-existent does not exist. For if the non-existent exists, it will at one and the same time exist and not

³³ Słowem, w obrębie „bytu” stworzonego uznano różnicę między *esse existentiae* i *esse essentiae* za dystynkcję nie formalną, ale *par excellence* realną, z prymatem *esse existentiae*.

exist; for in so far as it is conceived as non-existent it will not exist, but in so far as it is non-existent it will again exist. But it is wholly absurd that a thing should both exist and exist not at one and the same time. Therefore the non-existent does not exist. Moreover, if the non-existent exists, the existent will not exist; for these are contrary the one to the other, and if existence is property of the non-existent, non-existence will be a property of the existent. But it is not the fact that the existent does not exist; neither, then, will the non-existent exist³⁴.

To, że nic nie istnieje, uzasadnia w ten sposób: jeżeli bowiem coś istnieje, to albo jest bytem, albo niebytem, albo [zarazem] jest bytem i niebytem. Ale ani byt nie istnieje – jak pokaże, ani niebyt – jak dowiedzie, ani byt i niebyt, jak też wyłoży; a więc w ogóle nic nie istnieje; A najpierw to, że niebyt nie istnieje; jeśli bowiem niebyt istnieje, to równocześnie będzie istniał i nie istniał; o tyle bowiem, o ile pojmuje się go jako nie istniejący, nie będzie istniał; o ile zaś istnieje niebyt, to znów będzie istniał. Całkowicie jednak jest absurdalne, by coś miało istnieć i zarazem nie istnieć. Nie istnieje przeto niebyt. Z drugiej strony, jeśli niebyt istnieje, to byt nie istnieje. Ten bowiem sprzeczny jest względem tamtego. I jeśli istnienie przysługuje niebytowi, to bytowi będzie przysługiwać nieistnienie. Nie jest tak jednak, żeby byt nie istniał, ani też przecież niebyt nie będzie istniał. Lecz i byt zgoła nie istnieje³⁵.

Powinno być:

Że więc nic nie JEST (sc. czymś), uzasadnia w ten sposób: jeśli bowiem jest (czymś), to albo jest Będącym (=Bytem), albo nie-Będącym (=nie-Bytem), albo (dualistycznie – przyp. S.B.) zarówno i Bytem i nie-Bytem. Nie jest zaś możliwy ani Byt, jak pokaże, ani nie-Byt, jak dowiedzie, ani zarówno i Byt i nie-Byt, jak też to wyłoży. (sc. Nic) zatem nie jest czymś (τι). A najpierw to, że nie-Byt nie jest możliwy. Jeśli bowiem nie-Byt jest możliwy, to zarazem będzie i nie będzie: jeśli bowiem jest pojmowany jako nie będący (οὐκ ὄν), nie będzie w ogóle możliwy (οὐκ ἔσται), a jeśli jest nie-Będącym (μὴ ὄν), to znów będzie możliwy. Całkowicie zaś niedorzeczne to, bycie czymś i zarazem nie bycie (μὴ εἶναι); nie jest przeto możliwy nie-Byt. Z drugiej strony biorąc, jeśli nie-Byt jest możliwy, to Byt nie jest możliwy: przeciwne są one bowiem nawzajem, bo jeśli nie-Bytowi przysługuje bycie (τὸ εἶναι), to Bytowi będzie przysługiwać nie-bycie (τὸ μὴ εἶναι). A przecież nie jest tak, że Byt zgoła nie jest możliwy: ani tak, że nie-Byt zgoła nie będzie możliwy. A przecież i Byt zgoła nie jest możliwy.

³⁴ Sextus Empiricus, *Against The Logicians*, transl. R. G. Bury, Cambridge 1935, s. 35–37.

³⁵ Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*, 204, przeł. I. Dąbska, Warszawa 1970, s. 66–68.

Argumentacja Gorgiasza

Przejdźmy do szczegółowej analizy tez Gorgiasza. W jego finezyjnych w stylu Zenona wywodach dialektycznych nie widać, iżby usiłował on forsować i potwierdzić fałszywie imputowaną mu tezę, że „nic w ogóle nie istnieje”, ale że jego zamierzeniem było coś wręcz przeciwnego, właśnie antynihilistyczne wykazanie pozytywności nie-Bycia. Wyjdźmy od tego, co w przekazie MXG określane jest jako jego „argument własny” (ἰδία αὐτοῦ ἀπόδειξις). Uzasadnianie swojej podstawowej tezy podważającej wszelkie „jest” w odniesieniu do rzeczy i sądów o nich, słowem, wszelkie „bycie czymś” (οὐδὲν ἔστιν), potwierdzone wnioskiem, iż (nic/żadna rzecz) „nie jest zatem czymś” (οὐκ ἄρα ἔστι τι), rozpoczyna od wykazania z pomocą tożsamości „nie bycia” z sobą, że bycie nie będącym jest dopuszczalne na równi z byciem będącym. Zrównuje, powołując się na taką samą w obu przypadkach tożsamościową formę („nie będące” jest „nie będącym” i „będące” jest „będącym”) wartość „bycia” i „niebycia” (979a 25-28), a w konsekwencji wydaje się, jakby zrównywał Parmenidejski εἶν z tak gorliwie przez eleatę odseparowywaną od niego jego negacją: „Wcale nie mniej” (οὐδὲν ἧττον) nie (ten) byt jest (τὸ μὴ ὄν), niż byt (τὸ ὄν), a mówienie o „byciu (rzeczy)” (εἶναι [τὰ πράγματα]) jest „wcale nie bardziej” (οὐδὲν μᾶλλον) uprawnione jak o ich „nie-byciu” (οὐκ εἶναι τὰ πράγματα)³⁶, z racji, jak można domyśleć się, właśnie ich płynności, stawania się. Jest to wyraźna, z pozycji realności stawania się jako jedynej rzeczywistości, polemika z Parmenidesem i opowiedzenie się po stronie zwolenników zmienności (tj. stawania się jako nie-Bytu, który jako różny względem Bytu realnie egzystuje), wobec których eleata *implicite* kieruje zarzut, iż tak samo traktują „być” i „nie być”, a powinni je rozróżniać, jako że nie jest to to samo: οὐ ταύτων (B6, 8-9): οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταύτων νομίζονται καὶ ταύτων.

Gorgiasz chce jednakże wykazać, że nie tylko /a/ nierozróżnianie, ale i /b/ rozróżnianie „będącego” i „nie będącego” („bycia” i „nie bycia”) prowadzi do zanegowania wszelkiego „bycia czymś”, czyli potwierdzenia jego podstawowej tezy οὐδὲν ἔστιν. /a/ Jeśli się je rozróżni, i za co innego uzna „bycie” i „nie bycie”, to zasada niesprzeczności każe usunąć „bycie”. Zaakceptowaliśmy bowiem bycie „nie bycia”, a wobec tego „bycie” jako jego przeciwieństwo (τὸ ἀντικείμενον) musi ustąpić, „wypada mu nie być” (μὴ εἶναι προσήκει), i musimy zaakceptować nie bycie „bycia”. /b/ Do tej samej konsekwencji prowadzi ma utożsamienie „bycia” z „nie byciem”, już samo to bowiem czyni je nie będącym,

³⁶ Ta druga część zdania dosłownie powiada: „tak że rzeczy nie bardziej są, niż nie są, *resp.* nie bardziej są prawdziwe, niż nie są (ὥστε οὐδὲν μᾶλλον εἶναι ἢ οὐκ εἶναι τὰ πράγματα). Dobitniej, choć nieco paradoksalnie, można wyrazić to tak: rzeczy są takie, jakie natychmiast już nie są takimi w ciągłym procesie zmiany.

a w konsekwencji wyklucza z orzekalności na równi z „nie będącym”. Jeśli się przeto przyjmie równoważność (ταυτό) bycia z nie byciem, to zarówno (ani) nie będącym się nie będzie, jak i (ani) będącym. Pierwsze wykluczone zostaje z racji immanentnej negacji w „nie będącym”, drugie – jako dotknięte tą samą negatywnością z racji zrównania z „nie będącym”.

Wątpliwość budzić może owo „zrównanie” wyrażone słowem ταὐτό (dosłownie „takie samo”) z datiwem: ταὐτό τῷ μὴ ὄντι, które tłumacz oddaje przez „byt schodzi się razem z niebytem”³⁷. Czy to oznacza, że „byt” jest tym samym, co „niebyt”? Byłoby to identyczne z twierdzeniem Hegla: „Czysty byt i czyste Nic są tym samym”³⁸. Otóż Gorgiasz nigdzie takiej tezy nie stawia (jedynie na podstawie błędnych tłumaczeń można by mu znów coś takiego imputować) i gdyby tak rozumieć powyższe miejsce, można postawić Gorgiaszowi zarzut niekonkluzywności: z tożsamościowych stwierdzeń, że „niebyt jest niebytem” i „byt jest bytem” nie wynika wzajemna zastępowalność „bytu” i „niebytu”. Chce on jednak tylko podkreślić ich równoprawność w „byciu” i w „nie byciu”, żeby je na równi wykluczyć, ale w roli reprezentantów negatywnych i pozytywnych predykatów rzeczy (πράγματα), które mając coś z bycia i nie bycia, „nie bardziej są niż nie są”. W ten sposób Gorgiasz chce uzasadnić niemożliwość lub przynajmniej trudność orzekania (tak negatywnego jak pozytywnego) rzeczy, których „niebyt nie jest niebytem, a byt bytem”, co stanowi istotę jego antysubstancjalistycznej i antyesencjalistycznej filozofii. Trzy etapy tego uzasadniania dokładnie prezentuje przekaz Sekstusa³⁹, którym należy uzupełnić zwięzłe streszczenie rozumowań przekazane w *MXG*.

I. Przygotowane do odrzucenia założenie możliwości orzekania, czyli jakiegokolwiek charakterystyki rzeczy, wyraża Gorgiasz jednym słowem ἔστι, tzn. „jest” (εἰ γὰρ ἔστι), które to słowo, wyrażające stałość, niesie zarazem z sobą naturalne uzupełnienie orzecznikowe: „jest czymś”. Wydawca Bekker dodał tu istotnie zaimek nieokreślony τι, który jednak powszechnie traktuje się jak podmiot: „jest coś” („coś istnieje”). Zaimek ten występuje zaraz potem, gdy Gorgiasz wygłasza swój pierwszy wniosek: nie jest możliwe żadne bycie czymś, dosłownie: „[nic] nie jest zatem czymś” (οὐκ ἄρα ἔστι τι), co polski tłumacz przekłada błędnie: „a więc w ogóle nic nie istnieje”⁴⁰. W dalszym

³⁷ Arystoteles, *O Gorgiaszu*, *op.cit.*, s. 415 n.

³⁸ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, przeł. A. Landman, Warszawa 1967, s. 93.

³⁹ Sexti Empirici, *Opera*, vol. 2. *Adversus dogmaticos (Adv. Mathem. VII–XI)*, *op.cit.*, s. 16 n.

⁴⁰ Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*, *op.cit.*, s. 18. Występujące w tym wniosku τι w znaczeniu „czymś” zamiast podmiotowego „coś” uprawnia dodatkowo do rozwinięcia głównej tezy „nic nie jest” do postaci „nic nie jest sc. czymś”, tj. określonym bytem/istotą/naturą/prawdą, dalej: „jeśli jest czymś” (zamiast: „jeśli coś istnieje”), to...” itd.

ciągu jednak Gorgiasz nie neguje istnienia czegokolwiek, nie głosi skrajnej tezy nihilistycznej, że „żadne ‘coś’ nie istnieje”, tylko zbija po kolei wszystkie typy określeń orzecznikowych, których logicznie wyróżnia trzy: /1/ bycie będącym, /2/ bycie nie będącym, /3/ bycie i będącym i nie będącym.

Wychodzi od typu /2/, z orzecznikami negatywnymi, którego podważenie powinno być najprostsze: że „nie można ‘być nie będącym’”. Właściwie twierdzenie to nawet nie wymagało specjalnego uzasadniania jako intuicyjnie prawdziwe, bardziej przekonujące bezpośrednio niż jakiegokolwiek argumenty, jakie można byłoby na jego poparcie wysunąć. A ponadto głoszone i dowodzone było dostatecznie przez eleatów. Kiedy jednak Gorgiasz zdecydował się na argumentowanie, dopuszcza się pomieszenia poziomów języka, dopatrując się w formule „jest nie będącym” sprzeczności między łącznikiem „jest”, a predykatem „nie będący”, z uwagi na występujący tu ten sam czasownik, raz w formie twierdzącej ἔστιν, raz przeczącą μὴ ὄν. Inna argumentacja jest taka: gdybyśmy założyli „bycie nie będącym”, prawo niesprzeczności zmusiłoby nas do przyjęcia „nie bycia będącym”, to zaś jest wykluczone (bo są to ἐναντία), a skoro tak, to odpada i „bycie nie będącym”. Wykluczenie „nie bycia będącym” jest zupełnie w duchu Parmenidesa.

Jeszcze więcej odniesień do nauki eleatów zawiera z konieczności krytyka predykatów pozytywnych /1/, podważa bowiem ich podstawowe twierdzenie. Prowadzi ją Gorgiasz w dwóch cyklach argumentów:

/A/. Cykl pierwszy, w którym mówi o genezie „Będącego”, rozbija na trzy punkty: nic nie jest Będącym, dosłownie: „nie jest zatem możliwy Byt” (οὐκ ἄρα ἔστι τὸ ὄν), bo wtedy jest /a/ albo wiecznym (niepowstałym), /b/ albo powstałym, /c/ albo jednym i drugim.

/a/ Argumentując przeciw wieczności, rozprawia się z Melissosowym pojęciem apeironu. To, co wieczne, nie ma bowiem początku i końca (jeden i drugi oddawany tym samym terminem ἀρχή: μὴ ἔχον δὲ ἀρχὴν ἄπειρόν ἐστιν), pozbawione więc jest granic (por. niemal identyczną wypowiedź Platona: ἄπειρον ἄρα τὸ ἐν, εἰ μήτε ἀρχὴν μήτε τελευτὴν ἔχει⁴¹). A wobec bycia bezgranicznym można łatwo postawić wiele zarzutów, co też Gorgiasz nie zawahał się wykorzystać. W ten sposób Melissos pojęciem ἄπειρον wyświadczył parmenidejskiemu jedno-Byciu wątpliwą przysługę. Usiłował je podnieść do rangi nieskończoności, ale zawarte w tym pojęciu znaczenie braku granic wystawił ów Byt na prostą krytykę, tym więcej, że uprzestrzeniając go, utożsamiał jakby z fizycznym wszechbyciem, co poświadcza Arystoteles:

⁴¹ Platon, *Parmenides*, 137d. Można sądzić, że sceptyczna hipoteza I tego dialogu, dowodząca niepoznawalności jedno-Bytu Parmenidesa, ale wziętego jako samo Jedno w oddzieleniu od bycia (οὐσία), w efekcie więc nieorzeczalnego, może stanowić pewną reprodukcję „eleacko – antyeleackich” argumentacji dialektycznych Zenona – Gorgiasza.

„Parmenides miał ujmować to, co jest jednym pojęciowo, Melissos materialnie, dlatego pierwszy uznawał je za ograniczone, drugi za nieograniczone”⁴². Argumenty Gorgiasza sprowadzają się istotnie do fizycznego aspektu tego, co jest bezgraniczne, a przede wszystkim jego przestrzenności. Musi ono być „gdzieś” (που), a więc przez coś obejmowane (εμπεριεχόμενον), a przecież nieskończone przez nic obejmowane być nie może. Ujęte zaś lokalnie samo w sobie, bez odniesienia do czegoś innego, co by je obejmowało, musiałyby zarazem być miejscem i wypełniającym to miejsce ciałem, a to niemożliwe. Wykluczenie tego *ex promptu* widocznie zakładało milczące odniesienie do dualizmu przestrzenno-masywnego atomistów.

/b/ Krytyka „bycia powstałym” (czyli nie odwiecznym) doskonale współgra z eleackim zwalczaniem zmiany. Na obydwie argumenty, iż nie może być powstawania ani z „będącego”, ani z „nie będącego” przystałby Parmenides i jego zwolennicy. /c/ Wreszcie już krótko rozprawia się Gorgiasz z ewentualnością bycia i wiecznym, i powstałym zarazem, wskazując na wykluczanie się jednego z drugim.

Gorgiasz mógłby na tym zamknąć wywody tego punktu stwierdzając, że „Będące nie jest możliwe (οὐκ ἂν εἶη τὸ ὄν)”. To mu jednak nie wystarcza, chce bowiem dalej polemizować z argumentami eleatów. Skupia się teraz na ich pojęciu Jednego jako jedności „Będącego”, przygotowując drugi cykl argumentacji:

/B/ W wywodach zwalczających od tej strony „bycie Będącym”, przeprowadza nowe, tym razem dwuczłonowe rozgałęzienie: Jeśli coś „jest [będącym]” (εἰ ἔστιν [τὸ ὄν]), to jest /a/ albo jednym, /b/ albo licznym.

/b/ Temu drugiemu poświęca tylko jedno zdanie, wynikające zresztą z uzasadnionego wcześniej twierdzenia o niemożliwości bycia jednym. Jeśli się nie jest jednym, nie jest się i licznym, wielość składa się bowiem z jednostek, a więc zniesienie jednostek znosi ją także.

/a/ Główna część rozważań dotyczy „Będącego” jako jedności, co stanowi centrum nauki eleatów. W rozwiniętej argumentacji przeciw bytowi jako jedności wykorzystuje Gorgiasz z pewnością paradoksalne wywody Zenona, które nawet współcześni odbierali jak krytykę jedności. Interesujące w tej kwestii jest świadectwo Simplikiosa, który donosi, że Aleksander z Afrodyzji przejął od Eudemosza z Rodos informację, jakoby Zenon negował (dosłownie: znosił) Jedno (ὡς ἀφαίρουστος τὸ ἕν). Zaprzeczenie przez Zenona wielości miało się zasadzać na uprzedniej konstatacji niemożliwości dowiedzenia Jednego. Simplikios mówi też o zakłopotaniu Zenona wobec (fizykalnie

⁴² Arystoteles, *Metafizyka*, A 5, 986a, 18–21: Παρμενίδης μὲν γὰρ εἰκοιτοῦ τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἐνὸς ἄπειροσθαί, Μέλισσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην διὸ ὁ μὲν πεπερασμένον, ὁ δ' ἄπειρόν φησιν εἶναι αὐτὸ.

ujmowanej) eleackiej tezy o Jedności (περὶ τοῦ ἑνὸς ἀποροῦντα). W rezultacie przyjął on takie rozumowanie: to, co ma rozmiar, jest zawsze podzielne, ma więc części i stąd nie może być rzeczywistym Jednym, bo w ten sposób Jedno zmniejszałoby się do nicości. Zatem, aby coś było prawdziwym Jednym, musi być niepodzielne (ἀδιαιρέτων)⁴³.

W relacji Sekstusa Gorgiasz rozpatruje cztery typy jedności, tzn. (wciąż orzecznikowo) czym może być coś jednego: ilością (ποσόν), połączeniem (συνεχές), wielkością (μέγεθος), ciałem/rozciągłością (σῶμα), z których każdą możliwość zaraz wyklucza. Czyni to sprowadzając każdy przypadek do wielości na zasadzie jakiegoś rodzaju podzielności. Skoro zaś części wynikłe z podziału okazują się będącymi, Będące nie będzie jednością (οὐκ ἄρα ἔστιν ἓν τὸ ὄν). W MXG argumentacja jest bardziej rozwinięta, z włączeniem kwestii ruchu i nawiązaniem przy tym do Zenona, którego imię nawet pada niewiele wcześniej przy kwestii podzielności.

Wszystkie możliwości „bycia czymś” zostały jakoby wyczerpane, wszystkie ze skutkiem negatywnym, dowodzenie meontologicznej tezy o niemożności bycia czymkolwiek zamknięte. Jakiż stąd wniosek? Czy pozostaje katagoryczne nihilistyczne „nic” (οὐδέν), do czego zmusza notoryczne poddawianie sensu egzystencjalnego: „nic nie istnieje”, „niczego nie ma”? Nie da się wtedy uniknąć poczucia absurdalności twierdzenia greckiego „sofisty”, albo egzystencjalnego paradoksu istnienia i nicości. Właściwy sposób wyrozumienia podstawowej intencji Gorgiasza wskazuje nam znów gramatyka. Tadeusz Sinko tak oto streszcza pogląd Gorgiasza, popisującego się – jego zdaniem – dialektyką: „Nie ma żadnego kryterium prawdy, czyli że prawda jest niepoznawalna”⁴⁴. Ścisłej mówiąc, to, co grecki retor neguje, to kryterium prawdy w ogóle, możliwość kryterium prawdy w niestabilnych rzeczach, jak też w stabilnym, acz niedostępnym poznawczo transcendentnym Bycie.

Istotnie, gdyby poszukiwać podmiotu dla owego newralgicznego i intrygującego οὐδέν („żadne”), pod które, jako pod negatywny zaimek rzeczowny „nic”, zwykło się podsuwać wykluczoną całkowicie z bycia rzeczywistość, to w najbliższym kontekście (pięć wierszy wyżej) znajdujemy u Sekstusa stosowny rzeczownik-podmiot κριτήριον. Zdanie brzmi w przekładzie:

Gorgiasz z Leontinoj należał do tych, którzy odrzucali kryterium (prawdy), lecz nie na podstawie zarzutu podobnego do tych, (jakię wysuwali) zwolennicy Protagorasa⁴⁵.

⁴³ Streszczam za: K. von Fritz, *Zeno of Elea in Plato's Parmenides*, [w:] *Schriften zur griechischen Logik*, Bd. 1, Stuttgart 1978. s. 99–100.

⁴⁴ T. Sinko, *Zarys historii literatury greckiej*, t. 1, Warszawa 1959, s. 471.

⁴⁵ Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*, *op.cit.*, s. 18.

A zatem wyraz οὐδέν potraktować należy jak formę przymiotnikową zaimka negatywnego rodzaju nijakiego w roli przydawki do neutrum τὸ κριτήριον. Nikt – o ile wiadomo – nie zwrócił dotąd na ten fakt dostatecznej uwagi, bo nawet Tadeusz Sinko w *Zarysie* dwanaście wierszy wyżej od swojego trafnego spostrzeżenia, rutynowo z przyzwyczajenia tłumaczy tezę Gorgiasza: „że nic nie istnieje, że choć coś istnieje”, itd. Gdyby już z góry chodziło o negację eleackiego Bytu, w miejsce podmiotu „kryterium” powinno by się znaleźć właśnie τὸ ὄν. Niemożliwość wszelkiego orzekania, o którą tu chodzi (eksponowana w pierwszej tezie i uzasadniana z pomocą τὸ ὄν w formie pozytywnej oraz negatywnej τὸ μὴ ὄν) należałoby więc rozumieć w sensie werytatywnym: „nic nie jest kryterium” (zamienne z „nic nie jest prawdą”). To spostrzeżenie potwierdzają zresztą końcowe słowa z relacji Sekstusa, gdzie słowo οὐδέν zostaje *explicite* połączone z κριτήριον: οὐδέν ἂν εἴη κριτήριον.

II. Odrębne omawianie tezy o niemożności poznania prawdy, po uzasadnieniu pierwszej tezy, byłoby więc zasadniczo zbyteczne. Dla kompletności wykładu Gorgiasz je jednak podejmuje, przy czym ogranicza się ono zasadniczo do refutacji intrygującej po dziś dzień filozofów sentencji B3 *Parmenidesa*: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι, przez wyprowadzanie z niej paradoksalnych konsekwencji. W samym natomiast sformułowaniu: ἀνθρώπων ἀκατάληπτον, ἀνεπινόητον (Sekstus), ἄγνωστον (MXG) widoczne jest nawiązanie do Ksenofanesa, który głosi, iż „nie ma niczego ujmowalnego w naturze rzeczy badanych” (μηδὲν εἶναι καταληπτὸν ἐν τῇ φύσει τῶν ζητούμενων). Podkreślić należy używanie w innych fragmentach Ksenofanesa tego samego terminu ἀκατάληπτον przy określaniu „nieuchwytności” rzeczy-wistych istot rzeczy, za którą eleata obwinia zmysłowość.

Gorgiasz postępuje ewidentnie tym tropem wykładając pogląd o niepojmowalności natury/istoty rzeczy: zdany tylko na fenomeny, człowiek nie jest w stanie dotrzeć do istotnej prawdy rzeczy, czyli do bytu. Motyw niemożności jasnego, pewnego i uświadomionego poznania wprowadza Ksenofanes w następującym fragmencie:

A co dotyczy pewności (τὸ σαφές – jasności), nie było męża, ni będzie, co by ją posiadał [...]. A gdyby nawet przypadkiem najtrafniej sądził, to nigdy sam tego świadom nie będzie. O wszystkim jest tylko mniemanie (δόκος)⁴⁶.

⁴⁶ Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*, *op.cit.*, s. 13; Sexti Empirici, *Opera*, vol. 2. *Adversus dogmaticos (Adv. Mathem. VII–XI)*, *op.cit.*, s. 12: καὶ τὸ μὲν οὖν σαφές οὕτως ἀνὴρ εἶδεν, οὐδέ τις ἔσται – εἰδὼς ἄμφι θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων – εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπῶν, αὐτὸς ὅμως οὐκ εἶδε δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

Należałoby więc jego zdaniem zrezygnować z przekonania o poznawalności natur i istot rzeczy (niezależnie czy istnieją, czy też nie), a pozostać przy mniemaniach, co wywieść można także jako jedną z konsekwencji pierwszej tezy Gorgiasza o niemożliwości poznania hipotetycznego „bytu”. Stanowisko Ksenofanesa – Gorgiasza możemy zatem zrekapitulować następująco: „nic nie jest *sc.* prawdą, bo wszystko jest mniemaniem”, wzmocnione meontologicznym (antyeleackim) akcentem Gorgiasza: „nic nie jest *sc.* bytem, bo wszystko jest stawianiem się”.

Przywołana sentencja Parmenidesa (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι) dotycząca związku takżsamości myślenia-*noein* i bycia (myślenia w sensie greckim jako percepcji umysłowej) stanowi dodatkową, zarazem może najważniejszą, oś antyeleackiej krytyki Gorgiasza, która zmierza ostatecznie do wykazania niemożliwości takiego związku.

Wedle parafrazy zawartej w *MXG* Gorgiasz uruchamia swoją polemikę następująco: „wszystko, co pomyślane powinno być” (ἅπαντα δεῖν γὰρ τὰ φρονούμενα εἶναι). Nie przedstawia dlań zbytnej trudności wykazanie paradoksalnych konsekwencji ze sformułowanego przez siebie stwierdzenia: wszystko, co się pomyśli, musiałyby być prawdziwe. I tu wymienia Gorgiasz niedorzeczne pomysły, którym trzeba byłoby przyznać bycie. Do tego dochodzą informacje dostarczane przez zmysły, które nieraz nas zwodzą. Myśląc o nich nie byłoby powodu, dlaczego mielibyśmy pewne wyróżniać, skoro wszystkie są (εἰ τοιάδ' ἐστὶ). Ale to stwierdzenie zaraz kwestionuje, bowiem: „nie jest wszak oczywiste, które naprawdę są” (ποῖα δὲ ἀληθῆ, ἄδηλον). Zwróćmy uwagę, że również argument ze złudzeń zmysłowych może mieć genezę Ksenofanejską

W relacji Sekstusa znów rozumowanie zostaje rozparcelowane na rozpatrywane kolejno dopełniające się ewentualności, wedle schematu „albo – albo”, który przechodzi we wniosk w „ani – ani”. Albo /1/ pomyślane nie jest tym, co Będące, albo /2/ pomyślane jest tym, co Będące.

/1/ Najpierw: „jeśli rzeczy pomyślane nie są będącymi, to ‘Będące’ (*sc.* Byt) nie jest przedmiotem myśli” (εἰ τὰ φρονούμενα οὐκ ἐστὶν ὄντα, τὸ ὄν οὐ φρονεῖται). A przecież to, co pomyślane, Będącym nie jest. Możemy dodać, że tak się właśnie przeciwstawia (por. Kant) to, co tylko pomyślane, temu, co rzeczywiste. Wniosek jasny, ewidentnie przeciwny tezie Parmenidesa: „pomyślane Będącym nie jest”.

/2/ Druga ewentualność: „jeśli to, co pomyślane, jest będące, to wszystko, co pomyślane, (prawdziwie) jest” (εἰ τὰ φρονούμενά ἐστὶν ὄντα, πάντα τὰ φρονούμενα ἐστὶν). /a/ I tutaj nasuwają się rozliczne paralozmy, znane nam dobrze choćby z kursu logiki. Można sobie pomyśleć różne fikcje, które z rzeczywistością nie mają nic wspólnego. /b/ Skoro „nie będące

(czymś)” wyklucza się z „będącym (tym)”, to owo pierwsze nie powinno być przedmiotem myśli, a przecież daje się pomyśleć bycie czymś z całą pewnością nierzeczywistym, jak np. baśniowymi postaciami. Nie można więc ograniczać „pomyślanego” tylko do „będącego”. /c/ I jeszcze dodatkowy argument, mający rozwiać wątpliwości, gdyby ktoś chciał włączać jako kryterium spostrzeżenia zmysłowe: to, że czegoś absurdalnego nie widać albo nie słyhać, nie przesądza o jego niebyciu i będzie musiało pozostać, z tej racji, że pomyślane, będącym.

I ogólny wniosek, równoznaczny z drugą tezą: „Będące przeto jest nie do pomyślenia i nie do ujęcia” (οὐκ ἄρα τὸ ὄν φρονεῖται καὶ καταλαμβάνεται). Innymi słowy, nie można pomyśleć bytu ani go ująć w tym, czym on jest.

III. Jeśli idzie o trzecią tezę o niemożności przekazania wiedzy o tym, co się ewentualnie poznało, to zwięźle i nader jasno zostaje ona przedstawiona w podsumowaniu w *MXG*:

Wobec tego, jeżeli coś jest, to nie jest poznawalne, a jeżeli bywa poznawane, to nikt nie mógłby przekazać wiedzy o tym drugiemu, ponieważ rzeczy nie są słowami (podobnie jak myśli nie są słowami – S.B.), i ponieważ nikt nie może ująć myślą tego samego, co ktoś inny⁴⁷.

Przy dowodzeniu tej tezy Gorgiasz wysuwa wiele słusznych spostrzeżeń na temat stosunku języka do rzeczywistości. Mówiąc tylko się mówi, a nie mówi się barw, czy rzeczy (λέγει ὁ λέγων, ἀλλ' οὐ χρῶμα οὐδὲ πράγμα). Tak samo nie myśli się barw czy dźwięków, tylko się je widzi lub słyszy. Toteż nie przekazuje się w mowie rzeczy, tylko słowa. Skoro przyjmuje się byt jako będący czymś poza nami (sc. transcendentny), nie stanie się on naszym słowem (ἐπεὶ ὑπόκειται τὸ ὄν ἐκτός, οὐκ ἂν γένοιτο λόγος ὁ ἡμέτερος), tzn. nie stanie nigdy w relacji (*logos*) do nas i nasz *logos* o nim (z braku referencji – *logos*) nie będzie możliwy. Słowo nie stawia przed nami tego, co jest poza nami (οὐχ ὁ λόγος τοῦ ἐκτός παραστατικός ἐστίν). Ciała widzialne zdecydowanie różnią się od słów (πλείστω διενήνοχε τὰ ὀρατὰ σώματα τῶν λόγων). Są to stwierdzenia, pod którymi z pewnością podpisały się ostatni apologeta stawania się, radykalny heraklitejczyk Kratylos, o którym Arystoteles wzmiankuje tylko tyle, iż miał powiedzieć, że „nie można nawet raz wejść do tej samej rzeki” (*Met.* 1010a 15). Tę metaforę można zinterpretować jedynie tak: skoro nic nie JEST, bo wszystko jest w ruchu i ustawicznie się staje, to również

⁴⁷ Arystoteles, *O Gorgiaszu*, [w:] *idem, Pisma różne*, przeł. L. Regner, Warszawa 1978, s. 419–420; Por. Aristotle, *On Gorgias*, *op.cit.*, s. 496, 980b, 18–20: οὕτως οὐκ ἐστίν, εἰ ἐστὶ τι, γνωστόν <εἰ δὲ γνωστόν> οὐδεὶς ἂν αὐτὸ ἕτερον δηλώσειεν, διὰ τε τὸ μὴ εἶναι πράγματα λόγους, καὶ ὅτι οὐδεὶς ἕτερον ἕτερον ταῦτόν ἐννοεῖ. W ostatniej frazie tłumacze pomijają słowo *heteron*, które nadaje tej frazie jeszcze taki sens: to samo w pomyśleniu dwu osób będzie inne (*heteron*).

orzeczenia z zastosowaniem słowa „jest” nie będą sądami, ale z konieczności tylko mniemaniami, które i tak natychmiast dezaktualizują się. „Wszystko się nazywaniu wymyka, bo przecież płynie” (*Teajtet* 182d).

Wariabilizm nie musi jednak oznaczać płytkiego spojrzenia na zmysłowo daną rzeczywistość, że jest ona zmienna i ruchoma, ale może wynikać z głębokiej intuicji, iż natura do samych swych posad jest dynamiczna i poznawczo niezgłębialna.

Gdyby chcieć przypisać Gorgiaszowi nihilistyczną tezę, którą imputuje mu translatorska i interpretatorska tradycja, iż „nic w ogóle nie istnieje/ niczego nie ma”, to musiałaby być ona gramatycznie sformułowana inaczej, jeśli w ogóle na gruncie myślenia greckiego byłoby to możliwe (!), a mianowicie „wszystko jest niczym” (οὐδέν τὸ πᾶν). Ale mówiąc tak, nie wyrażalibyśmy wcale absolutnego nieistnienia wszech-rzeczywistości (gignetycznej i transcendentnej), tylko głęboki pesymizm co do wartości świata, jego marność w ogóle. Oddaje to biblijna sentencja *vanitas vanitatum et omnia vanitas*, wyrażająca przekonanie o ulotnej wartości naszego życia i świata rzeczy.

Jakież podmiot, zapytajmy poważnie, mógłby być autorem tak radykalnie nihilistycznego stwierdzenia, iż nic w ogóle nie istnieje. Nie mógłby przecież ogłosić tej rewelacji Gorgiasz jako również nieistniejący. A skoro nie on i nikt z ludzi, to jedynie mógłby to rzec biblijny Bóg przed stworzeniem świata.

Gdyby, w końcu, sens tezy Gorgiasza „nic nie JEST”, z domyślnym poprzednikiem: „skoro wszystko się staje to...” był taki, jaki się jej przypisuje: „nic nie istnieje”, wtedy należałoby potraktować ją jako żart „sofisty”. Tak jednak nie jest i za nieudany żart, tyle że z Gorgiasza-filozofa, należałoby uznać taką właśnie chybioną translację, katastrofalną dla rozumienia jego traktatu.



SEWERYN BLANDZI – prof. dr hab., Kierownik Zespołu Badań nad Filozofią Antyczną i Historią Ontologii w IFiS PAN. Prezes Polskiego Towarzystwa Filozofii Systematycznej, redaktor serii „Hermeneutyka problemów filozofii” i „Studia z Filozofii Systematycznej”. Zajmuje się historią filozofii, zwłaszcza starożytnej, historią metafizyki i jej nowożytną transformacją w ontologię, a także filozofią niemiecką i hermeneutyką. Od 2009 roku Redaktor Naczelny międzynarodowego czasopisma „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej/ Archive of the History of Philosophy and Social Thought”. Autor m.in.: *Henologia, meontologia, dialektyka: Platonskie poszukiwanie ontologii idei w ‘Parmenidesie’* (Warszawa 1992), *Platoński projekt filozofii i pierwszej* (Warszawa 2002), *Między aletejologią Parmenidesa a ontoteologią Filona* (Warszawa 2013), *Platon und das Problem der Letztbegründung der Metaphysik* (Frankfurt am Main 2014).

SEWERYN BLANDZI – professor of philosophy, Head of a Research Group for Ancient Philosophy and History of Ontology at IFiS PAN (Institute of Philosophy and Sociology Polish Academy of Sciences). Chairman of the Polish Society of Systematical Philosophy,

editor of the book series: “Hermeneutics of the problems of philosophy” and “Studies in Systematical Philosophy”. Editor-in-Chief of *Archive of the History of Philosophy and Social Thought* since 2009. Research interests: history of philosophy (mainly ancient philosophy), history of metaphysics and its transformation into modern ontology, German philosophy and hermeneutics. Author of following publication (*inter alia*): *Henology, Meontology, Dialectic: Plato’s Searching for Ontology of Ideas in ‘Parmenides’* (Warsaw 1992), *Plato’s Project of the First Philosophy* (Warsaw 2002), *Between ‘Parmenides’ Aletheiology and Philo’s of Alexandria Ontotheology* (Warsaw 2013), *Platon und das Problem der Letztbegründung der Metaphysik* (Frankfurt am Main 2014).

ORCID: 0000-0003-0940-7643