

Jerzy Pawliszcze

Dariusz Kubok, *Prawda i mniemanie. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2004, s. 502.

Parmenides z Elei jest przedmiotem wielu ważnych rozpraw. Przedstawiana książka zalicza się do takich. Poglądy Parmenidesa, którego przeszył, jak mówi Nietzsche, „lodowaty dreszcz abstrakcji” (s. 412), wywierają nadal wpływ wręcz magiczny na wielu ludzi, którzy o nim nawet nie słyszeli. Gallop stwierdza, iż dorobek Platona może być traktowany jako szereg przypisów do Parmenidesa, ale w prezentowanej książce Autor stara się analizować Eleatę nie tyle jako „twórcę ontologii, metafizyki, epistemologii, metodologii, a nawet logiki” (s. 11), co bardziej dla samej myśli zawartej w jego poemacie. Jednocześnie znakomita praca Dariusza Kuboka bada rzetelnie nie tylko samą myśl wielkiego filozofa, ale przede wszystkim, drobiazgowo, ale również w szerszej perspektywie, dzieje jego recepcji, starając się unikać anachronizmu.

Omawiany filozof należy do tych, których dzieło podlegało wielu sprzecznym interpretacjom i służyło jako racja argumentacyjna dla wielu odrębnych punktów widzenia. W rozprawie Autor stara się raczej badać samo dzieło i oddać mu sprawiedliwość – nie przeceniając go ani nie umniejszając, aczkolwiek na każdym kroku pietyzm pozwala się domyślać gorącej miłości. Pierwsze trzy części zajmują się odpowiednio Prologiem, tzw. Drogą Prawdy i Drogą Mniemań, czwarta zaś recepcją w okresie greckim oraz od średniowiecza do czasów najnowszych – do tego dochodzi celne zakończenie, staranna, choć wybiórcza bibliografia, indeks osobowy (szkoda, że brak rzeczowego) oraz dwa esencjonalne streszczenia: angielskie i niemieckie. Gwoli sprawiedliwości trzeba podkreślić skromność Autora, który mogąc przecież w pełni samemu przełożyć tekst poematu, posiłkuje się tłumaczeniem Mariana Wesołego (choć nie zawsze, co sprawia wrażenie niekonsekwencji).

W Prologu jest wiele odniesień do mitologicznej i filozoficznej tradycji. Podróż przedsięwzięta przez „młodzieńca” w stronę światła, zakończona jest objawieniem (tylko, czy też aż) religijnym, w którym Bogini ukazuje dwie drogi: Prawdy i Mniemań. Złożony charakter tej części ewokuje różne nieuprawnione wyjaśnienia, które wpłynęły na

ocenę całego dzieła. Autor pracy analizuje odniesienia do Homera, Hezjoda, tradycji orficko-pitagorejskiej oraz zestawia różne mity, poezję Pindara i elementy platońskie, aby potem zanalizować głównie interpretację Prologu: alegoryczną, szamanistyczną, ana- i kata-bastyczną, zawsze mając na względzie główny cel poety-filozofa: rozróżnienie dwóch fundamentalnych dróg myślenia jako pozostające samo w perspektywie jednej Prawdy, obiecaniej przez Boginię (frg. 1, 28-30).

W części drugiej Autor przedstawia po raz pierwszy w literaturze światowej (nawet interpretacja Charlesa H. Kahna nie jest tak zdecydowana) konsekwentną werytatywną wykładnię myśli Parmenidesa. Poeta (choć Autor deprecjonuje, i chyba niezupełnie słusznie, literacką wartość jego stylu) jasno w wielu miejscach mówi, iż jego wykład, tj. mowa Bogini, odnosi się do Prawdy samej (ἀλήθεια) (B 1. 29, B 2.3-4, B 8.51), ujmowanej jako prawdziwie będący byt (τὸ ἔόν). Parmenides, zdaniem Autora, wprowadza pojęcie Bytu-Prawdy. „Prawda” oraz „droga” ukazują się razem w drugiej części poematu i stają się podstawowym przedmiotem rozważań Bogini. Autor bada także stosunek myślenia i bytu (B 3, B 8. 34-41), który był obiektem wielu zniekształceń w różnych ujęciach. Przedmiotem analiz Bogini okazują się także „znaki” (σήματα – B 8. 2) przedmiotu prawdziwego myślenia, które odnoszą się nie tylko do bytu, ale bardziej do Prawdy-Bytu. (Owa Prawda-Byt jest jednak nie „numerycznie jedna” (Simplikios – ἀριθμῶ ἓν), ale, jak za Partycją K. Curd (*The Legacy of Parmenides*, Princeton 1997, s. 73) wprowadza Autor, „jedna predykatywnie”, co stoi w sprzeczności z utartym, monistycznym ujęciem ontologii naszego filozofa.) Autor rozwija swą werytatywną wersję opierając się na opinii Willema J. Verdeniusa („Parmenides B 2,3”, *Mnemosyne* 1962, vol. 15, s. 237), iż podmiot bezosobowego zdania: „jak jest, i jak nie ‘dopuszczalne’ jest nie być” (frg. 2.3) stanowi „Prawda” (por. ἀμφίς ἀληθείης: frg. 8.51), oraz na poglądzie Charlesa H. Kahna, że wprawdzie żaden podmiot nie jest tu potrzebny, ale „jest” użyte jest „prawdziwościowo” (*veridical use*). Autor zwraca uwagę na fakt, iż prawda dla Parmenidesa ma znaczenie przede wszystkim ontologiczne, a dopiero później epistemologiczne. „Być” znaczy „być naprawdę”, „być prawdziwym”, a więc mówiąc prawdę, wypowiada się byt. W takim znaczeniu prawdę pojmować miałyby także Gorgiasz, który negując prawdę, neguje byt; jego stwierdzenie: „nic nie jest” (οὐδὲν ἔστιν) oznacza, że „nic nie jest prawdą”. W pewien sposób idee Platona są prawdą – samo piękno w wykładzie Diotymy, jest tym, co „prawdziwe” (ἀληθές – Smp. 212 a); tak jak Parmenidesa Bogini mówi „na temat prawdy”, tak Platon rozprawia „o prawdziwe” (περὶ ἀληθείας – *Phdr.* 247 c); w *Liście VII* właściwy przedmiot poznania określa się jako ἀληθὺς ἔστιν ὄν (342 b). Arystoteles wprost pisze

w *Metafizyce*: „Stąd każda rzecz w jakim stopniu jest bytem, w takim też stopniu zawiera prawdę” (993 b 30-31). Zdaniem Autora ontologiczny charakter prawdy uwidacznia się także we frg.1.29, gdy Parmenides wypowiada słowa, że „Prawda” jest „wspaniale krągła” (εὐκυκλον) i „niewzruszona” (ἀτρεμές), co odnosi nas do określeń bytu we frg. 8.43: „do sfery pięknie krągłej w swej masie podobny”, oraz do frg. 8.4: „niewzruszony”. „W ujęciu Parmenidesa mamy więc do czynienia z równoważnością ἀλήθεια i τὸ εἶν” (s. 127). Rozważania zawarte w pracy, prowadzone z dużą spójnością i odwagą, odwołują się także do analiz Kahna z książki *The Verb 'Be' in Ancient Greek* (Dordrecht 1973, rozdz. VII – niestety Autor nie uwzględniła zaktualizowanego wydania pracy z 2003 roku, gdzie trochę inaczej przedstawia się kwestię w nowym Wprowadzeniu), w których za podstawowe użycie εἶμι uznaje się nie egzystencjalne, ale spójkowe użycie, a nie odwrotnie, jak w tradycyjnym językoznawstwie indoeuropejskim (Meillet) oraz przyjmuje się trzy główne znaczenia: predykcji, prawdziwości i istnienia, z których najbardziej podstawowe jest nie „istnieć”, lecz „być tak-a-tak” (*to be so*), zachodzić (*to be the case*), być prawdą (*to be truth*)” (Ch. H. Kahn, „The Greek Verb „To BE” and the Concept of Being”, *Foundations of Language* 1966, no.2, s. 248; por. „The language of Greek ontology naturally tends itself to the view that the structure of reality is such as to be truly expressed in discourse”, *ibid.*, s. 253).

Byt dla tych filozofów [Platona i Arystotelesa], tak jak dla Parmenidesa, znaczy to, co jest, lub to, co może być prawdziwie pomyślane i prawdziwie wypowiedziane. *To on* jest najpierw i przede wszystkim przedmiotem prawdziwej wiedzy i podstawą prawdziwej wypowiedzi (*ibid.*, s. 260).

Zaznacza się tutaj oczywiście podobieństwo do scholastycznego transcendentale *verum*, które oznacza zgodność bytu z intelektem (s. 396); zapewne specjalnie w związku z uznawanym przez Autora, a wątpliwym stanowiskiem „monizmu predykatywnego”. Owa prawda jest niezrodzona i niezniszczalna, wieczna, niezmienna, niepodzielna i zupełna, jest pełnią, jest niestopniowalna, bezwzględna i tożsama, konieczna i związana ze sprawiedliwością i prawością, autorytatywna, jedna (s. 444 n).

W części trzeciej rozważa się natomiast Drogę Mniemań (*pluralis*), których przedstawienie również obiecała Bogini w odniesieniu do świata „rzeczy mniemanych” (τὰ δοκῦντα). Rzeczy te powstają, ulegają przemianom i zanikają (B 19). Cały, mniej ontologiczny a bardziej kosmologiczno-przyrodniczy, wykład w Drodze Mniemań opiera się na koncepcji dwóch form (ogień i noc jako opozycje), które są podstawą teorii postrzegania, kosmologii, kosmogonii, a nawet embriologii i embriogenezy.

Czwarta część rozprawy poświęcona jest wnikliwemu i szczegółowemu, jak na syntezę przecież, przeglądowi recepcji filozofii Parmenidesa w myśli greckiej (eleaci, filozofia przedplatońska, Platon, Arystoteles, neoplatonizm) oraz w nowszej tradycji (średniowiecze, Suarez, Spinoza, Kant, Hegel, Bradley, Nietzsche, Heidegger, Lévinas, Wittgenstein, Popper).

O ile partie filologiczne poświęcone Prologowi nie wzbudzają większych zastrzeżeń, są spójne i bogate w wiele nowych pomysłów i asocjacji, które oświetlają trudne w interpretacji miejsca oraz zawsze są wyważone i ostrożne (to samo dotyczy części trzeciej), o tyle zastrzeżenia budzi część druga i czwarta. Najwięcej kontrowersji wzbudza samo pojęcie bytu jako prawdy, kwestia „monizmu predykatywnego”, ujęcie wieczności bytu jako wieczności prawdy oraz problem kulistości bytu. Zwraca także uwagę jednostronne ujęcie ważnych, a spornych problemów tekstologicznych: emendacja Karstena ἐκ τοῦ ἑόντος (z bytu), zamiast: ἐκ μὴ ἑόντος (z niebytu) we frg. 8.12, która obala tezę o monizmie predykatywnym Parmenidesa; zamiast „niespełniony” (ἀτέλειστον) we frg. 8. 4, niektórzy (Owen; Kirk, Raven, Schofield) czytają „doskonały” (τέλειον), co wymaga przecinka po wyrazie – por. poprawka Prellera-Schofielda we frg. 8.4: ἡδ᾽ ἀτάλαντον: (*and in equipoise* – por. Emp. 17.19, Plato Ti. 52 E 3-4), ἡδὲ τελεστόν (*and complete*): Wilson, Tarán; mounogenής – „*unique, the only one of its kind*”, jak pisze Cornford, zamiast μονομηλές – „*single-limbed*”, jak za Proklosem przyjmuje Gallop, co zmienia sens i dopuszcza monizm numeryczny. W pracy pomija się także pewne problemy rzeczowe, związane z odmiennościami numeracji fragmentów (Diels-Kranz *contra* Coxon).

Najpierw kwestia prawdy jako bytu, czy też raczej bytu jako prawdy. Przede wszystkim Autor przecenia wagę analiz Kahna – są one oparte na przestarzałej gramatyce transformacyjnej Zelliga Harrisa. Nie docenia zaś ważnej recenzji G. B. Kerferda (*Archiv für die Geschichte der Philosophie* 1976, 58, ss. 60-64). Nowe ujęcia kognitywne zwracają uwagę na istnienie „metafor ontologicznych” w języku oraz na ich szersze, niż do tej pory uważano, zastosowanie. Z tego powodu trudno mówić o jakimś jednym podstawowym użyciu prawdziwościowym w grece i I-E: każde wypowiedzenie predykacyjne i egzystencjalne posiada „roszczenie prawdziwościowe” (*truth-claim*), a żadne użycie prawdziwościowe nie jest pozbawione znaczenia predykacyjnego lub egzystencjalnego (por. Kerferd). Po drugie sam Kahn stwierdza, iż przynajmniej w jednym wypadku Parmenides używa „jest” w znaczeniu ściśle egzystencjalnym, mianowicie we frg. 6.2: μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν „nicosiś natomiast nie jest”. Kahn nie podaje żadnych (!) jasnych kryteriów odróżnienia tego użycia od werytatywnego we frg. 2.3, co sprawia, iż upada

cała jego teza. Po trzecie, nie zostało pokazane logicznie walentne przejście od użycia prawdziwościowego i przyjmowania przez Kahna bytu jako podstawy prawdziwej wypowiedzi do tezy, iż owa podstawa i sama prawda są tożsame – takiego wnioskowania u Kahna na szczęście nie ma. Pozostają także inne istotne zarzuty przeciwko koncepcji Autora w tej sprawie: sporna kwestia tekstologiczna związana z możliwą emendacją εὑπειθέος („przekonujący”) zamiast εὐκυκλέος powinna zburzyć jego dobre samopoczucie, gdy wskazuje on na związek frg. 1.29 z 8.43; poza tym obraz bytu jako „niepodzielny” (8.22: „nie jest też do rozdzielania, gdyż wszystek jest jednolity” (por. 8. 25: „dlatego ciągly jest wszystek, byt bowiem do bytu przylega”) eksploatuje lokatywne znaczenia, które znalazły swój związek z pojęciem prawdy dopiero w lokalizmie Andersona w naszych czasach: prawda nie jest, wbrew Autorowi i Andersonowi, w głowach. Podobnie „myśl”, która jest „z powodu” (οὐνεκεν) bytu, jest, zdaniem Autora, nie-tożsama z nim (s. 398), a tylko zależna od niego – jeśli tak, to Autor sam sobie chyba zaprzecza. Poza tym Autor niedostatecznie, a szkoda, wykorzystuje cytowane przez siebie badania H. Boedera i A. Komornickiej nad „prawdą” i jej synonimami w grece, ponieważ są tam liczne przykłady określenia „prawdziwy” w stosunku do rzeczy i stanów rzeczy, a nie tylko „myśli” (nawet wydaje się, iż pierwotne użycia tego predykatu nie dotyczą myśli), ale nie wynika z nich, aby „prawda” sama była przedmiotem I rzędu (posługując się tutaj terminologią zaczerpniętą z teorii typów – ponieważ w koncepcji Autora tak właśnie chyba ma być, że byt Parmenidesa jest pierwszorzędowy, a dopiero świat mniemań byłby drugo-, trzecio-, *n* - rzędowy, bo taki zapewne jest sens „monizmu predykatywnego”: jedna predykcja o wielu bytach). Autor rozważa również kwestię monizmu numerycznego Parmenidesa i przyjmuje raczej opcję „monizmu predykatywnego”, przypisując pierwszy Melissosowi. Na poparcie tej tezy słusznie, za Kahnem i Barnesem zapewne, Autor pisze: „Słowo *μουνογενής* należałoby wiązać nie ze słowem *γίγνεσθαι*, lecz z *γένος*, gdyż w sprzeczności z tym pierwszym jest wypowiedź Parmenidesa, że *τὸ εἶόν* jest „niezrodzony” (*ἀγένητον*), zaledwie jeden wers wcześniej” (s. 171). Powołując się na Hezjoda (*Prace i dni*, 11-3) i Mourelatos, Autor wywodzi stąd milcząco tezę monizmu predykatywnego. Jednakże wersy 8.12-3 z emendacji Karstena lub bez niej przekonują do monizmu numerycznego: „I nigdy moc przekonania nie stwierdzi tego, iż z niebytu (lub: z bytu)/ Powstaje cokolwiek przy nim” (por. 8.36-7: „nic przecież nie jest ni będzie innego oprócz bytu”). Powoływanie się na inne świadectwa, a zwłaszcza pośredni dowód jedyności z przyjmowania nieskończoności bytu przez Melissosa, jest niekonkluzywne wobec Parmenidesa, który w ogóle nie odnosi się do tego rozumowania Melissosa. Autor pisze:

Sformułowanie, że ‘nie jest i nie będzie nic innego oprócz bytu’, nie sugeruje, że jest tylko jeden byt pojęty jako całość tego, co jest; wypowiedź ta pada w kontekście relacji: byt – myślenie, i akcentuje fakt, że nie ma niczego innego oprócz bytu, w czym wyraża się myślenie, czy też to, do czego myślenie się odnosi (s. 189).

Jest to rozumowanie z jedyności prawdy o jedności, ale nie jedyności bytu. Jednakże sama teza o jedyności prawdy nie jest nigdzie udowodniona, a jeżeli przyjmować monizm predykatywny, to może pojawić się protagorejska zasada wielości prawd, którą w książce stosuje się tylko do Drogi Mniemań (s. 313n). Jedynność prawdy może być natomiast obroniona przez wskazanie na jedynność bytu (8.12-3, 36-7), jego jedność: 8.5-6: ὁμοῦ πάν, / ἔν, συνεχές – „razem wszystek / Jeden, ciągły”, niepodzielność (οὐδὲ διαίρετόν ἐστιν) (frg. 8. 22), a więc cechy bytu, które nie przeczą jego numeryczności. Sprawa zatem wcale nie jest tak jasna, jak się ją tutaj przedstawia. Podobnie Autor nie przeprowadza dostatecznie wielostronnej analizy problemu czasu u Parmenidesa, odwołując się tylko do literatury przedmiotu w przypisie, co jest za mało – pomija podstawową trudność związaną z νῦν (teraz), a mianowicie o ile Platon w *Timajosie* (Ti. 37 E1 – 38 A8) zdaje się wprowadzać bezczasową wieczność (choć niektórzy sądzą inaczej), to Parmenides, przeciwnie niż Platon, mówi „teraz jest razem wszystek, /Jeden ciągły” (8.5-6). Czy owo „teraz” jest „pozasasowe” (s. 182), to wymaga bardziej dogłębnej analizy, niż przedstawiona w pracy, ponieważ dotyczy czasowości, czy też bezczasowości zdań prawdziwych, a zatem wpływa na ocenę podstawowej tezy o bycie jako prawdzie. Uwagi wymaga także wątek kulistości bytu (ss. 176-179): byt bowiem jest εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ – „kuli pięknie okrągłej w swej masie podobny” (8. 43). Słowa te były różnorodnie interpretowane. Jedni skłaniali się do dosłownego ich tłumaczenia, że byt jest rzeczywiście kulą. Również Platon w *Sofiście* (244 E) podtrzymuje lokatywną interpretację bytu Parmenidesa, gdy przypisuje mu początek, środek i koniec, chociaż w *Parmenidesie* przedstawia abstrakcyjne pojęcie bytu w sposób wskazujący na zrozumienie trudności stojących przed lokatywną wykładnią teorii idei, a także bytu Parmenidesa. Inni, wprost przeciwnie, uznawali ten wers tylko za poetycką metaforę, odrzucając kulistość bytu i umieszczając go tym samym poza przestrzeń. Parmenides w opisie kuli bytu używa epickiego, a zatem wyraźnie poetyckiego (Poet. word: LSJ: 553), wyrazu „ἐναλίγκιος” (*like, resembling*: LSJ) (c. dat. Il.5.5, Theoc. 22,94; c. acc. ρει θεοῖς ἐναλίγκιος αὐδὴν *Od*.1.371), częstszego niż ἀλίγκιος (*Il*.6.401, *Od*. 8.174, *Emp*. 23.5, *Aesch*. Pr. 449) i zawierającego, jak pisze Chantraine, „le préverbe ἐν qui y marque la permanence et prend ainsi une valeur de renforcement” – dlatego wyraz ten znaczy

raczej „u-podobniony” (por. LSJ: 552). Porównanie bytu z „kulą” (σφαῖρα) jest, jak słusznie uważa za Mourelatosem Autor, związane nie tyle z „granicą” (πεῖρας), co ze znajdującym się parę słów wcześniej (frg. 8.42) wyrazem τετελεσμένον – „skończony, wykończony”, ale także „doskonały” – co odbiera mu znaczenie przestrzennego ograniczenia (frg. 8.42-3) – „skoro zaiste skrajną granice posiada, to dopełniony (tetelesmšnon) jest wszędzie (z każdej strony) (πάντοθεν)”. Takie porównanie nie zakłada wcale przestrzennego sensu jako niezbędnego, tym bardziej, że słowa Parmenidesa z frg. 8. 32-3, iż „stąd też za słuszne uchodzi, by byt niekompletny (ἀτελεύτητον) nie był, braków wszak nie ma; to niebyt wszystkiego by potrzebował” świadczą raczej na korzyść funkcjonalnej, a nie przestrzennej wykładni (por. εὔκυκλος LSJ:720). Jednakże własna interpretacja Autora w odniesieniu do kuli jako symbolu prawdy szwankuje w sposób istotny. „Prawda bowiem, o której cały czas (? – J.P.) mówi Parmenides, nie może być mniejsza (tu: węższa i mniej) (8.44-5,47-8: – J.P.) ani większa (tu: szersza i bardziej), gdyż jest taka, jaka jest. Będąc tożsama z sobą lub – jak mówi Parmenides – spętana więzami (zobowiązana tym, jak jest) – nie może być inna. Niezmienność i wieczność prawdy dookreślone zostają tym wyobrażeniem sfery, które opiera się na równości (zniesieniu „więcej” i „mniej”)” (s. 177n). Jest to wysoce wątpliwy pogląd, ponieważ wprowadza przeskok myślowy pomiędzy dynamicznym (Fränkel, Coxon, Furley) i pseudo-lokatywnym określeniem bytu, a jakościowo-deontycznym charakterem prawdy (lepiej wychodzi porównanie na materiale „granicy”, która miałaby symbolizować konieczny charakter prawdy-bytu – s. 178n).

W sprawie recepcji Parmenidesa narzucają się dwie uwagi: praktyczne pominięcie przez Autora Spinozy i Herbart, niejasne odniesienia do Wittgensteina oraz nieobecność ciekawego ujęcia Allana F. Randalla – z tego ostatniego trudno jednak robić zarzut, ponieważ jest to jeszcze mało znane na świecie (mniej) i w Polsce (bardziej) podejście.

Monograficzna synteza Dariusza Kuboka mimo tych usterek jest książką najlepszej próby filologicznej i filozoficznej, z której znawcy przedmiotu mogą się wiele nauczyć. Jest ważnym wkładem nie tylko w polskie, ale także światowe badania nad Parmenidesem (także, a może zwłaszcza, znakomicie i głęboko przedstawione dzieje recepcji, których tutaj nie omawialiśmy z braku miejsca, a których prezentacja zawiera wiele nowych i zaskakujących spostrzegawczością analiz). Warto ją nie tylko przeczytać dokładnie, ale również przetłumaczyć na język angielski i wydać na nowo (po usunięciu drobnych w sumie niedostatków i uzupełnieniu niektórych nieco zdawkowych uwag).