

Jerzy Pawliszcze

Antydowód ontologiczny Parmenidesa

W naszej parafrazy rozważamy stosunek argumentacji Parmenidesa we frg. 8. 1-49 do dowodu ontologicznego. Staramy się pokazać a) w jaki sposób rozumowanie Parmenidesa jest odwrotnością argumentacji Anzelma, tj. przechodzi od istnienia do własności, zamiast od własności do istnienia, oraz b) że rozumowanie to nie pozwala na zbudowanie tradycyjnej teologii. Dlaczego zatem w ogóle możemy dyskutować o dowodzie ontologicznym u Parmenidesa? Ponieważ, po pierwsze, argumentacja Parmenidesa jest nie tylko aprioryczna, ale także analityczna semantycznie w sensie Ajdukiewicza: wychodzi ona od zdania analitycznego „byt jest” (ἐὸν ... ἔστιν – frg. 8. 3; por. frg. 8.2 – ὅς ἔστιν; frg. 6. 1 – ἐὸν ἔμμεναι) (oraz od zawartych już w tym postulacie warunków: 1) istnienia w sensie mocnym i 2) jedyności definicyjnej) ku własnościom bytu, które są logicznie równoważne temu zdaniu. Po drugie, obala ona teologiczne rozumienie bytu jako zakładające lokalizm, tj. przyjmujące teorię mnogości, w której obowiązuje słaby aksjomat pary (np. system ZFS). Dlatego argumentację Parmenidesa poprawniej moglibyśmy nazwać antydowodem ontologicznym.¹

I. Dwie wersje argumentu Anzelma

Przez „argument ontologiczny” rozumie Kant argument *a priori*, prowadzący do egzystencjalnego wniosku. Właśnie owa apriorycz-

¹ Cel niniejszej parafrazy można porównać z ateistycznymi wnioskami klasycznej argumentacji Findlaya (Findlay 1948 (97)), chociaż w przeciwieństwie do niej nie neguje się tutaj pojęcia bytu koniecznego. Ogólnie o dowodach ontologicznych Malcolma, Plantingi i Reschera, zob. Ziemiński 2000. Argumentacja Anzelma (i Zenona) jest *tertium quid* pomiędzy współczesnymi wersjami dowodu (i antydowodu ontologicznego, np. w ujęciu Findlaya) a rozumowaniem Parmenidesa, i tym samym uprawomocnia naszą parafrazę poglądów tego ostatniego.

ność polegająca na przejściu od pojęcia Boga jako nieskończonej doskonałości do jego istnienia, zamiast od jakiejś własności świata do Boga jako podstawy jego (tj. świata) istnienia, odróżnia ten argument od pozostałych. Posiada on, jako argument *a priori*, postać dowodu logicznego, dlatego jest on w pełni prawomocny albo całkowicie nieprawomocny (Hick 1970(94): 129) (podobnie zresztą jak wnioskowanie Parmenidesa). Zakres jego wniosku także różni się od wniosków innych argumentów: na jego gruncie dowodzi się moralnej doskonałości Boga, o ile takie pojęcia jak dobroć, mądrość i miłość zawierają się w pojęciu nieskończonej doskonałości (podczas gdy pozostałe dowody stwierdzają odpowiednio istnienie tylko boskiego projektodawcy, pierwszego poruszyciela, pierwszej przyczyny lub bytu koniecznego poza skończonym istnieniem).

Ostatnio podkreśla się, iż Anzelm przedstawił w rzeczy samej dwa argumenty, czy też dwie postaci lub etapy tego samego dowodu: jeden w rozdziale 2., a drugi w rozdziale 3. *Proslogionu* i w *Odpowiedzi* (Anzelm 1992).

W pierwszym dowodzie z rozdziału 2 Anzelm formułuje następująco pojęcie Boga: *aliquid quo nihil maius cogitari possit* (coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane) (używa on tamże czterech odmiennych zwrotów: *aliquid quo maius nihil cogitari potest*, *id quo maius cogitari nequit*, *id quo maius cogitari non potest* oraz *aliquid quo maius cogitari non valet*). Owo coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, istnieje *in intellectu* – jako pojęcie lub w umyśle. Powstaje pytanie, czy istnieje ono także w rzeczywistości – *in re*. Oto odpowiedź: istnienie w rzeczywistości i zarazem w pojęciu jest większe niż istnienie tylko *in intellectu*. Dlatego jeśli coś istnieje tylko w umyśle, nie może być czymś, ponad co nic większego nie może być pomyślane. Albowiem można pomyśleć o czymś większym niż „największy dający się pomyśleć byt”, który istnieje tylko w pojęciu, mianowicie o bycie tym samym, ale istniejącym *in re* – to, ponad co nic większego nie można pomyśleć, nie może istnieć tylko w umyśle, ale musi istnieć także w rzeczywistości. Podobne rozumowanie Zenoa z Kition przytacza Sekstus Empiryk (*Adv. math.* ix, 133): człowiek może oddawać należną cześć bogom; nie może oddawać należnej czci temu, co nie istnieje: dlatego bogowie istnieją.

Przez *maius* rozumie się tu „doskonalszy”, natomiast sama doskonałość ma charakter ciągu nieskończonego: „jesteś nie tylko tym,

ponad co nic większego nie może być pomyślane, ale jesteś również czymś większym, aniżeli można by było pomyśleć” (*Prosl.* rozdz. 15., s. 160, por. *Odpowiedź*, rozdz. 9., oraz *Monologion*, rozdz. 64. i 65.). Pomimo, że formuła *aliquid quo nihil maius cogitari possit* ma charakter formalny, Anzelm wymienia te własności, które lepiej mieć niż ich nie posiadać:

Jakiego dobra mogłoby braknąć najwyższemu dobru, przez które jest wszelkie dobro? Ty więc jesteś sprawiedliwy, prawdomówny, szczęśliwy i [jesteś] tym wszystkim, co lepsze jest, gdy jest, niż gdy nie jest. Czymś lepszym jest bowiem być sprawiedliwym niż niesprawiedliwym, szczęśliwym niż nieszczęśliwym (*Prosl.* rozdz. 5., s. 148).

Poza tym Anzelm przyjmuje jako zasadę, że lepiej jest istnieć (*in re*) niż nie istnieć: „Jeżeli bowiem [to, ponad co nic większego nie może być pomyślane] jest jedynie w intelekcie, to można pomyśleć, że jest także w rzeczywistości, a to jest czymś większym” (*Prosl.* rozdz. 2., s. 145). Jak słusznie zauważa Hick (Hick 1970(94): 137): „Ta doniosła myśl bez wątpienia wywodzi się z nauki Platona, głoszącej, że samo Dobro jest źródłem obecności zarówno bytu jak i dobra we wszystkim innym” (por. *Rep.* VI, 508 E-509 B). Można jednak spostrzeżenie Hicka uzupełnić wcześniejszym motywem; mianowicie Euklides z Megary, założyciel szkoły megarejskiej, nauczał, że Jedno Parmenidesa jest Dobrem: „Następnie nastął uczeń Sokratesa Euklides z Megary, po którym nazwano ich megarejczykami. Mówił on, że to tylko jest dobrem, co jest zawsze jedno, zawsze jednakowe, zawsze to samo” (Cic. *Acad.* 2. 42. 129, por. Diog. Laert. 2. 106) (cyt. za Guthrie 1971 (2000): 218, zob. Natorp 1909, Fritz 1931). Owo połączenie Dobra i Jednego nie występuje jednakże, co wyraźnie należy zaznaczyć, u samego Parmenidesa (por. niżej).

W rozdziale 3. *Proslogionu* Anzelm powtarza tę samą wersję argumentu, lecz tym razem w odniesieniu do istnienia koniecznego – jest bowiem rzeczą większą posiadać istnienie konieczne niż go nie posiadać, a to, od czego nic większego nie można pomyśleć, posiada w związku z tym istnienie konieczne, a zatem istnieje w sposób konieczny. Jak zauważa Hick (Hick 1970 (94): 151-5), „istnienie konieczne” lub „byt konieczny”, jako istnienie czegoś, o czym nie można pomyśleć, iż nie istnieje, może mieć co najmniej trzy znaczenia, z których dwa przytoczymy. Po pierwsze, może ono oznaczać logicznie konieczne istnienie, ale konieczność logiczna jest cechą zdań, a nie rzeczy:

Tak więc „był logicznie konieczny” jest, ściśle mówiąc, bezsensownym połączeniem słów. Właściwe pytanie dotyczy nie tego, czy istnieje jakiś byt logicznie konieczny, ale tego, czy zdanie „Bóg istnieje” lub „Istnieje niedościgle doskonały byt” jest logicznie konieczną prawdą. Lecz jeśli, jak to wykazywali Hume, Kant, Russell i wielu innych, wszelkie zdania egzystencjalne (tzn. zdania o postaci „ x istnieje”) są syntetyczne, wówczas „Bóg istnieje”, jako zdanie egzystencjalne, nie może być w sensie logicznym konieczne. Zatem pojęcie bytu, którego istnienie jest logicznie konieczne lub o którym zdanie głoszące, iż istnieje, jest prawdą logiczną, ma cechy pojęcia źle uformowanego. (s. 152)

Kant stwierdza nie tylko, że „‘Istnienie’ nie jest oczywiście realnym orzecznikiem”, czy też „każde zdanie egzystencjalne jest syntetyczne”, ale także:

Jeżeli przeto myślę o pewnej rzeczy, przez jakie i przez ile orzeczeń mi się podoba (nawet we wszechstronnym określeniu), to przez to, iż jeszcze dodam, że ta rzecz istnieje, nie dołącza się nic do rzeczy (Kant 1957 (2): 339, 341) (por. identyczny pogląd: Arist., *Met.* 1003 b 23-9).

Po drugie, oznaczać może konieczność faktyczną wiecznych i niezależnych bytów: „o tym jedynie nie można pomyśleć, że tego nie ma, w czym żadna myśl nie znajduje początku ani końca, ani zespolenia z częścią, a co odkrywa zawsze i wszędzie [jako] całe” („Odpowiedź”, rozdz. 4., s. 194, por. rozdz. 1.).

II. Podobieństwa i różnice między argumentami Parmenidesa i Anzelma

Podobieństwa i różnice pomiędzy argumentacją Parmenidesa a dowodami Anzelma dotyczą 1) doskonałości bytu, 2) konieczności logicznej i faktycznej oraz 3) prototypu pojęcia *aseitas* u Parmenidesa i Anzelma, a także 4) kierunku dowodzenia: od własności do istnienia u Anzelma, a od istnienia do własności u Parmenidesa.

We frg. 8. 32 Parmenides stwierdza, że „za słuszne uchodzi, by byt niekompletny (ἀτελεῦτητον) nie był”², a we frg. 8. 42-4 przypisuje wyraźnie bytowi doskonałość:

Skoro zaiste skrajną granicę posiada, to dopełniony (τετελεσμένον) jest wszędzie, do kuli pięknie okrągłej w swej masie podobny, od środka zewsząd rów-

² Przekład oparto (z pewnymi zmianami) na translacji Wesołego: Wesoły 2001, numeracja fragmentów Parmenidesa (i Ksenofanesa) tradycyjna, wedle wydania Dielsa-Kranza 1960-61, a nie wg Coxona 1986 (i Wesołego), chociaż ta druga jest może lepiej ugruntowana w tekście.

no odległej” (por. wers 1. 29: „Zarówno prawdy wspaniale krągłej (εὐκυκλέος) (tak czytają tekst Diels-Kranz i Tarán, za Simplikiosem) serce niewzruszone, chociaż wielu badaczy (np. Jameson 1958:21, Gallop 1984: 36, przyp. 55) uważa, iż bardziej właściwa jest lekcja „εὐπειθέος” – „dobrze ugruntowany, przekonujący”). Podobnie, zamiast „niespełniony (ἀτέλειστον)” we frg. 8. 4, niektórzy (Owen 1960 (75): 76-7, Kirk, Raven, Schofield 1983 (99): 249) czytają „doskonały (τέλειον)”. Co oznacza tutaj „doskonały”? Nie wszyscy Grecy przypisywali bytowi doskonałość: Anaxymander określał byt jako „bezkresny (ἄπειρον)” (Simplikios, *In Phys.* 24, 17), Ksenofanes jako „największy (μέγιστος)” (frg. 23). Dopiero Parmenides, a za nim Melissos określają byt jako doskonały – Melissos mówi, że byt „całkowicie jest (πᾶν ἐστὶ)” (frg. 2). Podobnie Platon w *Timajosie* (92 B) mówi, iż kosmos jest „najdoskonalszy” (τελειώτατος), a Arystoteles (*De Cael.* 268 a 21) stwierdza, że „wszystko” (πᾶν) i „doskonałe” są wyrażeniami o tym samym znaczeniu. Połączenie Jednego (tj. Bytu) z Dobrem jest zasługą szkoły megarejskiej (por. wyżej) i Platona: „co doskonałe (zupełne), to jest ze wszech miar dobre” (τὸ γὰρ τέλειον ... καὶ τὸ παντάπασιν ἀγαθόν) (*Phlb.* 61 A). Dalszą ewolucję pojęcia doskonałości możemy prześledzić u Arystotelesa w *Metafizyce* (1021 b 21 nn.), gdzie „doskonałe” jest: 1) to, co jest zupełne, zawiera wszystkie należne części (οὐ μὴ ἐστὶν ἕξω τι λαβεῖν μηδὲ ἔν μορίον); 2) to, co jest tak dobre, że w swym rodzaju nie może być lepsze (τὸ κατ' ἀρετὴν καὶ τὸ εὖ μὴ ἔχον ὑπερβολὴν πρὸς τὸ γένος); 3) to, co osiągnęło swój cel (οἷς ὑπάρχει τὸ τέλος, σπουδαῖον ὄν). Jak ujmuje rzecz Tatarkiewicz:

Pierwsze z tych pojęć doskonałości raczej mieściło się w drugim, przeto dwa pierwsze nie powodowały rozbieżności w jej rozumieniu. Raczej była różnica między nimi a trzecim, powodująca dwoistość pojęcia. Wyraźnie dał jej wyraz Tomasz z Akwinu, oddzielając dwojaką doskonałość: gdy rzecz jest doskonała sama przez się lub, jak się wyraził, doskonała w swej substancji i gdy doskonałe służy swemu celowi (*STh.* I q. 73 a) (Tatarkiewicz 1976: 9).

Zarówno Anzelm jak i Parmenides mówią o doskonałości co do substancji. Zachodzi jednakże istotna różnica: o ile z dwóch pierwszych znaczeń przytoczonych przez Arystotelesa Anzelm wybrałby oba, jak na to wskazuje dowód na istnienie Boga z przysługujących rzeczom stopni doskonałości (*Monol.* 4., por. Tomasz, *STh.* I, 2, 3, *resp.*), o tyle Parmenides, przyjmując jedyność (jednostkowość) bytu, mógł używać tylko pierwszego, tj. opartego na zupełności, nie zaś na stopniach w obrębie rodzaju, ponieważ byt Parmenidesa sam jest już jedynym rodzajem tożsamym ze swoim jedynym elementem (tj.

klasą jednostkową w ML Quine'a). Jest tak nawet wtedy, gdy przyjmujemy za Barnesem i Curd opcję tzw. monizmu predykatywnego, zob. Barnes 1979: 8-10, Curd 1997: 73, 254, Kubok 2004: 182-9, bowiem aktualność bytu wyklucza semantykę światów możliwych zarówno w ujęciu Lewisa jak i Plantingi, zob. niżej.

We frg. 8. 30-1 Parmenides odwołuje się do pojęcia konieczności faktycznej: 1) „Albowiem przemożna Ananke (Przeznaczenie) w pętach swych granic go trzyma, co zewsząd go okalają”; 2) podobnie Mojra „zespoliła byt, by cały trwał i nieruchomo” (frg. 8. 37-8); 3) mówi on także: „Jakież to przymus (χρῆος) by go skłonił z nicości poczynając, prędzej czy później, się narodzić? Toteż albo w zupełności być powinien (χρεών) albo w ogóle nie” (frg. 8. 9-11); 4) we frg. 8. 13-5 Parmenides mówi o Dike: „dlatego też ani powstawać ani ginąć nie pozwoliła Dike, mogąc rozluźnić swe więzy, ale je utrzymuje”; 5) we frg. 8. 44-7: „W niczym bowiem szerszy, ani w niczym węższy nie ma potrzeby (χρεών) być tutaj czy też tam. Wszak niebyt nie jest możliwy, co by mu przerywał spojenie ze sobą jednakie”.

Wszakże znane jest mu dobrze określone pojęcie konieczności logicznej: 1) we frg. 1. 28-30: Powinieneś (χρεών) więc wszystko to poznać:

Zarówno prawdy wspaniałe krągłej serce niewzruszone, i śmiertelnych mniemania, którym brak pewności prawdziwej (πίστις ἀληθής);

2) we frg. 2 pojęcie konieczności logicznej miesza się z pojęciem konieczności faktycznej:

Nuże! Będę mówiła, a ty przyjmij opowieść wysłuchawszy, jakie jedynie drogi badania możliwe są do pomyślenia: pierwsza, jak jest, i jak nie [dopuszczalne] jest nie być; przekonania jest to szlak, Prawdzie bowiem towarzyszy. Druga natomiast, jak nie jest, i jak koniecznie (χρεών) jest nie być. Ta jednak, tobie wykażę, całkiem bezwiednym jest traktem: nie poznasz przecież niebytu, niewykonalne to bowiem, i nie wysłowisz (por. frg. 6. 2-9);

3) we frg. 6. 1-2 Parmenides wyraźnie już używa pojęcia konieczności logicznej jako odrębnej od konieczności faktycznej, a tylko zgodnej z nią: „Trzeba (χρή) to mówić i pojąć; byt jest, albowiem jest byciem, nicość natomiast [nim] nie jest”;

4) we frg. 8. 1-2: „Jedna tylko opowieść o drodze, tej właśnie, jak jest – pozostaje”;

5) we frg. 8. 7-9: „Że z niebytu (pochodziłby byt), tego nie pozwolę mówić tobie i myśleć; ani bowiem wyrazić, ani zrozumieć nie można owego nie jest”;

6) we frg. 8. 12-3:

I nigdy moc przekonywania (πίστιος ισχύς) nie stwierdzi tego, iż z niebytu (ale emendacja Karstena, Reinhardta i Kahna: ἐκ τοῦ ἔοντος (z bytu), zamiast: ἐκ μὴ ἔοντος (z niebytu), lepiej wskazuje na niedopuszczalność wszelkiej zmiany) powstaje cokolwiek przy nim;

7) we frg. 8. 15-6: „A osąd w ich sprawie na tym polega: jest albo nie jest. Wyrok więc wydano, tak jak należało (ὡςπερ ἀνάγκη)”;

8) we frg. 8. 27-8: „skoro powstawanie i ginięcie daleko zepchnięte zostały – odparła je pewność prawdziwa (πίστις ἀληθής)”.

Byt Parmenidesa wykazuje konstytutywne cechy scholastycznej *aseitas* w postaci jaśniejszej i bardziej uwyraźnionej niż u Anzelmia:

1) frg. 8. 3-15:

niezrodzony (ἀγέννητον) byt jest i niezniszczalny (ἀνώλεθρόν), całkowicie jednorodny (jednostkowy – μονογενές) oraz niewzruszony (ἀτρεμές), a niespełniony nie był on nigdy ni będzie, skoro teraz (νῦν) jest razem wszystkim (ὁμοῦ πᾶν), jeden (ἓν), ciągly (συνεχής). Jakiż bowiem rodowód wyszukałbyś dla niego? Jakże i skąd miałby wyrósć? Że z niebytu, tego nie pozwolę mówić tobie i myśleć; ani bowiem wyrazić, ani zrozumieć nie można owego: nie jest. Jakiż to przymus by go skłonił z nicości poczynając, prędeż czy później, się narodzić? Toteż albo w zupełności być powinien, albo w ogóle nie. I nigdy moc przekonywania nie stwierdzi tego, iż z niebytu (albo: z bytu) powstaje cokolwiek przy nim; dlatego też ani powstawać ani ginąć nie pozwoliła Dike, mogąc rozluźnić swe więzy, ale je utrzymuje;

2) we frg. 8. 19-30:

Jakżeby potem mógł zniknąć byt? Jakżeby miał się narodzić? Jeżeli powstał, to nie jest, i nie jest, jeśli dopiero ma być. Tak powstawanie stłumi ono i niezrozumiałe ginięcie. Nie jest też do rozdzielenia, gdyż wszystkim jest jednolity; w niczym go tu nie ma więcej, by ciągłość mu wstrzymywało, ani też mniej i tam, wszystko zaś bytem jest wypełnione. Dlatego ciągly jest wszystkim, byt bowiem do bytu przylega. Zaiste nieporuszony w granicach swych wielkich oków jest bez początku, bez końca, skoro powstawanie i ginięcie daleko odepchnięte zostały – odparła je pewność prawdziwa. Tożsamy w tożsamym pozostając, przy sobie sam się układa i tak niewzruszenie tam trwa.

III. Dedukcja własności na podstawie istnienia

Parmenides wychodzi, zupełnie odwrotnie niż Anzelm, od istnienia do własności bytu. Ustanawia on we frg. 2. 3-4, 6. 1-3, oraz 8. 1-2: „jedna tylko opowieść o drodze, tej właśnie, jak (że) jest – pozostaje”, przesłankę „jest” (ἔστι), od której dochodzi do paradoksalnych konkluzji

o niemożliwości wielości i zmiany. Przesłanka ta jest dla Parmenidesa, przeciwnie niż dla Arystotelesa i Kanta, realnym, tj. logicznym, a nie tylko gramatycznym orzecznikiem – co więcej ten orzecznik tworzy konstrukcje bezosobową o szczególnych właściwościach, którymi tutaj nie będziemy się jednakże zajmować. Dla wielu logików, np. dla Quine'a (Quine 1969: 7) termin „istnieje” jest pierwotny i niedefiniowalny. Ci, którzy usiłują zdefiniować istnienie w terminach samoidentyczności: (1) a istnieje = df $a = a$, narażają się na zarzut, iż przyjmują, że wszystko istnieje. Słabsza wersja (1): (2) a istnieje = df $(\exists x) x = a$ prowadzi do tych samych konsekwencji, ponieważ $(\exists x)x = a$ jest logicznie równoważne „ $a = a$ ”. Quine zaleca (2) jako skrót dla wyrażenia „ a is something”. Zdaniem np. Reschera (Rescher 1959) i Barnes'a (Barnes 1972: 63), bardziej naturalną interpretacją „ a is something” jest „ $(\exists F)Fa$ ”, co sugeruje trzecią definicję: (3) a istnieje = df $(\exists F)Fa$. Istnieją jednak dwa fundamentalne zarzuty wobec tej definicji: po pierwsze, prowadzi ona do fałszywego wniosku, iż to o czym mówimy zawsze istnieje; po drugie, sens wyrażenia „ x istnieje” wykracza poza „coś o x jest prawdziwe”. Z tego powodu Barnes przychyła się do lokalizmu Lyonsa, który istnienie ujmuje jako umiejscowienie w przestrzeni. Podobnie lokatywne intuicje wykorzystuje Hintikka (Hintikka 1968), który kwantyfikację egzystencjalną ujmuje w kategoriach „szukania” i „znajdowania” (*to find*). Parmenides obiera drogę antylokalizmu, jak częściowo tutaj, a częściowo gdzie indziej, uzasadniam, i dlatego jego definicja istnienia wychodzi raczej od terminów atemporalnej logiki anty-zmiany z pojęciem silnej identityczności (ograniczonej do anty-merologicznej klasy jednostkowej).

Możemy, za Kahnem (Kahn 1968-9: 714-20), którego interpretacja wydaje się najbardziej wnikliwa, dokonać przedstawienia „drogi” Parmenidesa. W pierwszej części frg. 8 Parmenides chce pokazać, że „byt” ($\tau\acute{o}$ $\acute{\epsilon}\acute{o}\nu$) jest niezrodzony i niezniszczalny; bezpośrednio stwierdza, że jest on bez przeszłości i przyszłości oraz że jest jednolity lub jednorodny ($\delta\mu\omicron\iota\omicron\nu$: frg. 8.22). Co więcej: zamierza wywnioskować, że jest nieruchomy i jedyny, ponieważ te cechy wynikają bezpośrednio z odrzucenia narodzin i zniszczenia. Gdy badać uważniej sprawę, Parmenides nawet nie walczy przeciw zniszczeniu, lecz tylko przeciwko możliwości „powstawania” ($\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\varsigma$) i przyjmuje, że symetryczne odrzucenie przemijania, tak samo jak odrzucenie przeszłości i przyszłości oraz stwierdzenie jednolitości i jedności wyini-

kają w jakiś sposób z jego argumentu przeciw powstawaniu. Kahn stwierdza, że argumentacja Parmenidesa jest dostatecznie silna, aby udowodnić pozostałe tezy, tj. o ile jest ona ważna jako odrzucenie powstawania, o tyle jest poprawna w swym odrzuceniu zanikania, czasu, ruchu i heterogeniczności. Argumentacja Parmenidesa ma formę dowodu nie wprost i trylematu. Parmenides pyta: „Jakiż bowiem rodowód wyszukałbyś dla niego? Jakże i skąd miałby wyrósć?” (frg. 8. 6-7). Rozważa on trzy możliwości: 1) to, co jest, powstało z tego, co nie jest (Nie-Bytu); 2) to, co jest, powstało, ale nie z czegośkolwiek innego; 3) to, co jest, powstało z tego, co jest, tj. z czegoś jeszcze co już jest realne. Dwie pierwsze hipotezy są dla Parmenidesa logicznie równoważne, ponieważ Nie-Byt jest dla niego niczym, tj. w ogóle nie-czymś. Rozróżnia on je jednak retorycznie i przytacza odmienne powody dla odrzucenia każdej z nich.

1. Byt nie może powstać z niebytu, ponieważ wcześniej, we frg. 2. 7-8 i potem, we frg. 8. 7-9 stwierdza się, że niebyt jest nie do pomyślenia i nie do wypowiedzenia.

2. Powstawanie *ex nihilo* jest irracjonalne: frg. 8. 9-10: „Jakiż to przymus by go skłonił z nicości poczynając, prędzej czy później, się narodzić?”. Parmenides formułuje tutaj zasadę racji dostatecznej, aby wprowadzić zasadę przyczynowości: jeśli coś się wydarza, to musi istnieć jakiś „przymus” albo „potrzeba” (χρῆός). Tak zatem struktura hipotez 1. i 2. może być przedstawiona za pomocą prostego schematu:

O→R,

gdzie „O” reprezentuje Nie-Byt lub nicość, R reprezentuje Byt, a strzałka reprezentuje proces generacji. Jeżeli pozycje O i R są zamienione, to strzałka reprezentuje zanikanie i ten sam argument może uzasadniać niemożliwość tego procesu – ale Parmenides nic o tym nie mówi, a zamiast tego wyraża rygorystyczną dychotomię między R i O: frg. 8. 11: „Toteż albo w zupełności być powinien albo w ogóle nie”.

3. Argument przeciwko hipotezie 3. zawarty jest we frg. 8. 12-5 (o ile uwzględnimy emendację Karstena): „I nigdy moc przekonywania nie stwierdzi tego, iż z bytu powstaje cokolwiek przy nim; dlatego też ani powstawać ani ginać nie pozwoliła Dike, mogąc rozluźnić swe więzy, ale je utrzymuje”. Zwróćmy uwagę, że Parmenides teraz włącza do swej argumentacji także zanikanie, lecz nie przedstawia żadnego argumentu, a zamiast tego przywołuje dysjunkcję: frg.8. 15-21:

A osąd w ich sprawie na tym polega: jest albo nie jest. Wyrok więc wydano, tak jak należało: porzucić tamtą niepojętą i bezimienną, gdyż prawdziwą drogą nie jest; tę zaś uznać, że jest i że stanowi realność. Jakżeby potem mógł zniknąć byt? Jakżeby miał się narodzić? Jeżeli powstał, to nie jest, i nie jest, jeśli dopiero ma być. Tak powstawanie stłumi ono i niezrozumiałe giniecie.

Kahn sugeruje, że w trzeciej hipotezie to, co jest, służy jako poprzednik dla procesu powstawania – ale skutek tego procesu musi być czymś, co nie było na początku: w przeciwnym razie nic by nie powstawało. Jeżeli poprzednik jest czymś, to następnik jest czymś-co-nie-jest. Rozważmy następujący schemat:

$R1 \rightarrow R2$.

Jest to schemat powstawania z Bytu, ale jest to także schemat jakiegokolwiek zmiany czegokolwiek. Jeśli $R1$ jest tym, co jest, to $R2$ musi być albo tym samym, albo czymś różnym. Tak więc, jeśli $R1 = R2$, to nie występuje żadna zmiana, lecz jeśli są różne, to wtedy $R2$ nie jest tym, co jest – i dlatego jest niemożliwe, jak ujmuje to początkowa dychotomia. Innymi słowy schemat zmiany podpada pod $R \cdot O$, a ponieważ drugi termin jest niedopuszczalny, to wynika z tego, że zmiana jest niemożliwa. Argumentacja ta może być zastosowana *per analogiam* do rozróżnień czasowych. Dla dowodów jednolitości i jedyności możemy po prostu zreinterpretować odpowiednio strzałkę jako „jest niepodobny” (w dowodzie jednolitości) oraz „jest nie-tożsamy” (w szczególnie ważnym dla Parmenidesa dowodzie jedyności, por. niżej): rygor początkowej dychotomii „albo jest, albo nie jest” wyklucza wszystkie schematy, poza $R=R$. Byt jest samo-identyczny, stąd jedyny i niezmienny: frg. 8. 29-30: „Tożsamy w tożsamym pozostając, przy sobie sam się układa i tak niewzruszenie tam trwa”. Posługując się schematem Kahna, możemy także sami wyjaśnić doskonałość bytu we frg. 8. 32 (ἀτελεύτητον) i we frg. 8. 42-4 (τετελεσμένον): jest on „kompletny” oraz „ukończony”, „byt bowiem do bytu przylega” (frg. 8. 25) oraz ponieważ „niebyt nie jest możliwy, co by mu przerywał spojenie ze sobą jednakie; ani też byt nie jest takim, aby miał być tu bardziej, tam zaś mniej” (frg. 8. 46-8) – niedoskonałość byłaby nie-bytem.

Jedyność bytu jest, obok istnienia, najbardziej rzucającą się w oczy cechą: czy jest ona przyjęta *a priori* (por. wyżej dyskusja frg. 8.4; 8.6), czy też może być analitycznie wywnioskowana za pomocą praw logiki Parmenidesa jest rzeczą sporną; zależną od przyjęcia stosowności *i*, co jest czymś odrębnym, świadomości praw logicznych. Niektórzy badacze widzą we frg. 8.16: ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν: „jest

albo nie jest”, prawo niesprzeczności razem z prawem wyłączonego środka, a we frg. 2 prawo niesprzeczności.³ To, czy pełnią te prawa jakąś rolę w dowodzie cech bytu we frg. 8.1-49, jest jednak wątpliwe. Parmenides intuicyjnie eksplikuje znaczenie czasownika „być”, starając się, mimo trudności, nadać tej eksplikacji postać dyskursywnego wywodu, chociaż trudno mówić w tym przypadku o świadomym stosowaniu praw logicznych – są one mgliście przeczuwane (*on the tip of tongue*: Kahn 1968-9: 708).

Co znaczy jednak dokładnie „jest” (ἔστί) u Parmenidesa? Analizę tego wyrazu możemy rozpocząć od jego użycia u Arystotelesa, który z przyczyn historycznych powinien mieć bardziej zróżnicowany pogląd na naturę istnienia niż Parmenides. Owen odróżnia u Arystotelesa istnienie pojmowane 1) na tyle sposobów, ile jest kategorii (istnienie odpowiadające w koncepcji Lyonsa presupozycjom egzystencjalnym „sądów gatunkowych” (*generic propositions*), które są zazwyczaj grammatycznie i semantycznie bezczasowe od 2) istnienia, którego „użycie jest wskazywane przez „*il y a*” lub „*es gibt*” (egzystencjalne zdania bezosobowe) i przedstawiane w logice predykatów przez formułę „(Ex) F x” (Owen 1965: 84 n.; Lyons 1977 (84): 183-6, 192-3). Twierdzi ponadto, że Arystoteles nie odróżniał od siebie nigdzie tych dwóch użyć, chociaż wyróżniał 3) odrębne indywidualne istnienie w czasie. Podobnie uważa Kahn (Kahn 1966: 265), że nasze pojęcie istnienia reprezentowane przez kwantyfikator egzystencjalny zajmuje w najlepszym wypadku marginesową pozycję w Arystotelesa schemacie pojęciowym. W *Metafizyce*, w każdym razie, nie wydaje się ono być przedmiotem filozoficznej analizy. W *Analitikach wtórych*, gdzie problem „εἰ ἔστί” (czy jest?) sugeruje, iż to właśnie użycie mogłoby być artykułowane jako pojęcie, jego analiza jest szczątkowa: „εἰ ἔστί, ἢ μὴ ἔστί, κένταυρος ἢ θεός” – „czy istnieje, czy też nie, centaur albo bóg

³ Kahn 1968-9: 708; Reinhardt wyróżnia we frg. 2. 3 *principium identitatis*, a we frg. 2. 3 i 2. 5 razem, *principium contradictionis*: główne prawa logiki arystotelesowskiej: „Jakie jedynie drogi badania możliwe są do pomyślenia: pierwsza, jak jest, i jak nie [dopuszczalne] jest nie być; przekonania jest to szlak, Prawdzie bowiem towarzyszy. Druga natomiast, jak nie jest, i jak koniecznie (χρεόν) jest nie być” (frg. 2. 2-5) (Reinhardt 1916 (59): 52, 77). Mansfeld zaś, dopatruje się łącznie ujętych frg. 2 i 16: „jest albo nie jest”, sylogizmu dysjunktywnego (*modus tollendo ponens*: jeżeli [nie p i (p lub q)], to [q] (Mansfeld 1964: 58). Zapewne także możemy wyróżnić we frg. 2 modalną równoważność: *nec p* ? ~ *poss* ~ p („jak jest, i jak nie [dopuszczalne] jest nie być” = „jest”: frg. 2.3).

?” (*Post. Anal.* 89 b 32). Kahn nie odrzuca, że „ściśle egzystencjalne” (*pure existential*) użycie czasownika „być” było możliwe także w czasach Parmenidesa i jest przynajmniej raz wykorzystane we frg. 6. 2: „μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν” (nicosis nie istnieje; Wesoły: „nicosis (natomiast) (byciem) nie jest”) (Kahn 1988: 246).

Według Kahna, ontologie greckie wykorzystują kilka funkcji, spełnianych przez czasownik „być” (i przez „byt” – „ἔόν”) w grece (i prawdopodobnie w języku pra-indoeuropejskim). Są to: a) prawdziwościowe (*veridical*) użycie czasownika i imiesłowu (ἔόν) na oznaczanie prawdy i rzeczywistości, b) znaczenie egzystencjalne, c) najczęściej występujące użycie w roli spójki („byt” jest podmiotem orzekania), d) statywno-duratywne, podkreślające niezmiennosis i trwanie, e) lokatywne (Kahn 1988: 237-61). Kahn zwraca szczególną uwagę na prawdziwościowe, czy ściślej prawdziwościowo-predykatywne (*veridical-predicative*) użycie czasownika „εἶναι”, w którym znaczy on „być prawdziwym” lub „być stanem rzeczy (być tak oto)”: ἔστι ταῦτα lub ἔστι οὕτω.

Wedle przytoczonej koncepcji, Parmenides utworzył swoje pojęcie bytu poprzez połączenie w jedną całość różnych znaczeń greckiego czasownika „być”. Koncepcja ta w ogóle nie dopuszcza alokatywnego znaczenia „być” w grece (Kahn 1966: 258, Kahn 1973: 386-8). Z naszego punktu widzenia istotne jest jednak to, że lokatywne i werytatywne użycia „εἶναι” presuponują znaczenie egzystencjalne jako podstawowe (wspólne). Można jednak próbować udowodnić, iż byt Parmenidesa jest nie-przestrzenny (porównanie do kuli we frg. 8.43 byłoby wówczas tylko poetycką metaforą, zob. Gallo 1984:19-20, częściowo takiego zdania jest Coxon: 1986:215) oraz, że Eleata gramatyzuje opozycję „statywny/lokatywny”, wyróżniając statywne (i alokatywne) bezpodmiotowe zdanie „ἔστι” (frg. 2. 3; 8. 2) i przypisując mu nienacechowaną, a więc podstawową, formę trzeciej osoby.

U Parmenidesa zdania analityczne (tj. postulaty językowe i ich konsekwencje logiczne) zdają się występować w dedukcji z „jest” (ἔστι) własności bytu we frg. 8. 1-49 – postępuje on „drogą” (frg. 2. 2; 6. 3; 8. 1) od przesłanki „(byt) jest” (frg. 8. 3 – ἔόν ... ἔστιν; frg. 6. 1 – ἔόν ἔμμεναι) do wniosków, które mają być eksplikacją, na podstawie milczących przyjętych przez niego reguł semantycznych, znaczenia tego słowa. We frg. 8. 17-8: „porzucić tamtą niepojętą i bezi-

mienną (ἀνώνυμον) (tzn. słuszna droga jest drogą właściwych „nazw”), gdyż prawdziwą drogą nie jest”, wyraz „bezimienny” (ἀνώνυμον) odnosi nas nie do sceptycznego frg. 8. 38-41:

Dlań wszystko to (tylko) nazwą (ὄνομα) będzie, co śmiertelni przyjęli w przekonaniu, iż jest prawdziwe: „powstawanie” jak również „ginięcie”, „bycie” tudzież „nie bycie”, „z miejsca na miejsce przejście” i „barwy lśniącej przemiana” [= frg. 8. 52: „zwodniczego porządku mych wierszy” (κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν)],

lecz do „wiarygodnego wywodu (πιστὸν λόγον) (frg. 8. 50) (= frg. 1. 29: „prawdy wspaniale krągłej serce niewzruszone”). Wynika z tego, że „myśli na temat prawdy” (frg. 8. 50-51) wypowiedane są za pomocą „prawdziwych” nazw (= wyrazów), choć *explicite* Parmenides tego o nazwach samych nie mówi, odnosząc te słowa do „λόγος”. Ponieważ jednak utożsamia on „λόγος” i „νόημα”⁴, to wynika z tego, iż poprzez samo zastosowanie „λόγος”, tj. poprawne użycie nazw (= wyrazów) [(i) eksplikację: w tym wypadku przesłanki „jest” (ἐστί)] (por. frg. 8. 7-8: „że z niebytu (powstał byt), tego nie pozwolę mówić (φάσθαι) i myśleć (νοεῖν)], dochodzimy do prawdy, tym bardziej, że wedle Parmenidesa możemy utożsamić byt z myślą (frg. 3 i 8. 34), a tę z „λόγος” (por. Kahn 1968-9: 714, 23). Proto-analityczny charakter rozumowania Parmenidesa podkreślony jest przez odróżnienie „ἔπεα : λόγος” we frg. 8. 50-52:

Na tym ja tobie zakończę wiarygodny wywód (πιστὸν λόγον) i myśl moją / na temat prawdy. Odtąd zasięg mniemania śmiertelnych / Racz poznać, zwodniczego porządku mych wierszy (ἐπέων ἀπατηλὸν) słuchając.

Parmenides przeciwstawia tutaj „λόγος” właśnie „nazwom”, pojedynczym słowom, w zwykłej, nie-restrykcyjnej składni, o których mowa we frg. 8. 38 i 19. 3. Przeciwieństwo między „ἔπος” i „λόγος” jest tu tak samo wyraźne jak we frg. 7. 4-5, gdzie mowa o „błędnym wzroku”, „słuchu tępym od wrzasku” lub „języku” (γλωσσο) i o „rozsządzaniu przez rozum (λόγος)”. „Ἐπεα” oznaczają pojedyncze słowa, czyli zwykłe nazwy (ὀνόματα), choć połączone ze sobą, lecz nie na spo-

⁴ Por. frg. 6. 1: χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι – „Należy to powiedzieć i pomyśleć, że tylko to, co jest, istnieje” (Wesoły: „trzeba to mówić i pojąć: byt jest”, Kahn: „Cognition and statement must be what-is (i.e., must be true and real)” oraz paralelne użycie fraz „οὔτε... γνοίης” i „οὔτε φράσαις” we frg. 2. 6-8: „Ta jednak, tobie wykazę, całkiem bezwiednym (παναπευθέα) jest traktem: / Nie poznasz (οὔτε... γνοίης) przeciw niebytu, niewykonalne to bowiem, / I nie wysłowisz (οὔτε φράσαις”).

sób „λόγος”. Pozornie twierdzenie to obala frg. 8.17-8: „Porzucić tamtą niepojętą (ἀνόητον) i bezimienną (ἀνόνημον), gdyż prawdziwą / Droga nie jest”, który odnosi ἀνόνημον do παναπευθής – „całkiem niepoznawalny (trakt)” z frg. 2.6. Miejsce to sugeruje bowiem, iż prawdziwy trakt to droga prawdziwych nazw, co stoi w sprzeczności z frg. 8. 38-41. Wyjaśnienie tej sprzeczności polega na przyjęciu, iż „λόγος” to nazwy (ὀνόματα) w restrykcyjnej, ekskluzywnej składni, wykluczającej negatywne zdania egzystencjalne. Taka interpretacja nie pozostaje w sprzeczności z inkluzywnymi użyciami „ὄνομα” i „ὀνομάζω” we frg. 19.3: „Ludzie im (tj. rzeczom) nazwy nadali z właściwym znaczeniem dla każdej z nich” – ὄνομα ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἐκάστῳ oraz we frg. 8.53-54: „Dwie bowiem formy przyjęli, by nazwać (ὀνομάζειν) swe przekonania, / Których jedności nie mieli potrzeby – w tym pobiłdzili”, bowiem odróżnienie dwóch języków, czy też sposobów mówienia, widoczne jest także u Heraklita (frg. 1, 50, 32, 67). Powstaje pytanie, czy jest to już odróżnienie zdań analitycznych i syntetycznych? Pozorną wskazówką że jest tak istotnie, może być postulatywny sens procedury Parmenidesa przejawiający się we frg. 5: „ξυὸν δέ μοι ἐστίν, ὅπῳθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἴξωμαι αὖθις” – „obojętne to dla mnie jest, skądkolwiek rozpocznę; tam bowiem wkrótce znów dojdę” (por. frg. 103 Heraklita), gdzie widać podobieństwo strukturalne do pojęcia zdania analitycznego semantycznie w sensie Borkowskiego – oczywiście *tout proportions gardées* (Borkowski 1977: 380-2: „Zdania analityczne w sensie semantycznym są to te i tylko te zdania, które są prawdziwe w każdej niepustej dziedzinie M przy każdym przyporządkowaniu Q elementów dziedziny M i stałych pozalogicznych danych zdań, a więc które są prawdziwe w każdej niepustej dziedzinie przy każdym sposobie rozumienia występujących w nich stałych pozalogicznych [...] Z definicji wynikania logicznego (zob. s. 381 – J.P.) i zdań analitycznych w sensie semantycznym wynika następujący wniosek: Każde zdanie analityczne wynika logicznie z dowolnego zdania”). Ten cyrkularny porządek widoczny we frg. 5 jest uzupełnieniem linearnego ładu dedukcji we frg. 8.1-49 oraz 2.3, a jego zamysł logiczny podobny jest przypadkowo (bo twierdzić coś więcej byłoby rażącym anachronizmem) do definicji Borkowskiego, chociaż może należałoby odwrócić porządek tego podobieństwa.

Wywód Parmenidesa jest wszakże niewątpliwie, mimo zastrzeżeń, a z uwagi na postulatywność przyjętych reguł semantycznych

oraz obecność w rozumowaniu praw logicznych, podobny do dedukcji w systemie aksjomatycznym, chociaż mamy tutaj do czynienia raczej z jego niesformalizowanym prototypem. Zadaniem niniejszego artykułu nie jest jednak ocena poprawności rozumowania Parmenidesa, lecz jego rekonstrukcja za pomocą parafrazy. Problem stosunku definicji aksjomatycznej i zdań analitycznych, który widzimy w zestawieniu dedukcji własności bytu z aksjomatu „(byt) jest”, stanowi w ogóle kwestię sporną dla matematyków i filozofów, dlatego wybieramy koncepcję Ajdukiewicza, jako w miarę prostą próbę wyjaśnienia fenomenu zdań analitycznych, przydatną dla uchwycenia uniwersalnego błędu wspólnego dla starych i nowych wersji dowodu ontologicznego oraz jako dogodny model dla wyjaśnienia specyfiki rozumowania Parmenidesa.

Ajdukiewicz wprowadza najpierw pojęcie postulatu językowego – „Zdanie Z jest postulatem języka J , jeśli w języku J istnieje konwencja terminologiczna ustalająca, że pewien termin λ (w teorii Parmenidesa: „byt” – $\acute{\epsilon}\acute{o}\nu$) występujący w zdaniu Z ma denotować przedmiot, który w miejscu terminu λ spełnia zdanie Z ”, a następnie definicję zdania analitycznego w sensie semantycznym (któremu odpowiada „ $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ” u Parmenidesa) – „Zdanie Z jest w języku J zdaniem analitycznym w sensie semantycznym, jeżeli jest ono postulatem tego języka, czy też konsekwencją logiczną jednego lub kilku takich postulatów” (Ajdukiewicz 1965: 309). Paradoks bytu Parmenidesa podobny jest, ale tylko co do struktury, a nie kierunku wynikania, do przytoczonego przez Ajdukiewicza „paradoksu Polifema”: gdyby sama konwencja terminologiczna stanowiła wystarczającą gwarancję prawdziwości opartego na niej postulatu, to można by było dowodzić istnienia przedmiotów spełniających jakikolwiek warunek $F(x)$. Wystarczyłoby bowiem postanowić, aby pewien termin λ denotował przedmiot spełniający dany warunek, żeby, korzystając z reguły dołączania kwantyfikatora egzystencjalnego, móc stwierdzić, że $F(\lambda)$ (por. Lemmon 1965: 112). Wynika z tego, że dla zagwarantowania sensowności postulatowi musimy oddzielnie uzasadnić tezę egzystencjalną: $Ex F(x)$ (Ajdukiewicz 1965: 312). Podobna sytuacja ma miejsce w teorii definicji, a mianowicie obligatoryjność dwóch warunków, tj. warunku istnienia: $Ex D(x)$ oraz warunku jedności: $[(x, y) [D(x) \cdot D(y) \Rightarrow x = y]]$. Warunek jedności wynika z tego, że zdanie $D(\lambda)$ ma być definicją terminu λ , to znaczy ma być jedno-

znaczną charakterystyką jego denotacji. „Paradoks Polifema” być może wyjaśnia nam ukrytą wadę dowodu Anzelm⁵, jednakże nie stosuje się on do bytu Parmenidesa, ponieważ w jego teorii kierunek logicznego wynikania jest odwrotny: warunki 1) istnienia (w sensie mocnym – por. Arist., *Phys.* 185 b 31; 186 a 24, gdzie stwierdza się, że „byt (wedle Parmenidesa) jest orzekany na jeden sposób” lub „orzekany po prostu”) i 2) jedyności są *a priori* (analitycznie lub „centralnie”, w koncepcji Quine’a (Quine 1964 (69)) spełnione; chodzi jedynie o cechy denotatu, które mają z nich, i tylko z nich, wynikać (warunek jedyności jest już zawarty w znaczeniu „jest”, jak pokazuje to Kahn; por. wyżej; dlatego zdanie analityczne „byt jest” zawiera u Parmenidesa milcząco koniunkcję (1) i (2)). Jest to chyba zupełnie kontrintuicyjne wnioskowanie, ale nie może to być jedynym wobec niego zarzutem, gdyż ponadto nie dowodzi on ani istnienia, ani jedyności bytu, lecz je zakłada jako postulat językowy (wykorzystując wszystkie, poza lokatywnym, znaczenia „εἶναι” (być), przypisane mu w teorii Kahna) – poprawne pytanie brzmi zatem: na jakiej podstawie przyjmuje on te dwie przesłanki jednocześnie? Pytanie to, natury historycznej, pozostawiamy jednak bez bardziej szczegółowej niż przytoczona powyżej przez Kahna, odpowiedzi.

⁵ Zadaniem niniejszego artykułu nie jest w ogóle krytyka dowodu ontologicznego – to zadanie wykonują inni, dlatego nie poświęcamy tutaj więcej uwagi porównaniu dowodu ontologicznego z argumentacją Ajdukiewicza. Możemy jedynie zauważyć, iż dowód ten dopiero stara się wywnioskować postulat istnienia Boga na podstawie pewnej, ukrytej za skomplikowanym rozumowaniem, konwencji terminologicznej, dotyczącej bytu doskonałego i koniecznego (Anzelm), koniecznego (Malcolm), maksymalnej wielkości i maksymalnej doskonałości w światach możliwych (Plantinga), do której dodaje się ukrytą tezę egzystencjalną. Dowód ten uzasadnia istnienie pewnego bytu boskiego, ale nie z konieczności jego jedynść – można bowiem sobie wyobrazić istnienie kilku osób boskich; por. Geach 1961(81): 147: „Otóż to, że różne Osoby są tym samym Bogiem, nie jest jawnie niemożliwe, w ogólności bowiem x i y mogą być tym samym F , choć o x mogą być prawdziwe inne zdania niż o y ”. Podobnie można wyobrazić sobie, jak zauważył Henle, istnienie więcej niż jednego bytu koniecznego, różniących się od Boga brakiem kolejnych doskonałości, por. Henle 1965: 172-80. Problemy te rozwiązuje lokalizm, ponieważ dwa byty, zgodnie z potoczną intuicją, nie mogą zasadniczo zajmować tego samego miejsca w przestrzeni – chociaż z naukowego punktu widzenia dwie substancje mogą zawierać się w tym samym rozтворze. Byt Parmenidesa jest jednoosobowy i nie zawiera się w przestrzeni, jak zakłada się w niniejszym artykule (ale także częściowo argumentuje, zwłaszcza co do jego jedyności).

Istnienie u Parmenidesa jest ponadto, co szczególnie trzeba zauważyć, istnieniem koniecznym nie tylko faktycznie, ale także logicznie (podobnie konieczne faktycznie i logicznie są zdania analityczne wynikające z przesłanki „byt jest”), a jak zauważa słusznie Plantinga: „Nikt nie wykazał, iż wypowiedzi egzystencjalne (lub odpowiednie podklasy takich wypowiedzi) nie są konieczne” (Plantinga 1965: 164, por. Oppy 1995). Podobnie Malcolm (Malcolm 1960 (97): 112-4) dowodzi, iż pogląd, iż wszystkie zdania egzystencjalne są przygodne, jest tylko przesądem pochodzącym od Hume’a, który wypowiedział go w zdaniu: „cokolwiek pojmujemy jako istniejące, możemy pojąć również jako nieistniejące. Nie ma zatem istoty, której nieistnienie implikowałoby sprzeczność” (Hume 1962: 83). W zamian Malcolm stwierdza, że:

istnienie owych religijnych systemów myślowych (tj. „gier językowych”, jak określa to Malcolm – J.P.), w których Bóg występuje jako byt konieczny, można słusznie uznać za dowód fałszywości podtrzymywanego przez Hume’a i innych dogmatu, że żadne zdanie egzystencjalne nie może być zdaniem koniecznym (Malcolm 1960(97): 115).

Niektórzy filozofowie, np. Barnes (Barnes 1972: 36-8) zwracają uwagę na to, że istnieją byty matematyczne, którym przysługuje istnienie konieczne: istnieją dwa rozwiązania każdego równania kwadratowego, istnieje liczba równa każdej swojej potędze itd. Wprawdzie Flew (Flew 1966: 79) argumentuje, iż oznacza to tylko tyle, iż zaprzeczenie istnienia takiego bytu powoduje sprzeczność: dlatego poprawia kryterium Hume’a: żadne egzystencjalne, lecz nie-matematyczne twierdzenie nie jest konieczne prawdziwe. W tej interpretacji zdania o Bogu byłyby nie-matematyczne. My sami musimy zauważyć, iż jest to jednak wysoce sporne założenie. Wang (Wang 1974: 261) przyznał, iż zdanie „Coś istnieje”, pomimo zastrzeżenia Russella, iż wprowadza ono do logiki założenia pozalogiczne, jest zdaniem apriorycznym, tj. koniecznym. Jak zauważa Ziemiński (Ziemiński 2000: 150-1), bez odniesienia do Wang’a, zdanie to uzasadnia twierdzenie, iż „istnieje pewien typ zdań egzystencjalnych, które możemy uznać za logicznie konieczne syntetycznie”, ponieważ nie można zanegować go bez sprzeczności (samo to zdanie bowiem w danej chwili istnieje); jednakże zdanie to jest konieczne (tj. aprioryczne) syntetycznie za cenę braku określenia obiektu, do którego się odnosi. Dedukcja właściwości bytu przez Parmenidesa może nie jest jednak w tym sensie (tj. sensie uznanym przez Ziemińskiego) syntetycznie konieczna, pomimo utożsamienia, jak sta-

ra się pokazać Kahn, bytu, myśli i mowy (tj. także napisów) oraz możliwości interpretacji $\nu\acute{o}\nu$ – „teraz” (frg. 8.5), jako wyrazu istnienia momentalnego, a nie wiecznego: ponieważ nie jest w ogóle syntetyczna, chociaż mimo to konieczna. Jak już raz wspomnieliśmy, nie jest naszym zadaniem badanie poprawności rozumowania Parmenidesa (i tym samym rozstrzygnięcie problemu koniecznych (tj. apriorycznych) zdań egzystencjalnych oraz poprawnego normatywnie rozumienia terminów: konieczny, przygodny, analityczny, syntetyczny, *a priori* i *a posteriori*); można jedynie zauważyć, iż wnioskowanie to nosi w zamierzeniu raczej charakter *ciągu zdań koniecznych analitycznie* (tj. *jest ono ciągiem postulatów językowych lub ich konsekwencji logicznych*), a nie syntetycznie, o ile naturalnie, wbrew Quine’owi, domagamy się radykalnego odróżnienia tych pojęć. Powstaje oczywiście pytanie, czy postulaty istnienia (i jedyności) w ogóle mogą być poprawnie uznane nie tylko za konieczne apriorycznie, ale także za syntetyczne. „Gra językowa”, o której pisał Malcolm, a która wyróżnia jako zdania analityczne pewne zdania egzystencjalno-singularne, widoczna jest u Parmenidesa właśnie w odróżnieniu „ $\xi\pi\epsilon\alpha/\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ” i tym samym w sekwencji dwóch części poematu. Na wybór analityczności, a nie syntetyczności, wskazuje symultaniczne podobieństwo definicji Borkowskiego i Ajdukiewicza.

W teorii Ajdukiewicza uzasadnianie zdań analitycznych w sensie semantycznym, (*explicite* nie tyle koniecznych analitycznie, co przygodnych analitycznie, o ile termin ten ma sens), wymaga, w celu zapewnienia niepustości zbioru, odwołania się do egzystencjalnych przesłanek empirycznych (w matematyce zapewne także do efektywnych dowodów istnienia); o jakiej tego rodzaju przesłance empirycznej może być mowa u Parmenidesa, jeśli warunki istnienia oraz jedyności są w tym sensie analityczne? Zagadnienie to przywodzi nas, na pierwszy rzut oka, do teorii doświadczenia mistycznego, tym bardziej, gdy weźmiemy pod uwagę quasi-religijny charakter prologu (frg. 1). Zauważmy, że w takim postawieniu sprawy nie ma nic dziwnego – jeśli utożsamimy analityczność z „centralnością”, to dla pewnej wersji empiryzmu skrajnego (tj. w danym wypadku mistycyzmu) niektóre zdania empiryczne byłyby przecież analityczne jako zdania nierewidowalne. Problemem byłaby tylko subiektywność doświadczenia mistycznego, aczkolwiek możemy wyobrazić sobie intersubiektywnie sprawdzalne przesłanki mistyczne jako logicznie konieczne. Po-

nież staramy się jednakże wykazać (rozdz. IV), że teoria Parmenidesa nie daje podstaw do utożsamienia „bytu, który jest” z Bogiem jakiegokolwiek monoteistycznej religii (por. frg. 23, 26+25, 24 Ksenofanosa), a także, iż jego pojęcie bytu, wskutek niemożności identyfikacji z Wiedzą, Dobrem itd., nie stwarza warunków do moralnej heteronomii, gdyż Bóg, który nie jest Wiedzą, nie wie także, co jest Dobre.⁶

IV. Własności Boga i bytu Parmenidesa – aksjomat pary

Wydaje się, że kategorialne orzekanie „πρὸς ἓν” („ze względu na jedno” – *Met.* 1003 a 33 nn.) u Arystotelesa, które, zdaniem Kahna (Kahn 1973: 6) uprzedza pojęcie funktora „ε” w ontologii Leśniewskiego, zakłada jako swój warunek, w przeciwieństwie do semantyki Parmenidesa, słabszą wersję aksjomatu pary – jest to podstawowa różnica pomiędzy Arystotelesem a Eleatą (a także Platonem i Eleatą, zob. *Parm.* 143 CD, gdzie dokonuje się analizy pojęcia pierwotnej „pary” (ἀμφοτέρως), złożonej z „Jednego” i „istnienia”, por. *Parm.* 139 BC). Reduplikatywna (w sensie etymologicznym) konstrukcja zawarta w zdaniu Arystotelesa: „Istnieje poznanie, które bada byt jako byt (τὸ ὄν ἦ ὄν) i przysługujące mu atrybuty istotne (ὕπαρχοντα καθ' αὐτό)” (*Met.* 1003

⁶ W przypadku Parmenidesa trudności z dokładnym określeniem znaczenia analitycznych zdań egzystencjalnych pogłębione są dzięki wprowadzeniu zasady tożsamości poznania i jego przedmiotu, na mocy frg. 3: „tym samym bowiem pojmowanie jest oraz bycie” – τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι i frg. 8. 34: „tym samym jest bowiem myślenie i to, z powodu czego jest myśl” – ταῦτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἐστὶ νόημα. Zdania te były przedmiotem licznych i sprzecznych interpretacji. Jeśli „νοεῖν” (myśleć, poznawać) znaczy tu, jak sądzi von Fritz (Fritz 1945-6 (74): 43-52), od którego pochodzi prawie powszechnie przyjęte tłumaczenie „νοεῖν” u Parmenidesa – zarówno bezpośrednio „ujmować” intencjonalnie to, co dane świadomości, jak i „myśleć” w sensie „przeżywać”, to taka interpretacja nie ułatwia nam zrozumienia tezy o tożsamości poznania i bytu: czy byt logicznie konieczny jest tym samym koniecznym faktycznie, jak zdaje się zakładać frg. 2. 3? Pozytywna odpowiedź na to pytanie rozwiązuje możliwy problem modalnych analitycznych zdań egzystencjalnych u Parmenidesa. Musimy także odejść od mereologicznego ujęcia poznania jako np. czegoś podzielnego (frg. 8. 22: οὐδὲ διαπετόν) i przyjąć, iż poznanie, o ile sięga tego, co jest, posiada te same inne właściwości co byt, czyli *indivisio*, to znaczy nie podlega ono dyskretnej artykulacji (np. na przesłankę i wniosek). Nie musimy jednak przyjmować lokalistycznej teorii wiedzy u Parmenidesa (zob. niżej), a cały tok argumentacji logicznej z frg. 8 ewentualnie przesunąć z „λόγος” do „ἔπειτα” (por. frg. 1.31-2: „Wszelako poznasz i to w jaki sposób rzeczy mniemane / Winny zasadnie być”).

a 21) rozróżnia, mówiąc językiem scholastyki, byt i jego własności transcendentalne jako parę uporządkowaną, złożoną z substancji jako elementu wyróżnionego i jej własności transcendentalnej oraz odpowiada ogólnemu schematowi orzekania, widocznemu u Platona w *Parm.* 143 CD. Byt Parmenidesa jest wszakże dla niego klasą jednostkową, tj. klasą, której jest jedynym elementem. Niewątpliwie możemy zbudować parę uporządkowaną przy założeniu, iż dowolnemu elementowi x przyporządkujemy ten sam element. Jednakże w matematyce i w intuicyjnym pojęciu relacji chodzi niewątpliwie o coś zupełnie innego. Mianowicie w parze $(x ; y)$ elementy x i y muszą być różne, aby ich klasy jednostkowe były różne. Jest to warunek konieczny dla zbudowania pary uporządkowanej, która jest klasą posiadającą dwa elementy: klasę jednostkową x oraz klasę dwuelementową (parę nieuporządkowaną) w postaci sumy logicznej x i y . Musimy bowiem odróżnić je, nie tylko wtedy, gdy różnią się tworzącymi je elementami, ale także, gdy są utworzone z tych samych elementów, podanych w odwrotnym porządku (Quine 1951 (74): 195). Wydaje się, że dla intuicyjnego pojęcia istnienia (w przestrzeni) warunkiem koniecznym i wystarczającym jest para uporządkowana: wystarcza do wyznaczenia miejsca punktu w modelu, jakim jest prostokątny układ kartezjański, jeżeli równoległe wprowadzimy pojęcie iloczynu kartezjańskiego, czyli klasy par uporządkowanych, których pierwszy element należy do klasy X , a drugi do Y . Bez wprowadzenia pary uporządkowanej (liczb rzeczywistych) wyróżnienie punktu w przestrzeni staje się wątpliwe.

W ontologii Parmenidesa nie obowiązuje słaba wersja aksjomatu pary (ZFS), wprowadzającego pojęcie pary nieuporządkowanej, które przekazuje intuicje przestrzenne zarówno klasycznej geometrii, jak i potocznego ujęcia przestrzeni.⁷ Aksjomat pary (w słabszej wersji) w systemie Zermeli-Fraenkla-Skolema zakłada, że dla dowolnych przedmiotów x, y istnieje klasa Z mająca za swe elementy dokładnie dwa te przedmioty, czyli para nieuporządkowana. Obowiązuje natomiast mocniejsza wersja aksjomatu która zakłada, że $x = y$ i dzięki

⁷ Można podnieść tutaj zarzut, iż tradycyjnemu pojęciu przestrzeni, symbolizowanemu u Parmenidesa przez kulę – frg. 8.43: εὐκύκλου σφαιρῆς ἐναλίγκιον ὄγκῳ – „kuli pięknie okrągłej w swej masie podobny”, odpowiadałoby raczej pojęcie trójki uporządkowanej, ale pojęcie pary jest już modelem dla bardziej podstawowego w archaicznej myśli rozróżnienia strony lewej i prawej, por. Arist. *Met.* 986 a 22: „prawe” (δεξιόν): „lewe” (ἀριστερόν), por. frg. 17: δεξιτεροῖσιν μὲν κούρουσ, λαίοισι δὲ κούρας – „po prawej stronie chłopcy, po lewej natomiast dziewczynki”.

temu można stwierdzić istnienie klasy jednostkowej (Borkowski 1977: 301). Oznacza to, że w ontologii Parmenidesa nie możemy utworzyć pojęcia przestrzeni, zakładanego przez słabą wersję aksjomatu pary. Odrzucając pojęcie przestrzeni Parmenides opowiadałby się tym samym przeciwko lokalizmowi, tj. teorii, dla której wszystkie wyrażenia można gramatycznie lub semantycznie sprowadzić do wyrażen przestrzennych (Lyons 1977 (89): 317-23). Nie możemy powiedzieć, że istnienie jest dla niego przypadkiem lokalizacji w jakiejś abstrakcyjnej przestrzeni, jak ujmuje się to w lokalistycznych semantykach (których rudymenty są na potrzeby niniejszego artykułu zakładane jako prawdziwe – o uniwersalności lokalizmu w greckiej filozofii, także w odniesieniu do Parmenidesa, zob. Algra 1995: 41-43). Przyjmując lokalizm, a za taki uważamy, rozszerzając w stosunku do koncepcji Lyonsa, każdą teorię przyjmującą aksjomat pary w wersji słabej, tym bardziej zmuszeni jesteśmy do przyjęcia paradoksalnych, z punktu widzenia tradycyjnej teologii, konsekwencji. Jak poniżej zamierzam pokazać, przyjęcie lub odrzucenie tej lub innej wersji aksjomatu pary posiada znaczenie teologiczne.

Zanim przejdziemy do tego wniosku, powinniśmy przyrzeć się w ogóle lokalistycznej interpretacji zdań egzystencjalnych, ponieważ są one uważane za główny składnik wszelkiej ontologii, a nie tylko teorii bytu Parmenidesa. Niektórzy językoznawcy utrzymują, że konstrukcje egzystencjalne są pochodzenia lokatywnego, a nawet, że są „ukrytymi zdaniem lokatywnymi” (Lyons 1968 (76): 429-30). Twierdzą też, iż z semantycznego punktu widzenia „istnienie jest skrajnym wypadkiem lokalizacji w przestrzeni abstrakcyjnej, deiktycznie neutralnej” (Lyons 1977 (89): 321). Lyons następująco określa kwantyfikację egzystencjalną: „ a istnieje” tj. $(\exists x)(a = x)$ znaczy „jakiś x , które jest tam (*there*) (tj. w teźe abstrakcyjnej, deiktycznie neutralnej przestrzeni – J.P.) jest identyczne z a ” (Lyons 1975: 81).

Zdaniem Lyonsa, w języku angielskim „tak zwany zazwyczaj czasownik „być” jest elementem gramatycznym pozbawionym znaczenia, który służy jedynie jako nośnik czasu, trybu i aspektu w strukturze powierzchniowej zdań” (Lyons 1968 (76): 427-8; por. Lyons 1967: 393) i dlatego jest używany z obligatoryjnymi określeniami miejsca lub czasu (które można sprowadzić do określeń lokatywnych). Wyraża on także pogląd, że „lokatywna podstawa konstrukcji egzystencjalnych w wielu językach, a może nawet we wszystkich, jest chyba

niewątpliwa” (Lyons 1977 (89): 321). Uznanie tej koncepcji umożliwia lokalistyczną interpretację kauzatiwów egzystencjalnych („Bóg stworzył świat”) oraz językowych odpowiedników centralnych pojęć logicznych, takich jak kwantyfikacja, negacja, wiedza i prawda, nie mówiąc już o konstrukcjach posesywnych, które najłatwiej jest opisać jako lokatywne. Właśnie lokalistyczna interpretacja zdań egzystencjalnych i pojęć logicznych ukazuje ważność pojęcia przestrzeni dla ontologii. Jeżeli odrzucimy związek istnienia i przestrzeni u Parmenidesa, to oznacza to konieczność znalezienia, innej niż lokalistycznej, interpretacji występujących u niego pojęć.

Odrzucenie pojęcia przestrzeni prowadzi nie tylko do odrzucenia lokalistycznej teorii istnienia, lecz także do negacji lokalistycznej teorii wiedzy. W koncepcji lokalistycznej pojęcia wiedzy, prawdy i istnienia są ze sobą ściśle związane.

Twierdzenie bowiem „*X wie, że p*” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, kiedy prawdziwe jest samo twierdzenie *p*. Z kolei *p* jest prawdziwe na temat danej świata (lub stanu świata) tylko wtedy, kiedy sytuacja opisana za jego pomocą rzeczywiście istnieje w tym świecie (lub stanie świata) [...]. Prawda jest dla bytów trzeciego rzędu (np. sądów) tym, czym dla bytów pierwszego rzędu jest istnienie w przestrzeni (Lyons 1977 (89): 322).

Jeżeli przyjmiemy, że Parmenides odrzucał aksjomat pary w słabszej wersji oraz jednocześnie zakładamy lokalizm, to musimy odmówić Bogu Parmenidesa wszystkich istotnych dla tradycyjnej teologii cech boskich: istnienia, prawdy, wiedzy i posiadania cech (w związku z odrzuceniem konstrukcji posesywnych). Bóg Parmenidesa nie istnieje, nie jest Prawdą, Wiedzą,⁸ nie posiada cech Boskich, takich jak Dobroć, Miłosierdzie, Wszechmoc, Doskonałość (jako cechę stopniowalną)⁹ itd. Dowód ontologiczny Parmenidesa

⁸ Por. Gilson 1948 (63): 284: „Bóg w ujęciu Eriugeny jest niepoznawalny nie tylko dla nas, lecz także i dla samego siebie; jest on niepoznawalny nie z powodu jakiegoś braku, ale ponieważ przewyższa wszelkie poznanie”.

⁹ Centralne dla wywodów Plantingi pojęcie światów możliwych jest nie do przyjęcia dla Parmenidesa: zarówno koncepcja światów możliwych jako możliwych opisów świata (Plantinga 1967; 1995 a; 1995 b), ponieważ jest tylko jeden opis świata i pojęcie możliwego opisu jest bezsensowne (frg. 8.1: „jedna tylko opowieść o drodze” – *μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο*); jak i ujęcie Lewisa (Lewis 1970(97); 1995 a; 1995 b) światów możliwych jako niezależnych od siebie indywiduów, ponieważ jest tylko jedno indywiduum (frg. 8.4 i 8.6 oraz 8. 11-3). Parmenides we frg. 6. 7-9 odrzuca w ogóle possibilitystyczny sposób myślenia: „Niepojętni ludzie, / Którym to być oraz nie być tym samym snadź się wydało / I nie tym samym” – *ἀκριτα φύλα, οἷς*

jest zatem faktycznie antydowodem ontologicznym z dwóch powodów: po pierwsze, obala on teologiczne pojęcie Boga, a po drugie, uniemożliwia postawienie w dowodzie ontologicznym pierwszego kroku, tj. enumerację doskonałości.

Jerzy Pawliszcze

Bibliografia

- Ajdukiewicz 1965 – Ajdukiewicz, K., „Zagadnienie uzasadnienia zdań analitycznych”, w: „Język i Poznanie”, t. 2, Warszawa: PWN 1965, ss. 308-21.
- Algra 1995 – Algra, K., „Concept of Space in Greek Thought”, Leiden-NewYork: Brill 1995.
- Anzelm 1992 – Anzelm z Canterbury, *Monologion. Prosligion*, przeł. T. Włodarczyk, przekład przejrzął, I. E. Zieliński, Warszawa: PWN 1992.
- Barnes 1972 – Barnes, J., *The Ontological Argument*, London: Macmillan St. Martin's Press 1972.
- Barnes 1979 – Barnes, J., „Parmenides and the Eleatic One”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 61, H. 1 ss., 1-21.
- Borkowski 1977 – Borkowski, L., *Logika formalna. Systemy logiczne. Wstęp do metalogiki*, Warszawa: PWN 1977.
- Cornford 1939 – Cornford, F. M., *Plato and Parmenides. Parmenides' „Way of truth” and Plato's „Parmenides”*, translated with an introduction and a running commentary”, London 1939 (1964).
- Coxon 1986 – Coxon, A. H., *The Fragments of Parmenides. A critical text with introduction, translation, the ancient testimonia and a commentary*, Assen-Maastricht 1986 (= *Phronesis*, Suppl. Vol. III).
- Curd 1997 – Curd, P., *The Legacy of Parmenides*, Princeton 1997.
- Diels – Kranz 1960-1 – Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Hrsg. von Walther Kranz, 10. Aufl., Berlin 1960-61.
- Findlay 1948 (97) – Findlay, J.N., „Can God's Existence be Disproved?”, *Mind* 57 (1948), ss. 176-83. Oraz: Findlay, J.N., „Czy można dowieść

τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτὸν νενόμισται / καὶ ταῦτὸν (por. negatywne użycie πως – „może” we frg. 8.19, wprawdzie nie w odniesieniu do koncepcji możliwych światów, ale tylko zwykłej możliwości, por. 8.4-5, 8. 11). Odrzucenie tego possybilistycznego stylu rozumowania pośrednio wypływa z analizy frg. 3 i 8.34 o tożsamości myślenia i bytu: jeżeli byt jest całkowicie aktualny, to również myślenie musi wykluczać możliwość innego opisu; jak ujmuje rzecz Parmenides: innym poglądom brakuje „prawdziwej pewności” (πίστις ἀληθής). Również Plantingi pojęcia maksymalnej wielkości (*maximal greatness*), jak i maksymalnej doskonałości (*maximal excellence*) są nie na miejscu w ontologii Parmenidesa: własności bytów, podobnie jak one same, nie stanowią szeregu. Zob. Ziemiński 2000:155-9 o rozumowaniu Plantingi.

- nieistnienia Boga?”, w: *Filozofia religii*, wybrał i wstępem opatrzył B. Chwedeńczuk, przeł. T. Baszniak, i inni, Warszawa 1997, ss. 287-96.
- Flew 1966 – Flew, A.G.N., *God and Philosophy*, London: Hutchinson 1966.
- Fritz 1931 – Fritz, K. von, „Megariker”, w: *Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Suppl. V / 1931, ss. 707-724.
- Fritz 1945-6 (74) – Fritz, K. von, „‘Nous’, ‘noein’ and their derivatives in Pre-Socratic philosophy”, *Classical Philology* 40 (1945), ss. 223-242; 41 (1946), ss. 12-34, oraz w: Mourelatos, A.P.D. (ed.), *The Pre-Socratics*, New York: Garden City 1974, ss. 23-85.
- Gallop 1984 – Gallop, D., *Parmenides of Elea, Fragments. A text and translation with an introduction*, Toronto-Buffalo-London 1984 (= *Phoenix*, Suppl. Vol. 18).
- Geach 1961 (81) – Geach, P. T., „Akwinata”, w: G. E. M. Anscombe, P. T. Geach, *Three Philosophers. Aristotle. Aquinas. Frege*, Oxford: Blackwell 1961. *Trzej filozofowie. Arystoteles. Akwinata. Frege*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Pax 1981, ss. 92-159.
- Gilson 1948 (63) – Gilson, E., *L'être et l'essence*, Paris 1948. Oraz: E. Gilson, *Byt i istota*, przeł. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa: Pax 1963.
- Guthrie 1971 (2000) – Guthrie, W.K.C., *Socrates*, Cambridge UP 1971. Oraz: W.K.C. Guthrie, *Sokrates*, przeł. K. Łapiński, S. Żuławski, Warszawa 2000.
- Henle 1965 – Henle, P., „Uses of the Ontological Argument”, w: A. Plantinga (ed.), *The Ontological Argument from St Anselm to Contemporary Philosophers*, Garden City: Doubleday 1965, ss. 172-180.
- Hick 1970 (94) – Hick, J., *Arguments for the Existence of God*, London: The Macmillan Press Ltd. 1970. Oraz: *Argumenty za istnieniem Boga*, przeł. M. Kuniński, Kraków: Wydawnictwo Znak 1994.
- Hintikka 1968 – Hintikka, J., „Language-Games for Quantifiers”, w: Rescher, N. (ed.) *Studies in Logical Theory*, Oxford: Blackwell 1969.
- Hume 1962 – Hume, D., *Dialogi o religii naturalnej*, przeł. A. Hochfeldowa, Warszawa: PWN 1962.
- Kahn 1966 – Kahn, C.H., „The Greek verb ‘to be’ and the concept of Being”, *Foundations of Language* 2 (1966), ss. 245-265.
- Kahn 1968-9 – Kahn, C.H., „The Thesis of Parmenides”, *Review of Metaphysics* 22 (1968-9), ss. 700-724.
- Kahn 1973 – Kahn, C.H., *The Verb „Be” in Ancient Greek*, Dordrecht 1973 (Foundations of Language, Suppl. Series 16).
- Kant 1957 – Kant, I., *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, przeł. R. Ingarden, Warszawa: PWN 1957.
- Karsten 1835 – Karsten, S., *Parmenidis Eleatae carminis reliquiae*, Amsterdam 1835.

- Kirk, Raven, Schofield 1983 (99) – Kirk, G.S., Raven, J.E., Schofield, M., *The Presocratic Philosophers. A critical history with a selection of texts*, Cambridge -London-New York 1983; wyd. w j. polskim: *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, przeł. J. Lang, Warszawa-Poznań: PWN, Wydawnictwo Axis 1999.
- Kubok 2004 – Kubok, D., *Prawda i mniemanie. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Katowice: Wyd. UŚ 2004.
- Lemmon 1965 – Lemmon, E.J., *Beginning Logic*, London: Nelson 1965.
- Lewis 1970(97) – Lewis, D., „Anselm and Actuality”, *Nous* 4, 1970, ss. 175-188. Oraz: Lewis, D., „Anselm i rzeczywistość”, w: *Filozofia religii*, wybrał i wstępem opatrzył B. Chwedeńczuk, przeł. T. Baszniak, i inni, Warszawa 1997, s. 123-138.
- Lewis 1995 a – Lewis, D., „Światy możliwe”, przeł. U. Żegleń, w: *Metafizyka w filozofii analitycznej*, red. T. Szubka, Lublin 1995, ss. 127-135.
- Lewis 1995 b – Lewis, D., „Możliwości: konkretne światy czy abstrakcyjne obiekty proste?”, przeł. U. Żegleń, w: T. Szubka (red.), *Metafizyka w filozofii analitycznej*, Lublin 1995, ss. 155-176.
- Lyons 1967 – Lyons, J., „A note on possessive, existential and locative sentences”, *Foundations of Language* 3 (1967), ss. 390-396.
- Lyons 1968 (76) – Lyons, J., *Introduction to Theoretical Linguistics*, London, New York: Cambridge University Press 1968. Oraz: *Wstęp do językoznawstwa*, przeł. K. Bogacki, Warszawa: PWN 1976.
- Lyons 1975 – Lyons, J., „Deixis as the source of reference”, w: Keenan, E. L. (ed.), *Formal Semantics of Natural Language*, London-New York 1975, ss. 61-83.
- Lyons 1977 (89) – Lyons, J., *Semantics 2*, Cambridge University Press 1977. Oraz: *Semantyka 2*, przeł. A. Weisberg, Warszawa: PWN 1989.
- Malcolm 1960(97) – Malcolm, N., „Anselm’s Ontological Arguments”, *The Philosophical Review* 1960, vol. LXIX, nr 1, ss. 41-62. Oraz: Malcolm, N., „Argumenty ontologiczne Anselma”, w: B. Chwedeńczuk (red.), *Filozofia religii*, przeł. T. Baszniak, i inni, Warszawa 1997, ss. 101-121.
- Mansfeld 1964 – Mansfeld, J., *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen 1964.
- Natorp 1909 – Natorp, P., „Eukleides aus Megara”, w: *Realenzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, VI/ 1909, ss. 1000-1003.
- Oppy 1995 – Oppy, G., *Ontological Arguments and Belief in God*, Cambridge UP 1995.
- Owen 1960(75) – Owen, G.E.L., „Eleatic Questions”, *Classical Quarterly* 10 (1960), ss. 84-102. Oraz: R.E. Allen, D.J. Furley (ed.), *Studies in Presocratic Philosophy. II: The Eleatics and Pluralists*, London 1975, ss. 48-81.
- Owen 1965 – Owen, G.E.L., „Aristotle on the Snares of Ontology”, w:

- R. Bambrough (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*, London 1965, ss. 69-95.
- Plantinga 1965 – Plantinga, A., „A Valid Ontological Argument?”, w: Plantinga, A. (ed.), *The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers*, Garden City: Doubleday 1965, ss. 160-171.
- Plantinga 1967 – Plantinga, A., *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*, New York: Cornell UP 1967.
- Plantinga 1995 a – Plantinga, A., *Bóg, wolność i zło*, przeł. K. Gurba, Kraków 1995.
- Plantinga 1995 b – Plantinga, A., „Dwie koncepcje modalności: modalny realizm i modalny redukcjonizm”, przeł. T. Szubka, w: T. Szubka (red.), *Metafizyka w filozofii analitycznej*, Lublin 1995, ss. 217-256.
- Quine 1951 (74) – Quine, W.V.O., *Mathematical Logic*, Cambridge, Mass.: Harvard UP 1951. Oraz: *Logika matematyczna*, przeł. L. Koj, Warszawa: PWN 1974.
- Quine 1964 (69) – Quine, W.V.O., *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass.: Harvard UP (1953) 1964. Oraz: „Dwa dogmaty empiryzmu”, w: *Z punktu widzenia logiki. Eseje logiczno-filozoficzne*, przeł. B. Stanosz, Warszawa: PWN 1969, ss. 35-70.
- Quine 1969 – Quine, W.V.O., „Existence and Quantification”, w: Quine, W.V.O., *Ontological Relativity*, New York: Columbia UP 1969.
- Reinhardt 1916 (59) – Reinhardt, K., *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916, (2) Frankfurt 1959.
- Rescher 1959 – Rescher, N., „On the Logic of Existence and Denotation”, w: *Philosophical Review* 63(1959), ss. 157-180.
- Tarán 1965 – Tarán, L., *Parmenides. A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*, Princeton 1965.
- Tatarkiewicz 1976 – Tatarkiewicz, W., *O doskonałości*, Warszawa: PWN 1976.
- Wang 1974 – Wang, H., *From Mathematics to Philosophy*, London: Routledge and Kegan Paul 1974.
- Wesoły 2001 – Wesoły, M., „Parmenides z Elei – *physikos*”, *Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria* 2001, R. X, Nr 2 (38), ss. 59-85.
- Ziemiński 2000 – Ziemiński, I., „Współczesne wersje dowodu ontologicznego (N. Malcolm, A. Plantinga, N. Rescher)”, *Przegląd Filozoficzny-Nowa Seria* 2000, R. IX, nr 4 (36), ss. 145-164.