

Bartosz Brożek

Papieska Akademia Teologiczna, Kraków

MYŚLEĆ = BYĆ?*

IDENTYCZNOŚĆ MYŚLENIA I BYCIA U PARMENIDESA

WSTĘP

Esej ten ma dwa cele. Pierwszy to próba interpretacji jednego z najczęściej przytaczanych, a zarazem najbardziej tajemniczych zdań z poematu Parmenidesa *O naturze*: „to bowiem samo myśleć jest już też być” Drugi to wskazanie wątpliwości interpretacyjnych, na które napotykamy, analizując dzieło Eleaty. Wydaje się bowiem, że tradycyjne odczytanie myśli Parmenidesa, połączone z upatrywaniem w nim wielkiego adwersarza Heraklita, nie jest lepiej uzasadnione niż alternatywne interpretacje.

Co do pierwszego celu: trudno liczyć, że uda się osiągnąć coś ponad wskazanie pewnych możliwości interpretacyjnych, popartych różnej wagi argumentami. Natomiast drugi cel wydaje się osiągalny, co samo już stanowi wystarczającą legitymację dla podjęcia niniejszych rozważań.

Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι [B3].¹ W dosłownym tłumaczeniu zdanie to brzmi: „to bowiem samo myśleć jest już też być” Należy jednak zaznaczyć, że jego gramatyczna konstrukcja pozostaje sporna.² W tradycji anglosaskiej przyjęło się tłumaczyć fragment B3 jako „to samo bowiem może zostać pomyślane i być”³ Natomiast Marian Wesoły oddaje to zdanie przez „tym samym jest bowiem myśleć i być”⁴ Jeszcze inne

* Za inspirację do podjęcia tego tematu, jak i za wiele cennych wskazówek interpretacyjnych chciałbym podziękować o. K. Gródkowi z Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

¹ Numeracja wszystkich fragmentów poematu Parmenidesa odnosi się do wydania krytycznego H. Dielsa. W Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin 1956.

² Por. E. Tugendhat, *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*, Warszawa 1999, s. 39.

³ Tamże, s. 44, oraz *On Nature by Parmenides of Elea*, red. A.F. Randall, <http://www.frii.com/~jstaley/parmen.htm>.

⁴ Cyt. za G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999, t. 1, s. 142.

tłumaczenie proponuje M. Heidegger: „Myślenie i bycie (tj. uczenie się i uobecnianie) przynależą do siebie nawzajem”⁵

Oczywiście nie można rozważać zdania B3 bez odpowiedniego kontekstu. Szczególną uwagę trzeba będzie zwrócić na następujące fragmenty dzieła Eleaty, które przytoczyć wypada w tłumaczeniu dosłownym, jako że przekład bardziej literacki łatwo mógłby skierować wyсіtki interpretacyjne na fałszywe ścieżki:⁶

[B2.2-5]: (...) jedyne drogi badania, aby myśleć:

jedna, że jak jest i tym samym że jak nie jest nie może być,

jest to ścieżka Bogini namowy (towarzyszy bowiem Prawdzie),

druga, że jak nie jest i tym samym że koniecznością jest nie być (...)

[B6.1-2]: Trzeba to mówić i myśleć, że jest będące: jest bowiem, że jest, zaś nic nie jest (...)

[B8.34-38]: (...) to samo zaś jest myśleć i dla czego jest myśl.

nie bowiem bez przyczynienia się będącego, w którym wypowiedziana jest, będziesz odkrywał myślenie; ani jedno bowiem (albo) jest albo będzie inne obok będącego, gdyż to właśnie Przeznaczenie spętało całe i nieruchome (aby) być (...)

Nie można oczywiście poprzestać na tych fragmentach; ich związek treściowy z B3 wydaje się jednak szczególnie silny. Co do zdań B6.1-2, oraz B8.34-38 dodać należy, że ich konstrukcje gramatyczne, a co za tym idzie i treść, są przedmiotem sporu.⁷

Spróbujmy teraz przyjrzeć się kolejno poszczególnym składnikom zdania B3: chodzi o dwa czasowniki: $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ oraz $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$. Zrozumienie sposobu ich użycia powinno pomóc w wyjaśnieniu sensu całego zdania.

I. $\text{No}\epsilon\acute{\iota}\nu$

W przytoczonych tłumaczeniach słowo $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ oddawane jest poprzez „myśleć”, „myślenie”. Jest z tym związany pewien problem, którego ojcem wydaje się być Kartezjusz. Kartezjańskie *cogito* obejmuje wszelkie stany świadomości, a za tym i nasze rozumienie myślenia jest bardzo szerokie (wystarczy przywołać definicję słownikową, która ujmuje myślenie jako: uświadamianie sobie związków zależności między rzeczami; poznawanie,

⁵ Heidegger's last seminar (A translation with notes by Iain Thompson), <http://orpheus.ucsd.edu/eands/page1.html>: *Thinking and Being (i.e. learning and presencing) belong to one another.*

⁶ Por. np. następujące tłumaczenie fragmentu B2.2-5: „Jakie jedyne metody badawcze możliwe są do pomyślenia: pierwsza, że [był] jest i nie być nie jest (dopuszczalne); ta Przekonania jest szlakiem, gdyż Prawdzie towarzyszy. Druga natomiast, że [był] nie jest i że koniecznym jest nie być” – cyt. za: G. R e a l e, jw., s. 140.

⁷ E. T u g e n d h a t, jw., s. 39.

rozumienie, rozumowanie, sądzenie, przypuszczanie; pamiętanie o czymś, o kimś, troszczenie się o kogoś; noszenie się z zamiarem⁸). Chcąc uściślić znaczenie czasownika „myśleć”, ograniczylibyśmy najpewniej jego zastosowanie do łączenia faktów, czy uświadamiania sobie związków między pojęciami. Zestawmy to teraz z faktem, że w *Lidell-Scott-Jones Lexicon of Classical Greek*⁹ angielskie słowo „think” występuje w definiensach aż 112 greckich czasowników! Oczywiście, tak jak polski wyraz „myśleć” czy angielski „think”, także i starogreckie νοεῖν ma co najmniej kilka znaczeń. Ten zakres znaczeniowy nie pokrywa się jednak z zakresem ani polskiego ani angielskiego „myśleć”; zakresy te krzyżują się. W tej sytuacji warto podjąć próbę uściślenia, o jakim myśleniu Parmenides mówi.

Zacznijmy od pewnego porównania. Ciekawą rzeczą jest, że tworzący przed Parmenidesem Heraklit, mówiąc o myśleniu, używał słowa φρονεῖν. W interesujących nas fragmentach Eleata konsekwentnie pisze νοεῖν. Czy mówią one o tym samym? Przywołajmy jedno ze słynnych zdań Heraklita: πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει – „uczoność pojętności nie uczy”. Słowo νόος oddane tu przez „pojętność”, jest etymologicznie związane z νοεῖν; natomiast, co zaraz spróbujemy wykazać, φρονεῖν ma silny związek z uczonością. Okazuje się, że νοεῖν i φρονεῖν, oba oddawane przez „myśleć”, wyrażają czynności w pewien sposób przeciwstawne.

Spójrzmy do słownika: νοεῖν oznacza w pierwszym rzędzie „zauważyć (wzrokowo)”, „obserwować”, następnie „zauważyć umysłem”, „zrozumieć”, a wreszcie „myśleć”, „rozważać”, „zakładać”, „wymyślać”, „zamierzać” itd.¹⁰ Tymczasem φρονεῖν znaczy przede wszystkim „być mądrym”, „rozsądnym”, następnie „myśleć poprawnie”, „mieć pewne myśli”, „zrozumieć”¹¹ Wydaje się więc, że można mówić o νοεῖν, używając metafory myślenia jako widzenia, czego nie da się uczynić z φρονεῖν. Do tej metafory jeszcze powrócimy; tymczasem spójrzmy na łacińskie odpowiedniki rozważanych greckich czasowników. Łacińskie tłumaczenia mają to do siebie, że, w przeciwieństwie do polskich, są konsekwentne w oddawaniu znaczenia słów greckich, a przy tym czasowo bliższe oryginałom. W tłumaczeniu *Metafizyki* Arystotelesa¹² νοεῖν oddawane jest poprzez *intelligere*, natomiast φρονεῖν przez *sapere*. Znowu mamy „pojmować”, „zrozumieć”, „widzieć” po jednej

⁸ Por. *Słownik języka polskiego*, red. M. S z y m c z a k, Warszawa 1982, t. 2, s. 236.

⁹ *Lidell-Scott-Jones Lexicon of Classical Greek*, Perseus Project, <http://www.perseus.tufts.edu>.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

¹² Arystoteles, *Metafizyka*, red. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin 1998 (wydanie trójjęzyczne).

stronie, a „być mądrym” „zaznajomionym z prawdziwą wartością rzeczy” po drugiej.¹³

Nie mamy więc do czynienia z dowolnym aktem myślenia, ale z myśleniem specyficznym pojętym.¹⁴ Jaki charakter ma myślenie-voeîv? Heidegger zauważa, że

myślenie to jest doświadczaniem, ale, co jasne, nie zwykłym odczuciem zmysłowym (...) To myślenie nie jest wydawaniem sądów, demonstrowaniem (...). Czym więc jest? Czystym (nie-zmysłowym) patrzeniem, „utrzymaniem w polu widzenia” (beholding).¹⁵

To prowadzi nas do wspomnianej metafory myślenia jako widzenia. Metaforę tę poprowadzić trzeba konsekwentnie – to ma być *czyste* (nie zmysłowe) widzenie, a więc nie żmudne dochodzenie do jakiejś konkluzji na drodze wnioskowania. Jest to akt jednostkowy – aż kusi, żeby określić go mianem intuicji.¹⁶ Myśleniem takim nie będzie wyobrażanie sobie czegoś – choćby Gorgiaszowego rydwanu jadącego po morzu; przecież owo metaforyczne widzenie ma być czyste, pozbawione wszelkich cech poznania zmysłowego. Tymczasem mówienie metaforyczne posiada pewną ciekawą cechę: „pierwsze (literalne) rozumienie wyrażenia nie tylko dostarcza odskoczni do drugiego znaczenia, (...) ale pozostaje w pewnym sensie aktywne w nowej metaforycznej interpretacji”¹⁷ Od pierwotnego sensu słowa „widzieć” nie możemy więc do końca uciec. Ponadto każda metafora „wydarza się” na linii nadawca – odbiorca (zakłada współpracę tego drugiego); tym trudniej o precyzyjne określenie, czym jest myślenie-voeîv.

Parmenides dokonuje dodatkowo ciekawego utożsamienia: myślenia (voeîv) i mówienia (λέγειν), jak we fragmencie B6.1: χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι – „trzeba to mówić i myśleć, że będące jest” Jak zauważa Tugendhat: „(...) złożona struktura ‘czegoś jako czegoś’ [charakterystyczna dla mówienia – uzupeł. B.B.], zostaje ściągnięta do prostego ‘czegoś’”¹⁸; widzimy przecież coś, a nie coś jako coś. Spróbujmy zobrazować ten prob-

¹³ Por. *Lewis & Short Latin Dictionary*, Perseus Project, <http://www.perseus.tufts.edu>; co ciekawe, takie znaczenie słowa *sapere* wytworzyło się dopiero pod wpływem kultury greckiej – pierwotne znaczenie *sapere* to smakować. mieć smak, co trudno pogodzić z metaforą myślenia jako widzenia.

¹⁴ Por. E. Tugendhat, jw., przypis na s. 41. przywołujący badania K. von Fritza nad słowem voeîv; wedle tych badań voeîv znaczy tyle co „zauważać” „uchwytywać”

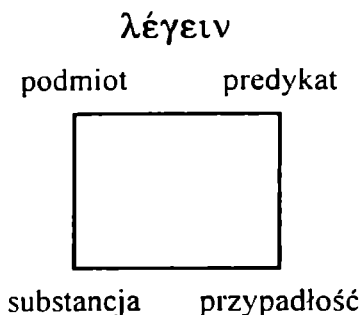
¹⁵ *Heidegger's last seminar*, jw.

¹⁶ Trzeba być tu ostrożnym, gdyż termin „intuicja” niesie ze sobą określone skojarzenia filozoficzne; można też dyskutować, czy intuicja racjonalna wchodzi w ogóle w zakres myślenia. Do użycia tego słowa skłania jego etymologia – od łac. *intueor*, tj. patrzę na coś, spoglądam, rozważam, por. *Słownik łacińsko-polski*, oprac. K. Kumanięcki, Warszawa 1983.

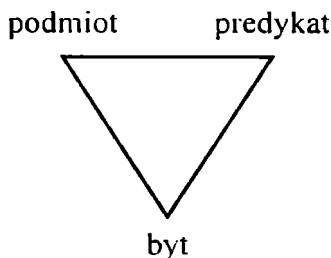
¹⁷ R. Moran, *Metaphor*, [w:] *A Companion to the Philosophy of Language*, red. B. Hale, C. Wright, Oxford – Malden 1999, s. 253.

¹⁸ E. Tugendhat, jw., s. 47.

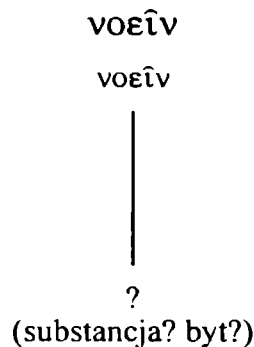
lem. Do struktury języka (*podmiot-predykat*, coś jako coś) najlepiej pasuje Arystotelesowska wizja substancji i przypadłości (por. rys. 1). Tymczasem jednak rzeczywista relacja między językiem a rzeczywistością (a precyzyjniej: jej zmysłowym postrzeganiem) wygląda tak, jak przedstawia to rys. 2: mamy jedną rzecz, daną jako całość, którą opisujemy w formie podmiot-predykat. Jeszcze inną sytuację niesie ze sobą Parmenidesowskie *voeĩv* (por. rys. 3). Myślenie miałoby być ujmowaniem rzeczy właśnie w całości,



Rys. 1



Rys. 2



Rys. 3

jako *coś*. Jak w takim razie można utożsamić *voeĩv* z *λέγειν*, co Parmenides zdaje się czynić?

Po pierwsze: można zadać pytanie, czy Parmenides naprawdę utożsamia *λέγειν* z *voeĩv*, jak sugeruje Tugendhat. Po drugie, jeśli nawet zgodzimy się z Tugendhatem, to pozostaje inna wątpliwość: czy nie popełniamy błędu, sprowadzając mówienie-*λέγειν* do schematu podmiot – predykat? Po trzecie wreszcie: zakładamy, że przedmiotem *voeĩv* jest dowolny byt, ujmowany przedmiotowo. Być może jednak *voeĩv* ujmuje, mówiąc po Arystotelesowsku, samą substancję, albo coś jeszcze innego, ale nie to krzesło, czy tę lampę jako całość. By rozjaśnić tę kwestię koniecznie trzeba przyjrzeć się czasownikowi *εĩναι*.

II. Εĩναι

We fragmencie B3 specyficznie przez Parmenidesa pojmowane myślenie powiązane jest z byciem. Grecki czasownik *εĩναι* był przedmiotem bardzo dogłębnej analizy w słynnej książce Charlesa H. Kahna *The Verb 'Be' in Ancient Greek*. Kahn rozróżnia trzy podstawowe znaczenia słowa *εĩναι*: egzystencjalne, predykatywne oraz werytatywne. Pierwsze z tych znaczeń to orzekanie o istnieniu czegoś; drugi sposób użycia *εĩναι* to wykorzystanie go jako spójki między podmiotem a predykatem; wreszcie trzecie znaczenie, werytatywne, występuje przy orzekaniu o prawdziwości czegoś, jak np.

w zdaniu: „zgadza się, to tak jest”! Obok tych znaczeń wyróżnia się jeszcze (Kahn tego nie czyni) tożsamościowe znaczenie „być”¹⁹

Pojawia się oczywiście pytanie, jakie znaczenie należy przypisać Parmenidesowskiemu εἶναι. Sprawa jest bardzo skomplikowana, gdyż słowo „być” pojawia się u Parmenidesa w różnych kontekstach. Przyjrzyjmy się na początek następującemu zdaniu z poematu Eleaty, wprowadzającemu dwie drogi: Bycia i Niebycia [B2.3 i 5]:

ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι (ί)
ἡ δ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεών ἔστι μὴ εἶναι

[dosłownie:] jedna, jak jest już też jak nie jest nie (może) być (...),
druga, jak nie jest już też jak koniecznością jest nie być

[literacko:] Jedna, że [ono] jest i nie może nie być (...),
druga, że [ono] nie jest i koniecznie nie jest

Zdanie to ma – jak widać – podmiot domyślny. Pierwsze pytanie, które się nasuwa, brzmi więc: *co* jest i nie może nie być, *co* nie jest i koniecznie nie jest? Padały różne odpowiedzi na to pytanie. Według Dielsa podmiotem jest tu „byt”. Zdaniem Tugendhata hipotezy tej nie da się utrzymać, na co wskazuje następująca obserwacja: wykluczenie drugiej drogi („że [ono] nie jest i koniecznie nie jest”) nie jest dla Parmenidesa zrozumiałe samo przez się, ale zostaje uzasadnione („że ta właśnie, tobie wskazuję, całkiem niezbadana jest ścieżka; ani bowiem [γὰρ!] możesz poznać to właśnie nie będące [nie jest bowiem możliwe] ani wypowiedzieć” [B2.7-9]). Wszak ”twierdzenie, że byt nie jest, do swego obalenia nie wymagałoby żadnego uzasadnienia (...) Parmenides nie zakłada, że „ono” – domyślny podmiot obu zdań – jest bytem, lecz uzasadnia to dopiero przez obalenie drugiej drogi (...)”²⁰ Przyjmijmy za prawdę, że to, o czym Parmenides mówi, jest (w tym fragmencie) „neutralne co do Bycia i Niebycia”²¹ Tugendhat dalej jednak zadaje pytanie, o czym traktują przytoczone zdania, i odnajduje dwie możliwe odpowiedzi: albo podmiotem domyślnym jest tu każdorazowy przedmiot mowy, dowolny przedmiot myślenia bądź poznania, to, co w danej chwili badamy,²² albo jest nim „wszystko”, φύσις. Pierwszą z propozycji Tugendhat odrzuca, argumentując m.in., że „podmiot domyślny może być tylko określony, a nie nieokreślony”²³ Pozostaje więc druga możliwość: podmiotem jest φύσις.

Być może Tugendhat ma rację. Jednak swych rozważań z założenia nie opiera na zdaniach niepewnych co do struktury gramatycznej, w tym na

¹⁹ Rozróżnienia te przytaczam za E. T u g e n d h a t, jw. s. 102 i n.

²⁰ Tamże, s. 40.

²¹ Tamże, s. 40.

²² R. W e d g w o o d, *Ancient Philosophy*, <http://web.mit.edu/wedgwood/www/teaching/ancient97/parmenides.html>; autor mówi o tym podmiocie: „whatever is being inquired into”

²³ E. T u g e n d h a t, jw. s. 41.

fragmencie B6. Pojawia się w nim zdanie bardzo podobne do rozważanego fragmentu B2.3-5. Zachodzi jednak między nimi ważna różnica – w B6 mamy podmiot,²⁴ choć nader osobliwy. Nim jednak się mu przyjrzymy, pochyńmy pewne ważne rozróżnienie.

W *Historii filozofii* F. Coplestona rozdział dotyczący filozofii eleackiej jest zatytułowany „Jedno Parmenidesa i Melissosa”²⁵ Mowa w nim o materialnym, przedmiotowym ujmowaniu bytu przez Parmenidesa i Melissosa. Podobnie o Eleatach pisze G. Reale, stwierdzając przy tym, że

Melissos (...) w klarownej prozie próbował nadać doktrynie [Parmenidesa] formę systematyczną, logicznie wyprowadzić wszystkie atrybuty bytu i poprawić to wszystko, co nie pasowało albo źle pasowało do podstaw systemu.²⁶

Mamy tu więc interpretację, w której Parmenides i Melissos mówią o tym samym: o bycie, i to pojętym przedmiotowo. Zestawmy to z uwagą Heideggera na temat fragmentu B2:

[to co jest] to oczywiście byty, a nie nic. Ale by dojść do tej konkluzji nie potrzebujemy nieprzyjaznych dróg oddalonych od zwykłych ludzkich idei i opinii. Chodzi więc może o wskazanie na coś, o czym jest niezwykle trudno pomyśleć.²⁷

Zmierzymy się zatem z tymi dwoma popularnymi tezami: utożsamieniem bytu Parmenidesa z bytem Melissosa oraz z materialnym potraktowaniem tego bytu.²⁸

Melissos pisze: „zawsze było to co było i zawsze będzie” [B1.1].²⁹ Natomiast Parmenides zauważa: „nie był kiedyś ni będzie, gdyż teraz jest razem wszystek” [B8.5]. Byt Melissosa jest więc w czasie, byt Parmenidesa jest, jak się zdaje, pozaczasowy. Byt opisywany przez Melissosa jest przy tym nieograniczony przestrzennie [B3]. Natomiast Parmenides pisze o swoim bycie jako ograniczonym, przypisując mu kształt kuli [B8.42-45]. Problem polega na tym, że, traktując Parmenidesowski byt „przedmiotowo”, musi się dojść do konkluzji Melissosa, że byt jest nieograniczony. Trudno wyobrazić

²⁴ Podmiotu, podobnego jak w B6, można dopatrzeć się już w B2, mianowicie w słowach: „ani bowiem możesz poznać to właśnie nie będące”

²⁵ F. Copleston, *Historia Filozofii*, t. 1. *Grecja i Rzym*, Warszawa 1998, s. 62 i n.

²⁶ G. Reale, jw., t. 1, s. 162-163

²⁷ Heidegger's last seminar, jw., „it is obvious: beings and not nothing. But to establish this we don't need an unfamiliar way outside the usual ideas and opinions of mankind. That holds, rather, of bringing into view what is most difficult to think.”

²⁸ Będziemy na razie pisać o „bycie” Parmenidesa i „bycie” Melissosa, podążając za klasyczną interpretacją, choć nie ustaliliśmy jeszcze, co jest podmiotem zdania z B2; przeprowadzane rozróżnienie ma pokazać, że „bytu” Parmenidesa, czyli podmiotu z B2, nie można pojmować „przedmiotowo”

²⁹ Podobnie jak przy tekście Parmenidesa, numery przy fragmentach Melissosa odnoszą się do wydania Diels/Kranz *Die Fragmente der Vorsokratiker*.

sobie, by Parmenides nie zauważył tak oczywistej konsekwencji swego rozumowania.³⁰ Jest tylko jedna odpowiedź na tę zagadkę: Parmenides i Melissos nie mówią o tym samym. Byt Parmenidesa nie jest „przedmiotowy” Można tu zadać pytanie: co z kulistością? Hegel w swych *Wykładach z historii filozofii* przywołuje opinię Plotyna, że Parmenides „porównuje Byt z formą sferyczną” (podkreślenie – B.B.), oraz zdanie Symplicjusza: „Nie możemy się mu [tj. Parmenidesowi – B.B.] dziwić, że, z uwagi na poetycką formę, stosuje mitologiczną fikcję”³¹ Mamy więc najpewniej do czynienia z metaforą, która ma wskazywać na doskonałość Parmenidesowskiego bytu.

Tę obserwację, negującą utożsamienie bytu Parmenidesa z bytem Melissosa, potwierdza zwykle solidny w swych sądach Arystoteles: „Wydaje się bowiem, iż gdy Parmenides opisuje jedno, to odnosi się do formy, natomiast jedno w rozumieniu Melissosa ma charakter materii”³² Tłumaczenie polskie jest tu nieco mylące, gdyż w greckim oryginale nie ma mowy o formie (εἶδος); Arystoteles przyrównuje Parmenidesowskie jedno (byt) do logosu (λόγος). Niezależnie od tłumaczenia poza wszelką wątpliwością pozostaje fakt odróżnienia przez Stagirytę bytu Parmenidesa od bytu Melissosa.

Po ostatni dowód zasadności tego odróżnienia wróćmy do tekstów Parmenidesa i Melissosa. Ten ostatni pisze:

ἀεὶ ἦν ὅ τι ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται [B1.1]
zawsze było to co było i zawsze będzie

Wydaje się więc, że słuszna jest teza o przedmiotowym ujęciu bytu przez Melissosa, skoro pisze on o „tym, co jest” Porównajmy to ze zdaniem B6.1-2:

χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδεν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
Trzeba to mówić i myśleć, (że) będące jest: jest bowiem (aby) być,
ani jedno zaś nie jest; te [rzeczy] tobie ja rozważyć nakazuję.

Zdanie to bardzo przypomina rozważany przez Tugendhata fragment B2. Jak jednak wspomniałem, Tugendhat nie opiera swych rozważań na B6 ze względu na gramatyczną niepewność. Co tu szczególnie uderza? Porównajmy stwierdzenie Parmenidesa ze stwierdzeniem Melissosa. Ten drugi pisze: ὅ τι ἔστιν (to, co jest). Zdanie to jest całkowicie poprawne gramatycznie. A Parmenides zauważa: ἐὼν ἔστιν, „będące jest” Cóż to ma znaczyć? Mamy tu piękny pleonazm! Możemy też powiedzieć, że to stwierdzenie analityczne, zawsze prawdziwe. Ale po co nam ono? Przypomnijmy uwagę Heideggera:

³⁰ Choć np. G. Reale właśnie tak utrzymuje, przypisując tę sprzeczność wpływom pitagoreizmu, por. G. Reale, jw. s. 144-145.

³¹ G.W.F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, <http://130.108.134.29/Dept/PHL/class/ps/Hparm.html>.

³² Arystoteles, jw., t. 1, 986b.

„Chodzi więc [tu] może o wskazanie na coś, o czym jest niezwykle trudno pomyśleć” Doprawdy niełatwo znaleźć coś bardziej oczywistego, niż analityczny sąd „będące jest”! Nie ma się więc co dziwić konfuzji badaczy tekstu poematu Eleaty,³³ czy odrzuceniu zdania B6.1-2 przez Tugendhata.

W teorii wykładni prawniczej mówi się o następującej dyrektywie interpretacyjnej: należy uwzględniać cały tekst, nie można pominąć żadnego jego fragmentu, nawet pojedynczego słowa. Związane jest to z idealizującym założeniem o racjonalności prawodawcy. Oczywiście tekst filozoficzny to nie tekst prawny. Wydaje się jednak, że w naszym przypadku nieuwzględnienie fragmentu B6 byłoby błędem. Tak więc przyjrzyjmy mu się baczniej, choć niesie ze sobą tak duże problemy interpretacyjne.

Parmenides używa słowa εὖν, imiesłowu przymiotnikowego czynnego od „być” Jest to przy tym rzadziej spotykana, poetycka forma tego imiesłowu³⁴ – częściej mówi się ὄν. Użycie niecodziennego wyrazu nie musi dziwić w dziele Parmenidesa, które wszak jest poematem. Jednak Eleata używa też bardziej popularnej formy ὄν. Czyni tak choćby we fragmencie B8.57 mówiąc: „dla jednej błyskawicy niebieski ogień, łagodnym będący”; imiesłów użyty jest tu w swej zwykłej funkcji, nie ma wątpliwości co do konstrukcji gramatycznej fragmentu B8.57 Tymczasem każde wystąpienie formy εὖν jest w ten czy inny sposób „tajemnicze”³⁵

Nie wydaje się, by można przejść nad tym do porządku dziennego. Trudno jednak znaleźć adekwatne znaczenie owego εὖν. Przywołajmy raz jeszcze wypowiedź Heideggera – być może chodzi tu o coś, co „niezwykle trudno pomyśleć” W tej sytuacji spróbujmy ustalić choćby najogólniejsze fakty o tym „czymś” εὖν wydaje się nieść ze sobą pewną aktywność, pewne „wydarzenie się” Możemy więc powiedzieć, choć bardzo nieprecyzyjnie, że mamy tu do czynienia z bytem „czasownikowym”, w odróżnieniu od Melissosowego bytu „przedmiotowego” εὖν jako imiesłów wydaje się też być pewnym atrybutem, być może całkiem nadrzędnym i pierwotnym, który przynależy bytom „przedmiotowym”

Rozważmy dwie interpretacje. Być może przez εὖν należy rozumieć „bycie”, jako fakt bycia, a nie przedmiot atrybutem bycia obdarzony. W tym kierunku wydaje się zmierzać Heideggerowskie odczytanie Parmenidesa: εὖν jest obecnością tego, co jest obecne (tj. bytu). Natomiast myślenie-voεῖν to pewne doświadczenie, w którym człowiekowi dane jest odstąpienie bycia. Wskazuje tu Heidegger na pewną ważną relację, zachodzącą między byciem

³³ Wynikać może ona też z innego rozumowania: zaprzeczmy zdanie εὖν ἔστιν – co otrzymamy? „Będące nie jest”, a to już jawna sprzeczność.

³⁴ Por. *Lidell-Scott-Jones Lexicon of Classical Greek*, jw.

³⁵ Choć nie można wykluczyć, że to zbieg okoliczności.

i myśleniem, oraz na to, co ją umożliwia, tj. na ἀλήθεια czyli „nie-skrytość”³⁶ Wyrażenie ἀλήθεια zwykle tłumaczone jest jako „prawda”; może to jednak być mylące. Za czasów Homera Grecy mieli kilka słów na oddanie naszego słowa „prawda”, z których ἀλήθεια wcale nie było najpopularniejszym. Zdaniem Heideggera nie chodzi tu o prawdę „propozycjonalną”, adekwatność wyrażonego sądu i rzeczywistości. Ἀλήθεια to właśnie „nie-skrytość”, pewien warunek konieczny dla uobecnienia się bytu; jest to przy tym, co oczywiste, nie-skrytość dla myśli, nie dla wzroku.³⁷

Druga z proponowanych interpretacji bazuje na następującej konstatacji. Zmysłowy ogląd rzeczywistości niesie ze sobą obserwację zmiany. Uderzające jest jednak, że – mimo zachodzących ciągle zmian – możemy mówić o tożsamości, np. starzejącej się osoby. Zauważmy, że we fragmencie B1 Bogini mówi Parmenidesowi, że przemierza on szlaki „leżące daleko od udeptanych ścieżek ludzkich” W ludzkich mniemaniach nie ma prawdziwej pewności [B1.3], wszak wszystko, co opisują, to zmiana. Jest jednak coś stałego, co pozwala nam zachować tożsamość mimo zmiany. Nie da się tego uchwycić zmysłowo, a jedynie aktem umysłu. I to nie byle jakim, a właśnie oglądem intuicyjnym. Może więc εὖν jest podstawą każdego jednostkowego bytu, podstawą niezmienną (więc nieruchomą), doskonałą (więc wyobrażalną jako kula), itd.

Trudno tu o ostateczne rozstrzygnięcia. To, co można z dużą dozą pewności stwierdzić, streszcza się w następującym zdaniu: Parmenides mówi o czymś bardziej abstrakcyjnym niż to, co można dotknąć, zobaczyć, a jego „byt czasownikowy” uchwytany jest tylko dzięki szczególnej zdolności umysłu.

Pozostaje pytanie, jak rozumieć εἶναι z fragmentu B3. Tugendhat odnosi to bycie do czasownika „jest” ze zdania B2, którego domyślny podmiot utożsamiał z φύσις. Dlatego też odrzuca werytatywne i predykatywne rozumienie „jest”; odrzuca także zwykłe użycie egzystencjalne, dochodząc do wniosku, że bycie to tutaj „uchwytywana naocznie treść”³⁸ Tak dziwna konstrukcja bycia u Parmenidesa jest, zdaniem Tugendhata, wynikiem owego specyficznego ujęcia myślenia, oparcia go na modelu widzenia.

Być może jednak εἶναι z fragmentu B3 mówi o tym samym, co tajemnicze εὖν. Hipoteza ta nie jest pozbawiona podstaw, jako że εὖν ma charakter bytu „czasownikowego” Jeśli przyjmujemy, że bycie z B3 odnosi się do εὖν, to trzeba jeszcze zapytać, jaki charakter ma owo „jest”, o którym mówi Tugendhat, a także „jest” ze zdania εὖν ἔστιν. Czy będzie to bycie

³⁶ O nie-skrytości pisze Parmenides w B1.30: „potrzeba ci wszystkim być skażonym i Nie-skrytości pięknokrągłej niewzruszonym sercem (...)”

³⁷ Heidegger's last seminar, jw.

³⁸ E. Tugendhat, jw., s. 51.

w specyficznym pojętym sensie egzystencjalnym? Jeżeli uznamy, że εὐν nie odnosi się do niczego „przedmiotowego”, stwierdzenie εὐν ἔστιν możemy rozumieć jedynie metaforycznie, a najlepszą podstawę do tego daje chyba werytatywny sens „jest” Wskazywałby na to także uwypuklony przez Heideggera związek między byciem, myśleniem i nie-skrytością. Pamiętając jednak o specyfice nie-skrytości jako prawdy, musielibyśmy mówić także o specyficznym rozumieniu werytatywnego sensu „jest”

III. Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι

Przyjrzyjmy się teraz z nowej perspektywy fragmentowi B3 poematu Parmenidesa: „to bowiem samo myśleć jest już też być” Wiemy już, że chodzi tu o związek między szczególnego rodzaju myśleniem a szczególnie pojętym byciem; a także, że najpewniej ze związkiem tym ma coś wspólnego ἀλήθεια.

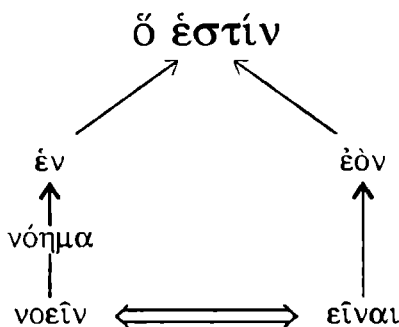
Wzięty dosłownie fragment B3, „to bowiem samo myśleć jest już też być”, sugeruje, że między dwoma czasownikami, tj. νοεῖν i εἶναι, zachodzi identyczność. Na czym miałyby ona polegać? Pierwsza odpowiedź, która przychodzi na myśl, brzmi: na odnoszeniu się do tego samego obiektu. Do jakiego jednak obiektu miałyby się odnosić te dwa czasowniki? Przecież ekstensję posiadają tylko nazwy, a czasowniki są funktorami zdaniotwórczymi, nie nazwami. Oczywiście możemy z nich stworzyć rzeczowniki odczasownikowe: „tym samym jest myślenie i bycie” Trudno i tu jednak mówić o określonej ekstensji powstałych rzeczowników. Jak wybrnąć z tej sytuacji? Być może fragment B3 wyraża coś na kształt *prawa*, zgodnie z którym każdy indywidualny *akt myślenia* (tj. myśl – νόημα) odnosi się do tego samego, co słowo εὐν.

Zanim zastanowimy się, dokąd to wiedzie, przyjrzyjmy się fragmentowi B8.34-36: „to samo zaś jest myśleć i dla czego jest myśl” „Nie bowiem bez przyczynienia się będącego, w którym wypowiedziana jest, będziesz odkrywał myślenie” Zauważmy po pierwsze, że początkowa część tego fragmentu pokrywa się niemal idealnie z B3 – z tym wyjątkiem, że zamiast εἶναι mamy „dla czego jest myśl” Jednak znaczenie słowa νοεῖν daje podstawę do utożsamienia „tego, dla czego jest myśl” z εἶναι. Po drugie: powyższa konstatacja wynika z faktu, że myślenia nie można oddzielić od bycia – a dokładniej „myśli od będącego” W „będącym” myśl jest „wypowiedziana”, ale nie jest ona przy tym czymś względem „będącego” pochodnym, jako że myślenie jest tu „odkrywane”, a więc niejako od początku obecne.

Z drugiej strony „ani możesz poznać to właśnie nie będące, ani wypowiedzieć” [B2.7-8]. Nie tylko myślenie uzależnione jest od bycia, ale i bycie od myślenia. Można by w tej sytuacji powiedzieć, że myślenie implikuje

bycie, a bycie implikuje myślenie, a skoro $a \rightarrow b$ i $b \rightarrow a$ to $a \leftrightarrow b$; myślenie i bycie są sobie równoważne. Trzeba jednak odpowiedzieć jeszcze na pytanie, jak tę równoważność uzasadnić. Powróćmy zatem do problemu identyczności przedmiotu aktu myślenia z denotacją $\epsilon\acute{o}\nu$.

Zacznijmy od pytania, co wyrażamy stwierdzając: „to jest”, $\acute{o}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu$? Po pierwsze, że jest to $\epsilon\acute{o}\nu$, „będące”, któremu przypisać możemy „bycie”, $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$. Po wtóre jednak wyodrębniamy owo „to” jako coś oddzielnego, jako „jedno”. To wyodrębnienie byłoby myślą – $\nu\acute{o}\eta\mu\alpha$; dochodzimy tak do myślenia – $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$. Identyczność zachodzi więc między dwoma nazwami jednostkowymi: $\acute{\epsilon}\nu$ i $\epsilon\acute{o}\nu$, „jedno” i „będące”. Natomiast uchwytowanie „jako jednego”, „ujednostkawianie”, jest niezbywalną cechą aktu myślenia, $\nu\acute{o}\eta\mu\alpha$. W tym sensie można mówić o identyczności myślenia i bycia (por. rys. 4).



Rys. 4

Od razu trzeba tu poczynić szereg zastrzeżeń. Po pierwsze i najważniejsze: przedstawiona powyżej interpretacja usiłuje pokazać, jak można by rozumieć wyrażoną przez Parmenidesa identyczność myślenia i bycia, jeśli rzeczywiście taką identyczność chciał wyrazić. Po drugie: problem został potraktowany dosyć formalnie; pewne wątpliwości budzić może przyjęta definicja identyczności, która kazała potraktować „myślenie” i „bycie” jak nazwy (terminy). Być może są to (w jakiś sposób) różne obiekty. Jednak, jak zauważył Wittgenstein, powiedzieć o dwu rzeczach, że są identyczne, jest niedorzecznością. Jeśli Parmenides chciał coś takiego powiedzieć, a zważywszy na niezwykle abstrakcyjny przedmiot rozważań w jakimś sensie z pewnością mógł to zrobić, to przyjęta metoda interpretacyjna jest nieadekwatna. W tym przypadku jednak nie moglibyśmy mówić o identyczności *sensu stricte*, a jedynie analogicznej czy metaforycznej.

Po cóż wtedy jednak w ogóle mówić o identyczności? Czy nie lepiej w następujący sposób wytłumaczyć relację myślenia i bycia: myślenie (w sensie $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$) możliwe jest dzięki $\epsilon\acute{o}\nu$, czyli albo pewnej „fundamentalnej cze” bytu, która pozwala mu zachować tożsamość, albo byciu „w ogóle”. Z drugiej strony $\epsilon\acute{o}\nu$ osiągalne jest tylko za pośrednictwem $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$. Tak więc „myślenie i bycie przynależą do siebie nawzajem”. Ponieważ zaś $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ jest

w pewnym sensie „patrzeniem”, potrzebna mu jest nie-skrytość, ἀλήθεια – nie jako weryfikowalna prawdziwość, ale jako doświadczenie.

Spójrzmy jeszcze przez chwilę, w jakim kontekście pojawia się fragment B3. Pada w nim słowo γὰρ – „albowiem” Okazuje się więc, że całe zdanie jest racją dla jakiegoś poprzedzającego je twierdzenia. Jakiego? Końcówka fragmentu B2 brzmi: „(że) ta właśnie [tj. druga droga, droga Nie-bycia – B.B.], tobie wskazuję, całkiem niezbadana jest ścieżka; ani bowiem możesz poznać to właśnie nie będące (nie jest bowiem możliwe) ani wypowiedzieć” [B2.6-8]. Jest to więc wniosek *a contrario* z B3! Można więc przyjąć, że B3 jest uzasadnieniem dla B2.6-8.

| Wnioskowanie I [B3 i B2.3-8] | Wnioskowanie II [B8.34-38] |
|--|--|
| (1) to samo jest myśleć(2) i być(3) [B3] | (1*) Przeznaczenie spętało całe i nieruchome εὖν aby być [B8.37-38] |
| (2) ani możesz poznać nie będące ani wypowiedzieć [B2.7-8] | (2*) nic nie jest ani nie będzie oprócz będącego [B8.36-37] |
| (3) całkiem niezbadana jest ścieżka (<i>jak nie jest</i>) [B2.6] | (3*) myślenie można odkrywać tylko za przyczynieniem się będącego, w którym wypowiedziana jest myśl [B8.35-36] |
| (4) (ścieżka <i>jak jest</i>) prawdzie towarzyszy [B2.4] | (4*) to samo zaś jest myśleć i dla czego jest myśl [B8.34] |

Rys. 5

Mamy jednak inny fragment:

to samo jest myśleć i dla czego jest myśl; nie bowiem bez przyczynienia się będącego, w którym wypowiedziana jest, będziesz odkrywał myślenie; ani jedno bowiem (albo) jest albo będzie inne obok będącego, gdyż to właśnie Przeznaczenie spętało całe i nieruchome (aby) być [B8.34-38].

Jak już wspomniano gramatyczna konstrukcja tego zdania i jego znaczenie wzbudza kontrowersje. Wydaje się jednak, że podobieństwo fragmentu B8.34 do B3 nie może być przypadkowe. Zwróćmy zatem uwagę, że stwierdzenie to nie jest racją (jak B3), a konkluzją pewnego wniosku. Spróbujmy je zrekonstruować parafrazując:

Przeznaczenie spętało całe i nieruchome εὖν aby być → nic nie jest ani nie będzie oprócz będącego (εὖν) → myślenie można odkrywać tylko za przyczynieniem się będącego, w którym wypowiedziana jest myśl → to samo zaś jest myśleć i dla czego jest myśl (por. rys. 5).

Przedstawione na rys. 5 wnioski wykazują pewne podobieństwo. Zauważmy, że możemy postawić znak równości między (1) i (4*) oraz (2)

i (3*). Oznaczmy stwierdzenie wyrażone w (1) jak i w (4*) przez p , a wyrażone w (2) i (3*) przez q . We wnioskowaniu I z p wnosimy, że q ; we wnioskowaniu II odwrotnie – z q wynika p . Pojawia się tu zarzut błędnego koła pośredniego: najpierw Parmenides przyjmując p uzasadnia, że q , po czym w oparciu o „udowodnione” q stwierdza, że p .

Oczywiście pamiętać należy, że powyższa rekonstrukcja bardzo dużo zakłada; nie wiemy np., czy słusznie uznaliśmy fragment B3 za rację stwierdzenia z B2.5-8. Nawet jeśli nie popełniliśmy tu błędu, to niewykluczone, że wniosek o błędnym kole idzie za daleko. Skoro $p \rightarrow q$ a $q \rightarrow p$, to może potraktować je jako jedną przesłankę. Mielibyśmy wtedy nie dwa wnioskowania, ale jedno: $(1^*) \rightarrow (2^*) \rightarrow (3^*) = (4^*) = (1) = (2) \rightarrow (3) \rightarrow (4)$. Wychodząc z przesłanki, którą nazwać można ontologiczną (1*), dochodzimy do wniosku epistemologicznego (4), tj. że jedyną sensowną drogą badania rzeczywistości jest „droga bycia”. Nie wydaje się przy tym, by zdanie B3 było tu wnioskiem z (1*) i (2*). To raczej niezależna przesłanka. Mamy więc:

Przesłanka P1: Przeznaczenie spętało całe i nieruchome $\epsilon\acute{o}\nu$ aby być [B8.37-38]

Przesłanka P2: To samo jest myśleć i być [B3]

Wniosek W1 (z P1 i P2): Całkiem niezbadana jest *ścieżka nie-bycia* [B2.6]

Wniosek W2 (z W1, P1, P2): *Ścieżka bycia* prawdzie towarzyszy [B2.4]

Przedstawiona rekonstrukcja pokazuje, jak zasadniczą rolę w myśli Parmenidesa pełni stwierdzenie z fragmentu B3. Wydaje się przy tym, że jest ono raczej założoną przesłanką, może wręcz stwierdzeniem w pewnym sensie empirycznym (opartym na znaczeniu czasownika $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$), a nie udowodnianym twierdzeniem. Nie możemy oczywiście mieć pewności, że ta interpretacja idzie dobrym tropem – a nawet jeśli tak, to wciąż pozostaje wiele wątpliwości.

Przeprowadzone rozważania pokazały, że trudno o jednoznaczną interpretację zdania B3, spójną z innymi fragmentami dzieła Parmenidesa. Ujawniły się przy tym różnorakie wątpliwości wokół stwierdzeń Eleaty. Z jednej strony mamy do czynienia z dziełem, które przetrwało tylko we fragmentach; wzajemne relacje tych fragmentów nie są łatwe do ustalenia. Do tego gramatyczna konstrukcja wielu analizowanych zdań nie jest jasna. Przy tym wszystkim w dziele Parmenidesa wiele jest treści metaforycznych – wystarczy wspomnieć, że jest ono poematem; wybór takiej formy literackiej na pewno nie był dziełem przypadku – być może tylko ona daje szansę na przekazanie tak abstrakcyjnych przemyśleń. Na metaforyczność trafiamy też na innym poziomie interpretacyjnym. Etymologia słowa $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ pokazuje, że chodzi tu o myślenie oparte na modelu widzenia; co za tym idzie – trudno o precyzyjne definicje, czym jest takie myślenie i co jest jego przedmiotem.

Z drugiej strony analizowane fragmenty wydają się stawiać znak zapytania przy tradycyjnym sposobie interpretacji poematu Eleaty. Dużo argu-

mentów przemawia za tym, że przedmiot rozważań Parmenidesa nie pokrywa się z obiektem zainteresowania Melissosa. Niewykluczone też, że myśl Parmenidesa nie stoi w ścisłej opozycji do doktryny Heraklita.

TO THINK = TO BE?

Identity of thinking and being in the philosophy of Parmenides

S u m m a r y

Parmenides is among those mysterious philosophers, whose contribution to the western thought is very difficult to evaluate. We have only few fragments of his poem *Peri physeos*. A strange style of the poem and a puzzling grammatical form of some sentences make the interpretation of Parmenides' text a real challenge.

Despite these difficulties histories of philosophy give us what seems to be a fixed and coherent account of Parmenidean ideas. The typical approach regards Parmenides as the great opponent of Heraclitus, and Melissos as a disciple of Parmenides who worked out in details the doctrine of his master.

This view turns out to be questionable as we make an attempt to interpret one of the most famous sentences of Parmenidean poem:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι [B3]

to think and to be is the same

Firstly, an etymological and philosophical discussion over the verb *noein* displays a special nature of thinking Parmenides had in mind. Secondly, analysis of Parmenidean *einai* becomes a basis for an important question: what is the subject of Parmenides' dissertation? It proves to be different from the Melissos' object of inquiry. Thirdly, the interpreted sentence seems to be involved, at the first sight, in a vicious circle, and while taken out of the circle becomes an unproven premise of Parmenides' reasoning.

At the end we face more questions than answers – an outcome that enhances the inspiring power of Parmenidean philosophy.