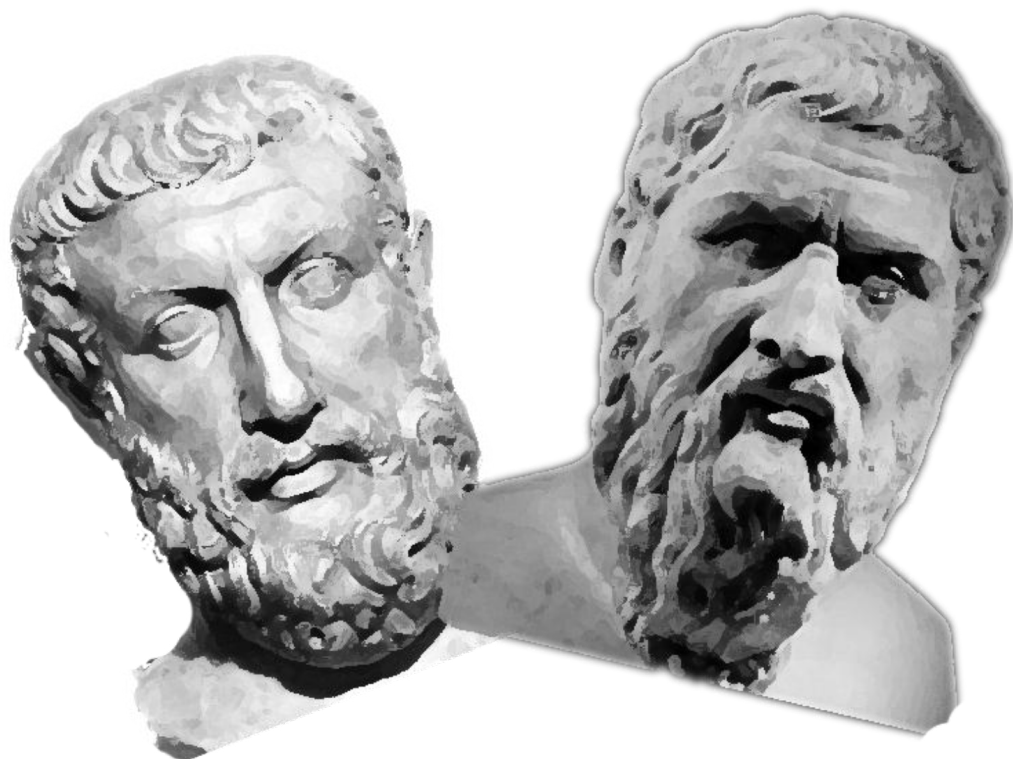


Dariusz Piętka

APAGOGICZNE ARGUMENTY
ZENONA Z ELEI
W APOLOGII PARMENIDESA



Dariusz Piętka

APAGOGICZNE ARGUMENTY
ZENONA Z ELEI
W APOLOGII PARMENIDESA

Dariusz Piętka

APAGOGICZNE ARGUMENTY
ZENONA Z ELEI
W APOLOGII PARMENIDESA

Dariusz Piętka

Apagogiczne argumenty Zenona z Elei w apologii Parmenidesa

Recenzenci:

dr hab. Jan Bigaj

dr hab. Adam Olech

Publikacja finansowana przez Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Projekt okładki:

Dominika Karaś

Skład i łamanie:

Justyna Harasimczuk

Redakcja językowa i korekta:

Małgorzata Najderska

Grafika na okładce pochodzi z Wikimedia Commons

Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa 3.0 Polska.

Treść licencji jest dostępna na stronie: <http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/pl/>

Wydawnictwo Stowarzyszenia Filomatów | Redakcja Liberi Libri

www.LiberiLibri.pl • 2017 • Warszawa

Wersja drukowana: ISBN: 978-83-63487-24-9

*Moim Dzieciom
Magdalenie i Łukaszowi*

SKRÓCONY SPIS TREŚCI

Wstęp	13
Rozdział 1. Zasady ontologiczne Parmenidesa	23
Rozdział 2. Paradoksy Zenona.....	77
Rozdział 3. Teoretyczne założenia paradoksów Zenona	163
Rozdział 4. Dwie starożytne tendencje interpretowania natury bytu Parmenidesa i ich wpływ na rozumienie paradoksów.....	191
Zakończenie.....	217
Appendix	221
A summary	245
Bibliografia.....	253
Indeks nazwisk	263

SZCZEGÓŁOWY SPIS TREŚCI

Wstęp	13
01. Byt niezmienny i niezłożony jako przedmiot zainteresowania ontologii eleatów ..	13
02. Obrona Parmenidesa	16
03. Interpretacja paradoksów Zenona	19
 ROZDZIAŁ 1. Zasady ontologiczne Parmenidesa	 23
1.1. Byt i droga prawdy we fragmencie B 2.3	26
1.1.1. Perspektywa filologiczna	27
1.1.1.1. Pytania o podmiot	27
1.1.1.2. Kwestia orzeczenia	31
1.1.1.3. Przedmiot odniesienia εἶναι	38
1.1.1.4. Gramatyka w B 2.3	41
1.1.2. Perspektywa logiczna B 2.3	45
1.2. Prawdziwościowa koncepcja bytu	53
1.3. Forma obustronnej negacji jako narzędzie odkrycia transcendentnej perspektywy ontologicznej	63
1.4. Droga niebytu, czyli mniemania śmiertelnych	69
 ROZDZIAŁ 2. Paradoksy Zenona	 77
2.1. Paradoksy wielości	80
2.1.1. Argument B 3 i jego interpretacja	81
2.1.1.1. Tekst	81
2.1.1.2. Struktura wypowiedzi	85
2.1.1.3. Ontyczna ciągłość struktury przestrzennej	89
2.1.2. Argument B 1 i jego interpretacja	92
2.1.2.1. Tekst	92
2.1.2.2. Werytatywna konstrukcja z ἔστιν	94
2.1.2.3. Struktura wypowiedzi	97
2.1.2.4. Konstrukcja egzystencjalna i esencjalno-identycznościowa	98
2.1.2.5. Treść argumentu	99
2.1.3. Argument B 2 i jego interpretacja	103
2.1.3.1. Tekst	104
2.1.3.2. Struktura argumentu	105
2.1.3.3. Treść argumentu	107
2.1.4. Argument z podobieństwa i niepodobieństwa w <i>Parmenidesie</i> Platona	108

2.1.4.1. Tekst	109
2.1.4.2. Struktura argumentacji.....	109
2.1.4.3. Treść paradoksu.....	111
2.1.5. „Miejsce”	114
2.1.5.1. Tekst	114
2.1.5.2. Struktura argumentacji.....	116
2.1.5.3. Treść argumentu.....	116
2.1.6. „Korzec prosa”.....	118
2.1.6.1. Tekst	118
2.1.6.2. Struktura argumentacji.....	120
2.1.6.3. Treść paradoksu.....	122
2.1.7. Problem ciągłości w argumentach przeciw wielości i paradoks nieskończoności	123
2.2. Paradoxy ruchu.....	126
2.2.1. „Dychotomia”	126
2.2.1.1. Tekst	126
2.2.1.2. Struktura argumentacji.....	130
2.2.1.3. Krytyczna interpretacja Arystotelesa i pojęcie nieskończoności	131
2.2.2. „Achilles”	136
2.2.2.1. Tekst	137
2.2.2.2. Struktura argumentu	138
2.2.2.3. Treść argumentu.....	140
2.2.3. „Strzała”	142
2.2.3.1. Tekst	142
2.2.3.2. Struktura argumentacji.....	144
2.2.3.3. Temporalny sens paradoksu	148
2.2.4. „Stadion”	151
2.2.4.1. Tekst i jego interpretacja	151
2.2.4.2. Struktura argumentu	157
2.2.4.3. Treść argumentu.....	159

ROZDZIAŁ 3. Teoretyczne założenia paradoksów Zenona..... 163

3.1. Dialektyka Zenona.....	166
3.2. Ontologia paradoksów	170
3.2.1. Jedno i byt.....	171
3.2.2. Wiele ontycznych porządków w świecie	172
3.2.3. Ontologia czasu i przestrzeni.....	176
3.3. Teoria poznania.....	183
3.3.1. Zagadnienie źródeł poznania.....	185
3.3.2. Zagadnienie granic poznania.....	187

3.3.3. Zagadnienie prawdy	188
ROZDZIAŁ 4. Dwie starożytne tendencje interpretowania natury bytu Parmenidesa i ich wpływ na rozumienie paradoksów	191
4.1. Idealistyczna interpretacja Platona	193
4.1.1. Orzekanie o bycie-jedności	195
4.1.2. Wpływ Melissosa na monistyczną interpretację Platona	197
4.2. Hylemorficzna interpretacja Arystotelesa	202
4.2.1. Zagadnienie niebytu i próżni u Eleatów w ujęciu Arystotelesa	206
4.2.2. Redukcja pojmowania świata w filozofii Melissosa i Arystotelesowska inter- pretacja bytu Parmenidesa	209
Zakończenie	217
Appendix: Funkcje składniowe i sens czasownika εἶμι w starożytnej grece. Perspektywa językoznawcza	221
A summary	245
Bibliografia	253
Indeks nazwisk	263

WSTĘP

01. BYT NIEZMIENNY I NIEZŁOŻONY JAKO PRZEDMIOT ZAINTERESOWANIA ONTOLOGII ELEATÓW

Parmenidesa z Elei uważa się za ojca ontologii. Wszelkie ostre cezury są jednak rezultatem ocen badaczy i w pewnym sensie konwencjonalnym zaostreniem granic powstawania nowych prądów, kierunków i nurtów ludzkiego myślenia. Niewątpliwą zasługą Parmenidesa jest wprowadzenie do słownika filozoficznego terminu „byt” (τὸ εἶναι) oraz sformułowanie podstawowych zasad ontologicznych. Parmenides pozostawał jednak spadkobiercą wcześniejszej tradycji antycznej, w której problematyka ontologiczna była obecna zarówno w tak zwanym okresie mitologicznym, jak i okresie filozoficznym. Zresztą cezura, którą się wprowadza, wydaje się czymś płynnym i niejednoznacznym, gdy chodzi o owo przejście od mitologii do filozofii. To tak, jakby w rozważaniach wcześniejszych filozofów problematyka, którą później nazwano metafizyczną, a której przedmiotem był byt, nie występowała u poetów i pierwszych myślicieli starożytnej Grecji¹. Wręcz przeciwnie, obecna była wszędzie tam, gdzie zadawano sobie pytania o początek i zasadę świata, jego przyczyny i strukturę. W szczególności zaś u samego początku racjonalnej refleksji filozoficznej, teoria bytu stanowiła oś zainteresowań uczonych greckich. Do nich należeli już na początku milezyjscy filozofowie przyrody, którzy również poszukiwali czynnika niezmiennego, stanowiącego o jedności rzeczy, ograniczając swoje poszukiwania do świata przyrody jako jedynego świata danego człowiekowi w poznaniu. Ich celem było znalezienie początku, tworzywa, zasady organizującej naturę. Sytuowali ją, co prawda, wśród substancji materialnych, ale poszukiwali czegoś absolutnie podstawowego i immanentnego w świecie, od czego zależała

¹ Wyjaśnianie świata było celem refleksji poetyckiej, lecz zastosowanie środków literackich do wyrażenia rezultatów poznania nie może deprecjonować racjonalności wyjaśnień na tym etapie rozwoju myśli ludzkiej. Za przykład niech posłuży mit o Okeanosie, którego jedną z funkcji jest odpowiedź na pytanie, dlaczego każdego dnia słońce wstaje na wschodzie, a na koniec dnia przekracza horyzont po przeciwnej stronie, na zachodzie. Według Homera [*Iliada*, 18.607] i Herodota [*Historia*, IV, 8], Okeanos jest rzeką otaczającą ziemię. Wyobrażenie to powstało najpewniej w rezultacie potocznego doświadczenia zmysłowego. Człowiek obracając się wokół własnej osi, wszędzie widzi horyzont, co może stwarzać wrażenie, że ziemia jest płaska na kształt okrągłego dysku. Ponieważ dokąd by człowiek nie doszedł, ostatecznie natrafia na wodę, może to nasuwać hipotezę, że ziemia jest otoczona wodą, ogromną rzeką, źródłem innych rzek. Wschody słońca z jednej strony horyzontu wyjaśnia Minneros z Kolofonu, pisząc, że słońce po zachodzie jest niesione w misie, nurtem Okeanosa, na miejsce, gdzie ma rano znowu powstać i wyruszyć na wędrówkę po nieboskłonie. Jest to hipoteza głoszona na gruncie potocznej wiedzy i na tym etapie jej rozwoju zapewne jak najbardziej racjonalna, podobnie jak hipoteza Homera, że słońce wędruje pod ziemią [*Odyseja*, 10.191].

natura wszystkiego innego. Z tego powodu można nazywać ich nie tyle fizykami, co metafizykami.

Radykalna zmiana w formułowaniu hipotez wyjaśniających świat została dokonana przez Talesa, uczonego matematyka i geometrę, zajmującego się astronomią, inżynierią, a nawet polityką i ekonomią. Według Proklosa, Tales przywiózł naukę geometrii do Grecji z Egiptu, po którym podróżował. Na uwagę zasługują dwa jego odkrycia. Po pierwsze, dostrzegł, że cykl przesilen jest nierówny. Mógł tego dokonać tylko na podstawie długich lat obserwacji oraz ich porównania. Ponadto, znając sztukę geometrii, potrafił obliczyć wysokość piramidy na podstawie długości cienia. U Diogenesa czytamy, że odkrył drogę Słońca od zwrotnika do zwrotnika oraz podał stosunek średnicy Słońca i Księżyca do drogi ich obiegu [Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, I, 24]. Tales wniósł do rozwiązania tradycyjnych problemów, podnoszonych w czasach wielkich poetów greckich, twórców starożytnych kosmogonii, to, czego nauczył się z astronomii i matematyki – metody. Być może właśnie filozofia swój początkowy rozwój zawdzięcza zaimplementowaniu metod stosowanych w szczegółowych i praktycznych dziedzinach wiedzy do zagadnień najbardziej podstawowych – czyli poszukiwania zasady za pośrednictwem bezpośredniego doświadczenia oraz rozumowania.

Z pewnością Tales ma pewien udział w rozwoju poznania intuicyjnego, dzięki mocnemu zwróceniu uwagi i dowartościowaniu bezpośredniego doświadczenia empirycznego, które dla późniejszych filozofów, dostrzegających inne wymiary rzeczywistości niż materialny, było niewystarczające. Zresztą we wczesnej literaturze greckiej, znaczeniem terminów *voeiv* i *voũs*, które później zwykło wiązać się z poznaniem intuicyjnym, jest „ujęcie czegoś”, „zrozumienie sytuacji”, natomiast nigdy pojęcia te nie oznaczały rozumu czy rozumowania. Etymologicznie słowa *voeiv* i *voũs* mają ten sam trzon znaczeniowy i są prawdopodobnie oderwane znaczeniowo od „wachać”, „czuć”. Od strony semantycznej u Homera są bardziej bliskie zmysłowi wzroku. Znajdujemy u niego porównania *voeiv* do *ideiv* i *γινώσκειν*, co wskazuje wprost na poznawczy charakter tych pojęć. Z tych znaczeń rozwinęły się różne inne konotacje, które można dostrzec już w dziełach Homera². I choć Tales dowartościowuje bezpośrednio doświadczenie empiryczne, to kształtuje się również idea bezpośredniego doświadczenia umysłowego. Jak bowiem zmysły poznają zmienny świat materialny, tak rozum poznaje to, co niezmienne i niematerialne. To właśnie, co niezmienne i niematerialne, zostało nazwane przez Parmenidesa bytem (*τὸ εἶναι*). Filozofia Parmenidesa w tym kontekście zapoczątkowała nową jakość w podejściu do samego poznania, które przestało dotyczyć wyłącznie świata materialnego i zaczęło charakteryzować się odmiennym pojmowaniem przedmiotu

2 K. von Fritz, *Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras)*, w: *The Pre-Socratics: A Collection of Critical Essays*, red. A. P. D. Mourelatos, Princeton 2014, s. 23; K. von Fritz, *Noos and Noein in the Homeric Poems*, „Classical Philology” 38(1943).

filozofii. Rozwój myślenia filozoficznego odbywa się więc w ramach szerokiego procesu badawczego, w którym występują momenty kulminacyjne zapoczątkowujące nowe prądy i idee.

Jednym z takich zwrotnych momentów w filozofii jest wystąpienie Parmenidesa z Elei z jego nowatorskimi, jak na ówczesne czasy, poglądami. Parmenides to uczony, który wprowadził do języka filozofii pojęcie bytu, sformułował naczelne zasady ontologiczne – tożsamości i niesprzeczności, stosował zasadę wyłączonego środka. Odróżnił poznanie wartościowe, którego cechami są niezmienność, prawdziwość i subiektywna pewność, od przekonań, które nie mają wystarczającego uzasadnienia i są subiektywnie niepewne. Pierwszy typ poznania ma za przedmiot niezmienny i niezłożony byt-prawdę, który charakteryzuje się numeryczną i wewnętrzną jednością. Mniemania śmiertelnych odnoszą się do tego, co zmienne i złożone, co stanowi przedmiot doświadczenia zmysłowego. O wadze Parmenidejskiego podziału niech świadczy to, że został on przyjęty przez całą późniejszą tradycję filozoficzną. Do dziś wiedzę dzielimy na subiektywnie pewną i subiektywnie niepewną, a podstawowym kryterium tego podziału jest przedmiot badań. Nauki, które biorą swój początek z doświadczenia empirycznego i dotyczą przedmiotów materialnych nie dają pewności co do osiągniętych rezultatów, zaś nauki dotyczące niezmiennych, formalnych struktur, na przykład struktur algebraicznych, posługujące się metodami dedukcyjnymi, pewność tę posiadają. Współczesne pojęcie nauki nie jest dokładnym odwzorowaniem zamysłu Parmenidesa, bo ten równie mocno, co dedukcję, cenił intuicję, a więc bezpośrednie poznanie intelektualne, ale podstawowy jej rys jest ten sam.

Ontologia Parmenidesa była dla współczesnych mu filozofów prawdopodobnie zupełnie niezrozumiała. Zenon w Platońskim *Parmenidesie* [Platon, *Parmenides*, 128c–d] mówi o zachowaniach prześmiewczych w stosunku do swojego mistrza. Teza Parmenidesa o jednym bycie jawiła się jako sprzeczna w zetknięciu z rzeczywistością materialną. Tworzył on niedługo po filozofach przyrody oraz Heraklicie, którzy kładli nacisk na doświadczenie empiryczne jako źródło poznania, a w ontologii uwypuklali wielość i zmianę. Ogólny klimat intelektualny skłaniał więc raczej do konkretyzmu. Rozwiązania Parmenidesa stanowiły nowość, tym bardziej, że mówiły o czymś spoza sfery rzeczywistości materialnej, co mogło natrafiać na sprzeciw, bowiem świat był dla Greków jeden, ten konkretny, w którym żyli. Wierzyli też, że bogowie, będący przedmiotem kultu religijnego, zamieszkują jakieś niedostępne rejony świata, w którym żyli zwykli ludzie, jak Olimp czy podziemny Hades. Świat bogów nie był światem radykalnie transcendentnym, lecz odwzorowaniem świata ludzi. Podobne do ludzkich były ich zachowania, działania i myślenie.

Różnił ich tylko stopień doskonałości cech³. Na ziemi nie ma czegoś, co byłoby niezmiennie i niezłożone, jedno i wiecznie teraz, a sfera transcendentna, jeśli już była jakoś wyobrażana, to zazwyczaj na podobieństwo świata ludzi. W takiej atmosferze intelektualnej teoria Parmenidesa musiała się natknąć na brak akceptacji ze strony współczesnych mu osób.

02. OBRONA PARMENIDESA

Zenon z Elei uchodzi po Parmenidesie za najwybitniejszego przedstawiciela szkoły eleackiej. Jest autorem oryginalnych argumentacji zwanych paradoksami Zenona. Składają się na nie cztery paradoksy wielości, paradoks „Korzec prosa” (zaliczany czasem do paradoksów wielości, ale, jak się okazuje, można interpretować go również jako paradoks ruchu), cztery paradoksy ruchu: „Dychotomia”, „Achilles”, „Strzała” i „Stadion” oraz paradoks „Miejsca”. Dziesięć paradoksów, które zachowały się w podaniach filozofów późniejszych – Platona, Arystotelesa, Simplikiosa i Diogenesa – wchodziło prawdopodobnie w skład księgi Zenona zawierającej 40 argumentów⁴. Księga została napisana w celach apologetycznych. W obronie teorii Parmenidesa wystąpił Zenon, którego argumenty miały stanowić tarczę dla jego tez o bycie [*Parmenides*, 128c–d]. Ontologia Parmenidesa jest więc przedmiotem apagogicznych argumentów, które sprowadzają do niemożliwości poglądy przeciwne Parmenidesowi, lecz powszechnie uznawane za prawdziwe i racjonalne. Samo słowo „paradoks”, które w języku greckim oznacza coś nieprawdopodobnego, niewiarygodnego, jest złożeniem dwóch słów greckich: παρά (obok) i δόξα (mniemanie, wiara). Paradoksem byłoby więc przekonanie sprzeciwiające się temu, co wiarygodne (będące obok przekonania, mniemania). I taki wydawał się być cel Zenona: sformułować argumenty, które sprzeciwią się potocznym mniemaniom o wielości i zmianie. Z Platońskiego tekstu *Parmenidesa* można nawet domniemywać, że argumenty nie zostały sformułowane na poważnie, lecz raczej z przekory. Trzeba jednak również wyraźnie zaznaczyć, że konkluzje rozumowań mają charakter negatywny i nie można na podstawie sprowadzenia do niemożliwości, powiedzieć hipotezy o poruszającej się strzale, wnioskować pozytywnie o tym, że pozostaje ona w spoczynku.

3 Ksenofanes, o którym pisze Diogenes Laertios, że był nauczycielem Parmenidesa [Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, IX, 18], był bodaj pierwszym otwartym przeciwnikiem antropomorfizmu w teologii.

4 Proklos pisze o 40 argumentach sformułowanych przez Zenona [Proklos, *Komentarz do „Parmenidesa” Platona*, 694, 17–19]. Podobnie Elias, grecki scholarcha, komentator Arystotelesa i Porfiriusza, żyjący w VI w., pisał, że Zenon twierdzi na podstawie swoich 40 argumentów, że byt jest jeden [Elias, *Commentary of Aristotle’s „Categories”*, s. 109, 15–20].

Argumenty Zenona zwykle się przedstawiać autonomicznie w stosunku do treści zawartych w poemacie Περὶ φύσεως (*O naturze*). Kierowano swoją uwagę przede wszystkim na logiczny tok wyводу, aby doszukać się błędów argumentacyjnych. Pomijano w ten sposób kontekst merytoryczny. Z drugiej strony, uczeni, którzy wywarli istotny wpływ na rozumienie eleatyzmu przez późniejsze pokolenia filozofów, jak choćby Platon i Arystoteles, pojmowali paradoksy Zenona nie tyle z punktu widzenia filozofii Parmenidesa, co raczej przez pryzmat ontologicznych rozstrzygnięć Melissosa oraz w świetle własnych koncepcji ontologicznych. Zwróćmy uwagę choćby na sposób pojmowania bytu jako czegoś przestrzennego u Melissosa i zbieżne z tą koncepcją Arystotelesowskie interpretacje przedmiotów przedstawianych przez Zenona, jak strzała, korzec, które miałyby posiadać atrybuty prawdziwego bytu, ale w przestrzeni – niezmiennność i niezłożoność.

Nie wydaje się, aby w świetle nauki Parmenidesa intencją Zenona było przekonanie kogokolwiek, że strzała jest nieruchoma, a wszystko, co znajduje się na świecie, nie jest odrębne jedno od drugiego, stanowiąc jakieś wszechogarniające jedno. Podobnie jak Parmenides, Zenon nie był skrajnym monistą. Nie jest prawdą, że chciał udowodnić, że strzała czy Achilles to byty w sensie Parmenidejskim, którym przysługują atrybuty niezmienności i niezłożoności. Nie miał również zamiaru dowodzić, że nie ma ruchu i nie ma wielości. To jednak wynikałoby z interpretacji Arystotelesa, która wydaje się dopuszczalna, jeśli by uznać przestrzenny charakter bytu eleatów. Wówczas rzeczywiście, nic poza przestrzenią by się nie znalazło. Z tej perspektywy można przedstawić argumenty Zenona jako rozumowania mające na celu unieruchomienie i ujednolicenie tego, co jest w przestrzeni. Sądzę jednak, że takie podejście jest nieadekwatne w stosunku do oryginalnej myśli Zenona.

Druga kwestia, która skłania do pewnej rewizji spojrzenia na argumenty Zenona, dotyczy ujęć egzystencjalnych. Otóż zwykle się przedstawia paradoksy, szczególnie te dotyczące wielości, jako argumenty egzystencjalne, mające na celu udowodnienie jej nieistnienia. Niekiedy w analogiczny sposób przedstawiane są rozumowania przeciwko ruchowi, jako argumenty na nieistnienie ruchu⁵. Stanowią one co prawda mały margines pozostałych interpretacji, ale zdarzają się i są dość powszechne, na przykład w nauczaniu akademickim. Mamy tu wyrażane silnie egzystencjalne sądy typu „A istnieje”, których użycie wydaje się być obce starożytnym Grekom, z czym zaznajamiają nas nowe badania językoznawcze, oparte na klasycznych metodach porównawczych, ale także wykorzystujące narzędzia pozwalające na odróżnienie głębokich i powierzchniowych struktur języka. Nieocenione analizy na temat słowa εἶναι w starożytnej grece zawdzięczamy amerykańskiemu badaczowi, filologowi i językoznawcy, Charlesowi H. Kahnowi, który w oparciu o ogromny materiał empiryczny dokonał klasyfikacji składniowych funkcji i semantycznych

5 Przykłady potwierdzające tę praktykę zostaną wskazane w dalszej części monografii, podczas omawiania poszczególnych paradoksów.

znaczeń słowa εἶναι w starożytnym języku greckim. Warto odnotować, że nie znalazł silnie egzystencjalnych użyć tego czasownika do czasów Protagorasa i Arystofanesa, a i te, które są użyte u wymienionych pisarzy, nie skłaniają ostatecznie do utożsamienia ich ze współczesnymi przykładami użycia słowa „jest” jako „istnieje”.

Uznanie poglądu o bezruchu rzeczy, ich niezłożoności oraz próba utożsamienia ich z bytem prawdziwym godziłoby, po pierwsze, w zwykłe doświadczenie empiryczne i zdrowy rozsądek, a po drugie, sprzeciwiałoby się samej doktrynie Parmenidesa, który nie negował (mówiąc językiem współczesnym) istnienia rzeczy zmiennych i złożonych, powstających i ginących. Świadczy o tym część jego poematu dotycząca mniemań śmiertelnych, gdzie zajmuje się kosmologią i embriologią. Mniemania nie dotyczą przedmiotu wiedzy, lecz obiektów zmiennych i złożonych znajdujących się w przestrzeni i czasie. Intencją Zenona było przedstawienie trudnych konsekwencji wynikających z uznania samej tylko wielości przedmiotów i negacji radykalnie transcendentnego bytu. Stanowisko takie rodzi według niego o wiele większe aporie niż stanowisko Parmenidesa [*Parmenides*, 128d]. Odrzucał możliwość uznania rzeczy za byt prawdziwy i źródło wartościowej wiedzy. Zaliczał je do odmiennej kategorii ontycznej niż kategoria, do której należał byt, a ich poznanie zostało przezeń uznane za niedoskonałe, niepewne i mało wartościowe, bo nie-prawdziwe. Kroczył tą drogą również Zenon, który za pomocą paradoksów chciał uwyraźnić trudności wynikające z uznania świata materialnego, stanowiącego przedmiot doświadczenia empirycznego, za jedyną prawdziwą rzeczywistość.

Paradoksy mają za swój przedmiot rzeczy należące do świata zmiennego i złożonego, a zatem droga, jaką obrał Zenon, aby uzasadnić teorię bytu Parmenidesa, jest zgoła odmienna od tej, którą kroczył jej twórca. Jest to uzasadnienie nie wprost. Ma ono dowieść wartości prawdy, ale również ma być wyrazem stanowiska krytycznego w stosunku do mniemań, które prowadzą do sprzeczności, a w konsekwencji nie dają wartościowego poznania. Polemika, jaką prowadzi Zenon z przeciwnikami Parmenidesa, pokazuje, że poznanie świata materialnego jest ułomne, bo jego konsekwencją jest sprzeczność. Wikła nas ono w rozmaite trudności teoretyczne, o wiele poważniejsze niż te, które wynikają z powszechnie nieintuicyjnej drogi bytu. Ponieważ Zenon podejmuje się w pewnym sensie porównywania dwóch dróg, jego filozofia jawi się jako rozwinięcie tej części poematu, która dotyczy mniemań. Podobnie jak Parmenides, pokazuje niejednoznaczność i sprzeczność poznania opartego na danych empirycznych oraz pośrednio ukazuje rzeczywistość materialną jako to, co mniej doskonałe niż prawdziwy byt.

03. INTERPRETACJA PARADOKSÓW ZENONA

Jeżeli uznamy, że paradoksy Zenona nie mają charakteru egzystencjalnego i nie jest ich celem uzasadnienie nieistnienia wielości lub ruchu, to nasuwa się pytanie, w jaki sposób należałoby je odczytać? Aby udzielić na nie odpowiedzi, trzeba odwołać się do koncepcji ontologicznej Parmenidesa. Miała ona dwojaki wpływ na paradoksy – po pierwsze, merytoryczny, ponieważ wydaje się czymś niezaprzeczalnym, że skoro Zenon występował w obronie pojmowania bytu przez Parmenidesa, bliski był jego poglądom i wykorzystywał je w swojej filozofii. Nie należy wykluczać różnic, lecz trzon poglądów wydaje się tu być zbliżony. Po drugie, na sposób argumentowania niewątpliwie wpływ miały zasady sformułowane przez Parmenidesa. Zostały one wykorzystane przez Zenona do stworzenia metody dialektycznej, która posłużyła mu w sprowadzaniu do niemożliwości poglądów negujących teorię jego nauczyciela i mistrza.

Celem niniejszej rozprawy będzie, z jednej strony, interpretacja paradoksów zgodnie z doktryną Parmenidesa odczytywaną w sposób nieegzystencjalny. Zręby takiego podejścia do ontologii eleackiej, a szerzej – do całej tradycji wczesno antycznej, zaproponował Kahn w rezultacie swoich badań lingwistycznych dotyczących czasownika „być” w starożytnej grece. Paradoksy Zenona zostaną zatem opracowane przede wszystkim z punktu widzenia nieegzystencjalnego. Z drugiej strony, będę się starał zrekonstruować teoretyczne założenia Zenona, a więc jego ontologię, teorię poznania oraz logikę (dialektykę). Zadanie to napotyka na trudność polegającą na niezwykle niewielkiej liczbie zachowanych tekstów i opracowań na temat poglądów Zenona. Istotną bazą pozostaną zatem argumenty przeciw wielości i ruchowi.

Adekwatne odczytanie argumentów Zenona wymaga uzupełniających się analiz. Po pierwsze, należy być świadomym, w obronie jakiej ontologii argumenty zostały skonstruowane. Zakłada to właściwe, czyli historycznie adekwatne odczytanie ontologii Parmenidesa, a następnie w analogiczny sposób odczytanie tekstów Zenona. Etap ten można nazwać etapem heurystycznym. Narzędzia, które są istotne na tym etapie interpretacji filozofii starożytnych autorów, to przede wszystkim narzędzia z zakresu filologii i językoznawstwa, czyli na przykład badania porównawcze czy zastosowanie gramatyki transformacyjnej do analizowanego tekstu. Nie są jednak naszym celem dywagacje filologiczne dla nich samych, prowadzenie szeroko zakrojonych badań porównawczych, zebranie wszystkich możliwych przekładów i interpretacji interesujących nas tekstów. Niezbędne jest jednak pewne minimum polegające na wskazaniu podstawowych sposobów tłumaczenia poszczególnych fragmentów i ewentualnych wyjaśnień z tym związanych. Kolejnym etapem jest szeroko rozumiana analiza logiczna tekstu z uwzględnieniem elementów metodologii. Chodzi o uwypuklenie struktury wypowiedzi, rodzaju przesłanek stanowiących

punkt wyjścia wnioskowania, wydobyć lub zrekonstruować schematów wnioskowania, jakimi posłużyli się starożytni filozofowie w swoich uzasadnieniach. Obok dwóch wymienionych perspektyw, należy również pamiętać o analizie kontekstu filozoficznego właściwego dla danej epoki. Jakże były uwarunkowania powstania ontologii Parmenidesa i przeciw czemu występował Zenon, broniąc swojego mistrza. Wszystko to wpływało na sposób myślenia i tworzenia filozofów eleackich. Nie do wszystkiego możemy dotrzeć ze względu na skąpe lub wątpliwej wiarygodności przekazy, lecz materiał źródłowy i komentatorski, który dotarł do naszych czasów, pozwala na odrzucenie lub uznanie niektórych hipotez.

Analizy znajdujące się w dalszej części rozważań mają za przedmiot konkretny korpus tekstów, stanowiących bazę interpretacyjną. Unika się tu szerokich syntez. Celem jest próba zminimalizowania nadinterpretacji (jeśli jest to w ogóle możliwe). Nie znaczy to, że nie zostaną wykorzystane jakiejkolwiek opracowania. Niniejsze rozważania mają jednak charakter przede wszystkim autorski, co w pewnym sensie pomniejsza aspekt sprawozdawczy. W tekście znaleźć można autorskie tłumaczenia paradoksów Zenona oraz różnych innych fragmentów pisarzy greckich. Przekłady te są niekiedy stylistycznie surowe, czasem, jeśli zaszła taka potrzeba, niestylistyczne z punktu widzenia języka polskiego. Wszystko po to, aby oddać w miarę adekwatnie sposób myślenia i wypowiedzania się starożytnych myślicieli. Nie znaczy to, że unika się, bądź uważa za nieadekwatne inne przekłady. Argumenty Zenona opatrzone zostały przypisami, w których znajdują się wybrane tłumaczenia omawianych fragmentów. Są to zarówno starsze przekłady, jak i te najnowsze, z którymi spotykamy się w literaturze. Wybór jest oczywiście dość arbitralny. Ogólną zasadą, która kierowała ich doborem, jest różnorodność interpretacyjna, by nie powiedzieć w niektórych wypadkach – różnoznaczność, ale również nie bez znaczenia jest wpływ danego przekładu na późniejsze interpretacje. Tak jest na przykład z tłumaczeniami Burneta czy Rossa. Wybrane zostały przede wszystkim prace anglojęzyczne, ale znalazły się tu też tłumaczenia polskie.

Celem niejako dodatkowym, który przyświeca zamieszczeniu niektórych tłumaczeń fragmentów Zenona, jest zwrócenie uwagi na bogactwo translatorskie w literaturze światowej, przede wszystkim anglojęzycznej. Ktoś mógłby podawać w wątpliwość celowość tłumaczenia tekstu, który został już opracowany. Jednak byłby wtedy w błędzie, ponieważ wielość tłumaczeń uzmysławia nam, jak skomplikowaną materią jest adekwatne odczytanie sensu tekstów uczonych, którzy tworzyli dwa i pół tysiąca lat temu, posługując się językiem dziś już martwym. Nakłada się na to semantyczna kwestia, rozważana przede wszystkim przez logików, a dotycząca możliwości adekwatnego i jednoznacznego przekładu⁶. Okazuje się, że nie jest to możliwe i daje pole do różnego typu interpretacji. Biorąc to wszystko pod uwagę, możemy sformułować pewien postulat, który głosiłby, że im więcej kompetentnych

6 K. Ajdukiewicz, *Język i znaczenie*, w: tenże, *Język i poznanie*, t. 2, Warszawa 1985, s. 162–167.

przekładów, tym bliżsi jesteśmy adekwatnego odczytania tekstu – dzięki dostrzeganiu coraz to nowych niuansów oraz wspólnych cech w poszczególnych tłumaczeniach. Dodatkowo rozwój teorii lingwistycznych, zarówno językoznawstwa ogólnego, jak i badań filologicznych nad konkretnymi językami, daje nam narzędzia, które pozwalają na coraz lepsze zrozumienie struktur językowych oraz adekwatniejsze analizy semantyczne. Nie bez znaczenia w tych badaniach jest też rozwój logiki i matematyki.

W książce wykorzystane zostały teksty starożytnych pisarzy oraz opracowania przez współczesnych uczonych interesujących nas zagadnień. Wprowadzone są, w związku z tym, dwa rodzaje przypisów, tzw. amerykańskie, czyli klamrowe, występujące w ciągłym tekście oraz klasyczne, na dole strony, które są odniesieniami do opracowań autorów dzisiejszych. Zdarzają się odstępstwa od tej zasady, jak choćby cytowane fragmenty Homera, które porównywane są z innymi tekstami starożytnymi, lecz nie należą one wprost do rozważanego zagadnienia i pełnią tylko rolę pomocniczą lub stanowią przykład w procesie uzasadniania.

W miarę komplementarne pod względem treści i formy opracowanie i zrozumienie paradoksów Zenona możliwe jest tylko w perspektywie uwzględniającej ontologię Parmenidesa. Pierwszym krokiem będzie więc przedstawienie tych części traktatu Περὶ φύσεως, które miały najistotniejszy wkład w konstrukcję argumentacji Zenona. Z tego punktu widzenia najważniejszy wydaje się fragment B 2.3, wyrażający ontologiczną zasadę niesprzeczności. Oprócz niego ważne są jeszcze B 6 o tożsamości bytu, B 7, mówiący o naturze przedmiotów mniemań oraz B 8, w którym Parmenides wypowiada swój pogląd na temat natury bytu i jego atrybutów. Głównym przedmiotem analiz jest jednak B 2.3, który będzie analizowany od strony filologicznej, logicznej i filozoficznej.

Drugi rozdział poświęcony jest paradoksom. Zostały w nim przedstawione w języku greckim i przetłumaczone na język polski wszystkie paradoksy, które zachowały się w przekazach do naszych czasów. Mamy wiedzę o 10 argumentach. Zostały one podzielone na rozumowania przeciw wielości i przeciw ruchowi. Można wysunąć zastrzeżenia co do takiego podziału, lecz w kontekście ontologii Parmenidesa, dla którego najistotniejszą cechą była tożsamość bytu stanowiąca składową niezmienności i niezłożoności, biorąc jednocześnie pod uwagę apologetyczny charakter argumentów, podział taki w obronie niezmienności (czyli przeciwko ruchowi) oraz niezłożoności (przeciw wielości) staje się racjonalny. Z tego powodu można zaliczyć argumenty przeciw miejscu i argument znajdujący się w *Parmenidesie* Platona do paradoksów wielości, zaś „Korzec prosa” do argumentów przeciwko ruchowi bądź przeciw wielości – w zależności od sposobu jego interpretacji.

We wszystkich rozumowaniach Zenon posługuje się sposobem myślenia, który konstituuje raczkującą jeszcze metodę dialektyczną. Ponieważ konkretne wnioskowania występujące w interesujących nas tekstach są do siebie bardzo podobne, można pokusić się o formalne przedstawienie wykorzystywanego w nich schematu

wnioskowania. Oprócz struktury logicznej, paradoksy posiadają swoje założenia teoriopoznawcze oraz ontologiczne. Nową perspektywą, w porównaniu z filozofią Parmenidesa, staje się ontologia czasu i przestrzeni oraz występująca w założeniach teoria części i całości (poruszana również w *Parmenidesie* Platona). W ten sposób Zenon wyznacza nową perspektywę badawczą. Tym założeniom teoriopoznawczym i ontologicznym poświęcony został rozdział trzeci.

Ponieważ zarówno filozofia Parmenidesa, jak i argumenty Zenona są interpretowane czasem w sposób materialistyczny, bądź też skrajnie monistyczny, w czwartym rozdziale zostały zamieszczone rozważania na temat wpływu Melissosa, Platona i Arystotelesa na sposób rozumienia eleatyzmu. Melissos, który jest twórcą teorii bytu w przestrzeni i czasie, odrzucając transcendentny wymiar bytu Parmenidesa, przyczynił się prawdopodobnie do niemal powszechnego stanowiska, jakoby Zenon starał się udowodnić, że rzeczy są niezmiennymi i niezłożonymi (*resp.* niezłożonym) bytami (*resp.* bytem).

W *Appendiksie* zawarte jest głównie streszczenie pracy Kahna i przedstawienie reprezentatywnego fragmentu badawczego materiału empirycznego. Stanowi ona oś założeń przyjmowanych w niniejszej rozprawie, stąd jej przedstawienie wydało mi się niezwykle istotne dla zrozumienia sposobu rozwiązywania kwestii dyskutowanych u Parmenidesa i Zenona.

Zaproponowane rozwiązania wymienionych kwestii stanowią raczej asumpt do dyskusji niż jakieś ostateczne ich ujęcie. Tylko bowiem w ścieraniu się poglądów i interpretacji można wypracować dobrze uzasadnione stanowisko. W polskiej literaturze filozoficznej Zenonowi poświęcono niewiele miejsca. Jest to mało znany uczony, odbierany w sposób szkolny i raczej schematyczny, postrzegany trochę jako dziwak i ekscentryk starający się unieruchomić to, co ruchome i ujednolicić to, co wielorakie. Okazuje się jednak, że występują u niego bardzo nowatorskie, jak na ówczesne czasy, idee filozoficzne, logiczne i matematyczne, będące zwiastunem wielu problemów w tych dziedzinach. Pozostają one jednocześnie problemami istotnymi także w czasach nam współczesnych.

ZASADY ONTOLOGICZNE PARMENIDESA

Parmenides ułożył prawdopodobnie jeden traktat pisany heksametrem [*Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, I, 16], który nie zachował się do czasów współczesnych. Jego obszerne fragmenty znamy z przekazów Sekstusa oraz Simplikiosa. Zarzuca mu się niezbyt jasny sposób zapisywania swoich myśli i układanie wiersza z użyciem nowych, niejasnych i abstrakcyjnych pojęć, wskutek czego jego przekaz był niejasny i różnorodnie odczytywany. Dość powiedzieć, że fragment B 2.3 posiada bogate interpretacje, które w poszczególnych rozwiązaniach potrafią istotnie różnić się od siebie. Oprócz tego, w poemacie przemieszane są wypowiedzi o formie metaforycznej i suche, teoretyczne rozważania. Znajdujemy tu metaforyczny opis podróży Parmenidesa do boskiej krainy wiedzy, w której można poznać różnicę między wiedzą i mniemaniami. Autor w prologu wskazuje na oświeceniową specyfikę poznania drogi prawdy oraz natury mniemań śmiertelnych. Znajomość drogi mniemań to wiedza o zasadach leżących u podstaw tego typu poznania⁷. Nie chodzi oczywiście o to, jakoby Parmenides sądził, że mniemania śmiertelnych zdobywa się na drodze oświecenia, ale o to, że ich naturę i zasadę można poznać w taki właśnie sposób. Prolog ma uświadomić czytelnikowi, że uczony wznosi się ponad zwykłe, potoczne poznanie i znajduje się na drodze poznania dostępnego tylko nielicznym [Parmenides, 18, B 1, Diels].

Traktat zatytułowany *Περὶ φύσεως* składa się z dwóch części. Pierwsza dotyczy bytu prawdziwego. Zostały w niej sformułowane naczelnne zasady bytu oraz zasada drogi przeciwnej wobec drogi bytu. Są to rozważania na temat dwóch możliwych typów poznania oraz odpowiadających im przedmiotów. W świetle sformułowanych zasad została wyłożona teoria bytu, która zawiera przede wszystkim wykaz i uzasadnienie przypisanych mu atrybutów (byt nie powstał i nie zginie,

⁷ U Hezjoda, podobnie jak i Homera, *voóc* traktuje się, jak już nadmieniałem, jako *ideiv*, które oznacza zmysł wzroku, ale może być użyte na określenie poznania i identyfikacji przedmiotów. K. von Fritz, *Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras)*, s. 81. U Hezjoda pojęcie *voeiv* i *voüc* są szersze, niż u Homera, ponieważ pojawia się nowe relacje zachodzące między intelektualnymi i wolitywnymi elementami w pojęciu *voóc*. Być może właśnie z elementem wolitywnym można by wiązać owo oświecenie. Fritz twierdzi, że u Homera *voóc* nigdy jasno nie oznacza umysłnej, wolitywnie ukierunkowanej uwagi. W niektórych wypadkach wydaje się zbliżać w swoim rozumieniu do sensu wyrażonego w wyrażeniu *voóc átevéc* (rozum prosty). Jednocześnie Hezjod rozumie *voóc* podobnie jak Homer, dla którego *voóc* zawsze oznacza prawdę [Hezjod, *Teogonia*, 12]. K. von Fritz, *Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras)*, s. 27–28.

jest niezłożony i jeden, niezmienny i doskonały), ale również zagadnienie relacji bytu do myślenia. Druga część poematu ma za przedmiot mniemania śmiertelnych i rzeczy, których te mniemania dotyczą.

1.1. BYT I DROGA PRAWDY WE FRAGMENTE B 2.3

Zasadę, która stanowi podstawę metody stosowanej przez Zenona w paradoksach, odnajdujemy u Parmenidesa w poemacie *O naturze* we fragmencie B 2.3. Znajduje się on bezpośrednio po prologu, w którym został wyjaśniony cel wędrówki podjętej przez młodzieńca na drodze boga/bogini (δαίμονιον). Parmenides niesiony w rydwanie ciągnionym przez konie opuszcza dotychczasowe drogi doświadczenia właściwego śmiertelnym i wkracza do krainy poznania prawdy. Przekracza bramy dzielące świat ludzi i bogów oraz sposoby poznania ludzkiego i poznania boskiego. Między tymi światami rozpościera się ogromna czeluść, którą dostrzega wraz z rozwarciem bram. Młodzieniec wchodzi przez nie, aby oddać się naukom bogini. Metaforyczny obraz wyraża przede wszystkim radykalnie odmienną naturę poznania prawdy w stosunku do natury poznania rzeczy zmiennych. Przepaść między tymi światami obrazuje brak wspólnego punktu stycznego, choć istnieją też przesłanki za tym, aby uważać, że przedmiot mniemań śmiertelnych rzeczywiście jakoś jest, choć inaczej niż byt [Parmenides, 18, B 1.31–32, Diels]⁸. Parmenides da temu wyraz już w sposób niemetaforyczny w dalszej części poematu, w opisie zasady drogi bytu [Parmenides, 18, B 2.3, Diels] i drogi niebytu [Parmenides, 18, B 2.5, Diels]. Różnicę między nimi może dostrzec tylko ten, kto wstąpi na drogę poznania prawdy. Motywem wejścia na nią jest boskie prawo moralne oraz sprawiedliwość. Parmenides nie wyjaśnia wprost tego, co rozumie pod pojęciem sprawiedliwości. Pojawia się ono jednak kilkakrotnie w poemacie. Motywem wejścia młodzieńca na drogę prawdy jest pragnienie jego ducha (ἵπποι [...] με φέρουσιν [...] ἐπὶ θυμὸς).

O ile prolog jest barwną, metaforyczną opowieścią, to fragment B 2 zawiera suchy wykład podstaw Parmenidejskiej ontologii. Najistotniejszy zarówno dla zrozumienia ontologii samego Parmenidesa, ale również metody Zenona stosowanej w jego paradoksach, jest tu fragment B 2.3:

ἡ μὲν ὁπῶς ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι.

Powyższy tekst posiada szereg interpretacji. W rozstrzygnięciu, która z nich jest najbardziej zbliżona do intencji samego Parmenidesa, pomocne wydaje się wyodrębnienie kilku perspektyw, z punktu widzenia których możemy odczytywać

8 A. P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, New Haven 1970, rozdz. 8.

tekst. Wzięta zostanie pod uwagę perspektywa filologiczna, logiczna i filozoficzna. Z perspektywy filologicznej istotne będzie ukazanie aspektu gramatycznego tekstu oraz strony znaczeniowej występujących w nim wyrażen. W płaszczyźnie logicznej zostanie dokonana analiza formy wypowiedzi oraz jej wykorzystanie we wnioskowaniach. Trzeci z podjętych aspektów, mających przybliżyć nas do adekwatnej interpretacji tekstu, to strona filozoficzna, uwzględniająca kontekst kulturowy i historyczno-filozoficzny. Komplementarne spojrzenie na przytoczony fragment poematu powinno pozwolić odczytać go w sposób bardziej spójny i odpowiadający intencjom samego Parmenidesa.

1.1.1. PERSPEKTYWA FILOLOGICZNA

Pierwszą i najbardziej podstawową z omawianych perspektyw jest perspektywa filologiczna, w ramach której możemy wyróżnić aspekt gramatyczny i semantyczny. Chodzi przede wszystkim o analizę tekstu uwzględniającą współczesne badania lingwistyczne dotyczące gramatyki języków naturalnych oraz badania porównawcze skupiające się nad starożytnymi dziełami greckimi z uwzględnieniem badań statystycznych. Do takich należą, między innymi, omówione skrótowo, umieszczone w *Appendiksie*, badania Kahna. Uczony ten na bazie badań lingwistycznych i statystycznych uzasadnia niewystępowanie czysto egzystencjalnego słowa εἶναι u wczesnostarożytnych pisarzy. Zaletą badań ilościowych jest ich wiarygodność i sprawdzalność.

Przyjmijmy wstępnie, że na zdanie B 2.3 składają się dwa zdania elementarne, z których pierwsze to εἶστιν, a drugie οὐκ ἔστι μὴ εἶναι. Obydwa zdania nie mają wprost wyrażonego podmiotu gramatycznego i domagają się jego ustalenia.

1.1.1.1. Pytania o podmiot. Fragment B 2.3 jest niekompletny. Słowo ἔστι nie ma wyraźnego podmiotu. Najczęściej bodaj przyjmowaną hipotezą jest pogląd, że podmiotem domyślnym jest wyrażenie „to, co jest”. Zdanie byłoby więc tautologią o postaci „to, co jest, jest”⁹. Według Ravena i Frankla natomiast ἔστι ma charakter bezosobowy i wypowiedzane jest w analogiczny sposób jak „pada”¹⁰. Podmiot zdania może nie być uwyraźniony jeszcze z takiego powodu, że zdanie w B 2.3 jest podstawą argumentacji dotyczącej natury bytu, który stopniowo jest odsłaniany. Na przykład, według Owena, fragment ten należy odczytywać w kontekście nieco późniejszego tekstu poematu B 6.1–2 i przez podmiot dla ἔστι rozumieć „to, co

⁹ W. K. C. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, Cambridge 1965, s. 14.

¹⁰ H. Fränkel, *Parmenides: Some Comments on His Poem by Willem Jacob Verdenius*, „Classical Philology” 41(1946), s. 169.

może być wypowiedziane i pomyślane”¹¹. Owen jednocześnie przyznaje, że *ἐὼν* jest właściwym podmiotem zdania, ponieważ tylko *być* może być pomyślany i wypowiedziany. Zatem pierwsza fraza B 2.3 brzmiałaby: *τό ἐὼν ἔστιν*. Jest on jednak ostrożny, jeśli chodzi o uznanie takiego przekładu¹². Zdaniem Guthrie są dwa rodzaje możliwych podmiotów dla *ἔστιν* – „to, co jest” i „to, co może być wypowiedziane i pomyślane”. Guthrie proponuje cały fragment tłumaczyć jako: „to, co jest jest i nie może nie być”¹³. Według niego fakt, że coś jest, nie przeczy temu, że może zostać pomyślane i wypowiedziane. Jednak to, co pomyślane i wypowiedziane, domaga się założenia podmiotu. Jeżeli nie byłoby tego, co (kto) myśli, nic by nie było. Według Guthrie, świadczy to, że pierwszą część B 2.3 powinno się tłumaczyć jako tautologię „to, co jest, jest”. W podobnym duchu wypowiada się Burnet¹⁴. Zdaniem Barnes, podmiotem jest „it”, zaś „is” znaczy tyle samo co „exist”. Odrzuca jednocześnie „what is” jako podmiot domyslny. Wiąże z czasownikiem znaczenie ściśle egzystencjalne, sądząc, że Parmenides mówiąc *ἔστιν*, rozumie je w sposób, który w języku angielskim można oddać za pomocą zdania „it exists”¹⁵. U Cornforda spotykamy się z propozycją dodania do tekstu Parmenidesa imiesłowu *ἐὼν*, który stanowiłby podmiot dla *ἔστιν*¹⁶. Jeszcze inaczej tłumaczą tę frazę Laks i Most, zwracając uwagę raczej na stronę językową niż odniesienie do jakiejś rzeczywistości przedmiotowej. Ich tłumaczenie wskazuje raczej na niemożliwość jednoczesnego wypowiedziania „jest” i „nie jest”¹⁷. Nie wskazują przy tym wyraźnie na żaden podmiot, a cała wypowiedź miałaby mieć charakter metajęzykowy. Odniesieniem byłoby zdania, w których nie mogłyby zarazem występować asercja i negacja. Zbliżone byłoby to w pewien sposób do odczytania werytatywnego.

Problem gramatyczny pierwszej części zasady – *ἡ μὲν ὅπως ἔστιν* – która od strony treściowej zawiera jedynie *ἔστιν*, polega na występowaniu w niej jednego wyrazu i braku, z jednej strony, wyraźnego podmiotu, a z drugiej strony

11 G. E. L. Owen, *Eleatic Questions*, „Classical Quarterly” 10(1960), s. 95.

12 Tamże, s. 95.

13 „What is, is and cannot not-be”. W. K. C. Guthrie, dz. cyt., s. 16.

14 Wypowiedź Burneta nie dotyczy wprost podmiotu gramatycznego. Uwikłana jest w zagadnienie o charakterze semantycznym, dotyczącym przedmiotu badań Eleaty. Jednak pytanie o to, co mówi Parmenides w interesującym nas fragmencie, można uznać za pytanie o uzupełnienie tej wypowiedzi. Burnet pisze: „In the First Part of his poem, we find Parmenides chiefly interested to prove that it is; but it is not quite obvious at first sight what it is precisely that is. He says simply, What is, is”. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, Londyn 1930, s. 132.

15 J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, Londyn 1979, s. 161–163.

16 B 2.3 miałby wtedy formę: *ἡ μὲν ὅπως ἐὼν ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι*, F. Cornford, *Plato and Parmenides*, Londyn 1939, s. 29. Zgodne jest to z rozwiązaniami Owena.

17 „The one, that »is«, and that is not possible that »is not«”. Użycie cudzysłowowe jednoznacznie wskazuje na supozycję materialną czasownika, A. Laks, G. W. Most, *Early Greek Philosophy*, t. 5, Londyn 2016, s. 39.

– ewentualnego orzecznika. Z punktu widzenia współczesnego języka naturalną rzeczą jest poszukiwanie podmiotu i potraktowanie $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ jako kompletnego orzeczenia. Czy w grece jednak występują użycia tego czasownika w funkcji niełącznikowej? Konstrukcje niełącznikowe można sprowadzić do trzech typów (na co wskazują w *Appendiksie*, omawiając wyniki badań Kahna): dzierżawczej ($\epsilon\sigma\tau\iota\ \mu\omicron\iota\ \chi\rho\eta\mu\alpha\tau\alpha$ „mam pieniądze”), modalnej (potencjalnej), w której wykorzystuje się konstrukcję $\epsilon\sigma\tau\iota + \text{infinitivus}$, na przykład, „jest możliwe zrobić coś tak a tak” oraz werytatywnej, przykładowo $\epsilon\sigma\tau\iota\ \alpha\upsilon\tau\omega$ „to jest”¹⁸.

Stanowisko Kahna w odniesieniu do sposobu interpretacji B 2.3 jest odmienne od tradycyjnego. Zwraca on uwagę, że teza Parmenidesa nie ma gramatycznego podmiotu (*grammatical subject*). Greckie zdanie może składać się z pojedynczego słowa, które stanowi osobową formę czasownika. Jest tak również, na przykład, w języku polskim (*mówię, śpiewam*) czy włoskim (*parlo, canto*). Według Kahna, ważniejszą kwestią jest tu odpowiedź na pytanie, co jest przedmiotem logicznym (*logical subject*) $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$, wyznaczonym przez kontekst, w którym się ono znajduje lub przez usytuowanie wypowiedzi w poemacie¹⁹. Chodzi więc Kahnowi o przedmiot, do którego odnosi się zdanie $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$. Pytając bowiem o podmiot gramatyczny, mamy na myśli część zdania i zwracamy uwagę na wyrażenie w zdaniu, za pomocą którego odnosimy się do przedmiotu wypowiedzi oraz na pewną relację składniową między tym wyrażeniem a orzeczeniem. Mówiąc o przedmiocie logicznym, mamy na myśli obiekt pozajęzykowy, do którego odnosi się zdanie. Różnica polega na tym, że w jednym wypadku obiektem analiz są wypowiedzi językowe, a w drugim relacja między wypowiedzią a przedmiotem odniesienia. Można oczywiście powiedzieć, że poszukiwanie podmiotu gramatycznego zaopatruje nas w wiedzę o tym, do czego zdanie się odnosi. Może zająć jednak taka sytuacja, że podmiot gramatyczny fizycznie (jako napisany znak) w zdaniu nie występuje, natomiast zdanie posiada realne odniesienie. Po drugie, zdanie nie musi się odnosić do przedmiotu za pomocą podmiotu gramatycznego, ale samo, jako całość, może oznaczać sytuację bądź stan rzeczy.

Słowo $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ w języku greckim zazwyczaj nie jest używane jako czasownik bezosobowy w znaczeniu deskryptywnym, jak ma to miejsce choćby w języku polskim, w którym możemy za pomocą słowa „pada” opisać sytuację pogodową. Czasownik ten występuje z gramatycznym podmiotem lub posiada podmiot logiczny (przedmiotowe odniesienie), który łatwo można zidentyfikować, analizując kontekst wypowiedzi. Greckie $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ nigdy nie występuje bezosobowo jako wyrażenie pierwszego rzędu. Kahn uważa, że większość konstrukcji, które mogłyby być przekonująco uznane za bezosobowe, są syntaktycznie wyższego rzędu. Według niego czasownik $\epsilon\sigma\tau\iota$ występuje wówczas jako rodzaj operatora zdaniowego, który rządzi inną formą

18 Ch. H. Kahn, *The Verb „Be” in Ancient Greek*, Dordrecht 1973, s. 228.

19 Ch. H. Kahn, *The Thesis of Parmenides*, „The Review of Metaphysics” 22(1969), z. 4, s. 708–709.

czasownikową, na przykład w zdaniu ἔστι ἐλθεῖν „jest możliwe iść”, δηλον ἔστι ὅτι... („jest jasne, że...”). Istnieją oczywiście wyjątki od tego uogólnienia. Są to bardzo rzadkie podstawowe użycia czasownika εἶναι, gdzie logiczny przedmiot jest mglistą (niejasną) sytuacją lub rzeczą, określoną przez kontekst, na przykład, εὖ ἔσται („wszystko będzie dobrze”), Κουρήτεσσι κακῶς ἦ, („rzeczy były złe dla Kouretesa”) [Homer, *Iliada*, 9.551]. Zdaniem Kahna każdy, kto sądzi, że użycie czasownika εἶναι jest u Parmenidesa bezosobowe, musi mieć na uwadze późniejszą konstrukcję tego zdania. Użycie εἶναι jest niezrozumiałe, według niego, bez orzeczenia przysłówkowego²⁰.

Podobnie do Kahna, a wbrew tradycji egzystencjalnej, kwestię podmiotu rozumie Wesoły. Według niego, Parmenidesowi nie chodzi o wyrażenie prostych tautologii „byt jest” i „niebytu nie ma”, lecz o metodę asercji zgodnie z prawdą lub fałszem. Podmiotem wyrażenia ἔστι i εἶναι nie jest egzystencja, lecz przedmiot wiedzy prawdziwej, dający się dorzecznie pojąć i wypowiedzieć²¹. Tłumaczenie całego fragmentu wskazuje raczej na charakter metajęzykowy fragmentu z traktatu Eleaty²².

Występowaniu podmiotu w B 2.3 zaprzecza również Brown. Czyni to jednak z odmiennych powodów niż Kahn. Wskazuje co prawda, że wypowiedź posiada swój przedmiot odniesienia i jest nim wszystko to, co może być badane, ale inaczej, niż Kahn, rozumie sens całego wyrażenia, sądzi bowiem, że wszystko to, co może być badane, musi istnieć. Analizowany fragment ma w jej opinii sens ściśle egzystencjalny i wynika z faktu, że ἔστιν występuje w nim jako wyrażenie kompletne²³. Brown, przyjmując składniowy podział ἔστιν na wyrażenia kompletne

20 Tamże, s. 709–710, przyp. 12.

21 M. Wesoły, *Parmenides z Elei – Physikos*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 38(2001), z. 2, s. 62.

22 „[...] jak jest, i jak nie »dopuszczalne« jest nie być”. M. Wesoły, *Parmenides, fragmenty poematu o naturze*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 38(2001), z. 2, s. 73. Tłumaczeniu temu odpowiada późniejszy przekład Laksa i Mosta.

23 L. Brown, *The Verb „To Be” in Greek Philosophy: Some Remarks*, w: *Language*, red. S. Everson, Nowy Jork 1994, s. 217. Stanowisko to jednak nie wydaje się być wystarczająco uzasadnione racjami filologicznymi i językoznawczymi. Brown nie podejmuje polemiki z argumentacją Kahna w aspekcie filologicznym, lecz z punktu widzenia logiki wypowiedzi. Stanowisko swoje podpira analizą tekstu Parmenidesa (fragmentów B2 i B6). Brown pisze, że „The use of *esti* is complete: it has no completion and is most naturally interpreted as »it exist«. That this is what the claim in fr. 2 means is suggested by the end of the fragment »you could not know what is not nor indicate it«. If this is right, Parmenides is the first in a long line of thinkers to insist that only what exist can be know or referred to or spoken of or thought about (adding fr. 6)”. L. Brown, dz. cyt., s. 218. Podział Brown na kompletne i niekompletne ἔστιν jest podziałem składniowym. Polega na tym, że zdanie „x jest” stanowi zupełne, niedomagające się uzupełnienia zdanie. Ponieważ nie ma ono orzecznika, „jest” pełni funkcję orzeczenia. Użycie niekompletne domaga się natomiast dopowiedzenia. Zdanie niekompletne jest wyrażeniem eliptycznym, które dla właściwego zrozumienia należy uzupełnić.

i niekompletne, wiąże z kompletnym użyciem tego czasownika znaczenie egzystencjalne, zaś z niekompletnym – sens identycznościowy lub predykatywny²⁴.

1.1.1.2. Kwestia orzeczenia. Wśród badaczy przeważały dawniej poglądy, zgodnie z którymi czasownik ἔστι nie posiada w B 2.3 funkcji łącznikowej, lecz funkcję egzystencjalną. Podział na „jest” egzystencjalne i łącznikowe jest wadliwy ze względu na niejednolite kryterium podziału – w jednym wypadku, kiedy mówimy o łącznikowej funkcji czasownika, jest to kryterium składniowe, w drugim – semantyczne. Poprawnie przeprowadzony podział z punktu widzenia składni byłby podziałem na ἔστιν łącznikowe i niełącznikowe, natomiast ze względu na kryterium semantyczne byłby podziałem na ἔστιν egzystencjalne i werytatywne. Analizując rzecz od strony gramatycznej, jeśli czasownik ten posiadałby funkcję łącznikową, nie mógłby być samodzielny orzeczeniem. Mógłby nim być, jeśli by takiej funkcji nie posiadał. Pytanie zatem o orzecznik dla ἔστιν to w pewnym sensie pytanie, czy czasownik ten odgrywa rolę łącznikową w omawianym fragmencie. Jeżeli tak, wówczas należy przyjąć, że jest to wyrażenie eliptyczne i niepełne.

Większość badaczy akceptując formę tłumaczenia „to, co jest, jest”, uznaje jego funkcję niełącznikową. Jakie argumenty mogą przemawiać za taką właśnie składnią? Narzuca się przede wszystkim spostrzeżenie, że tłumaczenie takie jest naturalne ze względu na uwarunkowania współczesnego języka, w którym występuje czasownik „jest” pojmowany na sposób silnie egzystencjalny. Wyraża się go za pomocą słowa „istnieje”. Posługując się językiem dzisiejszym, z jego składnią i dyrektywami znaczeniowymi, bezwiednie czasem narzucamy sens starożytnym wypowiedziom w sposób, który może być im obcy. Z tego punktu widzenia dają się wyróżnić dwa rodzaje przekładu – spontaniczny i krytyczny. Przekład spontaniczny polegałby na przetłumaczeniu tekstu starożytnego w ramach współczesnej składni i siatki pojęciowej, na którą składają się określone treści zależne w znacznym stopniu od kontekstu kulturowego. Współcześnie na przykład, czasownik „jest”, w zależności od swojej funkcji składniowej, pełni odmienną rolę semantyczną – w każdym z tych dwóch wypadków co innego znaczy. Różnica między „jest” łącznikowym, a „jest” niełącznikowym jest ostra i związana z całkowicie odmiennymi znaczeniami tego słowa. Określona funkcja składniowa czasownika determinuje jego znaczenie. Jak zobaczymy, w języku starogreckim nie miało to miejsca. Składniowo łącznikowe i niełącznikowe „jest” mogło na przykład posiadać charakter werytatywny, czyli prawdziwościowy.

²⁴ Znaczenie identycznościowe i predykatywne byłyby wtórne u Parmenidesa wobec sensu egzystencjalnego ze względu na kryterium składniowe. Zdanie „x jest” jest zdaniem kompletnym, zaś „x jest y” wypowiedzią, którą należy skonstruować z wyrażenia niepełnego „x jest...”. Pierwszeństwo egzystencjalnego znaczenia przed wszystkimi innymi wynika, dla Brown, prawdopodobnie jedynie ze składni B 2.3.

Czy współczesny język oddaje w sposób adekwatny myślenie starożytnych Greków? Wystarczy sobie uświadomić, że kultura XX wieku została ukształtowana z jednej strony przez chrześcijaństwo, które przyjmuje istnienie Boga, stwórcy świata – to zaś mówi nam, że świat ma swój początek – kiedyś nie był, a teraz jest. Z drugiej strony, wiek XIX przyniósł teorię ewolucji gatunków, wiek następny – fizyczne teorie powstania wszechświata z teorią Wielkiego Wybuchu na czele. Teorie te odwołują się do idei początku, przed którym nic nie było. Starożytni Grecy o świecie w ogóle nie myśleli w kategoriach kreacjonistycznych i ewolucyjnych. Świat był dla nich odwieczny i wieczny, nie miał początku i końca. Rzeczy podlegały cyklicznym zmianom, które były związane z procesami powstawania i giniecia, nie ewoluowały. W tym świecie, mówiąc językiem współczesnym, wszystko było, nic nie musiało zaistnieć, co najwyżej powstawało jako coś, jakieś, w innym kształcie, w odmiennej postaci itd. Krytyczny typ przekładu uwzględnia te wszystkie czynniki kulturowe, które mają wpływ na myślenie człowieka o świecie, a tym samym na treści pojęć, którymi się posługuje. Temu mają służyć badania filologiczne i lingwistyczne, czy nawet logiczne dotyczące tekstów antycznych, a w dalszej perspektywie – szeroko zakrojone badania nad kulturą antyku.

Czasownik ἔστιν jest orzeczeniem zdania między innymi według Guthriego²⁵, Burneta²⁶, Barnesa²⁷, Kirka i Ravena²⁸, Frankla²⁹, Owena³⁰, O'Briena, zaś w literaturze polskiej – Heinricha³¹ czy Mrówki³². Ponieważ nie pełni on w ich ocenie funkcji łącznikowej, implikuje to znaczenie egzystencjalne czasownika.

Literalne tłumaczenie przez Kahna frazy, którą rozważamy, nie odbiega na pierwszy rzut oka, z punktu widzenia składniowej roli jaką odgrywa ἔστιν, od przekładów większości tłumaczy. Wydawać by się mogło, że posiada ono funkcję niełącznikową i sens egzystencjalny. Tłumaczenie Kahna, które w swojej formie może wydawać się bliskie przekładom Burneta, Burnesa, Owena czy Guthriego, brzmi „The first way is *that* it is [...]”³³. Uwagę zwraca fakt, że „jest” nie posiada ani gramatycznego podmiotu, ani orzecznika. Według Kahna, czasownik ἔστιν jest jednak wyrażeniem, którego zrozumienie wymaga dopowiedzenia. W grece ἔστι ταῦτα znaczy tyle samo co „te rzeczy są takie”, „są prawdziwe”, zaś imiesłów τὸ ὄν (w dialekcie jońskim εἶν) czasownika „być”, który literalnie przekłada się jako

25 W. K. C. Guthrie, dz. cyt., s. 13.

26 J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, s. 132–133.

27 J. Barnes, dz. cyt., s. 126.

28 G. S. Kirk, J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1962, s. 269.

29 H. Fränkel, *Parmenides: Some Comments on His Poem by Willem Jacob Verdenius*, s. 169.

30 G. E. L. Owen, *Eleatic Questions*, s. 95.

31 W. Heinrich, *Zarys historii filozofii*, Warszawa 1925, s. 42.

32 K. Mrówka, *Parmenides: ścieżka prawdy*, Warszawa 2012, s. 111.

33 Ch. H. Kahn, *The Thesis of Parmenides*, s. 707.

„to, co jest” lub „będące”, w rzeczywistości znaczy „to, co jest takie” lub „to, co jest czymś”, „będące czymś”, to znaczy – prawdą, faktem, danym przypadkiem³⁴. Kahn w odniesieniu do tekstu Parmenidesa wskazuje na różne możliwe interpretacje orzecznika, każda jednak stanowi pewne odniesienie do tego, co realne. Parmenides chce pokazać związek między wiedzą (voeiv) a jej przedmiotem, co w języku przedmiotowym może być wyrażone przez formułę „cokolwiek jest znane, jest określonym faktem”. Orzecznikiem εστιν będzie więc to, co oznacza określony fakt lub aktualny stan rzeczy³⁵. Orzecznikiem, zdaniem Kahna, byłaby nazwa „być” („być” dla Kahna oznacza rzeczywistość w rozumieniu potocznym). Cały fragment miałby postać „przedmiot wiedzy jest określonym faktem, aktualnym stanem rzeczy i nie może nie być”.

Tłumaczenie Kahna to przekład krytyczny, uwzględniający badania dotyczące podstawowych funkcji składniowych i semantycznych terminu „być” w starożytnych tekstach greckich. Wskazuje na to sam Kahn, pisząc o zmianie perspektywy badań językoznawczych, co wprost nazywa przewrotem kopernikańskim³⁶. W rezultacie tych badań dochodzi on do przekonania, że w grece mamy do czynienia nie z jakąś pojedynczą funkcją czy znaczeniem, ale z systemem komplementarnych funkcji składniowych, znaczeń i sposobów użycia „być”. Nie występuje tu jakieś pierwotne, źródłowe znaczenie lub funkcja czy sposób użycia „być”. Czasownik ten ma jednak pewną funkcję centralną, co nie znaczy, że historycznie pierwotną. Pozostałe funkcje oraz aspekty znaczeniowe pozostają względem niej w różnych relacjach³⁷.

Co znaczy zatem εστιν w B 2.3? Dość powszechne jest przekonanie, że wybór, jaki mamy, to wybór między egzystencjalnym i łącznikowym użyciem czasownika. Ponieważ εστιν występuje tu bez wyraźnego predykatu, istnieje silna tendencja do założenia, że znaczy tyle samo co „istnieje”. Bardziej centralną rolę niż idea istnienia w greckiej spekulacji o bycie odgrywa funkcja werytatywna εστι³⁸. W B 2 εστιν znaczy tyle co „jest czymś”, „jest przypadkiem”, wskazuje zarazem, że stanowi on przedmiot, który znamy.

Eliptyczność Parmenidejskiego εστιν wyklucza sens czysto egzystencjalny analizowanej przez nas frazy. Czasownik ten występuje przede wszystkim w funkcji, którą Kahn nazywa prawdziwością (*veridical*). Według niego, jest ona bardziej fundamentalna w rozważaniach na temat bytu niż pojęcie istnienia. Jego zdaniem, nie inaczej jest u Parmenidesa. Przedmiotem (podmiotem logicznym) B 2.3 jest to,

³⁴ Tamże, s. 711.

³⁵ Tamże, s. 711–712.

³⁶ Ch. H. Kahn, *The Verb „Be” in Ancient Greek*, s. 395.

³⁷ Tamże, s. 397–398.

³⁸ Ch. H. Kahn, *The Greek Verb „To Be” and the Concept of Being*, „Foundations of Language” 2(1966), s. 248–253; Ch. H. Kahn, *The Thesis of Parmenides*, s. 711.

do czego odnosi nas wiedza, którą bogini obiecała objawić młodzieńcowi [Parmenides, 18, B 1.29, Diels], który jest przez nią wiedziony, aby ujrzeć „niewzruszone serce dobrze zaokrąglonej prawdy”. Pierwsza część B 2.3 (a więc owo $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$) znaczy według Kahna „(to, co) jest sytuacją (stanem rzeczy)” („it is a case”) – przedmiotem jest coś, co znamy. Interpretacja $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ jest bardzo rozbudowana. Kahn wyraża tę myśl nieco inaczej niż komentatorzy tradycyjnie interpretujący omawiany fragment, dla których podmiot gramatyczny jest nazwą złożoną „to, co jest” („what is”). Kahn przyjmuje, że podmiot logicznym zdania jest to, na co wskazuje zaimek „it” w „it is the case” – rozwinięciu naszego fragmentu³⁹. Podmiot logiczny jest w rzeczywistości tym, co znamy – owym wspomnianym już jakimś faktem, aktualnym stanem rzeczy. Zdaniem Kahna, zarówno egzystencjalne, jak i predykatywne użycie czasownika występuje w sposób cząstkowy, to znaczy jako dwa aspekty składające się na werytatywne użycie $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ lub $\epsilon\acute{o}\nu$ w odniesieniu do przedmiotu wiedzy⁴⁰. Skłania to Kahna do uznania, że Parmenides w swojej tezie wyraża pewną konieczną zależność między wiedzą a jej przedmiotem. Kahn pisze tu o bycie jako przedmiocie wiedzy, ale byt ten w jego rozumieniu jest wszystkim tym, co stwierdzone⁴¹. Ujawnia się u niego przede wszystkim perspektywa semantyczna, w której rozważana jest funkcja referencyjna wyrażenia. W tym sensie propozycja Kahna nie wyraża do końca sensu ontologii Eleaty⁴².

U Parmenidesa to, co wiemy lub co może być znane, jest i musi być określone jako coś aktualnie występującego w rzeczywistości. Kahn przedstawia tę zależność rzeczy i poznania w sposób formalny następująco: jeśli uznamy, że osoba *m* wie, że *P*, pociąga to za sobą *P* (to znaczy prawdziwość, czyli realność *P*). Parmenides ma tu na myśli nie tyle wynikanie zachodzące między zdaniami, lecz konieczne związki zachodzące między wiedzą a jej przedmiotem. Z tego powodu jego poglądy są sformułowane w terminach ontologicznych, a nie za pomocą pojęć wyrażających zależności logiczne⁴³.

W sposób materialny tezę Parmenidesa można oddać za pomocą zdania: „wszystko, co możemy wiedzieć lub co jest znane, jest określonym faktem, aktualnym stanem rzeczy”⁴⁴. Według Kahna, zarówno użycie egzystencjalne, jak i predykatywne $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ są w tym zadaniu zawarte jako częściowe aspekty werytatywnego użycia $\epsilon\sigma\tau\iota$. Analizując ontologiczne implikacje użycia werytatywnego, Kahn

39 Ch. H. Kahn, *The Thesis of Parmenides*, s. 711.

40 Tamże, s. 711–712.

41 Ch. H. Kahn, *Why Existence Does not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy*, „Archive für Geschichte der Philosophie” 58(1976), s. 328.

42 S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka*, Warszawa 1992, s. 48.

43 Ch. H. Kahn, *The Thesis of Parmenides*, s. 711.

44 „It (whatever we can know, or whatever there is to be known) is definite fact, an actual state of affairs.” Ch. H. Kahn, *The Thesis of Parmenides*, s. 711–712.

wyróżnia trzy aspekty: (1) funkcję oznaczania i występowanie przedmiotowego odniesienia do rzeczywistego przedmiotu, o którym mówi się w aktach poznawczych, (2) aspekt orzekania, polegający na wypowiedaniu czegoś o przedmiocie oraz (3) stan rzeczy, o którym coś twierdzimy, musi być rzeczywisty, jeśli poznanie jest prawdziwe⁴⁵.

Powyższe ujęcie wskazuje na dwojaki sens prawdziwościowy ἔστιν w B 2.3 – poznawczy i ontyczny. Można je interpretować jako wyrażenie drugiego lub pierwszego rzędu. Wyrażenia należące do pierwszego rzędu to wyrażenia elementarne, to znaczy takie, które nie są pochodne od innych części mowy, na przykład rzeczowniki, które nie zostały derywowane z czasowników, przymiotników itd. „Człowiek” będzie rzeczownikiem elementarnym, ale „śmierć” jest wyrażeniem nieelementarnym, bo pochodnym od przymiotnika „śmiertelny”. Podobnie nieelementarnymi wyrażeniami będą „biegacz” czy „robotnik” pochodzące odpowiednio od „biec” czy „robić”. Jednak oprócz wyrażen elementarnych, do wyrażen pierwszego rzędu Kahn zalicza również takie wyrażenia, które nie są elementarne, ale mogą w wypowiedziach zastępować wyrażenia elementarne, na przykład „robotnik” zastępujące nazwę „człowiek” w zdaniu „człowiek przyszedł zmęczony do domu”. Rzeczownik pierwszego rzędu będzie więc odnosił się do indywiduów⁴⁶. Kahnowskie pojęcie rzeczownika pierwszego rzędu jest szersze niż to samo pojęcie u Lyonsa⁴⁷ i bardziej zbliżone do logicznej teorii typów⁴⁸. Według Kahna, greckie „być” może

⁴⁵ Tamże, s. 712.

⁴⁶ Ch. H. Kahn, *The Verb „Be” in Ancient Greek*, s. 76.

⁴⁷ Lyons zalicza wyrażenia do określonych rzędów przede wszystkim na podstawie kryterium derywacji. Chodzi więc o zależności genetyczne wyrażen. Według niego wyrażenia rzeczownikowe pierwszego rzędu są wyrażeniami odnoszącymi się do substancji, oznaczają osoby, zwierzęta, rzeczy albo miejsca. Wyrażenia rzeczownikowe drugiego rzędu nie oznaczają substancji, lecz te rzeczowniki, które występują w słowniku jako całości składające się z jednostek bardziej elementarnych, czyli takie rzeczowniki, które można derywować z innych wyrażen w drodze transformacji. Różnica między wyrażeniami rzeczownikowymi pierwszego i drugiego rzędu jest także czynnikiem decydującym o dystrybucji łączników miejsca i czasu. W zdaniach z czasownikiem „być” i określeniem miejsca (choć nie czasu) możliwe jest jako podmiot także wyrażenie rzeczownikowe pierwszego rzędu. Rzeczowniki pierwszego rzędu oznaczają przede wszystkim byty, natomiast ten sam typ wyrażen drugiego rzędu oznacza pewne wydarzenia. W związku z tym, zdania pierwszego rzędu występują raczej jako orzeczenia określające czas i miejsce. J. Lyons, *Wprowadzenie do językoznawstwa*, tłum. K. Bogacki, Warszawa 1976, s. 384–385.

⁴⁸ Teoria typów wprowadza podział zarówno przedmiotów, jak i wyrażen na typy i rzędy. Rząd typu określa się na drodze indukcyjnej. Do zerowego rzędu należą indywidua, do rzędów wyższych typy relacji i własności. Język teorii typów zawiera dwojakiego rodzaju wyrażenia: termy i funktory zdaniotwórcze. Termy odnoszą się jedynie do indywiduów, a więc przedmiotów rzędu zerowego, zaś funktory – do pozostałych przedmiotów – zbiorów (własności) i relacji. Typy wyrażen, za pomocą których buduje się zdania proste, analogicznie jak przedmioty, dzielą się na rzędy. Intuicyjnie mówiąc, wszystkie wyrażenia funkcyjne, reprezentujące własności bądź relacje, będą należały do rzędu wyższego niż rząd zerowy. Nie uwzględnia się tu żadnych zależności genetycznych między wyrażeniami,

występować w wypowiedziach należących do różnych rzędów. Określenie rzędu ze względu na przedmiot odniesienia wyrażenia rzeczownikowego okazuje się być bardziej użyteczne niż pojęcie elementarnego rzeczownika.

Do pierwszego rzędu należą użycia łącznikowe z orzecznikiem imiennym, lokacyjnym lub przysłówkowym, konstrukcje dzierżawcze z podmiotem w postaci rzeczownika pierwszego rzędu, bądź też użycie egzystencjalne o charakterze witalnym (znaczyłoby wówczas bycie żywym)⁴⁹. Użycie ἔστιν jako wyrażenia drugiego rzędu wskazuje, że stanowi ono wyrażenie opisujące pewną własność, za pomocą której wyrażenie odnosi się do wypowiedzi, nie zaś bezpośrednio do świata (substancji). W interesującym nas fragmencie ἔστιν występuje w funkcji werytatywnej (prawdziwościowej). Kahn klasyfikuje je jako wypowiedź drugiego rzędu⁵⁰. Użycie to oddaje za pomocą dwuwyrazowego zdania, które może posiadać jedną z następujących postaci: (1) ἔστι ταῦτα – „to jest prawda” (inaczej: „to [scil. jest] prawda”), (2) ἔστι οὕτω – „jest tak”. Bardzo często spotykamy te postaci w dialogach Platona, kiedy ustami Sokratesa pyta o poprawność toku rozumowania bądź upewnia się co do prawdziwości wynioskowanego sądu. W literaturze pojawił się szereg polemicznych tekstów w stosunku do proponowanych przez Kahna rozwiązań. Przedstawimy tu jeden z głosów – brytyjskiej filozof Lesley Brown – która z jednej strony przyznaje pewne racje Kahnowi, a z drugiej strony – stara się zachować egzystencjalny charakter wypowiedzi Parmenidesa.

Zdaniem Brown, nawet gdyby przyjąć za podstawowy sens ἔστιν „jest prawdą” lub „jest czymś”, zakładamy jego znaczenie egzystencjalne⁵¹. Argumentuje, że skoro druga droga jest drogą „nie jest”, to znaczy, że jest to droga tego, co nie istnieje, a nie droga nieprawdy⁵². Według niej, nawet jeśli uznać rację Kahna dotyczącą prologu, że zawartą w nim myślą przewodnią jest prawda, to fragment B 8, wyrażający naturę, zmusza nas do uznania, że „nie jest” musi znaczyć „nie istnieje”. Byt bowiem jest niestworzony i niezniszczalny, a zatem konieczny. Jeśli tak, to z niemożliwości

jak ma to miejsce w teoriach gramatycznych. R. Carnap, *Pisma semantyczne. Wprowadzenie do semantyki*, tłum. M. Poręba, Warszawa 2007, s. 21–25.

49 Ch. H. Kahn, *The Verb „Be” in Ancient Greek*, s. 398.

50 Werytatywne użycie „być” ma za swój przedmiot zdanie. Kahn wyraźnie wskazuje, że jest to „veridical use with sentential subject (»it is so«)”. Ch. H. Kahn, *The Verb „Be” in Ancient Greek*, s. 398.

51 Podobnie sądzi Mathen. Opierając się na *Hermeneutyce* Arystotelesa i jego analizie zdania oraz zdania prawdziwego i fałszywego, a także powołując się na analogiczne kwestie poruszane w *Sofistice* przez Platona, nie zgadza się z poglądem Kahna o nieegzystencjalnym charakterze słowa „być”. Przede wszystkim sądzi on, że Arystoteles wskazuje na podwójny sens tego czasownika. Zdanie musi stwierdzać istnienie rzeczy, aby cokolwiek o niej orzekać. Zdaniem Mathena „The man is running” jest równoważne u niego zdaniu „The running man is”. M. Mathen, *Greek Ontology and the „Is” of Truth*, „Phronesis” 28(1983), s. 123–124.

52 L. Brown, dz. cyt., s. 218.

drogi „nie jest” wynika „nie istnieje”, a nie „nie jest prawdą”. To bowiem, co nie jest możliwe, przede wszystkim nie istnieje.

Pobrzmiwa w wypowiedzi Brown intencja uznania przez zaprzeczenie przekonania, że skoro niemożliwa jest droga „nie jest” (tzn. „nie istnieje”), zatem właściwym odczytaniem B 2.3 byłaby formuła egzystencjalna o konieczności drogi „istnieje”. Ponadto Brown powołuje się na fragment B 8.26–28, w którym Parmenides mówi na temat natury tego, co jest. Stosując taką dialektykę, powiedzielibyśmy, że skoro „jest” oznacza niezmiennie, a zatem nie powstające i nie ginące, „nie jest” oznaczać by mogło to, co zmienne, powstające i ginące, co jest jakieś (będące jakoś) i nie-jakieś (nie-będące jakoś). W takim razie należałoby uznać εστιν w B 2.5 za formułę niekompletną „nie jest...”. Brown wydaje się sugerować, że jeśli przyjęlibyśmy Kahnowską tezę o występowaniu niekompletnej formuły „jest”, zapisując jako „jest...”, to również niekompletną formułą byłoby „nie jest” B 2.5, co moglibyśmy zapisać jako „nie jest...”. Zasada „jest prawdą” miałaby swoje zaprzeczenie w „nie jest prawdą”. Stworzyłyby to przestrzeń dla niebytu dwojakiego rodzaju – niebytu absolutnego, czyli „nie jest”, stanowiącego zaprzeczenie „jest”, które oznacza to, co nie powstało i jest niezniszczalne oraz niebytu względnego, z którym spotykamy się w późniejszym czasie u Platona w *Sofistcie*, a który jest zaprzeczeniem „jest...” niekompletnego – na przykład zaprzeczeniem „jest zielone” będzie „jest nie-zielone”⁵³.

Załóżmy, że w pewnym czasie rzeczy nie są jakieś (przykładowo, nie są zielone), zaś w czasie późniejszym są takie (*resp.* są zielone). Owo powstawanie zmierza od nie-bytu względnego do względnego bytu. Ponieważ Brown sądzi, że gdyby stwarzanie⁵⁴ czegoś miało polegać na wyprowadzeniu tego, co w pewnym czasie nie jest, do tego, co w czasie późniejszym jest, byłoby ono niezrozumiałe, skoro zakazujemy mówienia i myślenia, że nie jest. Wynikałoby to z jakiegoś nieuzasadnionego rozszerzenia zakazu mówienia o przedmiocie „nie jest” na to, do czego odnosi nas niekompletna formuła „nie jest...”, wskutek czego niemożliwe byłoby filozoficzne rozważanie również niebytu względnego. Sądzi ona zatem, że nie można mylić tego, co nie istnieje w ogóle, z tym, co stanowi niebyt czegoś (jak choćby niebyt zieleni). Każda zmiana wymaga powstawania i ginięcia. Jeśli powstawanie jest wykluczone z powodu niemożliwości desygnatu „nie jest”, to również występowanie zmian jest wykluczone, ponieważ zmiana wymaga powstawania lub ginięcia. Nie ma więc powodu, aby przyjmować rozszerzenie „nie jest” na „nie jest...”. Wypowiadając „nie

53 L. Brown, dz. cyt., s. 219.

54 Warto zwrócić uwagę, że Brown tłumaczy przez „create” greckie *τίσιναι*, a więc „powstawać”. L. Brown, dz. cyt., s. 218–219. Różnica między wymienionymi terminami jest zasadnicza, bowiem sens pojęcia stwarzania jest jasny w kontekście powstawania z niczego i w myśleniu filozoficznym Zachodu pozostaje ściśle związany z wpływami chrześcijaństwa. W filozofii antycznej pojęcie powstawania miało zupełnie inny sens i dotyczyło raczej cyklicznych przemian. Wydaje się więc, że tłumaczenie Brown jest nieuprawnione i w sposób nieadekwatny oddaje myślenie starożytnych filozofów.

jest...”, zakładamy wprawdzie „nie jest”⁵⁵. Tok rozumowania Brown stanowi argumentację przeciw niekompletnemu odczytaniu „jest” przez Kahna. Jeśli bowiem uznać, że użycie w B 2.5 jest kompletne, to w takim razie, jakie racje mogłyby przemawiać za tym, żeby za niekompletne użycie uznać „jest” w B 2.3? Jeśli nawet uznać je za niekompletne, trzeba by przyjąć za bardziej podstawowe użycie egzystencjalne. Reasumując, Brown nie zgadza się z odrzuceniem egzystencjalnego sensu słowa ἔστιν i uważa, że taki jest jego sens pierwotny.

1.1.1.3. Przedmiot odniesienia εἶναι. Interpretacje sensu słowa εἶναι są różne. Część interpretatorów twierdzi, że czasownik występujący u Parmenidesa ma przede wszystkim charakter egzystencjalny⁵⁶, inni utrzymują, że funkcje egzystencjalne i łącznikowe (predykatywne) stapiają się ze sobą, a pojęciowe rozróżnienie dokonywane współcześnie między „jest” łączącym podmiot i orzecznik a „jest” egzystencjalnym nie ma podstaw u Parmenidesa, ponieważ ten wcale nie rozróżniał tych dwóch funkcji⁵⁷. Jeszcze inni badacze przyjmują, że omawiany czasownik występuje u Parmenidesa przede wszystkim nie w znaczeniu egzystencjalnym, lecz predykatywnym⁵⁸.

Kwestię egzystencjalnego lub nieegzystencjalnego znaczenia czasownika ἔστιν pozwala rozstrzygnąć odpowiedź na pytanie o przedmiot jego odniesienia. Jednym z filozoficznych tekstów antycznych odpowiadających na nie dość jednoznacznie jest fragment księgi V *Metafizyki* Arystotelesa. Czytamy tam, że εἶναι i ἔστιν oznaczają prawdę „[...] τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ἔστιν ὅτι ἀληθές τὸ δὲ μὴ εἶναι ὅτι οὐκ ἀληθές ἀλλὰ ψεῦδος [...]” [Arystoteles, *Metafizyka*, 1017a]. Dosłownie ten fragment przetłumaczmy: „»być« i »jest« oznacza prawdę, zaś »nie być« oznacza nie prawdę, lecz fałsz”. Istotny dla wyjaśnienia tego fragmentu wydaje się też dalszy ciąg tekstu *Metafizyki*, w którym Arystoteles wyjaśnia na przykładzie, co tak naprawdę ma na myśli: „ὅτι ἔστι Σωκράτης μουσικός, ὅτι ἀληθές τοῦτο, ἢ ὅτι ἔστι Σωκράτης οὐ λευκός, ὅτι ἀληθές: τὸ δ’ οὐκ ἔστιν [...], ὅτι ψεῦδος” [„tak jak »jest« w »muzyczny Sokrates« oznacza, że jest to prawdą, albo że »jest« w »Sokrates nie-biały« oznacza, że jest to prawdą, tak, »nie jest« oznacza, że jest fałszem”]⁵⁹. Słowo „jest”

55 L. Brown, dz. cyt., s. 219.

56 G. E. L. Owen, *Plato and Parmenides on The Timeless Present*, „The Monist” 50(1966); J. Barnes, dz. cyt., s. 160.

57 M. Furth, *Elements of Eleatic Ontology*, w: *The Pre-Socratics: A Collection of Critical Essays*, red. A. P. D. Mourelatos, Princeton 2014, s. 242–243.

58 Ch. H. Kahn, *The Verb „Be” in Ancient Greek*, s. 220–221. Podobne stanowisko zajmuje A. P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, rozdz. 2.

59 Na podstawie omawianego fragmentu greckiego i np. polskiego jego tłumaczenia widać, jak nawet nie tyle rozpatrujemy Arystotelesa przez pryzmat całej, także współczesnej, tradycji filozoficznej, ale wręcz staramy się ją włożyć w jego usta. W tłumaczeniu Leśniaka czytamy: „*Istnieje i jest* znaczy, że twierdzenie jest prawdziwe, a *nie-istnienie*, że jest nie prawdziwe, lecz fałszywe”. Pomijając już kwestię

oznacza prawdę w tym sensie, że odnosi do rzeczywistego muzycznego Sokratesa. Wypowiadając wyrażenie „Sokrates muzyczny”, nie wiemy, czy posiada ono swoje przedmiotowe odniesienie. Ujmując rzecz z perspektywy ontologicznej, nie wiemy, czy Sokrates muzyczny jest prawdziwy, rzeczywisty, faktyczny. Dzieje się tak dlatego, że „Sokrates muzyczny” to zwykła złożona nazwa, która ma odniesienie lub go nie ma. O tym, czy je posiada, informuje słowo „jest”.

Przyjmijmy, że w danym języku występuje wyrażenie „Sokrates nie-biały” i wyrażenie „jest”. Samo wyrażenie „Sokrates nie-biały” o niczym nas nie informuje. Dopiero przez zastosowanie do niego słowa „jest”, wskazuje ono na realność tego, do czego się odnosi. „Sokrates nie-biały” to jedynie pewien dźwięk, który posiada swój sens. O tym, że ma odniesienie, informuje nas „jest”. Ujmując to od strony ontologicznej, powiemy, że faktycznie Sokrates jest nie-biały. Mówiąc jeszcze inaczej, bycie nie-białym przysługuje rzeczywiście Sokratesowi. Afirmujemy bytowość Sokratesa nie-białego i realność tego stanu rzeczy. Jeśli przyjęlibyśmy ciąg wyrażeń: „Sokrates nie-biały”, „Sokrates brodaty”, „Sokrates zielony”, „Sokrates filozof”, „Sokrates szewc”, tylko niektórym z nich można by przyporządkować owo „jest” – tym, których odpowiedniki występują w rzeczywistości. Arystoteles w rzeczonym tekście *Metafizyki* zapisuje to w sposób iście formalny, który może przypominać zapisy niektórych notacji współczesnej logiki: „jest (Sokrates nie-biały)”, w których funktor występuje przed argumentami. Język grecki, w którym słowo „jest” nie musiało znajdować się w zdaniu między podmiotem i orzecznikiem, oddaje odrębną funkcję tego czasownika w stosunku do jego argumentów, ukazuje wręcz jego odmienność zarówno semantyczną, jak i składniową. Arystoteles uwypukla referencyjną rolę tego słowa i jego wyjątkową, również składniową, funkcję w wypowiedzi⁶⁰.

użycia bądź co bądź technicznego słowa „istnienie”, które w tekście nie występuje (co najwyżej, można by wyrażenie τὸ εἶναι przełożyć jako „byt”, ponieważ przed czasownikiem w bezokoliczniku znajduje się rodzajnik), zaś w filozofii pojawia się w rezultacie wpływów judeochrześcijańskich, to tłumaczenie Leśniaka pokazuje, jak myślenie współczesnych filozofów i tłumaczy zdeterminowane jest dzisiejszymi znaczeniami terminów, które niegdyś mogły posiadać znaczenia zupełnie inne lub w ogóle nie występować. I tak, w tym wypadku tłumacz wkłada w usta Arystotelesa słowa, których ten nie wypowiedział. Jak należy się domyślać, motywowane jest to uwypukleniem racjonalności wypowiedzi starożytnego autora w świetle współczesnych rozstrzygnięć. Pojęcie prawdy jest bowiem współcześnie pojęciem przede wszystkim epistemologicznym. W tej kwestii zresztą Arystoteles ma kapitalne zasługi, bo to on właśnie dowartościowuje w starożytności epistemologiczny aspekt tego pojęcia, które zresztą swoje korzenie ma u Platona [Platon, *Eutydem*, 284a; *Parmenides*, 161e; *Sofista*, 263b; *Teajtet*, 194b]. Prawda jest własnością sądu i tak rozumianą prawdę w swoim tłumaczeniu uwypukla Leśniak. Wydaje się, że z bardzo podobną sytuacją mamy do czynienia w wypadku pojmowania słowa „jest” w języku greckim.

60 Podejście Arystotelesa poprawia wczesnoplatońską teorię odniesienia zawartą w *Kratylosie*. Według Arystotelesa odniesienie jest możliwe tylko w zdaniu. Platon zdawał się nie dostrzegać tej funkcji „jest”. We wczesnym okresie samodzielnej twórczości, będąc zwolennikiem naturalnej teorii nazw, sądził, że nazwy tworzy się ze względu na przedmiotowe, fonetyczne podobieństwo. Miały oddawać w ten sposób naturę rzeczy [Platon, *Kratylos*, 385b–c]. Z tego powodu nazwy pełniły funkcję

Z drugiej jednak strony, „to, co jest”, znaczy tyle samo co „jest prawdą” i oznacza faktyczność stanów rzeczy. I tak, Sokrates może rzeczywiście być, ale „jest” w wyrażeniu „Sokrates jest brodaty” odnosi nie do Sokratesa, lecz do Sokratesa brodatego. Jeśli Sokrates nie byłby brodaty, „jest” nie posiadałoby w wyrażeniu „Sokrates jest brodaty” funkcji referencyjnej, pomimo tego, że Sokrates w tym czasie żył na ziemi. W takiej sytuacji „jest” dodane do imienia „Sokrates”, tworząc całość bardziej złożoną „Sokrates jest”, odnosiłoby do rzeczywistości. Tworzyłoby wówczas wyrażenie eliptyczne i rozumielibyśmy je jako „Sokrates jest żyjący” albo „Sokrates jest na świecie”. Znaczenie tej wypowiedzi byłoby lokacyjne lub witalne.

Stagiryta w tym celu, aby podkreślić werytatywną funkcję tego słowa, używa czasownika σημαίνει („oznacza”) – „jest” oznacza prawdę, faktyczność. Czasownik ἔστιν pełni funkcję referencyjną i od strony ontologicznej wskazuje na sam rdzeń bytowości prawdy, zaś w perspektywie epistemologicznej jest podstawą asercji⁶¹ i prawdziwościowego orzekania (orzeka bowiem prawdę rzeczy)⁶². Zdaniem Kahna kluczową sprawą jest tu przedfilozoficzne rozumienie prawdy, które można wyrazić za pomocą formuły: „rzeczy mają się faktycznie, jak mówisz” (ἔστι ταῦτα οὕτω ὥσπερ σὺ λέγεις). W pojęciu prawdy przyjmuje się korelację, zgodność lub dopasowanie między tym, co wypowiedzane lub myślane, a tym, co występuje jako pewien fakt, przypadek, czy mówiąc inaczej – między myślami a tym, jak się rzeczy mają⁶³.

Arystoteles wskazuje zatem, że przedmiot odniesienia czasownika „jest” stanowi prawda pojmowana ontycznie, czyli rzecz będąca czymś. Nie są ważne szczegółowe kwalifikacje przedmiotowe. Pojęcie prawdy wydaje się być najogólniejszym pojęciem odnoszącym się do rzeczywistości, równoważnym pod względem zakresu z pojęciem bytu. Rzeczywistość jest prawdziwa wtedy, gdy jest czymś – jakimś bytem. Prawda to tyle, co jego faktyczność i realność. Takie też jest rozumienie pierwszej drogi Parmenidesa. Przedmiot odniesienia „jest” stanowi prawda w sensie ontycznym. Dla tego przekonania znajdujemy uzasadnienie we fragmencie B 8.16. Parmenides twierdzi, że Sprawiedliwość nie pozwala, aby będące powstawało, a zatem jedną z dróg należy odrzucić – drogę *nie jest*, która nie jest drogą prawdziwą (οὐ γὰρ ἀληθὴς ἔστιν ὁδός) [Parmenides, 18, B 8.14–18, Diels]. Skoro więc droga *nie jest* nie jest drogą prawdziwą, zatem droga *jest* stanowi drogę prawdy. Wyrażenie ἀληθὴς ὁδός znaczy tu tyle co droga bytu⁶⁴.

referencyjną samodzielnie i niezależnie od zdań. Kwestia ta nie jest jednak jednoznaczna według niektórych komentatorów. G. Fine, *Plato on Naming*, „Philosophical Quarterly” 27(1977), s. 295, przyp. 15.

⁶¹ G. E. L. Owen, *Plato on Not-Being*, w: *A Collection of Critical Essays: Metaphysics and Epistemology*, red. G. Vlastos, Nowy Jork 1971, s. 225–226, przyp. 7.

⁶² D. Piętka, *Parmenides i Gorgiasz w nowym odczytaniu*, „Filo-Sofija” 25(2014), z. 2, s. 250.

⁶³ Ch. H. Kahn, *Why Existence does not Emerge as a Distinct Concept In Greek Philosophy*, s. 328–329.

⁶⁴ A. M. Komornicka, *Studia nad Pindarem i archaiczną liryką grecką. W kręgu pojęć prawdy i fałszu*, Łódź 1979, s. 45.

1.1.1.4. Gramatyka w B 2.3. Drugą część fragmentu B 2.3 ([...] οὐκ ἔστι μὴ εἶναι) możemy dosłownie przetłumaczyć jako „nie jest nie być”, stąd pokusa, aby odczytać ją jako „... nie jest niebytem”, traktując μὴ εἶναι jako rzeczownik. Stanowi to naturalny przykład na współczesne języki europejskie i jest niejako przykładem literalnym, przez co może się zdawać dokładnym, choć jak pokazują badania porównawcze – niekoniecznie przykładem adekwatnym⁶⁵. Czasownik ἔστιν występujący obok bezokolicznika (ἔστιν + *infinitivus*) może mieć znaczenie modalne. Znaczy wtedy tyle samo co „jest możliwe, że...”. Ta konstrukcja w jej znaczeniu modalnym występuje u Homera ponad 50 razy⁶⁶. Jeżeli analizujemy poszczególne linie poematu nieautonomicznie, lecz uznajemy, że stanowią one pewien zwarty i logicznie uporządkowany tok myślenia, również kontekst podpowiada nam modalny sposób odczytania. Składa się nań charakter frazy B 2.5, która opisuje, na czym polega droga niebytu, a która jest analogiczną wypowiedzią do B 2.3, opisującej drogę prawdy. W wersji B 2.5 występuje słowo χρεὼν wprost wskazujące na aspekt modalny – „[...] jest konieczne, że...” i wyraża pozytywnie konieczność. W B 2.3 modalny charakter wypowiedzi wyrażony jest za pomocą składni i użycia dwóch negacji.

Czasownik ἔστι w οὐκ ἔστι μὴ εἶναι jest syntaktycznie dwuznaczny. Zwraca na to uwagę Barnes. Słowo ἔστι może być traktowane osobowo lub bezosobowo. W pierwszym wypadku, to znaczy wówczas, kiedy potraktujemy ἔστι osobowo, posiada ono swój podmiot i frazę tę odczytamy „[scil. to, co jest] nie jest niebytem”. W drugim wypadku tłumaczy się ją bez podmiotu jako „nie jest możliwe, aby nie być”⁶⁷. Mamy tu właśnie do czynienia z użyciem modalnym tego słowa. Fragment B 2.3 można więc tłumaczyć na dwa wymienione sposoby. Argumenty przemawiają za tłumaczeniem wyrażającym niemożliwość.

Zdaniem O'Briena składnia ἔστιν + *infinitivus* i jej znaczenie modalne ma swoje źródło najprawdopodobniej w wykorzystaniu bezokolicznika po czasownikach zamiaru albo pożądanja, gdzie konieczne jest podjęcie działań przewidywanych jako jeszcze niezrealizowane, a zatem niepewne co do swojej realizacji. Jeszcze częściej znaczenie modalne ma οὐκ ἔστι przed bezokolicznikiem. Wyrażenie to znaczy „jest niemożliwe”. Z bezosobowym użyciem ἔστι u Parmenidesa, a w szczególności z negacją οὐκ ἔστι, uwypuklony zostaje przypuszczalny sposób działania, do którego odnosi nas czasownik w bezokoliczniku. Analogicznie występuje ten czasownik w innych tekstach greckich, na przykład waleczny i odważny Achilles krzyczy, że nie jest możliwe, aby walczyć z Zeusem, synem Kronosa (οὐκ ἔστι Διὶ Κρονίωνι μάχεσθαι) [*Iliada*, 21.193]. Wyraża tu z jednej strony pewien zamiar, ale z drugiej strony – niemożliwość jego realizacji. W przypadku ἔστιν mamy na myśli, że coś

⁶⁵ Tłumaczenia te mogą się różnić, ale zachowują wspólny rdzeń.

⁶⁶ D. O'Brien, *Parmenides and Plato On What Is Not*, w: *The Winged Chariot: Collected Essays on Plato and Platonism in Honour of L. M. de Rijk*, red. M. Kardaun, J. Spruyt, Leiden 2000, s. 26.

⁶⁷ J. Barnes, dz. cyt., s. 329, przyp. 9.

może się nie wydarzyć, ale w wypadku negacji, powiemy, że oznaczane przez czasownik w bezokoliczniku działanie nie może się wydarzyć. Konstrukcja, o której mowa, jest wyrażeniem idiomatycznym⁶⁸.

Nieco odmienna co do formy jest propozycja Blandziego, który dostrzega w B 2.3 konstrukcję *accusativis cum infinitivo*. W bezokoliczniku znajduje się εἶναι, dla którego podmiotem byłoby następujące po ὅπως słowo ἔστιν, które wprost oznacza, według niego, prawdę. Posiadając funkcję referencyjną, stanowiłoby podmiot zdania. Frazę przetłumaczmy: „pierwsza droga jest taka, że Jest jest (*scil.* prawdą)”. Miałaby ona postać sądu tożsamościowego o prawdzie. Można nawet analogicznie do pierwszej części wiersza B 2.3 napisać, że jak Jest jest prawdą, tak nie Jest nie jest prawdą. Całość B 2.3 Blandzi tłumaczy jako: „JEST jest (*scil.* prawdą) i nie JEST nie jest (*scil.* możliwe)”⁶⁹.

Przyjęta forma gramatyczna *accusativus cum infinitivo*, wraz z założeniem werytatywnego słowa „jest”, które odnosi się do prawdy ontycznej, wyraża myśl, że prawda jest, zaś nieprawda nie jest (możliwa)⁷⁰. Zwróćmy uwagę, że „jest” to czasownik, który nie ma samodzielnej funkcji poza zdaniem, zaś „prawda” jest rzeczownikiem i posiada funkcję oznaczania. Nazwa „prawda” oznacza natomiast w starożytnej Grecji czasach Parmenidesa byt, rzeczywistość niezmienną, stanowiącą przedmiot prawdziwego poznania. Słowo „jest”, analogicznie do nazwy „prawda”, pełni funkcję oznaczania prawdy ontycznej, ale w przeciwieństwie do rzeczownika „prawda” pełni rolę referencyjną w zdaniu.

Prawdopodobnie Grecy, którzy nie posiadali jeszcze dobrze wykształconego systemu kategorii wyrażen językowych, traktowali wszystkie wypowiedzi w sposób bardzo podobny. Świadcstwo o tym znajduje się w *Kratylosie* czy *Sofistcie* Platona, które są pismami znacznie późniejszymi od poematu Parmenidesa, a mimo to nie znajdujemy jeszcze rozwiązania takich kwestii jak jasne odróżnienie zdań od nazw jako odmiennych całości semantycznych. Podobnie ma się rzecz z kwestią odniesienia fałszu⁷¹.

68 D. O'Brien, *Parmenides and Plato On What Is Not*, s. 25–26.

69 S. Blandzi, *Od aletejologii Parmenidesa do ontoteologii Filona*, Warszawa 2013, s. 42.

70 Jeśli przyjąć taką interpretację, można łatwo skojarzyć przyczyny problemów Platona z pojęciem fałszu. Platon od początku swojej samodzielnej działalności do końca twórczości stawiał pytanie o możliwość fałszu. Fakt ten wydaje się stanowić pośrednie potwierdzenie werytatywnego sensu czasownika εἶναι u Parmenidesa. D. Piętka, *Prawda i fałsz w filozofii języka Platona*, Nowa Wieś k/ Torunia 2011, s. 114–154.

71 Platon to filozof, który zapoczątkował systematyczne badania nad językiem. Na jeszcze szerszą skalę i bardziej systemowo językiem zajął się później Arystoteles, tworząc dojrzałe teorie na jego temat. U Platona jednak dostrzegamy przejście od naiwnego rozumienia mowy ludzkiej do analiz krytycznych. Jego teksty stanowią bezcenne źródło wiedzy o ówczesnym pojmowaniu języka. Ponieważ Platon jest spadkobiercą filozoficznego myślenia Parmenidesa i nie ma jeszcze dobrze ukształtowanych poglądów na ten temat, można sądzić, że jest wyrazicielem ówczesnej, dopiero rozwijającej się tradycji językoznawczej, w jakiejś jej początkowej formie. U Platona między zdaniami i nazwami

Reasumując. Czytając komentarze i opracowania do poematu Parmenidesa,

nie można doszukać się zdecydowanej różnicy. Platon jest co prawda świadom różnic składniowych między nazwami i zdaniami, jednak od strony semantycznej zdaje się je traktować w taki sam sposób. Oba wyrażenia pełnią funkcję referencyjną, to znaczy odnoszą się do czegoś, coś oznaczają. Platon nie potrafił jeszcze w czasie pisania *Kratylosa* dostrzec, że zdania i nazwy są odmiennymi typami wyrażań i odnoszą się do przedmiotów, które należą do różnych typów ontycznych. Interpretatorzy Platona twierdzą, że Platon przypisując nazwom wartości logiczne, traktuje je jak zdania. R. Robinson, *Essays in Greek Philosophy*, Oxford 1969, s. 133. Możemy jednak spotkać się z poglądami przeciwnymi, głoszącymi że zdania są redukowane do nazw lub ciągów nazw-rzeczowników. G. E. L. Owen, *Notes on Ryle's Plato*, w: Ryle, red. O. P. Wood, G. Pitcher, Garden City 1970, s. 365; I. M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*, t. 2, Londyn 1963, s. 481. Wspólnym poglądem, który wyłania się z tych stanowisk jest, zarówno w pierwszym, jak i w drugim wypadku, przekonanie, że Platon przyjmował tylko jedną kategorię semantyczną, którą nazwać by można kategorią *wyrażenia* – w pojęciu tym mieści się zarówno kategoria zdania, jak i kategoria nazwy. Nie występuje u niego jasne rozróżnienie między zdaniami i nazwami.

Od strony składni wypowiedzi, Platon miał świadomość, że każde zdanie składa się z rzeczownika (*ὄνομα*) i czasownika (*ῥῆμα*) [*Sofista*, 262a], które odpowiednio pełnią w zdaniu funkcje podmiotu i orzeczenia. Platon podaje więc kryteria poprawności zdań. Postulat ten stał się bezpośrednią podstawą nauki o podmiocie i orzeczeniu wyłożonej przez Arystotelesa w *Kategoriach*. Platońska nazwa (*ὄνομα*), ze względu na funkcję składniową, jaką pełni w zdaniu, została nazwana przez Arystotelesa podmiotem (*ὑποκείμενον*), zaś czasownik (*ῥῆμα*) orzeczeniem zdania (*κατηγορούμενον*). Ch. H. Kahn, *The Verb „Be” in Ancient Greek*, s. 48. Sam Platon tych funkcji, jak się wydaje, jeszcze dokładnie nie rozróżniał. Termin ten nie jest przez Platona w *Sofistice* traktowany jak sąd w dzisiejszym jego rozumieniu, który ma postać „S jest P”, ale raczej jak postać rachunku „nazwa plus atrybut”. L. M. de Rijk, *Plato's Sophist. A Philosophical Commentary*, Amsterdam–Oxford–Nowy Jork 1986, s. 197. Prawda (*ἀλήθεια*) nazwy to tyle samo co jej prawidłowość czy słuszność (*ὀρθότης*). Terminy *ἀλήθεια* i *ὀρθότης* są synonimami i można je stosować zamiennie w odniesieniu do nazw. Z drugiej jednak strony konkluzję wnioskowania cytowanego fragmentu 385c–d, która brzmi następująco: *ἔστιν ἄρα ὄνομα ψευδὸς καὶ ἀληθὲς λέγειν, εἴπερ καὶ λόγον; πῶς γὰρ οὐ;* tłumaczyć można na dwa sposoby – jako zdania modalne, w których w pierwszym wypadku termin *ὄνομα* pełni funkcję dopełnienia, zaś w drugim przypadku funkcję podmiotu zdania: 1. „możliwe jest wypowiadać prawdziwą lub fałszywą nazwę”; 2. „możliwe jest dla nazwy mówić coś prawdziwie lub fałszywie”. Pierwsza interpretacja skłania do autonomicznego traktowania nazwy i mówienia, że nazwom przysługują wartości logiczne w taki sam sposób, jak przysługują one zdaniom. Druga interpretacja pozwala rozumieć zdanie „nazwa mówi coś prawdziwie lub fałszywie” jako równoznaczne ze zdaniem „nazwa orzeka coś prawdziwie lub fałszywie”, a więc rozpatrywać nazwy w kontekście ich użycia w zdaniu i ich wpływu na jego wartość logiczną, a nie jako na wyrażenia samodzielnie, posiadające wartości logiczne. Za jedną i drugą interpretacją przemawiają argumenty, które daje się odnaleźć w dialogu.

W *Kratylosie* Platon traktuje zdania jako pewne całości podobne nazwom. Nazwy oznaczają rzeczy, zdania również oznaczają rzeczy. Świadczy o tym analogia przeprowadzona pomiędzy zdaniami fałszywymi a nazwą „niebyt”. Wydaje się, że zdanie jest dla niego pewną szczególną odmianą nazwy, co sprawia, że przyjmował jedną tylko kategorię semantyczną – właśnie kategorię nazwy. Potwierdza to sposób, w jaki rozwiązał problem fałszu. Stwierdza bowiem, że skoro istnieją zdania fałszywe, a te nie odnoszą się do bytu, ale z konieczności do niebytu, to również niebyt jest czymś, co jakoś jest [*Sofista*, 263d]. Relacja odnoszenia jest relacją która musi przysługiwać wyrażeniom językowym. W innym wypadku są one bezsensowne [*Sofista*, 263c], jednocześnie relacja ta jest relacją prawdziwościową. Zdanie bowiem jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy mówi coś tak, jak jest, czyli odnosi do bytu, jest natomiast fałszywe wówczas, gdy do bytu nie odnosi.

spotykamy się z całym spektrum interpretacji frazy B 2.3. Od strony gramatycznej zdanie B 2.3 można odczytywać jako zdanie ze składnią *accusativus cum infinitivo* lub bez niej. Przyjmuje się też, że jest to idiom i ma charakter modalny, ale również proponuje się przekłady literalne, nieuwzględniające aspektu modalnego. Według niektórych słowo „jest” zostało użyte w sposób osobowy, wedle innych jest czasownikiem bezosobowym. Jeśli chodzi o podmiot zdania, wedle niektórych uczonych jest on niewyraźnie zawarty w wypowiedzi Parmenidesa, inni sądzą, że w ogóle go nie ma.

Można wyodrębnić sześć podstawowych grup przekładów. Pięć przedmiotowych i jedną metajęzykową:

1. nie jest możliwe, że to, co jest, nie jest⁷²;
2. bycie jest i nie jest niebyciem [lub w innej wersji: jest i nie jest dla niebytu]⁷³;
3. byt jest, a niebytu nie ma⁷⁴;
4. przedmiot wiedzy jest, jak jest i nie jest możliwe, że tak nie jest (przedmiot wiedzy jest określonym faktem, aktualnym stanem rzeczy faktem [bytem] i nie może go nie być)⁷⁵;
5. JEST jest, oraz NIE JEST nie jest (*scil.* możliwe)⁷⁶;
6. „jest” i nie jest możliwe „nie jest”⁷⁷.

Wszystkie te przekłady w jakiś sposób różnią się od siebie. Podobne są jednak pod tym względem, że każda z nich to po pierwsze koniunkcja, a po drugie – jeden z czynników koniunkcji jest zdaniem negatywnym.

⁷² W tym duchu tłumaczy Burnet: „The first, namely, that it is and that it is impossible for it not to be”. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, s. 173. Podobnie G. S. Kirk, J. E. Raven, dz. cyt., s. 269; W. Heinrich, dz. cyt., s. 42.

⁷³ Na możliwość tego typu przekładu wskazuje Barnes: J. Barnes, dz. cyt, przyp. 9, s. 329. Sam tłumaczy nieco inaczej: „[...] it is and that it is not for not being”. Tamże, s. 157.

⁷⁴ Przekład taki podaje na przykład Cleve: „[...] there is [and] there is no not-being”. F. M. Cleve, *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy*, Haga 1965, s. 528.

⁷⁵ W ten sposób tłumaczy Ch. H. Kahn, *The Thesis of Parmenides*, s. 712.

⁷⁶ Tłumaczenie Blandziego jest od strony semantycznej zbliżone do Kahna, jednak wydaje się być odmienne od strony składniowej. S. Blandzi, dz. cyt., s. 42.

⁷⁷ Przekład metajęzykowy spotykamy w: A. Laks, G. W. Most, dz. cyt., s. 39; także: M. Wesoły, dz. cyt., s. 73.

1.1.2. PERSPEKTYWA LOGICZNA B 2.3⁷⁸

Zasada w B 2.3 ma charakter przede wszystkim negatywny. Zawiera, w zależności od interpretacji, co najmniej jedną negację. B 2.3 składa się z dwóch zdań – jednego twierdzącego, drugiego przeczącego.

Pierwsza interpretacja, oparta na modalnym odczytaniu οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, którą w języku polskim można oddać jako:

(1) nie jest możliwe, że to, co jest, nie jest,

stanowi formułę zasady niesprzeczności (sformułowanie to występuje z niełącznikowym czasownikiem „być” w sensie egzystencjalnym). Symbolicznie można ją oddać za pomocą formuły:

(1a) $\sim M\exists x[ex(x) \wedge \sim ex(x)]$,

gdzie M jest operatorem modalnym, który czytamy „możliwe, że...”, a ex jest egzystencjalnym predykatem jednoargumentowym, który jest skrótem słowa „istnieje” lub wyrażenia „jest” rozumianego egzystencjalnie. Jeżeli prawdą jest zdanie „nie-możliwe, że x jest”, to prawdą będzie również zdanie „z konieczności x nie jest” i odwrotnie. Wyrażenie „niemożliwe, że...” możemy zastąpić wyrażeniem „koniecznie nie...” i zapisać naszą formułę jako „Z konieczności nie istnieje taki przedmiot x , że x jest i x nie jest”. Jeśli konieczność oznaczylibyśmy za pomocą symbolu K , wtedy nasze zdanie przyjąłoby formę:

(1b) $K\sim\exists x[(ex)x \wedge \sim(ex)x]$.

Zależność tę oddaje jednak równie dobrze zwykłe zdanie bez operatorów modalnych, mianowicie:

(1c) $\sim\exists x[(ex)x \wedge \sim(ex)x]$.

Negacja zdania (1c) daje zdanie bezsensowne, bo wewnętrznie sprzeczne, a zatem negacja zdania wewnętrznie sprzecznego jest z konieczności prawdziwa, na mocy samych reguł języka. Z (1c) otrzymujemy:

(1c') $\forall x \sim[(ex)x \wedge \sim(ex)x]$.

⁷⁸ Paragraf niniejszy w części dotyczącej tłumaczeń (i)–(iv) opieram na analizach zawartych w artykule D. Piętka, *O zasadach niesprzeczności i tożsamości w filozofii Parmenidesa*, „Filozofia Nauki” 9(2001), z. 3, s. 50–55.

Przy odczytaniu οὐκ ἔστι μὴ εἶναι w sposób nieidiomatyczny, czyli niemodalny, przekład jest niemal dosłowny, transliteralny:

(2) bycie jest i nie jest niebyciem.

Odczytując dosłownie, pierwsze ἔστιν można traktować egzystencjalnie, drugie zaś predykatywnie, ponieważ w tłumaczeniu wyraźnie występuje orzecznik. Przy takim przekładzie będziemy mogli wyrazić to formalnie za pomocą niepełnej formuły:

(2a) $ex(x) \wedge \sim(x \varepsilon \text{nie-}x)$.

Zapis wyraża różnicę między „jest” w funkcji niełącznikowej i „jest” w funkcji łącznikowej oraz różnicę między znaczeniami tego czasownika w jednym i drugim wypadku. W celu zrozumienia tekstu Parmenidesa, zgodnie z zamysłem interpretacji (2) dokonałem w (2a) pewnej parafrazy dosłownego tłumaczenia. Z jednej strony, chodzi o wyraźne dodanie podmiotu w prawym czynniku koniunkcji, który niewyraźnie występuje w (2), a uwypukla to zapis formalny. Jeśli by chcieć odczytać to zdanie bez domyślnego podmiotu, ale z podmiotem wprost wypowiedzianym w miejscu, o którym mówimy, brzmiałoby ono: „bycie jest i bycie nie jest nie-byciem”. Z drugiej strony, zapis (2a) nie daje jasności, czym jest x . Można jedynie domniemywać, że chodzi o każdy przedmiot. U Parmenidesa jednak niekoniecznie to, co potocznie nazwalibyśmy przedmiotem, jest tym, o czym mówi zdanie B 2.3. Innymi słowy, nie wszystko dla Parmenidesa jest będącym. Należy zatem (2a) uzupełnić o warunek stwierdzający, że $x \varepsilon B$ (x jest będącym), co uchroni przed spełnieniem tej formuły przez jakikolwiek przedmiot. Zapiszemy zatem:

(2a') $x \varepsilon B \rightarrow ex(x) \wedge \sim(x \varepsilon \text{nie-}x)$ [czyt.: „bycie jest i bycie nie jest niebyciem”].

Wydobywa się tu ukryte założenie, że mówienie, iż coś istnieje, jest poprzedzone warunkiem posiadania przez x jakiegoś atrybutu (jest to zresztą zgodne z w Kahnowskim pojmowaniem użycia „jest” w typie VI, gdzie zdanie egzystencjalne wyraża afirmację przynależności obiektom predykatów, zaś negacja istnienia łączną negację wszystkich predykatów)⁷⁹. Przyjmijmy jednak, że mówiąc o x mamy zawsze i tylko na myśli bycie (będące, byt). Bycie jest i bycie nie jest niebyciem. Z punktu widzenia konstrukcji zasady niesprzeczności interesujący jest tylko jeden, prawy czynnik koniunkcji z następnika okresu warunkowego (2a'), czyli:

(2b) $\sim(x \varepsilon \text{nie-}x)$.

⁷⁹ Ch. H. Kahn, *The Verb „Be” in Ancient Greek*, s. 301.

Myśl tę można również wyrazić w zdaniu „nieprawda, że bycie jest niebyciem”, czyli mówiąc inaczej, nie można być czymś i nie-czymś (czymś innym niż tym, niczym)

Porównując (1) z (2), stwierdzamy, że w wydaniu autorów poszczególnych przekładów mówią one o przedmiotowych sytuacjach egzystencjalnych. Pierwsze, że to, co jest, istnieje i nie może nie istnieć, a drugie – że będące nie jest niebędącym. Sformułowania powyższe posiadają odmienne znaczenia. Pierwsze dotyczy tego, do czego odnoszą się dwa zdania opisujące odnośne stany rzeczy, drugie zaś mówi o będącym i niemożliwości zachodzenia relacji antyzwrotnej między będącym i nim samym. Obydwie interpretacje, czyli zdania (1) i (2), to mniej lub bardziej zupełne sformułowania zasady niesprzeczności. Nie są to konstrukcje, które można by odczytywać jako zasady tożsamości⁸⁰, choć zasada niesprzeczności i tożsamości są równoważne pod względem logicznym. Obie posiadają jednak odmienne znaczenia. Zasada niesprzeczności jest zasadą negatywną, która wyraża myśl, że niemożliwe jest występowanie dwóch sprzecznych stanów rzeczy albo dwóch sprzecznych (lub wykluczających się) przedmiotów. Zasada tożsamości, odmiennie niż zasada niesprzeczności, jest, po pierwsze, zasadą pozytywną, a po drugie, mówi o relacji przedmiotu do samego siebie (każde x jest x -em). Nie da się sprowadzić zasady niesprzeczności do tożsamości, choć intuicyjnie traktujemy je „bliźniaczo”. Ponieważ jeżeli prawdą jest, że każdy byt jest bytem, to prawdą będzie również, że

⁸⁰ Jeżeli przyjąłbyśmy pewną parafrazę przedstawionego tłumaczenia, wówczas można postawić hipotezę o zawarciu przez Parmenidesa w B 2.3 idei dwóch zasad – tożsamości i niesprzeczności. Zdanie 2. „bycie jest i nie jest niebyciem” ma formę koniunkcji. Jednym jej czynnikiem jest zdanie „bycie jest”, a drugim – „nie jest niebyciem”. Aby jednak było ono poprawne, musi posiadać swój podmiot. Jest nim „bycie” wskazane przez drugi z czynników spójnika „i”. Zdanie to miałoby wówczas kształt: „bycie jest i bycie nie jest niebyciem”. Zdanie w tej postaci jest dość atrakcyjne dla współczesnego filozofa, dla którego może być potwierdzeniem odmiennych i nie dających się do siebie sprowadzić aspektów bytowania – egzystencjalnego i esencjalnego. W starożytnej grece nie można jednak takiego ostrego rozróżnienia znaleźć. Chodziłoby więc Parmenidesowi o coś innego niż wskazanie na odmiennność tych dwóch perspektyw ontycznych. Zastanawia jednocześnie związek, a raczej jego brak, między jednym i drugim argumentem koniunkcji. Jeśli jednak „bycie jest” rozumiemy jako elipsę o konstrukcji „jest bycie, które (jest tym a tym, takie a takie)” (celowo zmieniłem kolejność słów „bycie” i „jest”, aby wyrazić dokładniej w języku polskim to, o czym pisze Kahn) i jego uzupełnieniem jest „które jest byciem”, uzyskamy zdanie „jest bycie, które jest byciem”, co można zapisać skrótowo „bycie jest byciem”. Zapis taki posiada swoje uzasadnienie przez analogię w drugim czynniku koniunkcji, gdzie występuje podmiot domyślny, o którym wiemy z pierwszego czynnika koniunkcji. Pierwszy czynnik posiada wyraźny podmiot, ale nie orzecznik. Orzecznik wyraźny znajduje się natomiast w drugim czynniku. Między czynnikami koniunkcji istnieje formalny związek podmiotów, ale i orzeczników – nie co do ich treści, ale występowania w zdaniu. Tak jak drugi czynnik posiada podmiot i orzecznik, tak pierwszy czynnik posiada podmiot i orzecznik. Wówczas związek obydwu argumentów koniunkcji staje się wyraźny. Zdanie „Bycie jest byciem i bycie nie jest niebyciem” można potraktować jako ideę dwóch zasad – tożsamości i niesprzeczności. Uzupełnione zdanie pozytywne (bez negacji) posiada formalną strukturę prostej zasady tożsamości, która można ująć w formułę: „każde A jest A ” lub $\forall x (x \varepsilon x)$, która jest równoznaczna zdaniu $\forall x (x = x)$.

nieprawdą jest, aby był i niebył i odwrotnie. Nie potrafimy sobie wyobrazić takiej sytuacji przedmiotowej, w której zachodziłby jeden przypadek przedmiotowy (tożsamość), a nie zachodził drugi (niesprzeczność).

Sens wyrażonej przez Parmenidesa zasady niesprzeczności nie odbiega od sensu ontologicznej zasady niesprzeczności wypowiedzianej przez Arystotelesa, która brzmi: nie jest możliwe, aby być i nie być zarazem⁸¹.

Kolejną interpretacją egzystencjalną jest interpretacja wyrażona przez zdanie:

(3) byt jest i niebytu nie ma,

gdzie εἶναι tłumaczymy przez słowo „byt”. Formuła (3) to dwa zdania egzystencjalne: jedno afirmujące istnienie tego, co jest, drugie – negujące istnienie tego, czego nie ma. Symbolicznie możemy zapisać, że:

(3a) $x \in B \rightarrow ex(x) \wedge \sim ex(nie-x)$.

Zapis ten uwyrażnia, że w (3) występują dwa rodzaje negacji – negacja zdaniowa oraz negacja nazwowa. Pierwsza zaprzecza prawdziwości zdania „niebyt istnieje”, druga zaprzecza wartości nazwy „byt”. Za wartość nazwy możemy przyjąć bądź jej odniesienie przedmiotowe, bądź jej zakres. Negacje te można uznać za równoważne. Zauważmy, że zdanie „Sokrates jest nie-Persem” oraz „Sokrates nie jest Persem” są zdaniami prawdziwymi. Różnica między jednym i drugim tkwi w znaczeniu wypowiedzi. Pierwsze to zdanie twierdzące, które stanowi afirmację bycia nie-Persem, a więc przynależności do innej narodowości niż Persowie, drugie – to zdanie przeczące, które stanowi negację przynależności do narodu Persów i może stwarzać wrażenie, że o niczym innym nie informuje. Biorąc jednak pod uwagę, że nazwa „Sokrates” oznacza konkretnego człowieka, wnioskujemy, że jeśli nie jest on Persem, to należy do innego narodu niż Persowie. Przynależność do jakiegoś innego narodu wynika ze zdania „Sokrates nie jest Persem” oraz z założenia, że nazwa „Sokrates” posiada swój desygnat w zbiorze ludzi oraz z faktu, że każdy człowiek jest jakiejś narodowości.

Wymienione zależności można ogólnie przedstawić, zakładając uniwersum przedmiotów U , zawarty w nim pewien podzbiór A oraz że $U \neq A$. Jeżeli x nie jest elementem zbioru A , to x jest elementem dopełnienia zbioru A w U , czyli jest elementem $nie-A$ i odwrotnie, jeżeli x jest elementem $nie-A$, to x nie jest elementem A . Możemy zatem powiedzieć, że jakkolwiek przedmiot nie jest elementem pewnego zbioru wtedy i tylko wtedy, gdy jest elementem dopełnienia tego zbioru. Na przykład „Sokrates” nie jest elementem zbioru teologów chrześcijańskich wtedy

⁸¹ Arystoteles, *Metafizyka*, 996b: ἀδύνατον ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι („niemożliwe jest zarazem być i nie być”).

i tylko wtedy, gdy jest elementem zbioru nie-teologów chrześcijańskich. Symbolicznie można to zapisać jako $\forall x (x \notin A \leftrightarrow x \in \text{nie-}A)$. Funktory negacji zdaniowej i negacji nazwowej są w takim wypadku wzajemnie na siebie przekładalne. Zauważmy, że para nazw „byt” i „niebyt” to nazwy, których denotacje wypełniają uniwersum. Denotacją nazwy „byt” jest zbiór wszystkich przedmiotów, denotacją nazwy „niebyt” jest zbiór pusty. Na mocy równoważności $\forall x (x \notin A \leftrightarrow x \in \text{nie-}A)$ nigdy nie zachodzi sytuacja, w której coś, co nie jest niebytem, podpadałoby pod inną nazwę niż nazwa „byt” i odwrotnie. Sytuacja się jednak komplikuje, kiedy mówimy o czymś, czego nie ma, że tego nie ma. O czym w gruncie rzeczy jest takie zdanie, jak „niebyt nie jest” lub „niebytu nie ma”?

Zdanie (3) analizowane od takiej strony jest problematyczne ze względu na aspekt semantyczny. „Niebyt” to nazwa pusta, która nie ma żadnego desygnatu, ale posiada denotację. Jest nią zbiór pusty, a więc jej zakresem jest zero bytów⁸². Mówiąc, że niebyt nie istnieje, stwierdzalibyśmy o czymś, czego nie ma, że nie istnieje. Używając języka Platona, co prawda wypowiadalibyśmy coś, ale w rzeczywistości nic byśmy nie mówili⁸³. Prawy czynnik koniunkcji wyrażałby więc sprzeczność drogi niebytu. Lewy czynnik byłby natomiast sądem egzystencjalnym, stwierdzającym istnienie bytu. Interpretacja 3. nie miałaby więc znamion zasady niesprzeczności.

Parafraza (3a) ujawnia jednak o wiele trudniejsze problemy niż tradycyjna mnogościowa interpretacja pojęć „bytu” i „niebytu” oraz semantyczne kwestie związane z tym zapisem, uwypukla bowiem pewną zależność nazwy „byt” od tego, co ona nazywa. Mówiąc inaczej, każde coś, co jest bytem, istnieje, zaś każde coś, co bytem nie jest, nie istnieje. W zapisie formalnym mamy zmienną x , która reprezentuje dowolne indywiduum, to znaczy pełni tam funkcję analogiczną do nazwy – reprezentuje pewien obiekt. Po opuszczeniu kwantyfikatora ogólnego możemy wpisać zamiast x dowolną nazwę przedmiotu należącego do zakresu zmienności zmiennej. Zakres ten zależy w tym wypadku od nazwy „byt”, którą na przestrzeni dziejów rozmaicie w różnych teoriach bytu rozumiano. Mogą należeć do niego obiekty charakteryzujące się niezmiennością, ogólnością i wiecznością jak u Platona, a mogą to być indywidua, jak u Arystotelesa czy Tomasza z Akwinu itd. Zwracam na to uwagę, ponieważ u współczesnych badaczy dziejów filozofii nazbyt często występuje tendencja posługiwania się znaczeniami słowa „byt” zdeterminowanymi przez tradycję późniejszą, gdy interpretują oni słowa myślicieli wieków dawnych. U Parmenidesa,

⁸² Wskazuje to na przynależność słowa „byt” i słowa „niebyt” do drugiego rzędu języka i traktuje istnienie jako własność własności. W czasach współczesnych podobnie do kwestii istnieniu podchodził Frege. G. Frege, *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2014, s. 12–13.

⁸³ Wypowiedzi nieposiadające żadnego znaczenia, są jedynie hałasem. Są one wypowiedziami bez sensu [*Kratylos*, 430a; *Teajtet*, 189b]. Platon szczególnie mocno dał temu zagadnieniu wyraz w *Sofistice* – „mówić nie coś, to zgłosić nic nie mówić” (τὸν δὲ δὴ μὴ τί λέγοντα ἀναγκαϊότατον, ὥς ἔοικε, παντάπασιν μὴδὲν λέγειν) – powie Platon [*Sofista*, 237e].

z punktu widzenia twórców interpretacji (3), będzie to predykat „jest”. Zakresem zmienności zmiennej x jest zbiór tego, co jest.

Kwestia sensowności zdania „niebyt nie istnieje” uzyskuje pozytywne rozwiązanie nie tyle na gruncie logiki, lecz językoznawstwa. Wskazuje na to Kahn, który twierdzi, że wszystkie użycia egzystencjalne (poza użyciem witalnym) są użyciami drugiego rzędu. Nie inaczej wydaje się być w przypadku zdania „niebyt nie jest” lub „niebytu nie ma”. Jeśli byśmy $\mu\eta\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ tłumaczyli jako „niebyt”, aby sensownie wypowiedzieć całe zdanie, nazwę tę należy potraktować jako nazwę drugiego rzędu w sensie, w jakim pisze o tym Kahn. Byłaby to ogólna nazwa należąca do struktury powierzchniowej języka, odnosząca się nie tyle do *niczego* jako jakiejś sytuacji przedmiotowej, bo to prowadziłoby do sprzeczności, ale wskazująca na brak odniesienia przedmiotowego negacji. Na przykład, imię własne „Sokrates” oznacza Sokratesa, natomiast jego negacja „nie-Sokrates” nie oznacza żadnego przedmiotu. Zwróćmy uwagę, że nie chodzi tu o nazwę ogólną o określonym zakresie, której zaprzeczenie mogłoby wskazywać na przynależność przedmiotu do zbioru spoza tego zakresu. W „nie-Sokrates” mamy negację nazwy oznaczającej indywiduum. W rzeczywistości nic w taki sposób nie mówimy. Imię własne oznacza coś, lecz nie posiada znaczenia⁸⁴. Zaprzeczone imię własne jest tylko jednym z nic nieznaczących napisów bądź wypowiedzianych słów, nieróżniącym się niczym od pomrukiwania lub bezładnego wypowiadania zgłosek, które również niczego nie oznaczają. Błędem byłoby rozumieć negację nazwy własnej jako dopełnienie jej denotacji. W takim bowiem wypadku nie mówilibyśmy o przedmiocie odniesienia, lecz o denotacji, czyli zakresie nazwy, którym jest zbiór jednoelementowy. Mówiąc jednak o zbiorze, mamy na myśli już nie indywiduum, lecz przedmiot należący do innej kategorii ontologicznej.

Wszystkie tego typu negacje nazw tworzą klasę abstrakcji. Pojęcie niebytu można by traktować jako klasę abstrakcji zanegowanych nazw własnych. Dałoby się to uczynić, gdyby nie odmienne pojmowanie przez Parmenidesa tego, czym jest *bēdace* (τὸ ἔόν). Nie jest ono indywiduum w dzisiejszym słowa tego rozumieniu. Cenne w interpretacji (3) fragmentu B 2.3 wydaje się dostrzeżenie z jednej strony, prostej afirmacji relacji odniesienia, a z drugiej strony, jej negacji.

(4) Przedmiot wiedzy jest, jak jest i nie jest możliwe, że tak nie jest (przedmiot wiedzy jest określonym faktem, aktualnym stanem rzeczy [bytem] i nie może go nie być).

⁸⁴ Odwołuję się tu przede wszystkim do prostej, Millowskiej teorii znaczenia, która jest najbardziej chyba intuicyjna, jako cechy współoznaczającej. Tak właśnie pojmowano znaczenie, mniej lub bardziej wyraźnie, w starożytności. Konotacja pełni funkcję analogiczną do funkcji deiktycznej – ma wskazać przedmiot myśli będący desygnatem nazwy. D. Piętka, *Prawda i fałsz w filozofii języka Platona*, s. 124–125.

Zdanie stanowiące pierwszy (w kolejności) czynnik koniunkcji „przedmiot wiedzy jest, jak jest” zdaje się wskazywać na identyczność przedmiotu wiedzy. Drugi czynnik koniunkcji jest zdaniem modalnym wyrażającym niemożliwość sytuacji zaprzeczającej temu, że przedmiot wiedzy nie jest, jak jest. Jest to negacja nieidentyczności przedmiotu wiedzy. Pytanie, czy na plan pierwszy w interpretacji (4) wysunięte jest pierwotne, intuicyjnie ujęte twierdzenie o tożsamości bytu, a dopiero wtórnie, bo za pomocą całego zdania koniunkcyjnego, wyrażona jest prawda o niemożliwości wystąpienia takiej sytuacji, że przedmiot wiedzy jest taki, jak jest i nie jest taki, jak jest?

Ponieważ pierwszy i drugi czynnik koniunkcji uznajemy za prawdziwe, zatem koniunkcja, z której usuniemy wyrażenie modalne z jego negacją, będzie fałszywe. Zdanie „przedmiot wiedzy jest tak, jak jest i przedmiot wiedzy nie jest tak, jak jest” jest oczywistym fałszem. Negacja całości będzie zatem prawdziwa. Prawdziwe będzie również zdanie modalne wyrażające niemożliwość wystąpienia dwóch sprzecznych stanów, które są przedmiotem wiedzy. Prawdą zatem będzie zdanie „niemożliwe jest, że przedmiot wiedzy jest tak, jak jest i przedmiot wiedzy nie jest tak, jak jest”. Formuła podana przez Parmenidesa naprowadza nas na pewną, nieco ukrytą myśl fragmentu B 2.3. Dlaczego Parmenides wypowiada się w sposób, w którym przeczenia występują w drugiej części koniunkcji: „przedmiot wiedzy jest, jak jest i nie jest możliwe, że tak nie jest”, natomiast nie ma ona formy naszej parafrazy z wyrażeniem modalnym poprzedzającym całe złożone zdanie koniunkcyjne? Otóż przyjmując taką parafrazę, mówimy tylko tyle, że niemożliwe jest zajście dwóch sprzecznych sytuacji, nic natomiast nie mówimy o tym, która z nich jest prawdziwa. Nieistotna jest w zasadzie ani jej treść przedmiotowa, ani odniesienie. U Parmenidesa jest inaczej, ponieważ występuje założenie dotyczące tożsamości przedmiotu wiedzy (jest, jak jest [jest jakiś]), niemożliwa jest natomiast negacja tożsamości. Wypowiedź Parmenidesa nie ma charakteru czysto formalnego, lecz wyraża prawdę bytu (jest, jak jest), negując jednocześnie jej zaprzeczenie (jest, jak nie jest).

Wydaje się, że interpretacja (4) wyraża myśl, że B 2.3 stanowi jakąś postać zasady niesprzeczności warunkowanej tożsamością przedmiotu. Zdanie „przedmiot wiedzy jest, jak jest (jest jakiś)” wyraża tożsamość przedmiotu wiedzy. Jeśli x jest PW (przedmiotem wiedzy), to x jest identyczny z x i niemożliwe jest, aby było inaczej. Wypowiedź Parmenidesa symbolicznie zapiszemy:

$$x \in PW \rightarrow x I x \wedge \sim M(x \sim I x).$$

Zdanie „ $x I x \wedge \sim M(x \sim I x)$ ”, z którego usunęlibyśmy zanegowany operator modalny, byłoby fałszywe, a zatem:

$$\sim [x I x \wedge (x \sim I x)].$$

O ile zdanie ze sprzecznymi czynnikami koniunkcji jest nieprawdziwe, a zatem prawdziwa będzie jego negacja, a zasadę Parmenidesa można wyrazić w formie zanegowanej koniunkcji, to w odniesieniu do przedmiotu wiedzy bardziej na miejscu wydaje się być użycie negacji operatora modalnego koniunkcji:

$$\sim M(x I x \wedge x \sim I x).$$

Zapis wynika z faktu, że spreczna koniunkcja jest z konieczności nieprawdziwa, a więc niemożliwe, aby była prawdą. Ostatecznie można wyrazić formalnie zależność, którą zapisał Parmenides w B 2.3, pamiętając o tym, że forma jego wypowiedzi miała na celu przede wszystkim stwierdzenie tożsamości bytu. Posłużenie się zasadą niesprzeczności miało tę identyczność uzasadnić.

Interpretacja (4) oddaje w pewien sposób zasadę niesprzeczności, lecz nie jest sformułowaniem wyraźnym. Zasadę odkrywamy w kontekście metody, jaką posługuje się Parmenides, odrzucając możliwość uznania za prawdę dwóch sprzecznych obiektów poznania.

(5) JEST jest, oraz NIE JEST nie jest (*scil.* możliwe).

Parmenides używając terminu „jest”, postuluje prawdziwość bytu. Używa czasownika w funkcji werytatywnej, który znaczy „jest prawdą”. Owo „JEST” zapisane dużymi literami ma charakter *quasi* nazwy odnoszącej do prawdy bytu. Można oddać to w sposób: „prawdą jest będące i prawdą nie jest, że będące nie jest możliwe”.

„JEST” stanowi tu synonim „będącego”. „Będące” jest i „nie będące” nie jest możliwe – taki sens miałyby wypowiedź B 2.3 w interpretacji 5. Całość zapiszemy: będące jest prawdą, nie będące nie jest możliwe.

Podsumowując rezultaty przeprowadzonych analiz dotyczących fragmentu B 2.3, możemy stwierdzić, że jest on prawdopodobnie pierwszym sformułowaniem zasady niesprzeczności, bądź to wprost, bądź to w zastosowaniu do uzasadnienia konieczności tożsamościowego charakteru bytu. Jak widać z powyższego, na interpretację tego fragmentu jako zasady niesprzeczności mają wpływ jedynie czynniki czysto formalne, a więc występowanie dwóch negacji w zdaniu złożonym z koniunkcji dwóch zdań. Kwestie dotyczące sposobu użycia oraz znaczenia czasownika εἶναι nie mają w tym wypadku istotnego znaczenia dla formalnej zasady wypowiedzianej przez Parmenidesa. Prawdopodobnie forma była jednym tylko elementem wypowiedzi, która od strony treściowej jawi się o wiele bardziej skomplikowanie. Czasownik εἶναι wraz z funkcją składniową, jaką pełni w zdaniu, w szczególności

zaś jego znaczenie, pełnią istotną rolę w ukształtowaniu przez Parmenidesa treści pojęcia „bytu”⁸⁵, która na długie lata zagościła w starożytnym myśleniu.

Odkrycie przez Parmenidesa i wyraźne sformułowanie zasady niesprzeczności było bodaj najistotniejszym osiągnięciem ówczesnej nauki. Pozwoliło bowiem już w niedalekiej przyszłości (bo przez jego ucznia Zenona) na świadome jej stosowanie w metodzie dialektycznej. Sądzę również, że to głównie na kanwie znajomości zasady niesprzeczności zostało odkryte przez Zenona narzędzie nie do przecenienia dla filozofii, które w latach późniejszych znalazło swoje zastosowanie w dowodzeniu nie wprost.

1.2. PRAWDZIWOŚCIOWA KONCEPCJA BYTU

Spśród wymienionych przekładów kluczowego fragmentu Περὶ φύσεως, opowiadam się za tymi, które uwzględniają nie egzystencjalną, lecz werytatywną funkcję czasownika „być”. Wynika to z przekonujących rezultatów badań Kahna nad znaczeniem i funkcją εἶναι, εἶναι w starożytnej grece, ale również z pewnych przesłanek ogólnofilozoficznych i historiozoficznych. Kahn posłużył się metodą odróżniającą strukturę głęboką języka wraz ze zdaniowymi formami podstawowymi, oraz strukturę powierzchniową, do której należą formy zdaniowe stanowiące transformację form podstawowych lub innych form należących do struktury powierzchniowej. Zastosowanie tej metody do ogromnego materiału empirycznego, jaki stanowią greckie teksty poetyckie, z fragmentami Homera na czele, pozwoliło mu na wyodrębnienie podstawowych funkcji czasownika „być” w literaturze wczesnogreckiej, a na tej podstawie wskazanie zdaniowych form wtórnych zawierających εἶναι lub jego synonimy. Oczywiście zdaję sobie sprawę, że istnieją rozmaite ułomności gramatyki transformacyjnej, zarówno w wydaniu Harrisa, jak i Chomsky’ego, ale, jak sądzę, stanowi ona przełomową teorię językoznawczą, która pozwoliła na odróżnienie głębokiej i powierzchniowej struktury języka oraz dość ścisły opis składni języka naturalnego, czego, w mojej ocenie, często nie dają inne narzędzia lingwistyczne.

Termin „byt” (τὸ ἔόν) jest imiesłowem czasu teraźniejszego w stronie czynnej (*participium praesentis activi*) czasownika εἶναι – „być”. Jego forma z epsilon

⁸⁵ Wyrażenie „pojęcie »bytu«” zawiera słowo „byt” w supozycji materialnej, a więc nazwę samego siebie. Oznacza ono jedno tylko pojęcie (to, które ma na myśli Parmenides). Nazwa „pojęcie »bytu«” jest nazwą jednostkową treści pojęcia i jest równoznaczna wyrażeniu „pojęcie będące znaczeniem nazwy »byt«”. Odróżniam więc wyrażenie „pojęcie »bytu«” od wyrażenia „pojęcie bytu”, które ma termin „byt” użyty w supozycji zwykłej, gdzie nie jest nazwą jednostkową treści konkretnego pojęcia, lecz nazwą ogólną, której zakresem są wszystkie pojęcia będące znaczeniami tej nazwy. K. Ajdukiewicz, *Problemat transcendentalnego idealizmu w sformułowaniu semantycznym*, w: tenże, *Język i poznanie*, t. 1, s. 267.

jest właściwa dla dialektu jońskiego, w którym pisał Parmenides. Podobnej formy używał tworzący w tym samym czasie historyk starożytny Herodot. W dialekcie attyckim imiesłów ten pozbawiony jest pierwszej samogłoski i ma formę τὸ ὄν. Odczytanie znaczenia greckiego słowa εἶναι stanowi podstawę do adekwatnej interpretacji znaczenia greckiego słowa „był”. Sposób rozumienia εἶναι determinuje sens τὸ ἐόν / τὸ ὄν. Czasownik εἶναι interpretuje się w sposób zarówno egzystencjalny, jak i predykatywny oraz prawdziwościowy. Spotkamy się więc z jego odczytaniem czysto egzystencjalnym (istnienie), predykatywnym (będące czymś) oraz werytatywnym (będące prawdą).

W swojej werytatywnej funkcji, którą uznaliśmy za znaczeniowo adekwatną dla greckiego „jest” u Parmenidesa, czasownik ten stanowił podstawę odniesienia do prawdy (rozumianej ontycznie). Historia pokazuje, że w późniejszym czasie jego funkcja werytatywna zostaje uzupełniona przez znaczenie egzystencjalne, a wiąże się to przede wszystkim z asymilacją przez kulturę europejską judeochrześcijańskiego pojęcia Boga o imieniu Jestem, Który Jestem. Jednocześnie prawda, jako odniesienie pojęcia „bytu”, ma sens przede wszystkim ontologiczny. W płaszczyźnie ontycznej prawda i byt są tym samym, podobnie w płaszczyźnie teoriopoznawczej, pojęcie prawdy i pojęcie „bytu” stanowią to samo, ponieważ mają to samo odniesienie.

Imiesłów τὸ ἐόν / τὸ ὄν użyty w liczbie pojedynczej, odnosi do prawdy (Herodot używa nawet tego terminu w kontekście wypowiedzania prawdy: λέγειν τὸ ἐόν „wypowiadać prawdę” – co najmniej niestylistycznie brzmiałoby dosłowne tłumaczenie – „wypowiadać byt”). W tradycji filozoficznej, którą zapoczątkował Parmenides τὸ ἐόν nie jest jednym spośród τὰ ὄντα i odnosi się zawsze do transcendencji (Parmenides, Platon, neoplatonicy), natomiast w liczbie mnogiej τὰ ὄντα oznacza rzeczy w sensie potocznym, czyli to, co Grecy nazywali πράγματα. Warto zaznaczyć, że w dialekcie jońskim, w którym pisał Parmenides, imiesłów ἐόν jest fonetycznie pokrewny do ἐτεόν, które jest wyrażeniem należącym do „najstarszej grupy wyrazowej na oznaczenie rzeczywistości”⁸⁶. Wyrażenie to było używane m.in. przez Homera w znaczeniu greckiego ἀλήθεια rozumianego jako „to, co rzeczywiste”, „to, co obiektywnie będące”.

Blandzi wskazuje, że tłem znaczeniowym Parmenidejskiego imiesłowu ἐόν (wyrażającego czas trwający) jest αἰών, oznaczające transcendentny wiecznoscas. Etymologicznie rzecz biorąc, αἰών jest zbitką słów αἰεί oraz ὄν (czyli „zawsze będące”). W przypadku ἐόν oraz αἰών zachodzi przeto zbieżność fonetyczna i semantyczna. Werytatywny charakter ἐόν potwierdzają liczne przykłady z Herodota piszącego w tym samym dialekcie jońskim co Parmenides. U Herodota słowo ἐόν wprost oznacza prawdę⁸⁷.

⁸⁶ S. Blandzi, *Od aletejologii Parmenidesa do ontoteologii Filona*, s. 29.

⁸⁷ Tamże, s. 28–29.

Fragmenty B 2.3 oraz B 2.5, które są bodaj najistotniejsze dla zrozumienia, co stanowi przedmiot zainteresowania filozofii Parmenidesa, zostały poprzedzone obszernym prologiem, w którym autor przedstawia motyw wkroczenia na ścieżkę prawdy, wstępnie zarysowuje różnicę pomiędzy mniemaniami i poznaniem prawdy, ukazuje przedmiot drogi, która jako jedyna jest drogą wartą poznania. Młodzieniec, który dociera do domu bogini w wozie niesionym przez nieśmiertelne konie pod wodzą woźnicy oraz w towarzystwie dziewic, ma poznać dobrze zaokrągloną prawdę (ἀληθείης εὐκυκλέος) [Parmenides, 18, B 1.25–29, Diels]. Z jednej strony, mamy opis metaforyczny, poetycki, w którym występują mityczne istoty, z drugiej strony, bardzo precyzyjnie zostaje wyrażony cel podróży – jest nią poznanie drogi prawdy. Towarzystwo, w którym młodzieniec przybywa do domu bogini – istoty nieśmiertelne i nieskalane cieleśnie – wskazują na odmiennność prawdy od rzeczy. Prawda jest niezmienna i niematerialna (niezwiązana z ciałem). Świat, w którym można ją poznać, jest światem boskim. Droga, na którą wkracza Parmenides, jest radykalnie oddzielona od drogi poznania zwykłych ludzi. Świadczy o tym czeluść znajdująca się między dwoma światami [Parmenides, 18, B 1.11–21, Diels].

W świetle B 2.3, będące jest z jednej strony tożsame z prawdą (w sensie ontycznym), z drugiej strony prowadzi do prawdy myśli. Podstawowym i naczelnym zamysłem poematu jest ukazanie bytu ściśle związanego z prawdą. W perspektywie prologu, w którym została przeprowadzona ostra cezura między światem bytu stanowiącym przedmiot prawdy i światem rzeczy, który jest obiektem mniemań oraz w świetle fragmentów B 2.3 i B 2.5 ujawnia się Parmenidejskie przekonanie, że będące stanowi treść prawdy, zaś to, co nie może być – treść fałszu. Byt i prawda są w poemacie przeciwstawione rzeczom i opiniom. Mówiąc inaczej, prościej, Parmenides przeciwstawia prawdziwą rzeczywistość fałszywemu pozorowi⁸⁸. Pozór ten nie jest nicością, jakimś absolutnym niebytem, lecz stanowi przeciwieństwo bytu, co znaczy, że posiada przeciwstawne atrybuty wobec niego. Jeśli byt jest niezmienny, to pozór jest zmienny, jeśli byt ma atrybuty niezłożoności i jedności, to jego przeciwieństwo będzie złożone i wielorakie. Skrajnym przeciwieństwem bytu jest jego zaprzeczenie, czyli niebyt.

Atrybutem naczelnym będącego wydaje się być jego tożsamość. Fakt tożsamości wynika z samej zasady B 2.3. Mówiąc bowiem, że byt jest, nie mamy na myśli jego istnienia, ale to właśnie, że jest tym czymś – tym bytem. Zasada, która pozwala ją rozpoznać, została sformułowana w B 2.3 i dopełniona we fragmencie B 6, wyrażającym tożsamość przedmiotu odniesienia. B 6.1–2 ma postać następującą:

χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι· ἔστιν γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν.

⁸⁸ Ch. H. Kahn, *Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy*, s. 330.

Cytowany passus posiada, podobnie jak B 2.3, różne tłumaczenia. Można wyróżnić dominujące tłumaczenia egzystencjalne oraz przekłady nieegzystencjalne. Całość daje się, na przykład, interpretować w sposób zaproponowany przez Owena i Burneta: „co może być powiedziane i pomyślane, musi istnieć, bowiem może istnieć, *nic* natomiast nie może”⁸⁹. Jest to dość proste tłumaczenie, prawie interliniarne. Fragment dzieli się na dwie części. Drugą część, czyli ἔστιν γὰρ εἶναι, μὴδὲν δ’ οὐκ ἔστιν, zazwyczaj tłumaczy się w sposób modalny. Można ten tekst próbować przekładać dosłownie „bowiem to, co jest, jest, zaś *nic* nie jest”. W wypadku omawianego zagadnienia istotny wydaje się być fragment μὴδὲν δ’ οὐκ ἔστιν. Za jego modalną interpretacją opowiadają się np. Barnes i Burnet. Według pierwszego, tekst ten powinno się tłumaczyć jako „*nic* nie może istnieć”, co jego zdaniem znaczy tyle samo co „*nic* nie jest”⁹⁰. Burnet bardzo podobnie tłumaczy w sposób modalny: „nie jest możliwe, dla tego, co jest niczym, aby było”⁹¹. Barnes uważa również, że nie zachodzi znaczeniowa różnica pomiędzy zdaniem modalnym „*nic* nie może istnieć” i niemodalnym „*nic* nie jest”. Zdaniem Barnes’a, modalne odczytanie zdania μὴδὲν δ’ οὐκ ἔστιν pozwala przyjąć jeszcze inną interpretację, mianowicie „jest niemożliwe, aby to, co nie istnieje, istniało”⁹². Przy takim rozumieniu będzie to formuła omawianej wcześniej ontologicznej zasady niesprzeczności.

Omawiając drugą część B 6.1 (czyli: ἔστιν γὰρ εἶναι) należy zwrócić uwagę, że zawiera on spójnik γὰρ, który jest wyrażeniem występującym zawsze w zdaniu złożonym, gdzie dla jednego ze zdań wskazuje inne zdanie (lub zdania) jako zdanie wyjaśniające. Zdanie χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ’ ἐὸν ἔμμεναι pełni zatem rolę *explicitum* dla zdania ἔστιν γὰρ εἶναι, μὴδὲν δ’ οὐκ ἔστιν. Mówiąc, że mówienie i myślenie z konieczności jest, bowiem *nic* nie może istnieć, narzuca się przekonanie, że myśl jest czymś. Wydaje się, że forma egzystencjalna tłumaczenia niezbyt jasno może oddać zamysł Parmenidesa. Kahn tłumaczy B 6.1 jako: „poznanie i sąd musi być czymś, co jest (to jest, muszą być prawdziwe i realne)”⁹³. Parmenides identyfikuje poznanie z przedmiotem poznania. Dla niego coś jest lub nie jest. Każda wiedza i prawdziwa wypowiedź jest bytem, zaś fałszywa – niczym. Wydaje się czymś oczywistym, że nie identyfikuje poznania i wiedzy z rzeczywistością niesubstancjalną (zmienną, która jest przedmiotem mniemań). To, że ἐὸν w języku greckim oznacza zarówno „prawdę”, jak i „byt”, skłania go do przekonania, że prawdziwe sądy i wiedza nie mogą być niczym. Na to wskazuje właśnie dalsza część frazy. Fałszem

⁸⁹ „What can be spoken and thought of must exist; for it can exist, whereas nothing cannot”. G. E. L. Owen, *Eleatic Questions*, s. 94.

⁹⁰ J. Barnes, dz. cyt., s. 166: „[...] nothing is not, i.e. nothing cannot exist”. Spośród polskich badaczy w sposób modalny tłumaczył ten fragment na przykład Heinrich.

⁹¹ J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, s. 174: „it is not possible for what is nothing to be”.

⁹² J. Barnes, dz. cyt., s. 167.

⁹³ „Cognition and statement must be what-is (i.e., must be true and real)”. Ch. H. Kahn, *The Thesis of Parmenides*, s. 722.

i błędem będzie przynależenie do tego, co nie jest czymś (τὸ μὴ ἔὸν). Ujawnia się tu paralelizm między mówieniem, wiedzą i bytem. Paralelizm ten stanowi załączek korespondencyjnej teorii prawdy⁹⁴.

W podobnym, nieegzystencjalnym duchu tłumaczy tekst Blandzi: „trzeba, by mówienie stało myśleniem (= odbiorem) Będącego, że [jej] JEST jest (*scil.* Prawdziwe) (byciem prawdziwym)”⁹⁵. Według Parmenidesa, mówienie i myślenie o czymś (poznanie) jest wypełnione treścią bytu. Zarówno w interpretacji Kahna, jak i Blandziego, uwidacznia się przekonanie, że Parmenides zdawał sobie z jednej strony sprawę z różnicy między wiedzą i rzeczywistością, z drugiej jednak strony, utożsamiał wiedzę, mówienie i byt⁹⁶. Jeżeli to, co jest, jest jakieś, jest czymś, zaś nie może być niczego, to z konieczności mówienie i myślenie jest (pozostaje) bytem⁹⁷. Można nawet pokusić się o pewną rekonstrukcję myślenia Parmenidesa, które zawiera domyślną przesłankę „mówienie i myślenie nie jest niczym”. Cały ten wywód mógłby przybrać następującą postać: jeżeli to, co jest, jest czymś i niemożliwe być niczym, zaś mówienie i myślenie nie jest niczym, to mówienie i myślenie jest (pozostaje) czymś (bytem). W rozumowaniu ujawnia się prawo, które wykorzysta

94 Tamże, s. 722–723.

95 Blandzi opiera swoją interpretację na składni *accusativus cum infinitivo* z podwójnie werytatywnym „jest”. Pozwala ona, według niego, na dostrzeżenie w bezokoliczniku εἶναι orzeczenia dla ἔστιν, w przeciwieństwie do ujęcia Heideggerowskiego, dla którego εἶναι jest podmiotem – „jest bowiem »Bycie«”. S. Blandzi, *Od aleteologii Parmenidesa do ontoteologii Filona*, s. 48–49.

96 Podobnie jak u Parmenidesa, Platon w *Eutydemie* wypowiada się o mówieniu (wypowiadaniu) bytu tak, jakby sądził, iż realny byt stanowi tożsamość z mową i to bycie właśnie (nie predykat) orzeka się o czymś. Przedstawia orzekanie (mówienie i myślenie) o bycie, jakby było to przyleganie czegoś do bytu. Efekt taki uzyskuje przez to, że mówiąc o orzekaniu, nie czyni tego za pomocą metajęzyka, ale używa języka przedmiotowego. Nie mówi się, że orzeka się nazwę „człowiek”, lecz że orzeka się człowieka. Z drugiej jednak strony, po raz pierwszy pojawia się tu wyraźnie idea korespondencyjnej koncepcji prawdy. U Platona pojęcie prawdy ma przeto sens przede wszystkim ontologiczny, ale rodzi się i rozwija u niego idea prawdy relacyjnej. Wypowiada ją ustami sofisty Eutydem, odpowiadając na pytanie, czym jest prawda: „Kto wypowiada byt, ten mówi prawdziwie” [*Eutydem*, 284a]. Podobnym schemat wypowiedzi, w której orzeka się rzeczy o innych rzeczach, spotykamy u Arystotelesa w sylogistyce. Zwraca na to uwagę Łukasiewicz. Pisze on, że „Arystoteles dzieli ogół bytów na trzy klasy. Niektóre są takie, że nie można ich orzec prawdziwie o niczym innym w ogóle, jak Kleon i Kalias oraz inne rzeczy jednostkowe, lecz można coś orzekać o nich, na przykład człowiek lub zwierzę [...]. We fragmencie tym jest kilka nieścisłości, które należy najpierw poprawić. Mówić, że rzecz może być orzekana o innej rzeczy, jest sformułowaniem niewłaściwym. Rzeczy orzekane być nie mogą, ponieważ orzecznik jest częścią zdania, a zdanie jest ciągiem pisanych lub mówionych słów”. J. Łukasiewicz, *Sylogistyka Arystotelesa z punktu widzenia współczesnej logiki formalnej*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1988, s. 15.

97 Interpretację B 6.1–2 pośrednią między egzystencjalną i nieegzystencjalną znajdujemy w A. Laks, G. W. Most, dz. cyt., s. 41: „It is necessary to say and to think that this is being; for it is possible that it is. While nothing is not [...]”. Dla tego tłumaczenia podają jeszcze jedno, alternatywne, które ich zdaniem jest możliwe: „It is necessary to say and to think this: that being [i.e. that which is] is; for being is”.

w późniejszym czasie Zenon w swoich argumentach. Konkluzja naszego rozumowania harmonizuje z fragmentem B 3:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.

„Tym samym jest bowiem być i myśleć [poznawać]”.

Utożsamienie bytu z myśleniem w systemie Parmenidesa nie jest rzeczą tak oczywistą, jak mogłoby się to wydawać na podstawie B 3. Jego wyjaśnienie znajduje się w dalszej części dzieła. Brzmi ono następująco [Parmenides, 18, B 8.34–36, Diels]:

ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἐστὶ νόημα.
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἑόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστίν,
εὐρήσεις τὸ νοεῖν.

„Tym samym jest myśleć i [to] skąd jest myśl,
bez bytu bowiem nie znajdziesz myślenia,
w którym jest potwierdzone”.

Powyższy tekst wydaje się nie wskazywać na tożsamość myślenia i bytu, lecz na zależność myślenia od bytu. Bardziej tu idzie o ich odpowiedniość niż identyczność. Nie ma myślenia bez tego, do czego się ono odnosi, ale jeżeli coś jest myślą, to jest także coś, co myśli tej odpowiada. Odróżniał więc Parmenides to, co rzeczywiste, od tego, co umysłowe, choć sprawiało mu trudność pojęciowe oddanie tej zależności. Myśl wyraża rzeczywistość w sposób niemal tożsamościowy, ponieważ jeśli oddaje ją prawdziwie, nie może się od niej różnić [Parmenides, 18, B 3, Diels]. Myśl pochodzi od tego, co rzeczywiste [Parmenides, 18, B 8, Diels]. Jeżeli świadom był, że mniemania dotyczą tego, co ma miejsce w świecie empirycznym, ale same nie są tą rzeczywistością empiryczną, to przez analogię można przypuszczać, że nie uważał, iż myślenie i byt są tym samym, lecz że sobie odpowiadają. Należałoby chyba powiedzieć, że treść pojęcia „myśli” i treść pojęcia „bytu” są takie same, choć nie są tym samym obiektem.

We wszystkich fragmentach przewija się wątek tożsamości i niesprzeczności. W B 2.3 mowa jest o przedmiocie wiedzy, który jest czymś i nie może nie być (tym czymś). Uzyskuje to swoje potwierdzenie w B 6.1–2. Wiedza i sąd są czymś i są jakieś. Nie mogą być niczym. W swojej treści pozostają identyczne ze sobą. Byt jest tożsamy, a przez jego tożsamość, tożsama jest wiedza. Próby wyobrażenia zarówno tożsamego z sobą bytu, jak też tożsamości wiedzy sprawiły, że Parmenides odwołał się do obrazu kuli. W prologu pisze o dobrze zaokrąglonej prawdzie, zaś w B 8.44 – o dobrze zaokrąglonej kuli. To dwie płaszczyzny, między którymi

zachodzi zgodność co do bycia dobrze zaokrąglonym (εὐκυκλος) – określonym. Kula miała obrazować identyczność bytu. Jest to dość nieszczęśliwe porównanie, ponieważ zaprowadziło wielu badaczy do przekonania o materialnej naturze bytu Parmenidesa⁹⁸.

Kiedy Parmenides pisze, że będące (τὸ ἓόν) ze wszystkich stron jest jak dobrze zaokrąglona kula (πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον), stosuje porównanie⁹⁹. Byt nie jest kulą materialną, ale jest do niej podobny ze względu na atrybut określoności. Tak bowiem, jak kula jest jednolita i ma wszystkie punkty swojej powierzchni równo oddalone od środka, tak byt jest jednolity i cały równy, czyli tożsamy z sobą. Dobrze zaokrąglona prawda jest zatem czymś określonym, tożsamym i jednolitym. Nieprzypadkowe jest tu użycie terminu εὐκυκλέος w jednym i drugim przypadku. Młodzieniec ma poznać dobrze zaokrągloną prawdę, a jest nią byt podobny do dobrze zaokrąglonej kuli, bryły obrazującej doskonałość symetrii. Dostrzegamy tu wpływy pitagorejskie na Parmenidesa¹⁰⁰.

98 B. A. G. Fuller, *History of Greek Philosophy. Thales to Democritus*, Nowy Jork 1923, s. 148–157; J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, rozdz. 4, s. 88, pt. *Parmenides, the Father of Materialism*. Ale współcześnie na przykład Reale przypisuje filozofowi z Elei materializm: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, t. 1, Lublin 2012, s. 145.

99 W kwestii interpretacji porównania bytu do kuli występuje w literaturze szereg dalece rozbieżnych stanowisk. Zwróćmy uwagę na trzy z nich. Według niektórych historyków myśli antycznej, Parmenides porównywał kulistą rzeczywistość do kuli jako bryły geometrycznej, choć ich ze sobą nie utożsamiał. G. E. L. Owen, *Eleatic Questions*, s. 95. Vlastos natomiast sądzi, że naprawdę bytem jest myśl. Powołuje się przy tym na fragment B 3, w którym Parmenides miałby utożsamiać myśl z będącym. G. Vlastos, *Review of „J. Zafiropoulo, L'ecole elee, Paris 1950”*, „Gnomon” 25(1953), s. 168. Philips na podstawie analizy B 3 oraz B 2 i B 6 uważa, że jeśli myślenie i byt są tym samym, to, po pierwsze, wszystko, co myśli, jest, a po drugie, wszystko, co jest – myśli. Stąd wyprowadza wniosek, że byt jest czymś czysto myślnym. E. A. Philips, *Parmenides on Thought and Being*, „The Philosophical Review” 64(1955), z. 4, s. 556–560. Fränkel odrzuca sferyczny świat, sądzi bowiem, że szerokim kontekstem fragmentu B8.26–33 i B 8.44–49 jest krytyka Anaksymandra. H. Fränkel, *Parmenidesstudien*, w: tenże, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, Monachium 1960, s. 186–197. Wszystkie interpretacje, choć różnią się od siebie znacząco, jednomyślnie odrzucają koncepcję bytu jako kuli, w szczególności kuli materialnej.

100 Dla Pitagorejczyków symetria była harmonią. Harmonię i symetrię rozumiano jako pewną równowagę. Ponieważ pitagorejczycy zajmowali się zarówno muzyką, jak i matematyką, łącząc te dwa rodzaje wiedzy, łączono również ze sobą harmonię i symetrię, które były, odpowiednio, określoną sekwencją dźwięków oraz własnością figur geometrycznych względem siebie. Pitagorejczyk Alkmajon twierdził, że wszystko, co człowiek poznaje, stanowi przeciwieństwa: jeżeli poznajemy dobro, to znaczy, że odpowiada mu zło, dużemu – małe, czarnemu – białe, słodkiemu – gorzkie [Alkmajon, 24, B 4, Diels-Kranz]. Nie istnieje wprost wyrażona na tym etapie rozwoju pojęcia symetrii świadomość posiadania osi, czyli punktu odniesienia. Przeciwieństwa stanowiły dla pitagorejczyków harmonię w tym sensie, że występowały wszędzie, zaś tam, gdzie ulegały jakiemuś innemu rozłożeniu, nieproporcjonalnemu bądź niesymetrycznemu, prowadziły do zniszczenia. Naruszenie tej harmonii prowadziło do jedno-władztwa jakiegoś czynnika. Monarchia w świecie struktury przyrody była asymetrią, dysharmonią i była czynnikiem destrukcyjnym dla bytu.

Choć kuli nie należy rozumieć materialistycznie, to jednak napotykamy w poemacie i takie przesłanki, które mogą skłaniać do uznania poglądu materialistycznego. Chodzi o użycie słowa ὄγκος, wskazującego na masę, ciało, wielkość. Nie ma jednak podstaw, aby odrzucać teorię porównania na rzecz materialności. W tekście występuje słowo ἐναλίγκιον na to porównanie wskazujące. Dobrze oddaje to polskie tłumaczenie Heinricha: „to, co istnieje, jest skończonem z każdej strony, podobnie jak masa kuli dobrze zaokrąglonej jest jednakowo gruba od środka”¹⁰¹. Podobnie jak trójkąt, kulę można pojmować idealnie. Samo porównanie nie musi więc dotyczyć jakiejkolwiek materii, stąd wyobrażenie bytu jako kuli nie musi prowadzić do materializmu. Różnica między pojmowaniem trójkąta i pojmowaniem kuli dotyczy tylko jej cech przestrzennych. Trójkąt to figura dwuwymiarowa, kula to trójwymiarowa bryła. Oczywiście nie chodzi tu o żadną przestrzeń konkretną. Sądzić należy, że porównanie Parmenidesa odnosi się właśnie do idealnej bryły, bryły tylko pomyślanej. Na poziomie zatem samego porównania nie musimy zakładać żadnej materialnej rzeczywistości.

W B 8 Parmenides przechodzi od tego, że byt jest (czymś, jakiś), co wyraża w B 2, do tego, *jak* on jest, czyli do omówienia bytowych atrybutów. Konteksty fragmentu B 2 i B 8 o drodze prawdy dopuszczają dwojaką interpretację mówienia o „jest”: (1) że jest (czymś) oraz (2) *jak* owo coś jest. Droga niebytu zaś polega na tym, że nie jest (czymś) oraz *jak* być nie może. Pozwala na to możliwość dwojakiego odczytania partykuły ὥς w B 2 jako „że” oraz „jak”¹⁰².

Wszystkie predykaty wymienione w poemacie na określenie znaczenia bytu pasują tylko do absolutnej natury. Stanowi to wyrażenie w różnych postaciach imiesłowu τὸ εἶναι, który posiada formę czasownikową i wyraża on czas trwający,

Pitagorejczycy odkryli, że liczby przysługują rzeczom. Poznanie liczb pozwala więc na poznanie świata. Natura rzeczy stanowi porządek liczb pozostających we wzajemnych relacjach proporcji i miary. Poznanie polega właśnie na odkrywaniu owych zależności liczbowych, proporcji zachodzących w rzeczach i między nimi. Wyróżnia się trzy etapy przedstawiania symetrii w świecie przez szkołę pitagorską. Pierwszy, najwcześniejszy, to etap poszukiwań symetrii i harmonii w rzeczach i zjawiskach. Odnajdywano je przede wszystkim w przeciwieństwach. Drugi etap to projektowanie symetrii na kosmos. Ludzie posługują się znakami oraz wnioskują z nich o świecie. Odkrywali więc związki liczbowe – harmonię i symetrię – w muzyce. Pitagorejczycy dostrzegli relacje, w jakich pozostawały ze sobą ruchy z dźwiękami. Odkryli, że poruszające się ciała wydają jakieś dźwięki, przy tym dostrzegli, że ciała poruszające się szybciej wydają dźwięki wyższe, zaś te, które poruszają się wolniej – dźwięki niższe. Na tej podstawie wyprowadzali wnioski dotyczące ciał niebieskich w kosmosie. Wszystkie ciała niebieskie poruszały się z szybkością proporcjonalną do odległości od środka wszechświata, wydając przy tym odpowiednie dźwięki, które tworzyły muzykę sfer. Trzecim etapem rozwoju myśli pitagorskiej na temat harmonii i symetrii było uznanie, że wszechświat stanowi wzór i model symetrii i harmonii dla rzeczy i zjawisk. Celem działalności poznawczej związku pitagorskiego stało się poszukiwanie odbić harmonii i symetrii kosmicznej w rzeczach. J. Gajda-Krynicka, *Koncepcje symetrii w filozofii starożytnej*, w: *taż, Symetrie w sztuce i naukach humanistycznych*, Wrocław 1993, s. 15–17.

101 W. Heinrich, dz. cyt., s. 45.

102 S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka*, s. 49.

permanentny czas teraźniejszy i desygnuje wieczne trwanie rzeczywistości transcendentnej. Te właśnie cechy należy przypisać bytowości i w tym duchu odpowiedzieć na pytanie, *jakie* jest będące. Atrybuty bytu i prawdy to beczasowość, niewzruszoność, jednorodność, jedyność i absolutność, tożsamość i samoistość, niewyczerpalność i niestopniowalność. Jeżeli zrozumiemy prawdę ontyczną w ten sposób, będzie ona miała charakterystykę absolutu, prawdy wiecznej. Będzie stanowić rzeczywistość najbardziej obiektywną i zarazem transcendentną, niezależną, czyli nie redukowaną do poznania¹⁰³. Poznanie jednak może wyrażać prawdę bytu w sądach o nim (głównie w sądach tożsamościowych). Parmenides nie ma jeszcze jednak wypracowanego teoriopoznawczego pojęcia prawdy, choć, jak należy sądzić na podstawie B 3 i B 8, jej intuicja była obecna w jego myśleniu.

W podejściu Parmenidesa nie występuje jeszcze Arystotelesowski podział na prawdę jako istotę zaliczaną do dziedziny bytów rzeczywistych i prawdę poznania. Prawda i byt-istota są tym samym. Prawda należy do porządku ontycznego, nie teoriopoznawczego. W swoim poemacie Parmenides, dla którego prawda jest jedyną istotą, opiewa i opisuje istnienie prawdy, identyfikując ją z tym, co naprawdę będące (Platon oddał to za pomocą terminu *ὄντος ὄν*), w opozycji do wielości mniemań¹⁰⁴. Teoriopoznawcza definicja prawdy, zarówno u Platona, jak i u Arystotelesa, jest podobna w swojej formie do słów Parmenidesa z Elei charakteryzujących drogę prawdy w omawianym wcześniej fragmencie B 2.3. Jak wyżej zostało powiedziane, zasada eleacka jest pierwotną formułą ontologicznej zasady niesprzeczności¹⁰⁵, która wyraża konieczne prawo bytu. To, co spełnia warunek niesprzeczności, jest prawdą, zaś to, co go nie spełnia, jest niebytem. Platon dostrzegł, że zasadę niesprzeczności można zastosować nie tylko w płaszczyźnie ontycznej (do relacji między istotami lub między zmiennymi rzeczami), lecz także do relacji między mową i rzeczami, a więc do relacji semantycznych. Jeżeli sprzeczność zachodzi między przedmiotami należącymi do dziedziny myślenia i dziedziny bytu, wówczas wypowiedź będzie fałszywa. Jeżeli sprzeczność ta zachodzić nie będzie, wypowiedź będzie prawdziwa. Można pokusić się o stwierdzenie, że pojęcie prawdy korespondencyjnej u Platona¹⁰⁶, a później

103 S. Blandzi, *Od aleteologii Parmenidesa do ontoteologii Filona*, s. 48–49.

104 Tamże, s. 53–54.

105 D. Piętka, *O zasadach niesprzeczności i tożsamości w filozofii Parmenidesa*, s. 50–55.

106 Platon na przestrzeni całej swojej działalności filozoficznej zajmował się zagadnieniem prawdy i fałszu. W wielu dialogach stara się rozwikłać zagadkę fałszu, ale także podać zadowalającą go definicję prawdy. Po raz pierwszy w samodzielnej twórczości Platona analizy tego zagadnienia spotykamy w *Kratylosie* i *Eutydemie*. W *Eutydemie* twierdzi, że prawdziwie mówi ten, kto wypowiada byt [*Eutydem*, 284a]. Fragment ten uważany jest za echo doktryny Parmenidesa w filozofii Platona. Miałby on potwierdzić fragment B 6 poematu Parmenidesa, w którym padają słowa dotyczące ścisłej zależności mowy i bytu. R. S. Hawtrey, *Commentary on Plato's „Euthydemus”*, Filadelfia 1981, s. 99. Z analogicznym ujęciem mamy do czynienia w *Kratylosie*, w którym Platon pisze, że spośród sądów ten, który wypowiada byty jak są, jest prawdziwy, który zaś jak nie są, jest fałszywy [*Kratylos*, 385b]. W podobnym duchu wypowiada się w Parmenidesie [*Parmenides*, 161e], a więc piśmie o wiele

Arystotelesa¹⁰⁷, jest semantyczną zasadą niesprzeczności¹⁰⁸. Teoriopoznawcze pojęcie prawdy ma swoje źródło w koncepcji niesprzeczności bytu oraz jakiejś, jeszcze niezbyt dobrze uświadamianej i zwerbalizowanej teorii zależności, czy nawet jedności, myślenia i bytu. Jest ona możliwa ze względu na niezmienną przedmiotu myślenia, a więc i samego myślenia.

Parmenidejskie stwierdzenie niesprzeczności ontycznej oznaczało jednocześnie tożsamość bytu, bowiem zasada wyrażona w B 2.3 ma charakter absolutystyczny, to znaczy obejmuje cały byt, który jest poza czasem. Nie ma tu mowy o aspektach czy różnych momentach czasowych, w których coś mogłoby być raz takie, a innym razem inne, z jednej strony takie, a z drugiej inne. U Parmenidesa byt jest prawdą i nie może nią nie być. Pośrednio kładzie w ten sposób nacisk na wieczną tożsamość bytu i prawdy. Tożsamość jest zresztą inną stroną niesprzeczności i tym się od niej różni, że ma wymiar pozytywny w przeciwieństwie do negatywnego sensu niesprzeczności. Obie są sobie równoważne. Różnice dotyczą ich sensu. Niesprzeczność odróżnia prawdę bytu od tego, co nią nie jest. Ujawnia ona czelusć, o której jest napisane w prologu, oddzielającą świat prawdy bytu od świata nie-bytu. Tożsamość natomiast jest relacją immanentną bytu, wskazującą na jego równość pod każdym względem z sobą samym i wszystko to, co z tego wynika – niezmienną i jednolitą. Obie te zasady wykluczają w bycie jakąkolwiek zmianę i wielość, które właściwe będą obiektom odniesienia złudnych mniemań. Jednak dopiero zrozumienie ontycznej istoty prawdy umożliwia nam również zrozumienie tego, czym jest dóξα jako niewiedza. Stanowi ona złudzenie, brak rzeczywistej świadomości poznawania, a w konsekwencji niemożliwość odróżnienia prawdy od błędu i całkowitą nieświadomość prawdy, która prowadzi do odrzucenia obiektywizmu i kroczenia drogą subiektywnych przekonań¹⁰⁹.

Droga mniemań, w przeciwieństwie do drogi prawdy, dotyczy zmiennego stania się, w którym prawda nie znajduje oparcia, a więc dotyczy tego, co bytem nie jest. Nie znaczy to, że nie jest w jakiś inny sposób. Dając opis drogi mniemań, Parmenides nie myśli przecież, że ich odniesieniem jest nicość. Starożytny autor

późniejszym od *Kratylosa*. Ideę zgodności sądu z rzeczywistością wypowiedział natomiast w *Teajecie* za pomocą metafory duszy jako tabliczki woskowej, w której odbijają się obiekty poznania. Prawdziwe przekonanie powstaje, gdy wprost naprzeciw siebie znajdują się te odciski i wzory, kiedy są ukośne i krzywe [powstaje] przekonanie fałszywe [*Teajtet*, 191c–d]. W sposób najbardziej dojrzały pisze Platon o prawdzie w *Sofistice*. Prawdziwy sąd stwierdza coś tak, jak jest [*Sofista*, 263a–b]. Obszernie te kwestie poruszałem w monografii: D. Piętka, *Prawda i fałsz w filozofii języka Platona*.

107 [...] οὖν οὗτος ὁς ἂν τὰ ὄντα λέγῃ ὡς ἔστιν, ἀληθής· ὁς δ' ἂν ὡς οὐκ ἔστιν, ψευδής [*Kratylos*, 385b]; τὸ δὲ λέγειν τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές [*Metafizyka*, 1011b].

108 D. Piętka, *Platon twórca klasycznej koncepcji prawdy*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 54(2009), s. 237.

109 S. Blandzi, *Od aleteologii Parmenidesa do ontoteologii Filona*, s. 55–56; D. Piętka, *Parmenides i Gorgiasz w nowym odczytaniu*, s. 252.

różnicuje przedmiot wiedzy i mniemań. I tak, jak mniemania nie są wiedzą, tak o ile przedmiot wiedzy jest bytem, to przedmiot mniemań nie jest bytem. Nasuwa się tu proste rozumowanie. Jeżeli przedmiot mniemań nie jest bytem, to znaczy, że jest niebytem. Jak wiedza ma się do mniemań (nie-wiedzy), tak byt ma się do nie-bytu. Poemat Parmenidesa w części dotyczącej bytu jest opisem (ekstatycznego) doświadczenia prawdy, intuicyjnego, bezpośredniego jej ujęcia jako rzeczywistości o transcendentnym statusie¹¹⁰.

1.3. FORMA OBUSTRONNEJ NEGACJI JAKO NARZĘDZIE ODKRYCIA TRANSCENDENTNEJ PERSPEKTYWY ONTYCZNEJ

Dychotomiczny sposób używania tej konstrukcji logicznej, widoczny przede wszystkim w Platońskim *Parmenidesie*, jest kontynuacją, ale i pewnego rodzaju wyjaśnieniem jej użycia przez Parmenidesa negatywnie orzekającego o bycie. Zastosowanie οὐτε... οὐτε... („ani..., ani...”) z argumentami dopełniającymi się (jak powstawanie i giniecie, powiększanie i zmniejszanie itd.) jest próbą odróżnienia bytu należącego do innej płaszczyzny ontycznej niż świat rzeczy. Z takim samym zabiegiem, choć na mniejszą skalę, bo opatrzonym mniejszą ilością przykładów, mamy do czynienia u Parmenidesa i Melissosa. Nieliczne ich występowanie w porównaniu do ilości przykładów znajdujących się w dziełach Platona wynika przede wszystkim z niewielkiej ilości zachowanych pism Eleatów. Zarówno jednak u Parmenidesa i Melissosa, jak i później u Platona chodzi o ukazanie bytu radykalnie odmiennego od tego wszystkiego, co nas otacza i o czym mówimy. Wydaje się, że filozofia eleacka jako pierwsza zaczęła stosować systematycznie sposób orzekania, który później został nazwany apofatycznym. Celem jego jest wskazanie na przedmiot, który nie jest ani taki, ani nie taki, ale mimo to jest jakoś. W pewnym sensie metoda ta ma podobny charakter do indukcji apagogenicznej Arystotelesa, która polega na odrzucaniu różnic w tym, co stanowi przedmiot spostrzeżenia¹¹¹. Ostatecznie chodzi o bezpośrednie i rozumowe, intuicyjne ujęcie bytu. Orzekanie negatywne jest tylko operacją przygotowującą ujęcie rozumowe. Podobną funkcję

110 S. Blandzi, *Od aletejologii Parmenidesa do ontoteologii Filona*, s. 45.

111 Arystoteles pisze, że nie można poznać tego, co ogólne bez pomocy percepcji zmysłowej, w której spostrzega się to, co szczegółowe [Arystoteles, *Analityki wtóre*, 81b]. Indukcja będzie polegała na przechodzeniu od poszczególnych przypadków do tego, co ogólne. Arystoteles posługuje się tu przykładem: jeśli najlepszym woźnicą i najlepszym sternikiem jest ktoś, kto zna się na swoim rzemiośle, to w ogóle kto zna się na swoim rzemiośle, jest w nim najlepszy [Arystoteles, *Topiki*, 105a]. W procesie tym pomija się bycie sternikiem i bycie woźnicą, a więc pewne, różne względem siebie, szczegółowe kwalifikacje.

przygotowującą pełnią dane empiryczne w procesie Arystotelesowskiej indukcji heurystycznej¹¹².

Parmenides, charakteryzując byt-prawdę, pisał, że będące nie jest ani czymś dużym, ani czymś małym (οὔτε τι μείζον οὔτε τι βαιότερον) [Parmenides, 18, B 8.44–45, Diels], ani nie jest nie będącym, które przybywając, zatrzymałoby je od przybycia ku temu samemu (tożsamości), ani nie jest będącym na sposób będącego, którego tu jest mniej, tam zaś więcej (οὔτε γὰρ οὐκ ἓόν ἔστι τό κεν παύοι μιν ἱκνεῖσθαι εἰς ὁμόν, οὔτ' ἓόν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἔόντος τῇ μᾶλλον τῇ δ' ἥσσον) [Parmenides, 18, B 8.46–48, Diels]. Gdzie indziej pisze, że sprawiedliwość sprawiła, że byt nie mógłby „ani powstać, ani zginąć” (οὔτε γενέσθαι οὔτ' ὄλλυσθαι) [Parmenides, 18, B 8.13–14, Diels].

Parmenides przyjmował, że naczelną zasadą jest zasada niesprzeczności, która zmusza do uznania jakiegoś niezmiennego przedmiotu wiedzy. Sądził, że w jej świetle byt okazuje się radykalnie odmienny od rzeczy, stosował metodę eliminującą wszelkie możliwe przeciwieństwa, które można by przypisać do owego niezmiennego, jednego bytu. Obustronna negacja stanowi zabezpieczenie przed uznaniem jakichś dwóch przeciwstawnych sobie atrybutów bytu, a ostatecznie, przed popadnięciem w sprzeczność (w rozumieniu Parmenidesa).

Jeśli uznamy, że byt-prawda jest niezmiennym przedmiotem wiedzy, to z konieczności nie mogą mu przysługiwać atrybuty, które mają swoje przeciwieństwa, bo to by znaczyło, że byt posiada coś, co jest zmienne. Zwróćmy uwagę, że Parmenides w ten sposób charakteryzuje najważniejsze atrybuty bytu, który ani nie powstaje, ani nie ginie, ani go nie ubywa, ani nie przybywa, ani nie jest większe, ani mniejsze, ani nie jest czymś innym (nie tym samym). Pojawiają się też w poemacie formuły οὐ..., οὐδὲ... bądź οὐδὲ..., οὐδὲ..., które mają taki sam sens logiczny jak οὔτε... οὔτε.... Parmenides używa ich na przykład w opisie wieczności, wyrażając się następująco: „ani nie był, ani nie będzie, skoro teraz jest cały ten sam, jeden [...]” (οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἔν [...]) [Parmenides, 18, B 8.5–6, Diels], zaś Melissos pisze, że o bycie nie można ani powiedzieć, ani pomyśleć, że nie jest (prawdą) (οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν ἔστιν ὅπως ἔστι) [Melissos, 18, B 8.8–9, Diels].

Konstrukcja ta jest też w częstym użyciu u Melissosa. U Parmenidesa użycie obustronnej negacji nie zajmuje aż tak eksponowanego miejsca, jak u niego. Melissos charakteryzując byt w różnych miejscach, pisze, że nic, co ma początek i koniec, nie jest ani wieczne, ani nieskończone (οὔτε αἰδίων οὔτε ἀπειρον) [Melissos, 20, B 4, Diels], ani nie stanie się większe, ani zmienione, ani nie czuje bólu, ani nie cierpi (οὔτε μείζον γίνοιτο οὔτε μετακοσμέοιτο οὔτε ἀλγεῖ οὔτε ἐνιᾶται), nie ma

112 Parafrazując do formuły Parmenidesa: bycie najlepszym w swoim rzemiośle to nie znaczy ani bycie najlepszym sternikiem, ani najlepszym woźnicą, ani najlepszym cieślą. To jednak znaczy znajomość swojego rzemiosła. Można zatem metodę opartą na tego typu negacji przedstawić jako operację przygotowującą akt intuicji w indukcji heurystycznej.

początku, ani końca (οὐκ ἔχει ἀρχὴν οὐδὲ τελευτὴν) [Melissos, 20, B 2, Diels], zaś wcześniej będący porządek nie ginie ani będąc – nie powstaje (ὁ κόσμος ὁ πρόσθεν ἔων οὐκ ἀπόλλυται οὔτε ὁ μὴ ἔων γίνεται). W ostatnim zdaniu zaznacza się mocniej sens koniunkcyjny składni z dwiema negacjami. Melissos używa dosłownego jej znaczenia nieco dalej, w tym samym fragmencie pisząc, że nic nie przybywa, ani nie ginie, ani się nie zmienia (μήτε προσγίνεται μηδὲν μήτε ἀπόλλυται μήτε ἑτεροιοῦται [...]). Wprowadza także negację złożoną z większej ilości argumentów niż dwa. To pokazuje, że nie mówi o jakiejś własności dychotomicznie. Melissos w ogóle bardzo często stosuje negację, jak choćby wówczas, gdy charakteryzuje byt jako niezmienny, który nie doznaje bólu, bo gdyby doznawał, musiałby mieć coś odjęte, a wtedy nie byłby tożsamy z sobą [Melissos, 20, B 3, Diels].

Zwróćmy uwagę, że opisy bytu mają zazwyczaj charakter negatywny, czyli mówią, jaki byt nie jest. Negacje naprowadzają odbiorcę nauki eleackiej na intelektualne ujęcie bytu jako obiektu pozakategorialnego. Ma to na celu uchwycenie jego negatywnej, niematerialnej natury. Byt stanowił dla Parmenidesa przedmiot oglądu. Rozum (νοῦς), podobnie jak byt, ma naturę nierozciągłą. Mówiąc trochę współczesnym językiem, treść myślenia i treść bytu mają sobie odpowiadać. Droga, która uwalnia myśl od kwalifikacji materialnych i zmysłowych, jest drogą negacji.

Między dwiema częściami poematu Parmenidesa dostrzegamy wyraźną różnicę nie tylko co do przedmiotu odniesienia. Pierwsza część o drodze prawdy to, z jednej strony, teoria wiedzy, w której Parmenides wyjaśnia, na czym ta droga ma polegać, z drugiej strony – podstawowe prawdy o bycie. Druga część to teoria mniemań i podstawowe przekonania dotyczące tego, co zmienne i przemijające. Między obiema częściami zachodzi dość wyraźna różnica formalna. W pierwszej spotykamy się z orzekaniem negatywnym, zastosowaniem konstrukcji podwójnej negacji, w drugiej części orzekania negatywnego nie ma. Jest to pozytywny wykład o tym, jaki jest świat zmienny i na czym polegają mniemania. Stanowi to wyraźny znak, że orzekanie negatywne jest metodą dochodzenia do prawdy.

Formę οὔτε... οὔτε... można traktować jako wyróżnik filozofii eleackiej (w szerokim jej rozumieniu), zaliczając do niej również Platona¹¹³. Istotą tej formy jest negacja poszczególnych czynników koniunkcji. O ile u Melissosa czynniki te nie

¹¹³ U presokratyków zdarzają się użycia podwójnej negacji, ale z reguły nie w cytatach filozofów, lecz w opisach ich teorii sporządzonych przez późniejszych filozofów, na przykład Arystoteles o Talesie pisze, że według Milezyjczyka „ani nie powstaje nic, ani nie ginie” (οὔτε γίνεσθαι οὐδὲν οἶονται οὔτ’ ἀπόλλυσθαι [...]). Nietrudno zauważyć, porównując z przytoczonymi już fragmentami, że jest to raczej wypowiedź właściwa późniejszemu filozofom, jak choćby Parmenidesowi czy Melissosowi. Arystoteles nie cytuje, czy nawet nie parafrazuje dostępnego mu pisma samego Talesa. W przekazie nauki o *apeironie* Anaksymandra, podanej przez Teofrasta i Simplikiosa, pojawia się fragment, w którym autor pisze, że Anaksymander mówi, iż „*arche* nie jest ani woda, ani coś innego spośród tak zwanych elementów” ([...] μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων [...]). W podobnym tonie wypowiada się Arystoteles na ten sam temat: „ani bowiem nieskończone ciało nie może być jedno i proste, ani [...] czymś poza elementami” (οὐδέ ἓν καὶ ἀπλοῦν οὔτε [...] τινες τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα)

wyczerpują zakresu uniwersum, bo jako argumentów niekoniecznie używa on słów o znaczeniach sprzecznych, to u Parmenidesa, ale również u Platona, bardzo często jest inaczej. Melissos pisze na przykład, że to, co nie ma początku i końca, nie jest ani wieczne, ani ograniczone. Ma na myśli atrybuty należące do dwóch odmiennych kategorii – odpowiednio, czasu i przestrzeni. Rozumowania Platona, które prowadzą do wniosku, że Jedno nie jest ani takie, ani przeciwne, łamie zasadę niesprzeczności. Sytuacja taka ma miejsce, kiedy czynnikami konstrukcji οὔτε... οὔτε... są własności sprzeczne. Jeśli czytamy w tekście *Parmenidesa* argumentację wykorzystującą tę konstrukcję, lecz jej czynniki nie są sprzeczne, to intencją Platona wydaje się być taki ich dobór, aby wyczerpywały wszystkie możliwości. Tak jest choćby z pojęciem części i całości – Jedno nie jest ani częścią, ani całością.

Zmagania z pojęciami Jedności i bytu, w nawiązaniu do filozofii Parmenidesa, są z jednej strony rezultatem formy przyjmowanej zasady niesprzeczności i sposobu jej zastosowania w poemacie *O naturze*, oraz rezultatem sposobu pojmowania tożsamości bytu. Zasady wyrażają niemożliwość wewnętrznego zróżnicowania bytu oraz relacji, w jakich miałby on pozostawać wobec innych rzeczy. Platon pod tym względem wydaje się być wyrazicielem myślenia Parmenidesa, choć z reguły w mocno złagodzony sposób. Świadectwem eleatyizmu Platona nie jest tylko dialog *Parmenides*, ale są to również miejsca, które znajdujemy w innych pismach. Na przykład w *Uczcie*, która w jednym z fragmentów dotyczy istoty piękna, czytamy, że piękno jest bytem i ani nie jest czymś powstającym, ani nie jest ginącym, ani nie powiększającym się, ani zmniejszającym¹¹⁴. W dalszym ciągu używana jest konstrukcja stanowiąca wyjaśnienie formy οὔτε... οὔτε..., która potwierdza jej znaczenie jako obustronnej negacji. Słowo οὐδὲ można tłumaczyć jako „ale nie...”, „ale nie... ani...”, „i nie... ani...”. W tekście *Uczty* οὐδὲ neguje zdanie złożone o postaci koniunkcji zawierającej z reguły dwa wykluczające się atrybuty. Na przykład οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν („nie jest piękne wobec czegoś i wobec tego brzydkie”), ale równie dobrze można by napisać οὔτε πρὸς μὲν τὸ καλόν, οὔτε πρὸς τὸ δὲ αἰσχρόν („ani wobec czegoś piękne, ani wobec tego brzydkie”). O co chodzi Platonowi, który używa tego rodzaju konstrukcji w odniesieniu do bytu?

Jak można przypuszczać, podąża ścieżką Parmenidesa i ma na celu przedstawienie niezmienności idei oraz pewnej ich prostoty ontycznej. W odniesieniu do Jednego sprawa już nie jest taka prosta. Różne idee można definiować za pomocą

[*Fizyka*, 204b]. Plutarch, zdając sprawę z Anaksymenesa, pisze, że „nie ma w substancji ani zimnego, ani ciepłego” (μήτε το ψυχρόν ἐν οὐσίᾳ μήτε το θερμόν).

114 αἰ εἰ δὲν καὶ οὔτε γινόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθίνον, ἔπειτα οὐ τῇ μὲν καλόν, τῇ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τότε μὲν, τότε δὲ οὐ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ' ἐνθα μὲν καλόν, ἐνθα δὲ αἰσχρόν, ὥς τις μὲν ὄν καλόν, τις δὲ αἰσχρόν.

„Zawsze będące i ani powstające, ani ginące, ani rosnące, ani ubywające, nie piękne ani brzydkie, ani raz takie, a raz nie takie, ani z jednej strony piękne, z drugiej brzydkie, ani tam piękne, a gdzie indziej brzydkie, ani dla kogoś będąc piękne, dla kogoś zaś brzydkie” [Platon, *Uczta*, 211 a].

innych istot. Dotyczy to także idei dobra. W *Filebie* na przykład, Platon twierdzi, że istotę Dobra można ująć trzema określeniami razem – pięknem, proporcjonalnością i prawdą [*Fileb*, 65a]¹¹⁵. Jeśli jednak rozpatrujemy Jedno, nie możemy tak powiedzieć i wszelkie orzekanie o nim prowadzi Platona do sprzeczności. Zabiegi stosowane przez Platona, w których przedstawia Jedno jako będące czymś i zarazem tym nie będące, pokazują, że starał się on przedstawić Jedno jako coś pozakategorialnego. Ale Platońskie rozważania kryją w sobie jeszcze inny aspekt omawianego zagadnienia. Dotyczy on przedmiotów mniemań śmiertelnych.

Platon stwierdza, że rzeczy posiadają jedność, a zarazem jest w nich wielość, lecz w rezultacie nie skłania go to do orzeczenia tożsamości wielości i jedności. Nieprawdą jest, żeby wielość była jednością, ani żeby jedność była wielością [*Parmenides*, 129e]¹¹⁶. Zwróćmy uwagę, że w celu zilustrowania relacji między nimi, Platon posługuje się przykładami zaczerpniętymi ze świata rzeczy. Za nic osobliwego nie uważa rzeczy, które stanowią jedność, mimo że są wielością. Bardziej interesują go pod tym względem istoty (εἶδοι) i tu zauważa rzeczywiste problemy [*Parmenides*, 129e–130a]. Dostrzega w rzeczach różne ich strony.

Mimo że Platon traktuje Jedno jako pewien monolit, co stanowi, że pod tym względem zbliża się do Parmenidesa, to z drugiej strony, bierze pod uwagę wielostronność rzeczy jednostkowych i zdaje się przenosić ją na rozważania dotyczące istot. Świadom jest również wielowymiarowości Jedności z perspektywy ludzkiego poznania zmysłowego. Tekst *Parmenidesa* pokazuje szereg problemów, które Platon widział w filozofii eleackiej. Przyjmuje radykalną odmienność bytu Jedni, ale też zauważa konieczność orzekania o Jednym w sposób analogiczny do tego, jak orzeka się o jedności indywiduów. Jeżeli bowiem nie uwzględnić punktu widzenia, z którego się owo Jedno rozważa, można popaść w sprzeczność. Jedno jest takie samo i odmienne od innych – jeśli różne (od siebie), to odmienne, zaś jeśli tożsame (z sobą), to nie inne. Z drugiej strony, gdy mamy to samo, nie posiadające niczego innego (spoza siebie), Jedno nie jest inne, zaś nie mając niepodobnego (poza sobą), nie jest niepodobne, czyli jest takie samo. Jeśli zaś posiada coś innego, to jest inne, będąc zaś innym, jest niepodobne [*Parmenides*, 148c]¹¹⁷. Zwróćmy uwagę na aspekty kolejno uwyraźniane przez Platona. Najpierw mówi o Jednym z punktu

115 τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι, σὺν τρισὶ λαβόντες, κάλλει καὶ συμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ, λέγωμεν ὡς τοῦτο οἶον ἔν.

„Dobro ująć można razem trzema własnościami, dobrem i symetrią i prawdą, mówimy, że jest samo Jedno”.

116 εἰ πολλὰ ἐστὶ τὰ ὄντα, ὥς ἄρα δεῖ αὐτὰ ὁμοία τε εἶναι καὶ ἀνόμοια, τοῦτο δὲ δὴ ἀδύνατον: οὔτε γὰρ τὰ ἀνόμοια ὁμοία οὔτε τὰ ὁμοία ἀνόμοια οἷόν τε εἶναι.

„Jeśli jest wiele bytów, to muszą one być podobne i niepodobne, to zaś jest niemożliwe. Ani bowiem rzeczy niepodobne nie mogą być podobne, ani rzeczy podobne niepodobne”.

117 ὁμοιον ἄρα καὶ ἀνόμοιον ἔσται τὸ ἐν τοῖς ἄλλοις, ἢ μὲν ἕτερον, ὁμοιον, ἢ δὲ ταὐτόν, ἀνόμοιον [...] ἢ ταὐτόν πέπονθε, μὴ ἄλλοιον πεπονθέναι, μὴ ἄλλοιον δὲ πεπονθὸς μὴ ἀνόμοιον, μὴ ἀνόμοιον δὲ ὁμοιον εἶναι: ἢ δ' ἄλλο πέπονθεν, ἄλλοιον, ἄλλοιον δὲ ὃν ἀνόμοιον εἶναι.

widzenia relacji wobec samego siebie („Jedno nie będzie podobne do innych, jeśli będzie takie samo [*scil.* wobec siebie]”), potem z punktu widzenia relacji do innych rzeczy („Jedno nie będzie podobne do siebie, kiedy będzie posiadało coś innego [*scil.* od siebie]”). Są to rozważania czysto teoretyczne, ale pokazują rodzenie się myślenia modelowego. W pewnych bowiem układach obiektów możemy mówić w jeden sposób, zaś w innych układach, w sposób odmienny. I w jednym, i w drugim przypadku będzie to jednak prawda, lecz jej zastosowanie jest zawężone do obranego w badaniach fragmentu rzeczywistości.

Dialog *Parmenides* wydaje się być walką z absolutystycznie pojmowaną niesprzecznością, która nie uwzględnia żadnych stron przedmiotu poznania, ale również zmaganiem z absolutnym rozumieniem Jedności. Platon odkrywa możliwość stosowania zasady w zupełnie inny sposób niż ten, w jaki posługiwali się nią Parmenides i Zenon, ponieważ dostrzega relacje, w jakich obiekty poznania pozostają wobec siebie i innych rzeczy. Teoretyczne rozwiązanie tego problemu otrzymujemy u Arystotelesa, który podał formułę ontologicznej (ale i logicznej) zasady niesprzeczności¹¹⁸. Można byłoby powiedzieć, że Arystoteles jest pod tym względem wyrazicielem myśli Platona, ale jednocześnie zdecydowanie precyzyjniej formułuje swoją teorię niesprzeczności uwzględniając zarazem aspektywność przedmiotu.

Z jednej strony, konstrukcja οὐτε... οὐτε... i formy analogiczne mogą nas skłaniać do przekonania, że do Platońskiego świata bytów idealnych nie stosuje się zasada niesprzeczności. Z drugiej strony, komentatorzy zwracają uwagę, że dialog ten jest tylko pewnym ćwiczeniem dialektycznym¹¹⁹. Faktem jest jednak, niezależnie od tego, jaki charakter posiadają wypowiedzi zawarte w *Parmenidesie* (niezależnie, czy są one wyrazem rzeczywistych przekonań autora, czy tylko wprawkami dialektycznymi), że Platon dopuszcza sformułowania będące konstrukcjami słownymi wzajemnie sprzecznymi, czyni to jednak tylko w odniesieniu do tego, co absolutnie proste. Traktuje on Jedno jako całkowicie niezłożony przedmiot. Jest on przekonany, że jeżeliby orzekać o nim cokolwiek, wskazywałoby to na jego złożoność, a to, co jest absolutnie Jedno z definicji, złożone być nie może, bowiem w Jednym dopuszczałoby się złożenie. Wtedy jednak Jedno nie byłoby Jednym [*Parmenides*, 159c].

Przyjmując Platońskie kryteria wiedzy, do których należy między innymi definicja klasyczna [*Teajtet*, 208c–e]¹²⁰, a więc taka, która w definiensie zawiera wyrażenie określające rodzaj oraz różnicę gatunkową, nie możemy wypowiedzieć takiego złożonego definiensa, ponieważ każde określenie orzekałoby o złożoności Jednego.

118 J. Łukasiewicz, *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, Warszawa 1987, s. 9–15. Oprócz zasady ontologicznej i logicznej, których równoważność wykazuje Łukasiewicz, wyróżnia on jeszcze zasadę psychologiczną, wtórną wobec tamtych dwóch.

119 Na ten temat obszernie pisze K. M. Sayre, *Plato's „Parmenides”: Why the Eight Hypotheses Are Not Contradictory?*, „*Phronesis*” 23(1978), s. 133–150.

120 W. Lutosławski, *Origin and Growth of Plato's Logic*, Londyn 1905, s. 378.

Być może więc przypisywanie Jednemu własności sprzecznych, jest pewną próbą, niekoniecznie ostateczną, logicznego rozwiązania tego problemu.

W przypadku Jednego, przy akceptacji wymienionego kryterium definicyjnego, próba logicznego rozwiązania problemu polegać mogłaby na tym, że Platon uznał określenia wzajemnie sprzeczne za rodzaj i różnicę gatunkową. Przyjmując taką hipotezę, zwróćmy uwagę, że iloczyn denotacji wyznaczonych przez warunki $P(x)$ i $\sim P(x)$ jest zbiorem pustym. Niczego więc nie można powiedzieć o Jednym, co postulował autor *Parmenidesa*. Ale zarazem można powiedzieć, że jest Jednym bo nie może być przedmiotem żadnych kwalifikacji, które mogłyby powodować jakieś „zdwojenia”¹²¹.

Platon mówiąc o Jednym, przypisuje mu sprzeczne cechy. Stwierdza, choć nie bez wahań, że Jedno nie jest czymś [*Parmenides*, 162a] oraz że Jedno jest prawdziwe [*Parmenides*, 166b]. Kończy swoje dzieło jednak stwierdzeniem, że trudne byłoby do przyjęcia konsekwencje, które niosłyby odrzucenie Jednego [*Parmenides*, 166c]. Całość rozważań na ten temat jest jednak dość niejasna.

Reasumując. Dla Platona byt – Jedno *Parmenidesa* to niematerialna istota całkowicie prosta, nie poddająca się żadnym kwalifikacjom. Posiada więc odmienne atrybuty niż te, które zwykliśmy przypisywać rzeczom. Ponieważ byt *Parmenidesa* nie posiada żadnego z atrybutów, które przysługują rzeczom, można o nim orzekać jedynie negatywnie. Platon w swoim przekazie zdaje się adekwatnie opisywać *Parmenidejski* byt jako odmienny od rzeczy, które są obiektami nieuzasadnionych przekonań. Podąża w tym opisie metodą *Parmenidesa*, który również stosował konstrukcję οὐτε... οὐτε.... Pozwala ona na „odarcie” bytu z wszelkich kwalifikacji właściwych przedmiotom mniemań i przedstawieniu go sobie w sposób oderwany od wszelkich kwalifikacji kategorialnych. Pozostaje tu pytanie o intersubiektywność takiego ujęcia. Jeżeli bowiem nie można o bycie orzekać jakiegokolwiek atrybutu, który posiada swoje przeciwieństwo, wówczas czy w ogóle cokolwiek można o nim powiedzieć i w jakikolwiek sposób poznać?

1.4. DROGA NIEBYTU, CZYLI MNIEMANIA ŚMIERTELNYCH

Druga część poematu *Parmenidesa* dotyczy mniemań śmiertelnych. Z jednej strony stanowi opis (pseudo) poznania, które wymyka się zasadzie niesprzeczności i tożsamości, z drugiej strony, podobnie jak poznanie bytu przeniknięte jest w całości prawdą, mniemania przeniknięte są sprzecznością i nietożsamością – sprzecznymi czynnikami kształtującymi nieidentyczne z sobą (różne od siebie) rzeczy. Podobnie zatem jak w przypadku drogi prawdy, droga mniemań podpada pod stałą zasadę,

121 D. Piętka, *Prawda i fałsz w filozofii języka Platona*, s. 30.

choć w samych mniemaniach stałości próżno szukać. Z punktu widzenia późniejszej logiki Arystotelesa możemy powiedzieć, że Parmenidesowi chodziło o występujące w świecie przeciwieństwa kształtujące mniemania, jednak sam Parmenides zdawał się tego nie odróżniać.

W teorii bytu przyjmował, że byt ma jedność bezwzględną, co wykluczało złożoność, a dalej jego wielopłaszczyznowość. Zasadą prawdy Parmenidesa była niesprzeczność bytu oraz, w konsekwencji, jego tożsamość. Platon oprócz perspektywy ontycznej dostrzegł też, że niesprzeczność pełni pewną funkcję poznawczą. Poznanie rzeczy, które wymykają się niesprzeczności – raz są takie, a raz inne – jest niepewne i niewiele warte, szczególnie dla oświeconego filozofa.

Zasada drogi niebytu została przez Parmenidesa wyłożona w B 2.5 i jest wypowiedzią analogiczną pod względem formy jak B 2.3. Dotyczy jednak drogi niebytu i od strony merytorycznej wyraża całkiem coś innego. Bogini przedstawia w prologu drogę niebytu jako bezwartościową i nonsensowną, a tym samym zupełnie bezużyteczną. B 2.5 brzmi następująco:

ή δ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι.

Interpretacja tego fragmentu jest analogiczna pod względem formalnym do interpretacji B 2.3. W literaturze spotykamy przekłady zarówno egzystencjalne, jak i nieegzystencjalne. Najprostszym tłumaczeniem jest chyba tłumaczenie niemal interlinearne: „druga droga polega na tym, że nie jest i jest konieczne, że nie jest”¹²². Podobne jest też dosłowne tłumaczenie Kahna: „[...] że nie jest, i że jest konieczne, że to nie jest”¹²³. Ostatecznie jednak sądzi on, że dosłowny tekst nie jest pełny i stanowi wypowiedź eliptyczną. W świetle wcześniejszych rozważań dotyczących podmiotu i orzeczenia dla ἔστιν w tłumaczeniu fragmentu B 2.3 przez Kahna można dokonać parafrazy i powiedzieć, że to, co nie jest przedmiotem wiedzy, z konieczności nie jest czymś. Nie ma takiego przedmiotu poznania, który nie byłby rzeczywistą istotą i, mówiąc językiem Platona i Arystotelesa, nie miałby charakteru substancjalnego. Przedmiot taki nie jest istotny dla naszej wiedzy. Obiekty, które dla Parmenidesa „nie są”, nie są określonymi stanami rzeczy ani żadnymi faktami danymi jako przedmioty wiedzy i prawdziwych sądów.

122 W tym duchu tłumaczą Burnet: „The other [...], that It is not, and that it must needs not be”. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, s. 129; Guthrie: „The other, that it is not, and that it must necessarily not be”. W. K. C. Guthrie, dz. cyt., s. 14; O'Brien: „it is not and it is necessary not to be”. D. O'Brien, *Parmenides and Plato On What Is Not*, s. 32. O zabarwieniu silnie egzystencjalnym tłumaczą przykładowo Barnes (jest to parafraza z dosłownego tłumaczenia, które nie różni się od wyżej wymienionych, kanonicznych przekładów: „the other, both that it is not and that it is necessary for it not to be”, s. 157): „it is not and that it is necessarily do not exist”. J. Barnes, dz. cyt., s. 164; Heinrich: „Druga, że nieistniejące nie jest i że musi nie być”. W. Heinrich, dz. cyt., s. 42.

123 Ch. H. Kahn, *The Thesis of Parmenides*, s. 711.

Inną propozycją translatorską jest propozycja traktująca οὐκ ἔστιν i μὴ εἶναι w sposób metajęzykowy: „druga droga, że »nie jest« i że jest konieczne, że »nie jest«”¹²⁴. Autorzy tłumaczenia sugerują, że wypowiedź fałszywa, a więc taka, która głosi, że „nie jest”, z konieczności musi być fałszywa. Wyrażenie „nie jest” jest fałszem, ponieważ nie ma takiego odniesienia, jakie posiada prawda. To, co wyraża „nie jest”, z konieczności jest fałszywe. Konieczność ta wynika z typu odniesienia, które jest odmienne od odniesienia wiedzy prawdziwej. Fałsz wynika z poznania rzeczy materialnych, zmiennych. Parmenides przestrzega przez próbami uzasadniania, że niebyty są czymś [Parmenides, 18, B 7.1, Diels]. Błądzenie na tej drodze spowodowane jest przywiązaniem do zmysłów. Na właściwą drogę pozwala wejść dopiero rozum [Parmenides, 18, B 7.3–6, Diels].

W świecie rzeczy niesprzeczność nie występuje. Wszystko jest pełne światła i mrocznej nocy [Parmenides, 18, B 9.3–4, Diels] – jest jakoś ze sobą zmieszane i wzajemnie niezgodne. Metafora ta wyraża myśl zawartą w B 2.5 – na drugiej drodze badania przedmiotem nie jest byt i prawda i jest konieczne na tej drodze, że przedmiot badania nie jest czymś. Fragment ten opisuje zatem drogę poznania zupełnie odmienną od drogi prawdy. Droga prawdy polega na tym, że jest konieczne być (bo niemożliwe jest nie być), zaś zasada drogi mniemań polega na tym, że jest konieczne nie być. O ile więc byt-prawda stanowi konieczny przedmiot wiedzy, to mniemania z konieczności takiego przedmiotu nie posiadają i same koniecznością się nie charakteryzują. Konieczność jest cechą zarówno drogi bytu, jak i drogi niebytu. Pierwszą, ze względu na konieczność bytu, drugą – ze względu na konieczność niebytu jako przedmiotu badania. Mniemania z konieczności nie są prawdziwe, bo nie dotyczą bytu.

Droga niebytu nie została przez Parmenidesa potraktowana współmiernie do drogi prawdy. Wydaje się, że lukę tę wypełnił w pewnym sensie Zenon, który pokazywał paradoksy wynikające z uznania za byty zmieniające się rzeczy. Nie znaczy to, iżby zaprzeczał, że to, o czym mówią mniemania, nie znajduje się w świecie. Obiekty odniesienia mniemań nie należą jedynie do świata prawdy. Rozumiał je jako inną „rzeczywistość”, którą Parmenides nazywał nie-będącym. Nie ma tu mowy o swego rodzaju jedności poznania i bytu jako ich zgodności, o której pisze w B 8 (nie byłoby bowiem myślenia bez bytu). Owo myślenie jest nierozzerwalnie związane u Parmenidesa z bytem, co wyraża w śmiałym sądzie tożsamościowym B 3. W tym sensie mniemania są bezprzedmiotowe – inaczej niż wiedza – bo nie dotyczą prawdy jako pełni rzeczywistości¹²⁵.

¹²⁴ A. Laks, G. Most, dz. cyt., t. 5, s. 39.

¹²⁵ Burnet na przykład sądzi, że celem podróży jest dotarcie do miejsca, w którym zostanie poinstruowany, w jaki sposób postępować na drodze prawdy i jak unikać błędów, a więc jak ostatecznie zejść z drogi mniemań, w których nie ma żadnej prawdy. Według niego już w prologu ujawnia się całkowite odwrócenie od drogi mniemań, które jest obrazowym opisem wyjścia młodzieńca ze sfery Nocy i wkroczenia na drogę Światła. Cały prolog jest tak skonstruowany, aby wyrazić sposób zejścia

Przedstawienie drogi mniemań za pomocą alegorii nocy i światła jako czynników kształtujących mniemania jest również nawiązaniem do analogicznej, acz przeciwstawnej, bo dotyczącej innego typu poznania, alegorii na temat drogi prawdy. Młodzieniec niesiony przez dziewicę opisuje swoją podróż, w której na jego drodze znajdują się bramy oddzielające ścieżkę nocy od ścieżki dnia [Parmenides, 18, B 1.10–11, Diels]. Owo oddzielenie jest nieprzekraczalne i, jak należy przypuszczać, uniemożliwia pomieszczenie prawdy i mniemań, bytu i niebytu. Obraz zasady mniemań przedstawiony za pomocą alegorii nocy i światła wskazuje jednak, że światło, czyli czynnik racjonalny, posiada swój udział w myśleniu zwykłych śmiertelników. Bez niego prawdopodobnie człowiek, który nie ma dostępu do prawdy, byłby zupełnie bezrozumny. Należy zatem przypuszczać, że o ile noc nie ma dostępu do światła, to światło może przenikać mroki nocy.

Bogini w prologu poucza, że mniemania mogą stanowić obiekt zainteresowania człowieka. Do pełnej wiedzy konieczne jest poznanie mniemań, co należy odróżnić od poznania obiektów mniemań. Mniemania są rezultatem powtarzania doświadczeń. Istotna jest tu znajomość zasad, jakimi kierują się śmiertelnicy. Trzeba, aby młodzieniec nauczył się (πυθέσθαι) wszystkiego, zarówno dobrze zaokrąglonej prawdy, jak i mniemań śmiertelnych, na których nie można polegać. Mimo to (że nie są godne zaufania) powinien się ich nauczyć (μαθήσεται) [Parmenides, 18, B 1.28–32, Diels]. Nie ma więc tu mowy o poznaniu zmiennego świata w sposób, w jaki można poznawać prawdę, lecz o uczeniu się mniemań o rzeczach. Ale oprócz nauki mniemań, można poznać zasady, które rządzą tego typu poznaniem. Przede wszystkim jest to sprzeczność. Czytając Parmenidesa, ma się wrażenie, że traktuje on wszelką zmianę jako sprzeczność. To, co zmienne, jest sprzeczne, nieidentyczne, a więc nie może być czymś, bo byłaby czymś i nie tym czymś. Jednak z drugiej strony, słowa bogini zapowiadające naukę mniemań nie polegają na całkowitej negacji, ale raczej dotyczą niepewności poznania opartego na zmysłach i jego zwodniczości, a tym samym na zmiennym charakterze takiego poznania. Grek, który poszukiwał stałej i wiecznej wiedzy, nie był usatysfakcjonowany poznaniem niepewnym i przemijającym. Można by powiedzieć, że chciał wykroczyć poza to, co bezpośrednio empiryczne, to, co nie daje się ująć i pragnął dotrzeć do rzeczywistości, która jest od tamtych zmiennych rzeczy różna. Nie wydaje się, aby Parmenides absolutnie negował mniemania, tym bardziej, że wedle świadectwa Plutarcha miał on wypowiadać się na temat ziemi, nieba, słońca, księżyca i powstania ludzi. Napisał również księgę na temat przyrody [Plutarch, *Adversus Colotem and the Cyrenaics*, 1114b; Parmenides, 18, B.10, Diels]. Zachowały się przekazy jego poglądów o naturze przyrody.

z drogi błędu. Ujawnia się w nim również aspekt bezpośredniego doświadczenia sfery transcendencji. J. Burnet, *Greek Philosophy*, Londyn 1960, s. 65–66. Analizy teologicznych wątków orfickich i homeryckich znajdziemy w pracach H. Fränkel, *Zeno of Elea's Attacks on Plurality*, „American Journal of Philology” 63(1942), z. 1, s. 1–25, z. 2, s. 193–206; C. M. Bowra, *The Poem of Parmenides*, „Classical Philology” 32(1937), z. 2, s. 97–112.

Z uwagi na ich niewielką ilość, nie pozwalają na choćby szczątkowe przedstawienie nauki o niej. Stanowią jednak świadectwo, że mniemania, choć nie dotyczą bytu-prawdy i w tym sensie są bezprzedmiotowe, to jednak posiadają jakąś wartość.

W relacji Simplikiosa czytamy, że Parmenides przechodzi od (omawiania) myśli do zmysłów, od prawdy, jak sam mówi, do mniemań [Simplikios, *Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 30.14]. Jak prawda związana jest z myślą, tak mniemania są związane ze zmysłami. Przy czym dla Parmenidesa ten związek myśli i prawdy ma charakter niemal nierozzerwalny o znamionach tożsamościowych. W przypadku mniemań tak nie jest. Można by powiedzieć, że mniemania rozmiągają się ze swoimi odniesieniami.

Mniemania posiadają zwodniczy porządek (κόσμον ἀπατηλὸν) [Parmenides, 18, B 8.52, Diels], który sprawia, że przekonania i wypowiedzi dotyczące świata rzeczy wydają się być spójne, tymczasem ich struktura jest odpowiednia do przenikających je sprzecznych czynników¹²⁶. Wyrażenie „zwodniczy porządek” wskazuje z jednej strony, że mniemania posiadają pewną siłę perswazyjną, skłaniają bowiem do wiary w to, w czym nie można pokładać ufności, z drugiej strony, jawią się jako w pewien sposób uporządkowane. Pozorny porządek mniemań nie jest porządkiem przedmiotowym, obiektywnym, lecz porządkiem subiektywnym. Przekonanie o ładzie mniemań pochodzi od człowieka i nie jest rezultatem obiektywnego poznania. Chciałoby się powiedzieć, że mniemania zwodzą swoim niby porządkiem, bo prawdziwy porządek właściwy jest tylko poznaniu bytu, prawdy. Bogini na początku drogi mniemań powiedziała, aby odtąd (po zakończeniu omawiania drogi prawdy) uczył się mniemań śmiertelnych, słuchając zwodniczego porządku jej słów [Parmenides, 18, B 8.51–52, Diels]. Ale warto zauważyć, że przecież pierwiastek światła jest obecny również tu. Pozostaje on co prawda zmieszany z ciemnością, lecz jest czynnikiem pozwalającym na praktyczne rozeznanie w świecie rzeczy. Na pozytywną funkcję światła u Parmenidesa zwrócił uwagę Teofrast, który pisze, że Parmenides uznawał dwie rzeczy (czynniki), z których powstaje poznanie (γνώμη)

¹²⁶ Fraza „zwodniczy porządek” może implikować coś więcej niż zwodnicze podobieństwo do prawdy. To połączenie skrywa w sobie sprzeczne idee. Mówić bowiem κατὰ κόσμον to mówić prawdziwie, właściwie i z należnym sensem. Ukryta sprzeczność, a przynajmniej pewne napięcie między terminami κόσμος „porządek” a ἀπάτη „złudza” stanowi w ustach bogini ostrzeżenie nie tylko przed tym, że mniemania są złudne, ale także, że kontekst, w którym wypowiedane są jej słowa, może ujawniać wieloznaczność wypowiedzi. Sama wypowiedź bogini byłaby niejednoznaczna i generowała przeciwieństwa. Mourelatos odwołuje się do Hezjoda, u którego prawdziwymi słowami (ἐτύμοισιν ὁμοίᾳ) określa się wypowiedź dwuznaczną [*Teogonia*, 27]. Hezjod pokazuje, że pojęcie dwuznaczności nie jest czymś ponad zdolność do zrozumienia. Z drugiej strony, Mourelatos wskazuje, że dwuznaczność rozumiana przez Hezjoda (lub praktykowana przez Odyseusza w *Odysei* [*Odyseja*, 9]) jest umyślna i złośliwa. Śmiertelni z poematu Parmenidesa stosują dwuznaczność bez jej znajomości i bez złośliwości. Lecz kiedy bogini staje się ich rzecznikiem, stosuje ironię w tym względzie. Śmiertelni praktykują dwuznaczność nieświadomie i wpadają w błąd, bogini zaś praktykuje dwuznaczność z pełną wiedzą, a zatem ujawnia całą prawdę. A. P. D. Mourelatos, *The Deceptive Words of Parmenides’ „Doxa”*, w: tenże, *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*, Princeton 1993, s. 316–317.

– ciepło i zimno. W zależności, które z nich ma przewagę, poznanie jest mniej lub bardziej doskonałe. Jest ono lepsze i czystsze, gdy przeważa czynnik ciepły, a zatem gorsze, kiedy przeważa zimne. Ze względu na tę mieszaninę, myśl podlega ciągłej przemianie. Trup nie doświadcza światła, ciepła ani dźwięków, ponieważ w jego zmysłach nie ma ognia, choć jest zimno i ciemność [Parmenides, 18, B 16.7–9, Diels]. Ponieważ nie występują przeciwieństwa, jak w żywym ciele, nie ma zdolności do zmiany, a zatem nie jest też ono zdolne do poznania.

Interesujące jest zdanie Teofrasta, w którym pisze, że dla Parmenidesa doświadczać (zmysłami) i ujmować umysłem, jest tym samym. Ponieważ Teofrast był uczniem Arystotelesa, można podejrzewać, że słowo *φρονεῖν* posiadało dla niego znaczenie zbliżone do przyjmowanego przez Stagirytę. U Arystotelesa termin ten ma wymiar przede wszystkim praktyczny i związany jest z myśleniem ujmującym (rozeznającym) cel działania¹²⁷. Arystoteles pisze o relacji myślenia i postrzegania w kontekście rozważań na temat doświadczenia empirycznego i umieszcza Parmenidesa wśród filozofów uznających myśl za wrażenia zmysłowe. W zależności bowiem od mieszaniny (czynników przeciwstawnych) w poruszających się członkach ludzi powstają ich myśli [Metafizyka, 1009b]. Trudno jednak podejrzewać Arystotelesa, żeby sądził o myślach powstających we wrażeniach zmysłowych jako o myślach należących do typu noetycznego. Stanowią one mniemania oparte na spostrzeżeniach, które służą praktyce dnia codziennego i stawianiu hipotez dotyczących natury świata materialnego. W tradycji szkoły Arystotelesowskiej mniemania Parmenidesa wydają się stanowić pewien typ myślenia praktycznego, który pozwala orientować się człowiekowi w świecie. Być może jest to pokłosie również szkoły Platona, który wyraźnie zaczerpnął od Parmenidesa podział poznania na *ἐπιστήμη* i *δόξα* oraz dowartościował mniemania. Przejawem tego było przekonanie, że mniemania mogą stanowić punkt wyjścia i drogę do poznania idei.

Choć Parmenides zaliczał mniemania do drogi niebytu, uważając je za teoretycznie bezwartościowe, to zdawał się przyporządkowywać im wartość praktyczną. W drugiej części poematu pogłębia teorię na ten temat. Podobnie jak w prologu, następnie w B 2 oraz w B 7, również i w B 16 charakteryzuje je za pomocą zmieszania przeciwieństw. Teofrast komentujący teorię mniemań Eleaty, świadom niejasności jego wypowiedzi, wydobywa naczelną jego myśl. Wskazuje na pogląd o świecie, w którym są tylko dwa pierwiastki – ciepłe i zimne – i poznanie bierze się z przewagi któregoś z nich. Myśl zmienia się odpowiednio do tego, czy przeważa ciepłe, czy zimne. Myśl powstająca wskutek ciepłego jest lepsza od tej, której źródłem jest zimne. O jakiej myśli pisze Teofrast, skoro mniemania stanowią głównie poznanie zmysłowe i przekonania na nich oparte? Otóż w rezultacie zimnego

¹²⁷ W sensie ścisłym percepcja celu to doświadczenie intuicyjne (*voûc*). Termin *φρονεῖν* wskazuje raczej na cnotę myślenia, ciągłą zdolność do poznania (wyznaczenia) celu praktycznego. Jej wyrazem jest więc *voûc*. A. W. Price, *Virtue and Reason in Plato and Aristotle*, Oxford 2011, s. 224.

i ciepłego powstaje poznanie dianoetyczne (γίγνεσθαι τὴν διάνοιαν). Jednak cytowany przez Teofrasta Parmenides używa terminu νόος. Wydaje się to być nieco zdumiewające, że w kontekście badania natury spostrzeżenia Parmenides we wcześniejszych fragmentach pisze o νοεῖν, które ma cechy zgoła odmienne od doświadczenia empirycznego. Ono stanowi tam oś drogi poznania bytu. Podczas wykładu o spostrzeganiu Parmenides nie czyni różnicy między zmysłowym doświadczeniem i umysłowym poznaniem. Teofrast pisze [Parmenides, 18, A 46, Diels]: τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ φρονεῖν ὡς τὰυτό λέγειν („mówi bowiem, że spostrzegać i myśleć jest tym samym”). Ponieważ w tym samym fragmencie nie ma różnicy pomiędzy φρονεῖν i νοεῖν, należy sądzić, że również νόος należy interpretować w ten sam sposób. Jeśli ludzki νόος jest skoncentrowany na zimnie lub gorącu, świetle lub ciemności, nie jest jego funkcją, w koncepcji Parmenidesa, zrozumienie tej sytuacji bądź jakieś określone poznanie. Wydaje się, że νόος ma tu znaczenie ἰδεῖν, ἀκούειν, jak u Homera, o którym pisałem wcześniej. Pojęcie νόος u Parmenidesa prawdopodobnie nie różni się istotnie od jego poprzedników i stanowi pewien kontrast w stosunku do wyrażen odgrywających centralną rolę w jego poemacie jak γάρ (bowiem), ἐπεὶ (jeżeli, to), οὖν (więc), τοῦδ’ εἵνεκα (z powodu), οὖνεκα (zatem), które występują w bardzo wielu zdaniach. Parmenides koncentruje się bardziej na argumentacji dedukcyjnej, próbuje dowodzić prawdziwości swoich sądów na drodze poznania pośredniego. Dyskursywne myślenie jest tak naprawdę częścią funkcji poznawczej νόος, ale jego funkcja jest bardziej złożona, ponieważ dostarcza na drodze bezpośredniego doświadczenia przesłanek do procesu dyskursywnego.

Cytowany fragment A 46 jest uderzająco podobny w swojej formie do B 3. Na ich podstawie można ułożyć pewną analogię, która przybliży nas do zrozumienia Parmenidejskiej teorii poznania w kwestii źródeł. Jak bowiem νοεῖν ma się do ἐόν, tak φρονεῖν (νοεῖν) ma się do ἀκούειν, bowiem jak νοεῖν jest tym samym, co ἐόν, tak φρονεῖν (νοεῖν) jest tym samym, co (przedmiot) ἀκούειν. I choć w obu wypadkach chodzi o odmienną władzę poznawczą, którą nazywa tak samo (νόος, νοεῖν) i o odmienny przedmiot poznania, bo na drodze prawdy jest to byt, zaś na drodze mniemań (przedmiot) spostrzeżenia, to wyrażona jest tu bardzo mocna myśl ogólna: nie ma poznania bez tego, czego ono dotyczy. Prawda ta ma zastosowanie zarówno w odniesieniu do drogi bytu, jak i mniemań. Mówiąc inaczej, niemożliwe jest poznanie absolutnego niebytu. Źródłem poznania jest zawsze jakieś doświadczenie – bądź to czysto intelektualne, ze względu na niematerialny przedmiot, bądź to zmysłowe ze względu na rzeczy materialne.

Oprócz teorii mniemań, która stanowi część wiedzy, Parmenides sam był wyrazicielem wielu mniemań na tematy przyrodniczo-astronomiczne. Zachowały się dość skąpe fragmenty na temat ładu we wszechświecie, w których czytamy o naturze eteru, o gwiazdach, słońcu, księżycu i ich naturze, niebie i jego przyczynach. Mamy fragmentaryczny, a przez to zupełnie niezrozumiały, opis kosmosu za pomocą teorii pierścieni, które zdają się być przyczyną ruchu i powstawania [Parmenides,

18, A 37, Diels]. Zasadą działania kosmosu i przyczyną mieszaniny wszystkiego w kosmosie jest bogini. Rządzi również rozmnażaniem i narodzinami – porusza męskie w kierunku tego, co żeńskie i odwrotnie, żeńskie, by mieszało się z tym, co męskie. Parmenides zajmował się też medycyną, starając się odpowiedzieć na pytania dotyczące rozmnażania, rozwoju płodów i narodzin.

Mimo że filozof z Elei przestrzegał przed wejściem na drogę mniemań śmiertelnych, sam po tej drodze kroczył. Fakt ten jest istotną przesłanką przeciwko pogładowi uznającemu go za skrajnego monistę ontologicznego oraz skrajnego apriorystę epistemologicznego. Nawoływał on przede wszystkim do wejścia na ścieżkę prawdy, ponieważ tylko wówczas można posiadać świadomość niedoskonałości wiedzy empirycznej, dla której nie ma dobrego uzasadnienia. W starożytności mocno zakorzenione było przekonanie o korelacji poznania i bytu oraz o biernym charakterze poznania. Jeśli więc ktoś nie zna drogi prawdy, nie wie, że byt prawdziwy jest czymś z sobą identycznym, jest niezłożony i jeden, za prawdę może uznać to, co w rzeczywistości nie jest prawdą, lecz złudnymi opiniami. Znać bowiem będzie tylko to, co nieidentyczne, bo zmienne, co złożone i liczne. Niedoskonałość mniemań można dostrzec tylko w blasku prawdy.

PARADOKSY ZENONA Z ELEI

Zenon sformułował dwie grupy paradoksów. Pierwsze stanowią argumenty przeciw wielości bytów, drugie są argumentami, których celem jest negacja ruchu. Zarówno jedno, jak i drugie zawierają w swoich założeniach określoną ontologię. Nie znamy pism Zenona, które przedstawiałyby wprost jego poglądy teoretyczne na naturę bytu, a jedyną podstawą pozwalającą je wydobyć i zrekonstruować, pozostają fragmenty jego wypowiedzi zebrane przez filozofów późniejszych oraz ich omówienia i komentarze do nauki Zenona. Istotną sprawą wydaje się tu fakt, że Zenon był uczniem Parmenidesa i jego poglądy wywarły nań wpływ największy. Roboczo zatem przyjmujemy hipotezę, że Zenon, z jednej strony, korzysta z Parmenidesa i jest jego wiernym uczniem, z drugiej strony, w sobie właściwy sposób, chce uzasadnić jego ontologię. Przy tej okazji pojawia się wiele pytań dotyczących teorii bytu Zenona. Podstawowym pozostaje pytanie, czy rzeczywiście jego ontologia nie odbiega od przekonań Parmenidesa. Być może oczekiwanie na rozstrzygnięcie tego problemu stanowi złudną nadzieję, niemniej jednak każde zbliżenie się do prawdy stanowi cel wart podjęcia wysiłku. Oprócz analizy paradoksów postaram się dokonać pewnej rekonstrukcji, czy raczej wykładni ontologii Zenona. Ponieważ jednak wypowiedzi przypisywanych Zenonowi jest niezwykle mało, zagadnienia te będą się ze sobą przeplatać. Jako niezbędny korpus tekstów przytoczę je na początku i będą służyły dwójakemu celowi: (1) omówieniu założeń ontologicznych, które się w nich kryją i w pewnym sensie ujawnieniu ontologii Zenona oraz (2) analizie zawartych w nich treści. Mówiąc inaczej, będę starał się wydobyć i omówić zarówno to, co zawarte jest w nich *implicite*, jak i to, co zostało wyrażone wprost.

Proklos pisze, jak już zostało wcześniej wspomniane, że Zenon ułożył 40 dowodów, by wykazać, że byt jest jeden, uważając, że będzie dobrze przyjść z pomocą swojemu mistrzowi [*Komentarz do „Parmenidesa” Platona*, 649, 23; Proklos, 19, A 15, Diels]. W *Parmenidesie* Platona występuje wyraźnie jeden paradoks, który przypisuje się Zenonowi. Biorąc jednak pod uwagę, że poszczególne fragmenty dialogu zbudowane są wedle metody dialektycznej (której autorstwo przypisuje się Zenonowi) oraz że Platon podejmuje w nim próby dowodzenia lub negocjowania takich atrybutów jak część i całość [*Parmenides*, 137c–d], ograniczone i nieograniczone [*Parmenides*, 137d], w sobie i poza sobą [*Parmenides*, 138a–b], w ruchu i w spoczynku [*Parmenides*, 138b–139b], takie samo i różne [*Parmenides*, 139 b–c],

podobne i niepodobne [*Parmenides*, 139e–140b], równe i nierówne [*Parmenides*, 140b–d], starsze i młodsze [*Parmenides*, 140e–141d], które są również atrybutami przypisanymi do bytu przez Parmenidesa¹²⁸, może to wskazywać z pewnym prawdopodobieństwem, że Platon odnosi się do książki Zenona zawierającej te lub zbliżone, analogiczne argumentacje¹²⁹.

Przekaz Proklosa daje asumpt do podejrzeń, że Zenon rozwijał teorię jedności, która tylko w załączku występuje u Parmenidesa, a która stała się przedmiotem badań Melissosa. Zbyt mało mamy danych, aby starać się rozstrzygnąć, czy praca Zenona nie była również polemiką z Melissosem. Parmenides w poemacie wiąże prawdę i byt ze skończonością i określonością, a te z prostotą i niezłożonością, natomiast Melissos byt łączy z nieskończonością. Złożoność i wielość to dla jednego i drugiego atrybut obiektów stanowiących odniesienie mniemań. Być może więc Zenon w swoich paradoksach wielości pokazuje, że nie można przyjąć nieskończoności, nie popadając w sprzeczność i w ten sposób sytuuje się po stronie poglądów Parmenidesa. Przemawia za tym fakt, że w każdym argumentcie Zenon odrzuca nieskończoność i nieokreśloność jako źródło sprzeczności.

2.1. PARADOKSY WIELOŚCI

Przyjmuje się, że z książki Zenona, o której istnieniu dowiadujemy się od Platona, zachowały się tylko trzy fragmenty przekazane przez Simplikiosa w *Komentarzu do „Fizyki” Arystotelesa*. Pierwszą kwestią jest ustalenie ich logicznego związku i kolejności. U Simplikiosa znajdują się one we fragmentach: 139.9, następnie 140.28 i w końcu w 140.34. Kolejność ta została zmieniona przez Diesla, który fragment 140.28 z *Komentarza* umieszcza jako fragment B 3, fragmentem B 1 jest 140.34, zaś fragmentem B 2 – 139.9. Wydaje się jednak, że najistotniejszym z nich jest 140.28, oddaje on bowiem logiczną strukturę argumentacji i stanowi sam rdzeń dowodu Zenona, zaś pozostałe dwa są dopełnieniem i wyjaśnieniem idei tam zawartej. Za drugi w naszej kolejności przyjmujemy 140.34, a za ostatni – 139.9.

¹²⁸ Lista atrybutów, które odpowiadają atrybutom poddanym badaniu dialektycznemu przez Platona, została przedstawiona przez Parmenidesa w poemacie *O naturze*. Chodzi między innymi o: część–całość (B 8.22), ograniczone–nieograniczone (B 8.30–33), kształt (B 8.43), będące w sobie–będące w czymś innym (B 8.29; B 8.22–26), podobne–niepodobne (B 8.5), równe–nierówne (B 8.23–24; B 8.44–48), starsze–młodsze (B 8.5), łączność–oddzielność (B 8.6; B 8.26), byt–niebyt (B 2.6; B 7; B 8.2; B 8.40]. R. E. Allen, *Plato's „Parmenides”*, Minnesota 1983, s. 306–307, przyp. 80.

¹²⁹ R. E. Allen, *Plato's „Parmenides”*, s. 188.

2.1.1. ARGUMENT B 3 I JEGO INTERPRETACJA

2.1.1.1. Tekst. Tekst pochodzi od Simplikiosa [Zenon, 19, B 3, Diels; *Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 140.28]:

(I)

(i) εἰ πολλά ἐστίν, ἀνάγκη τοσαῦτα εἶναι ὅσα ἐστὶ καὶ οὔτε πλείονα αὐτῶν οὔτε ἐλάττωνα. εἰ δὲ τοσαῦτα ἐστίν ὅσα ἐστὶ, πεπερασμένα ἂν εἴη.

(ii) εἰ πολλά ἐστίν, ἅπειρα τὰ ὄντα ἐστὶν αἰὲ γὰρ ἑτέρα μεταξὺ τῶν ὄντων ἐστὶ, καὶ πάλιν ἐκείνων ἕτερα μεταξὺ. καὶ οὕτως ἅπειρα τὰ ὄντα ἐστὶ¹³⁰.

¹³⁰ W literaturze spotykamy różne przekłady paradoksów Zenona. Rysuje się tu wyraźny podział na tłumaczenia z hipotezą silnie egzystencjalną (np. „things exist [...]”) oraz hipotezą nieegzystencjalną, lokacyjną (np. „there are many [...]”; things are many [...]):

Fränkel: „If there are many things, they must necessarily be as many as they are, neither more nor less. And if they are as many as they are, they will be limited. If there are many things, the things that are are unlimited. For there are always other things between the things that are, and again other things between those, and thus the things that are are unlimited”. H. Fränkel, *Zeno of Elea's Attacks on Plurality*, s. 3.

Burnet: „If things are a many, they must be just as many as they are, and neither more nor less. Now, if they are as many as they are, they will be finite in number.

If things are a many, they will be infinite in number; for there will always be other things between them, and others again between these. And so things are infinite in number”. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, s. 234.

Graham: „If there many things, they must be as many as they are and neither more nor less that the number. If they are as many as they are, they would be limited in number.

If there are many things, existing things must be unlimited. For there are always other things between the existing things, and again things other than those between them, and thus existing things are unlimited”. D. W. Graham, *The Texts of Early Greek Philosophy*, cz. 1, Cambridge 2010, s. 259.

Most, Laks: „If many things exist, it is necessary that they be as numerous as they are, and neither superior to them in number nor inferior in number. But if they are as numerous as they are, they will be limited.

If many things exist, then the things that exist are unlimited. For between the things that exist there are always other things, and then again others between those. And thus the things that exist are unlimited”. A. Laks, G. W. Most, dz. cyt., s. 181.

Heinrich: „Jeżeli jest wiele rzeczy, to musi ich być tyle, ile ich jest, ani mniej, ani więcej. Jeżeli ich jest tyle, ile ich jest, to ich ilość byłaby ograniczona. Jeżeli jest dużo rzeczy, to będzie ich nieskończona ilość, gdyż pomiędzy nimi będą zawsze inne rzeczy, a pomiędzy temi znów inne. I tak to, co istnieje, jest nieograniczone”. W. Heinrich, dz. cyt., s. 92.

Krokiewicz: „Jeżeli jest wielość, to rzeczy musi być tyle, ile ich właśnie jest i ani więcej, ani mniej; jeżeli zaś jest ich tyle, ile właśnie jest, to będą skończone (= ich liczba jest skończona).

Jeżeli jest wielość, to rzeczy istniejące (τὰ ὄντα) są nieskończone, bo zawsze są między nimi inne i między tymi znowu inne (tak jak np. punkty między punktami na linii), a w takim razie są nieskończone (= jest ich nieskończenie wiele”. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 2000, s. 160.

Wesoły: „Jeżeli wielości są, to musi być ich tyle, ile jest i ani więcej, ani mniej od nich samych. Jeśli zaś jest ich tyle, ile jest, to będą ograniczone.

- (i) Jeśli wiele [rzeczy] jest, z konieczności jest [ich tyle], ile jest i ani mniej ich, ani więcej. Jeśli jest ich, ile jest, będą skończone.
- (ii) Jeśli wiele [rzeczy] jest, byty są nieskończone, zawsze bowiem inne spośród bytów są w środku [wśród nich], a wcześniej inne pośród tamtych i w ten sposób byty są nieskończone.

Arystoteles nazywa ten argument argumentem z dychotomii (ὁ ἐκ τῆς διχοτομίας) [Arystoteles, *Fizyka*, 187a]¹³¹, a więc tak samo jak pierwszy z wymienionych przez siebie argumentów przeciwko ruchowi [*Fizyka*, 239b]. Paradoxs wielości nie jest omówiony przez Arystotelesa, a jedynie wspomniany w kontekście krytycznie analizowanej przez niego poprawności dowodzenia i sensowności wypowiedzi Parmenidesa na rzecz absolutnej jedności bytu [*Fizyka*, 186a–b]. O ile przedstawił kontrargumenty wobec koncepcji jedności Parmenidesa, to wobec poglądów Zenona jedynie wzmiankuje, że istnieją wielkości niepodzielne w rezultacie nieskończonego podziału. Przytaczając sam argument, nie wymienia jednak Zenona imiennie [*Fizyka*, 187a].

I(a) Interpretacja kwantyfikatorowo-lokacyjna. Najbardziej prawdopodobnym sensem wyrażenia εἰ πολλά ἐστὶν jest użycie kwantyfikatorowo-lokacyjne. Z punktu widzenia lingwistycznego, w świetle teoretycznych rozstrzygnięć Kahna, ἐστὶν można scharakteryzować tu za pomocą struktury lokacyjnej, natomiast słowo πολλά w liczbie mnogiej stanowi nieokreślony kwantyfikator – nieokreślony, ponieważ nie ogranicza jednoznacznie zakresu przedmiotów do niektórych tylko, ani nie wskazuje z koniecznością na wszystkie obiekty danego typu, choć jednocześnie nie wyklucza tego. Nieokreślona kwantyfikacja ma na celu wskazanie występowania większej ilości niż jeden obiekt, czyli wskazanie wielości. Górna jej granica nie musi być określona. W poezji Homera owe liczne rzeczy są zawężone do pewnej kategorii, na przykład, „jest wiele Achajek w Helladzie i we Ftyi” (πολλοὶ Ἀχαιῖδες εἰσὶν ἂν Ἑλλάδα τε Φθίην τε) [*Iliada*, 9.395], „są liczne bowiem ścieżki w obozie” (πολλοὶ γὰρ ἂν ἀπὸ στρατὸν εἰσι κέλευθοι) [*Iliada*, 10.66]. Mowa jest więc o czymś, co posiada takie a takie cechy i znajduje się w pewnym miejscu. U Zenona nie ma wyraźnego ograniczenia kategorialnego obiektów. Mówiąc jednak, że rzeczy są liczne, ma na myśli πράγματα w przeciwieństwie do ἐόν. Atrybutem odróżniającym liczne rzeczy od będącego byłaby wielość, której założenie ma prowadzić do sprzeczności. Aspekt lokacyjny dotyczyłby natomiast świata. Można byłoby odczytać całość jako: „jeśli liczne rzeczy są w świecie, to...”.

Jeżeli wielości są, to byty są nieskończone; zawsze bowiem są jeszcze inne pomiędzy nimi, a pomiędzy tymi znów inne. I tym sposobem byty są nieskończone”. M. Wesoły, *Zenon z Elei – doksografia i fragmenty*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 23(2013), z. 2, s. 87.

¹³¹ W. D. Ross, *Aristotle's Physics. A Revised Text, With Introduction and Commentary*, Oxford 1936, s. 479.

Przedmiotem argumentu są zmienne rzeczy materialne, dostępne w poznaniu empirycznym. Zakładając ontologię Parmenidesa, według którego byt jest jeden, zaś świat mniemań śmiertelnych jest nieokreślony i niespójny – wieloraki, naturalne wydaje się wykorzystanie przez Zenona owego πολλὰ niejako w kontrze wobec naczelnych rozwiązań ontologii i uwyrażnienie sprzeczności z postawionej hipotezy o wielości rzeczy. Argument ten otrzymuje swoje wzmocnienie poprzez kontekst, w którym powstawał. Należy pamiętać, że ontologia Parmenidesa stała w jawnej sprzeczności wobec wcześniejszych koncepcji przyrodniczych, dla których jedyną płaszczyzną rozważań był świat fizyczny. Parmenides tworzy teorię bytu radykalnie wykraczającego poza przyrodę. Zenon w tym duchu stara się argumentować za niemożliwością uznania wielorakiego świata przyrody za prawdziwy byt. Można oczywiście wyobrazić sobie sytuację, że Zenon zupełnie teoretycznie rozważa pytanie, czy bytów w sensie Parmenidejskim jest wiele. Jednak nawiązywanie do różnych przykładów empirycznych, przede wszystkim w paradoksach ruchu, wydaje się wykluczać tego rodzaju intencje, angażuje bowiem w toku swojego dowodu dane zaczerpnięte z doświadczenia – ruch rzeczy i ich wielkość, grubość itp. Punkt wyjścia jest zatem zupełnie inny niż w koncepcji bytu jego nauczyciela. Argument nie służy uzasadnieniu jednorodności i niezmienności prawdy. Gdyby to stanowiło intencję Zenona, zapewne nie posłużyłby się przykładami z wielorakiej i zmiennej empirii, której natura jawnie sprzeciwia się istocie bytu-prawdy. Dowodzenie ma charakter negatywny. Konkluzja separuje płaszczyznę tego, co niezmiennie, od płaszczyzny empirii, ale co najważniejsze, uzasadnia to, co uzasadniał również Parmenides, że rzeczy, a ściślej – ich wielość i zmienność, prowadzą do sprzeczności. W tym sensie księga Zenona stanowi pewną kontynuację Parmenidejskich rozważań dotyczących mniemań.

Założenie całego dowodu mówiące, że skoro liczne rzeczy znajdują się na świecie, to ich wielość jest taka sama, jest sądem hipotetycznym o postaci zdania warunkowego, którego poprzednik to założenie, zaś następnik wyraża jedną z możliwych jego konsekwencji. Drugą możliwość wyraża sąd znajdujący się w kolejnej części argumentu – jeśli jest wiele rzeczy, są one nieskończone. Od strony logicznej jest to oczywiście możliwe i racjonalne posunięcie, polegające na zbadaniu dwóch różnych hipotez, które wyczerpują dwie możliwości – byt jest skończony i określony oraz byt jest nieokreślony i nieskończony. Gdy jest wiele rzeczy, jest ich skończenie albo nieskończenie wiele. Pytanie jednak, czy paradoks wielości jest czystą zabawą formalną, czy też ma swoje ugruntowanie w rzeczywistości. Ponieważ logika grecka nie była jeszcze wykształconą, odrębną dziedziną wiedzy, lecz stopniowo odkrywane, nieskodyfikowane prawa stanowiły narzędzie badania rzeczywistości, należałoby przypuszczać, że chodziło o przedstawienie wniosków na temat bytowości rzeczy, nie zaś o grę logiczną. Jeżeli Zenon testuje jedno zdanie – jest wiele rzeczy – i wyprowadza z niego sprzeczne konsekwencje w I(i) i I(ii) – odpowiednio, są one nieskończone i są one skończone – zdaje się twierdzić, że jest ono fałszywe

przy znaczeniach, które posiadają. Założenie o wielości, które prowadzi do sprzecznych konsekwencji, nie może być prawdziwe.

Oprócz wielości, którą możemy nazwać dystrybucyjną, Zenon zdaje się rozważać również wielość wewnętrzną obiektów fizycznych, którą nazwiemy kolektywną. Zakłada bowiem, że składają się one z części. Jeśli wiele rzeczy jest na świecie (choćby była ich skończona ilość), to jest ich nieskończenie wiele przez ich wewnętrzne złożenie. Zenon przyjmuje, że wielość ma naturę nieskończoną, ponieważ stanowi przeciwieństwo skończonej jedności. Skoro jedno jest określone, skończone¹³², to wielość jako jego przeciwieństwo jest nieokreślone, nieskończone. Wielość jest tu rozumiana dość ogólnie. Nie można jednoznacznie stwierdzić, czy chodzi o wielość odrębnych rzeczy, czy o jakąś całość, zróżnicowaną wewnętrznym. Mówiąc πολλά ἔστιν można to rozumieć jako, z jednej strony, „liczne rzeczy znajdują się tu a tu”, co ma na celu odniesienie dystrybucyjne, czyli wskazanie na poszczególne przedmioty. Z drugiej strony, πολλά ἔστιν możemy interpretować kolektywnie, czyli jako „wiele rzeczy jest”. Inaczej mówiąc, wiele rzeczy jest czymś, stanowiąc razem coś jednego.

I(b) Interpretacja referencyjna („jest” oznacza prawdę). Możemy również próbować przedstawić argument, akcentując przede wszystkim semantyczną funkcję ἔστιν, z którą spotykamy się w języku greckim, o czym wprost pisze Arystoteles we wspomnianej już księdze V. Rola referencyjno-prawdziwościowa czasownika „jest” występuje również w poemacie Parmenidesa. „Jest” oznacza przedmiot wiedzy – prawdziwy byt. Przy takim rozumieniu ἔστιν, wyrażenie πολλά ἔστιν znaczyłoby „liczne rzeczy są prawdziwe”. Za takim podejściem Zenona może przemawiać pewna subtelność zawarta w tekście. Chodzi o użycie pojęcia konieczności. Z punktu widzenia ontologii Parmenidesa, jeżeli coś jest prawdziwe, pociąga za sobą konieczność bytu, a dalej, z konieczności, jego tożsamość, określoność, jedyność itd. Stąd jeśli Zenon hipotetycznie przyjmuje, że liczne rzeczy są prawdziwe, to z konieczności powinny być określone. Innymi słowy, jeśli założymy, że liczne rzeczy są prawdziwe, a prawda ma atrybut konieczności, wówczas musielibyśmy przyjąć, że liczne rzeczy są niezmiennie co do ilości. Wskazywałaby na to dalsza część argumentu: jeśli coś jest prawdziwe, z konieczności musi być go tyle, ile jest, ani mniej, ani więcej. Jeśli bowiem wiele rzeczy jest prawdziwych, z konieczności nie może być zmiany co do ilości, a zatem owa wielość musiałaby być stała. Jest to konsekwencja sensu słowa „jest” oznaczającego prawdę. W innym wypadku nie można by mówić o konieczności niezmienności co do ilości. Taki sens wypowiedzi może potwierdzać stosowanie przez Parmenidesa „jest” na oznaczenie prawdziwego bytu.

132 U Parmenidesa czytamy, że [...] ἀκίνητον μέγαν ἐν πείρασι δεσμών [...] – „niezmiennie jest w granicach wielkich kajdanów (łańcuchów, okowów)” [Parmenides, 18, B 8.26, Diels]. Będące jest spętane koniecznością i w tym sensie jest określone.

I(a) i I(b) są wobec siebie komplementarne. W I(a) bowiem uwzględnia się przede wszystkim strukturę składniową – kwantyfikatorowo-lokacyjną – są liczne rzeczy (znajdują się [*scil.* w świecie]), zaś w I(b) aspekt semantyczny (są prawdą, czyli oznaczają byt). Hipoteza Zenona, która uwzględniałaby obie płaszczyzny, prawdopodobnie miała brzmieć: „jest wiele rzeczy (*scil.* w świecie) prawdziwych”.

2.1.1.2. Struktura wypowiedzi. I(i) składa się z dwóch zdań warunkowych o postaci: jeżeli *P*, to *Q* i jeżeli *Q*, to *R*.

I(ii) ma strukturę taką samą, jak I(i). Nie jest to widoczne bezpośrednio, ponieważ zdanie I(ii) jest transformacją ze zdania prostszego. Zwróćmy uwagę, że wypowiedź zawiera spójnik γὰρ. Słowo γὰρ („bowiem”) jest wyrażeniem występującym zawsze w zdaniu złożonym z innych zdań. Dla jednego ze zdań w zdaniu złożonym wskazuje inne zdanie (lub zdania) jako zdanie (lub zdania) wyjaśniające. Przedstawmy tę zależność na przykładzie własnym. Powiemy: „Zgasło światło, bowiem przepaliła się żarówka”; „Ulice są mokre, bowiem właśnie spadł deszcz” itp. Fakt, że zgasło światło, uzyskuje swoje wyjaśnienie w fakcie przepalenia się żarówki, zaś mokre ulice w tym, że właśnie spadł deszcz. Taką samą funkcję w zdaniu pełnią wyrażenia „ponieważ”, „dlatego, że...”, „bo” itp. Wnioskowanie „spadł deszcz, zatem ulice są mokre” jest rozumowaniem, którego kierunek jest zgodny z kierunkiem wynikania logicznego na gruncie prawa (przyrody) „jeżeli pada deszcz, to ulice są mokre”. Mając to prawo oraz wiedząc, że pada deszcz, możemy wnioskować, że ulice są mokre. Możemy jednak wyrazić nasze wnioskowanie inaczej, używając słowa „bowiem”, „ponieważ” lub wyrażen równoznacznych. Wypowiedź nasza będzie wówczas brzmiała: „ulice są mokre, bowiem spadł deszcz”. Nietrudno zauważyć, że zmieniła się kolejność zdań. „Światło zgasło, bowiem przepaliła się żarówka” – zdanie „przepaliła się żarówka” pełni rolę wyjaśniającą dla zdania „światło zgasło”. Formę zdania „jeżeli *P*, to *Q*”, a ściślej „*P*, zatem *Q*”, możemy wyrazić więc za pomocą formy „*Q*, bowiem *P*”. Ze względów porządkowych, zwróćmy uwagę na znany fakt, że funktor „jeżeli..., to...” oraz funktor „... zatem...” to dwa odmienne znaczeniowo wyrażenia z punktu widzenia współczesnej metodologii. Pierwszy wyraża implikację, drugi stosunek inferencji, czyli wynikania. Jednak różnica między „jeżeli *P*, to *Q*” oraz „*P*, zatem *Q*”, istotna z punktu widzenia współczesnej metodologii, w czasach starożytnych, Parmenidesa, Zenona i filozofów późniejszych, nie była dostrzegana ani brana pod uwagę. Istotne jest to, że *ei* wyraża zależność warunkową w porządku przyczynowym i można je zastąpić przez γὰρ w porządku wyjaśniania, zmieniając przy tym kolejność zdań.

Przejdźmy teraz do zastosowania tego, co zostało powiedziane na temat przekształcenia złożonych zdań z *ei* w zdania z γὰρ. Pomińmy w I(ii) poprzednik wypowiedzi warunkowej, a więc część „Jeśli wiele [rzeczy] jest”. Pozostały fragment zawiera nasz funktor „bowiem”: „[...] byty są nieskończone, zawsze bowiem inne spośród bytów są w środku (wśród nich), a wcześniej inne spośród tamtych i w ten

sposób byty są nieskończone”. Dokonajmy teraz transformacji tego zdania do postaci warunkowej wedle założeń, które wyjaśniłem powyżej. Otrzymamy wtedy: „jeśli inne spośród bytów są w środku (wśród nich), a wcześniej inne spośród tamtych i w ten sposób byty są nieskończone, to byty są nieskończone”.

Dlaczego transformacja nie uwzględnia zdania „Jeśli wiele [rzeczy] jest” i nie ma następującej formy: „jeśli inne spośród bytów są w środku (wśród nich), a wcześniej inne spośród tamtych i w ten sposób byty są nieskończone, to jeśli wiele [rzeczy] jest, to byty są nieskończone”? Otóż wydaje się, że Zenon chce uzasadnić konkluzję stanowiącą następnik złożonego zdania warunkowego, czyli „byty są nieskończone”. Spójnik „bowiem” wskazuje na wyjaśnienie opisywanej przez to zdanie sytuacji w rzeczywistości fizycznej, przy założeniu, co prawda, że rzeczy jest wiele, ale wielość stanowi tylko jedną z przesłanek prowadzących do wniosku, że są one nieskończone. Zresztą niewielki sens miałaby wypowiedź, w której bez założenia o wielości wypowiadalibyśmy się na temat tego, że pomiędzy bytami są inne byty, a między nimi inne itd.

Frazę „[...] i w ten sposób byty są nieskończone” (καὶ οὕτως ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστὶ) należy traktować jako konkluzję, na co wskazuje wyrażenie καὶ οὕτως („i w ten sposób”) wyrażające wynikanie. Forma jej ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστὶ jest identyczna jak następnik z εἰ πολλά ἐστὶν, ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστὶ. Skoro pominąłem poprzednik tej implikacji, aby dokonać transformacji całego zdania, otrzymałem zdanie bardziej podstawowe:

I(ii)’ „Jeśli wiele [rzeczy] jest, to, jeśli inne spośród bytów są w środku (wśród nich), a wcześniej inne spośród tamtych, to byty są nieskończone”.

Możemy dostrzec paralelizm obu części I(i) i I(ii) argumentu. Nie jest on dokładny z tego powodu, że w I(i) Zenon wykorzystuje wprost relację przechodniości w rozumowaniu. Zapiszmy pierwszy fragment w postaci nieco skróconej dla większej przejrzystości wywodu, nie pomijając jednak niczego istotnego dla samego rozumowania:

„Jeśli wiele [rzeczy] jest, to jest [ich tyle], ile jest, a jeśli jest ich, ile jest, będą skończone”.

Wniosek:

„Jeśli wiele rzeczy jest, to są skończone”.

Ta konkluzja niemal narzuca się samoistnie i nie ma w tym nic dziwnego, ponieważ czymś całkowicie intuicyjnym jest znajomość prawa przechodniości. Jeśli bowiem stan rzeczy *P* pociąga za sobą *Q*, zaś *Q* pociąga *R*, to *P* pociąga również *R*.

Wypowiedź, że rzeczy jest wiele, pociąga za sobą przekonanie o ich skończoności i określoności. Zenon sprowadza swój wywód do formy:

jeżeli P , to Q
jeżeli Q , to R
zatem: jeżeli P , to R .

Wypowiedź I(ii) nie ma tak prostej formy, nawet po dokonaniu transformacji do postaci przedmiotowej I(ii)'. Mimo to, ma ono analogiczną postać do I(i). Zwróćmy uwagę na założenie, z którego wychodzą obydwa, oraz na punkt dojścia:

I(i) εἰ πολλά ἐστὶν [...] πεπερασμένα ἂν εἴη („jeśli wiele [rzeczy] jest, będą skończone”).
I(ii) εἰ πολλά ἐστὶν, ἀπειρα τὰ ὄντα ἐστὶν („jeśli wiele [rzeczy] jest, byty są nieskończone”).

W pierwszym przypadku z założonej hipotezy Zenon wyprowadza konkluzję sprzeczną z konkluzją wyprowadzoną we fragmencie drugim z tej samej hipotezy. We wskazanych wyżej urywkach tekstu celowo pominąłem przesłanki, za pośrednictwem których została wyprowadzona konkluzja, aby pokazać analogię zachodzącą między punktem wyjścia rozumowania i punktem jego dojścia. Sądzić należy, że analogicznie jest z pominiętą przesłanką. W I(i) jest to zdanie występujące dwa razy: „jest ich [rzeczy] tyle, ile jest” – w pozycji następnika zdania warunkowego, którego poprzednikiem jest założenie argumentu, i dalej jako poprzednik kolejnego zdania warunkowego, którego następnikiem jest konkluzja. Należy przypuszczać z pewnym prawdopodobieństwem, że taką strukturę posiada również I(ii)', choć wprost nie zostało to wyartykułowane. Zwróćmy uwagę, że po transformacji zdania z γὰρ na zdanie warunkowe z εἰ otrzymujemy zdanie o formie „jeżeli P , to jeżeli Q , to *nie*- R ”. Nie da się jednak wyprowadzić stąd zdania „jeżeli P , to *nie*- R ”. Aby było to możliwe musielibyśmy przyjąć, że w argumentie *implicite* zawarte jest to, że P pociąga za sobą Q , a argument ma następującą postać pełną:

I(ii) „Jeśli wiele [rzeczy] jest, to inne spośród bytów są w środku (wśród nich) i jeśli inne spośród bytów są w środku (wśród nich), a wcześniej inne spośród tamtych, to byty są nieskończone”.

Postać argumentu I(ii)'' jest w pełni analogiczna do postaci argumentu wcześniejszego, to znaczy I(i). Dowód został przeprowadzony wedle tego samego schematu, z tą wszakże różnicą, że w I(i) konkluzją jest „jeżeli P , to R ”, zaś w przypadku I(ii)'' „jeżeli P , to *nie*- R ”. Z tego możemy wnioskować o fałszywości postawionej hipotezy P , czyli o fałszywości przekonania, że liczne są rzeczy. Na tym przykładzie

widzieć, jak doskonale wyczucie logiczne i logiczną intuicję posiadał Zenon. Uznając bowiem, że:

jeżeli P , to R
i jeżeli P , to $nie-R$
zatem: $nie-P$.

Prawo logiczne stanowiące podstawę dla zapisanego powyżej schematu wnioskowania nazywane jest współcześnie prawem sprowadzenia do absurdu. Zenon prawdopodobnie jako pierwszy stosował je w sposób systematyczny, a ściślej, nie tyle prawo logiczne, co schemat wnioskowania na tym prawie oparty.

Sądzę, że przedstawiona interpretacja tekstu oddaje zamysł Zenona. Druga z przedstawionych części jest zaproponowaną tu parafrazą, ale nie odbiega w żaden sposób od intencji autora zawartej w tekście przekazanym przez Simplikiosa. Uwypukla i uwyrażnia sposób wnioskowania, co jest widoczne przede wszystkim w ostatnim przedstawionym kroku zastosowanego schematu wnioskowania, sprowadzającego do absurdu założenie wielości rzeczy. Na wykazanie sprzeczności pozwala użycie przesłanki pośredniej, której rola staje się zauważalna dopiero po dokonaniu transformacji wypowiedzi wyjaśniającej na wypowiedź wyrażającą zależność przedmiotową o postaci warunkowej. Dostrzegamy wykorzystanie relacji przechodniości, a dokładniej rzecz biorąc – prawa sylogizmu hipotetycznego, którego jedno z pierwszych zastosowań znajdujemy prawdopodobnie właśnie u Zenona. Z tego powodu można zapewne mówić o jakiejś załączkowej postaci sylogizmu „Barbara”, który jest schematem opartym na tym prawie¹³³.

¹³³ Twórcą sylogistyki jest Arystoteles, który skodyfikował schematy sylogistyczne, nadając im postać formalną. Nie znaczy to, że jej źródła i inspiracji nie możemy odkrywać u myślicieli wcześniejszych. Nauka to proces, w którym powstają, a następnie rozwijają się lub upadają rozmaite idee. Ich kodyfikacja jest ostatnim etapem tworzenia, etapem przełomowym, od którego niejednokrotnie dokonujemy cesury powstania danej teorii bądź całej nauki. Kodyfikacja wyrażona w sądach uwyrażnia nam ten sens nauki czy wiedzy, który nazywamy logicznym. Stanowi bowiem zbiór sądów prawdziwych i uporządkowanych. Rozpatrując jednak naukę, czy, ogólniej, wiedzę, w sposób operacyjny, jako sposób poznania, który ma prowadzić do realizacji założonych celów na danym etapie rozwoju wiedzy, widzimy, że nauka stanowi pewien proces rozwojowy. Można powiedzieć, że jest czymś dynamicznym w przeciwieństwie nauki w aspekcie logicznym. Z punktu widzenia logicznego stanowi ona zbiór uporządkowanych sądów. Wracając teraz do sylogistyki, możemy stwierdzić, że jej początki należy wiązać z metodą dokonywania podziału (*διαίρεσις*) pojęć rodzajowych. Platon posługuje się nią w *Sofistie* [*Sofista*, 218a, nn], a jej metaforyczny opis znajdujemy w *Fajdrosie* [Platon, *Fajdros*, 265d–266b]. Sam Arystoteles wskazuje zresztą, że Platon teoretycznie opracował tzw. sylogizm słaby (niekonkluzywny), który jest elementem teorii podziału [Arystoteles, *Analityki pierwsze*, 46a–b]. Z tego punktu widzenia dostrzegamy, że wnioskowania sylogistyczne występują w dialogach Platónskich i już w czasach szkół Platónskich łączono początki teorii sylogizmu z Platonem. Filozofem okresu średniego platonizmu działającym w II wieku n.e., który wskazał zastosowania sylogizmów w dialogach Platona był Alkinoos. Poświęcił sylogistyce Platona cały rozdział *Didaskalikosa*. J. Dillon, *Alcinoos: The Handbook of Platonism*, Oxford 1993. Cofając się dalej, odnajdujemy również u Zenona

W tekście przekazanym przez Simplikiosa prawo sylogizmu hipotetycznego nie jest wyłożone wyraźnie. Niezbędna do tego była transformacja tekstu, przez co mogę narazić się na zarzut nieadekwatnego oddania myśli Zenona. Uwarunkowania kontekstowe transformowanego fragmentu, w szczególności jego występowanie w parze z I(i), w którym wyraźnie występuje istotne dla nas prawo logiczne, pozwala z dużym prawdopodobieństwem sądzić, że występuje ono również, zgodnie z intencjami autora, we fragmencie I(ii). Poza tym, analiza transformacyjna pozwala nam na wskazanie pewnych podstawowych, formalnych warunków poprawności jego argumentacji, bez których byłaby ona nietrafiona. Pokazuje to, jak głęboka była myśl Zenona, niezależnie od tego, czy jesteśmy w stanie stwierdzić, czy był on świadom możliwości takich transformacji.

2.1.1.3. Ontyczna ciągłość struktury przestrzennej. Przy interpretacji argumentu istnieje pokusa potraktowania wielości jako struktury liniowo uporządkowanej, w której między dwoma rzeczami lub odpowiednio częściami całości, występuje coś trzeciego. Argumentem za tym może być między innymi przeświadczenie Greków o uporządkowanym charakterze świata. Filozofia była sposobem odnajdowania tego porządku w racjonalny sposób. Pytanie tylko, czy musi to być porządek liniowy? Za przykład mogą tu posłużyć jońscy filozofowie przyrody, poszukujący tego, co stanowi ostateczną zasadę i początek w świecie fizycznym. To, co poszukiwane, nie stanowiło pierwszego elementu w porządku liniowym. Najlepszym przykładem jest *ἄπειρον*, z którego wyłaniają się wszystkie stany materii. Nawet jeśli Tales bardzo prosto rozumiał przyrodę jako kolejne stadia transformacji wody w powietrze lub ziemię, to nie należy przypuszczać, że Ziemia powstała jakoś z wody i nie znaczy to, że Ziemia jest wodą¹³⁴. Na rozwój Ziemi mógł mieć wpływ szereg równoległych czynników, na przykład dusza wprawiająca rzeczy w ruch jak magnez poruszający żelazo [Arystoteles, *O duszy*, 411a]. W podobny sposób Anaksymander wskazuje na ruch jako czynnik mający wpływ na wyłanianie się przeciwieństw z *apeironu*. Przykłady te pokazują, że starożytnym Grekom nie było obce rozumienie świata, na rozwój którego ma wpływ szereg równoległych czynników.

Zenon bardzo subtelnie podszedł do zagadnienia ciągłości. Nie powiełał w strukturze przestrzennej schematu liniowo uporządkowanej struktury czasowej. Czym innym jest bowiem porządek rzeczy w czasie, a czym innym porządek rzeczy w przestrzeni. Intuicyjnie doświadczamy, że punkty czasowe następują po sobie, są

wnioskowania przebiegające wedle praw wykorzystanych później do opracowania pierwszej teorii logicznej. Filozofowie ci kształtowali i stosowali najpierw proste, a później bardziej zaawansowane metody rozumowania, przyczyniając się ostatecznie do powstania sylogistyki.

¹³⁴ Arystoteles pisze, że woda dla Talesa jest materialnym początkiem wszystkiego, tworzywem oraz zasadą podtrzymującą rzeczy [Metafizyka, 983b]. Przekonanie jednak, że woda stanowi istotny składnik rzeczy, sytuowałaby Talesa jako przeciwnika liniowości, ponieważ to, co stanowi zasadę, cały czas trwa, mimo transformacji w różne rodzaje materii.

uporządkowane liniowo. Natomiast punkty w przestrzeni trójwymiarowej, w której występują rzeczy, są niejako rozsiiane.

Jeśli słowo μεταξὺ, występujące w I(ii), będziemy rozumieli nie jako „pomiędzy”, ale „wśród”, „pośród”, do czego upoważnia nas jego występowanie wraz z *genetivem*, to fragment αὖ γὰρ ἑτέρα μεταξὺ τῶν ὄντων ἐστὶ, przetłumaczymy „zawsze bowiem inne [rzeczy] są wśród bytów”. Można również przetłumaczyć μεταξὺ τῶν ὄντων jako „pomiędzy bytami”, nie nadając mu jednak znaczenia porządkowego, a owo „pomiędzy” rozumieć jako „wśród”, „pośród”. W języku polskim często w taki sposób używa się słowa „pomiędzy”, na przykład „Sokrates był wtedy między nimi (to znaczy wśród nich)”. Dla Greków świat był wieczny i odwieczny, mieścił w sobie nieskończoną wielość przedmiotów. Zawsze więc gdy jakieś rzeczy znajdują się na świecie, są pośród nich inne, a pośród tych jeszcze inne. Mówiąc nieco obrazowo, przedmiotom nie ma końca. Interpretacja taka pozwala uniknąć dość kłopotliwego przekonania, że rzeczy są uporządkowane liniowo w świecie. Oczywiście, można próbować uznać jakąś niejasną teorię liniowo uporządkowanej wielości lub nieskończonej podzielnej przestrzeni, dzięki czemu można by było sądzić, że między dowolnymi rzeczami znajdują się zawsze inne rzeczy. Kłóci się ona jednak przede wszystkim z elementarnym doświadczeniem empirycznym, ale również z poznaniem czysto racjonalnym. Jeśliby wziąć matematykę za wzór takiego poznania, to oprócz porządku liniowego, w którym dwa różne elementy są uporządkowane sekwencyjnie, Grecy znali porządki liniowe, które pozbawione są sekwencyjności, jak choćby równoległość. Tu oczywiście można rozpatrywać wiele wariantów uporządkowania liniowego. Zenon zdawał sobie zapewne sprawę, że wielość nie musi być uporządkowana w taki sposób, że pomiędzy rzeczami są jakieś inne rzeczy, podobnie jak ma to miejsce choćby w przypadku chwil czasu. Dla porządku przestrzennego właściwsze byłoby mówienie o punktach leżących w przestrzeni, które rozkładają się w niej w wymiarach określonych wysokością, szerokością czy głębokością bryły. Załóżmy, że przestrzenią, w której znajdują się takie punkty, będzie sześcian. Ich rozkład nie może być liniowy ze względu na więcej niż jednowymiarowość, w której są rozmieszczone. Wydaje się, że na ówczesnym etapie rozwoju matematyki było to całkiem zrozumiałe i Zenon nie mógł mylić się w tak podstawowej kwestii.

Jeżeli ową wielość potraktować mereologicznie, to znaczy, że jeden byt składa się z wielu rzeczy – części, wówczas jeszcze trudniej doszukać się możliwości zastosowania idei uporządkowania liniowego¹³⁵. Tę kwestię omówię jednak nieco dalej, przy okazji analizy kolejnego fragmentu Zenona argumentującego przeciw wielości.

135 Kwestia podziału całości na części jest często rozumiana jako kwestia geometryczna, która dotyczy złożonego kontinuum przestrzennego. W. C. Salomon, *Introduction*, w: tenże, *Zeno's Paradoxes*, Indianapolis–Nowy Jork 1970, s. 13–14.

Za porządkiem liniowym nie przemawia również fragment późniejszy, w którym cytowany przez Simplikiosa Zenon powiada, że to, co posiada jakąś wielkość, musi być w pewnej odległości od czegoś innego posiadającego wielkość. Tak można mówić zawsze, że coś znajduje się przed czymś. Użycie wyrażenia „przed” sugerującego, że coś znajduje się przed czymś innym, a więc wskazującego na następstwo rzeczy (nie wiadomo czy czasowe, czy przyczynowe, czy może jakieś inne), nie zmusza do przyjęcia występowania rzeczy w świecie jednych przed lub za drugimi. Wskazuje jednak pewną możliwość występowania u początku rzeczy czegoś pierwszego lub u ich kresu – czegoś ostatniego. Jednak Zenon wprost stwierdza, że nic nie będzie pierwszym ani ostatnim. Podejście Zenona jest jak najbardziej racjonalne. Skoro rzeczy jest nieskończenie wiele, to nie ma czegoś pierwszego i ostatniego.

Logiczną konsekwencją stanowiska o występowaniu czegoś pierwszego byłaby konieczność uznania skończonej liczby rzeczy w każdym kolejnym aktualnym stanie świata. Mówiąc obrazowo, w XX roku olimpiady jest tyle a tyle rzeczy, zaś w XXI roku olimpiady rzeczy jest tyle a tyle – zawsze określona ilość. Podobnie przyjęcie występowania czegoś ostatniego w porządku rzeczy zmuszałoby do zaakceptowania poglądu o ograniczonej, skończonej ich ilości. Zenon odrzucał więc tradycję jońską, której przedstawiciele poszukiwali początku, pierwszej zasady właśnie w zmiennym świecie empirycznym. Z argumentów Zenona wyłania się jego ontologia i jest to typowy, Parmenidejski obraz świata, w którym byt posiada atrybut jedności, jest całkowicie prosty i niezłożony, a przez to określony i skończony. Atrybut prostoty i niezłożoności leży u podstaw przekonania o określonym, skończonym charakterze bytu prawdziwego.

Jego przeciwieństwem są rzeczy (τά ὄντα, πράγματα), które pozostają nieokreślone, złożone, zaś pod względem ilościowym nieskończone. Paradoxs wielości Zenona nie ma na celu udowodnienia, że w świecie wielość nie występuje i że byt jest prosty, lecz jedynie to, że jeśli przyjąłibyśmy zasady właściwe dla bytu i zastosowali do tego świata, wielość byłaby w nim niemożliwa. Za taką interpretacją przemawia również sama forma paradoksu. Chodzi bowiem o wykazanie sprzeczności między konsekwencjami zgodnych ze sobą przesłanek. Owa sprzeczność wyklucza ostatecznie prawdziwość założenia, że πολλά ἐστιν. Ujawnia się tu potwierdzenie werytatywnego charakteru wypowiedzi, bowiem w rezultacie argumentacji Zenon dochodzi do przekonania o nieprawdziwości tego sądu. Celem Zenona było, z jednej strony, pokazanie, do jakich konsekwencji prowadzi przykładanie miary prawdy i narzędzi poznania prawdziwego bytu do fizycznego świata rzeczy, a z drugiej strony, ukazanie problemów związanych z uznaniem wielorakiego świata za byt. Nieodróżnianie ontologicznej płaszczyzny bytu i prawdy od płaszczyzny empirii i mniemań prowadzi do sprzeczności. To, co wielorakie, jest niepoznawalne w świetle zasady bytu z racji swojej nieskończoności i nieokreśloności, zaś byt jest niedostępny dla mniemań i poznania zmysłowego. Zenon potwierdza Parmenidejską,

ostrą cezurę między światami, którą ten zawarł w prologu poematu. Przypomnijmy, że między nimi rozciąga się otchłań (czelusć).

2.1.2. ARGUMENT B 1 I JEGO INTERPRETACJA

Przedmiotem argumentu nie jest wielość poszczególnych rzeczy w przestrzeni, jak w B 3, lecz wewnętrzna ich złożoność, czyli wielość wewnętrzna. Stanowi on uzupełnienie do wcześniejszego paradoksu. Ponieważ, jak już pisałem, argumenty są reakcją na negację koncepcji bytu Parmenidesa, który między innymi pisał nie tylko o jego jedyności, ale również o wewnętrznej niezłożoności, Zenon stara się pokazać w B 1, że potoczne przekonania o wewnętrznej złożoności rzeczy prowadzą do niemniejszych trudności niż uznanie, że byt jest niezłożony.

2.1.2.1. Tekst. Argument ma następującą postać [Zenon, 19, B 1, Diels; *Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 140.34]:

εἰ δὲ ἔστιν, ἀνάγκη ἕκαστον μέγεθος τι ἔχειν καὶ πάχος καὶ ἀπέχειν αὐτοῦ τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου. καὶ περὶ τοῦ προύχοντος ὁ αὐτὸς λόγος. καὶ γὰρ ἐκεῖνο ἔξει μέγεθος καὶ προέξει αὐτοῦ τι. ὁμοῖον δὲ τοῦτο ἅπαξ τε εἰπεῖν καὶ ἀεὶ λέγειν· οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τοιοῦτον ἔσχατον ἔσται οὔτε ἕτερον πρὸς ἕτερον οὐκ ἔσται. οὗτος εἰ πολλὰ ἔστιν, ἀνάγκη αὐτὰ μικρά τε εἶναι καὶ μέγала· μικρὰ μὲν ὥστε μὴ ἔχειν μέγεθος μέγала δὲ ὥστε ἀπειρα εἶναι¹³⁶.

Przytaczam dwa sposoby przekładu (I) i (II). Pierwszy werytatywny, który wydaje mi się najbardziej adekwatny. Drugi może stanowić uzupełnienie odczytania (I). Odmienne tłumaczenia wynikają z wieloznaczności funktora warunkowego „jeżeli..., to...” w grece, w którym nie występuje słowo „to”. Mamy tylko „jeżeli” (εἰ), co generuje pewną dowolność interpretacji tego, gdzie kończy się poprzednik i rozpoczyna zdanie w następniku. Nie jest to problem, gdy εἰ poprzedza dwa

¹³⁶ Lee: „If it is, then each one must necessarily have some magnitude and thickness and must be at a certain distance from another. And the same reasoning holds good of the one beyond: for it also will have magnitude and there will be a successor to it. It is the same to say this once and to say it always: for no such part will be the last nor out of relations to another. So if there is plurality, they must be both large and small. So small as to have no magnitude, so large as to be Infinite”. H. D. P. Lee, *Zeno of Elea. A Text, with Translation and Notes*, Cambridge–Nowy Jork 1936, s. 21.

Graham: „If there exist [many things], each thing must have some size and solidity, and one part must stand out from the other. And the same consideration applies to what projects from this. For it will have size and a part will project from it. And it is the same to say this once and always. For there will be nothing which can serve as a final part of this nor will one part be different from another.

Thus if there are many things, they must be both small and great: so small as to have no size, so great as to be unlimited”. D. W. Graham, dz. cyt., s. 255.

zdania, natomiast gdy zdań jest więcej, jak w przytoczonym powyżej paradoksie, może generować składniową wieloznaczność tekstu. W przypisie podaję przykładowe, starsze oraz najnowsze, tłumaczenia na język angielski. Świadczą one o niewielkiej recepcji badań Kahna i pewną niezdolność abstrahowania współczesnych badaczy od aspektu silnie egzystencjalnego wpisanego w kulturę postantyczną.

(I) (1) **jeśli jest (tak, że)** [lub – D.P.] (**prawdą, że**), z konieczności każde ma jakąś wielkość i grubość i jego [wielkość] jest oddalona każda od każdej (wszystkie oddalone są od siebie – D.P.) i to samo powiedzieć można o wcześniejszym, i to wcześniejsze posiada jakąś wielkość [wówczas], to samo można powiedzieć o tym raz i mówić zawsze: ani jedna bowiem jego [wielkość] nie jest ostatnia, ani jedna taka jak inna. To samo, (2) **jeśli wiele rzeczy jest (możliwych)**, z konieczności są one małe i wielkie: małe, ponieważ nie mają wielkości, wielkie zaś dlatego, że są nieskończone (nieokreślone).

(II) (1) **jeśli jest (czymś)**¹³⁷, to z konieczności każde ma jakąś wielkość i grubość i jego [wielkość] jest oddalona każda od każdej (wszystkie oddalone są od siebie – D.P.). I to samo powiedzieć można o wcześniejszym. I to wcześniejsze posiada jakąś wielkość. To samo można powiedzieć o tym raz i mówić zawsze: ani jedna bowiem jego [wielkość] nie jest ostatnia, ani jedna taka jak inna. To samo, (2) **jeśli wiele rzeczy jest (czymś)**, to z konieczności są one małe i wielkie: małe, ponieważ nie mają wielkości, wielkie zaś dlatego, że są nieskończone (nieokreślone).

Most, Laks: „If many things exist, it is necessary that they be as numerous as they are, and neither superior to them in number nor inferior to number. But if they are as numerous as they are, they will be limited.

If many things exist, then the things that exist are unlimited. For between the things that exist there are always other things, and then again others between those. And thus the things that exist are unlimited”. A. Laks, G. Most, dz. cyt., s. 181.

Krokiewicz: „Jeżeli ona [rzecz – D.P.] istnieje, to każda musi mieć jakąś wielkość i grubość i część jej jedna musi być oddalona od drugiej. To samo mówi o jej przedniej części, bo i ona będzie mieć wielkość i coś z niej będzie na przodzie. Powiedzieć to raz i powtarzać bez końca, wychodzi na jedno. Żadna zaiste taka część rzeczy nie będzie ostatnia, ani też nie przestanie być w stosunku jednej do drugiej”. A. Krokiewicz, dz. cyt., s. 160.

Wesoły: „Jeżeli zaś jest, to każda z jednostek musi mieć jakąś wielkość i grubość i jedna od drugiej odstawać. I ten sam argument dotyczy tego, co ma przed sobą. I tamto bowiem mieć będzie wielkość i coś mieć przed sobą. To samo wystarczy raz stwierdzić i powtarzać zawsze, bo nic nie będzie w nim czymś ostatnim ani nie będzie różne względem różnego. Tak więc jeśli są wielości, to muszą one być małe i duże: tak małe, że nie mają wielkości, i tak duże, że są nieskończone”. M. Wesoły, *Zenon z Elei – doksografia i fragmenty*, s. 88.

¹³⁷ W wersji egzystencjalnej „jeżeli istnieje, to...” bądź w wersji esencjalno-identycznościowej: „jeżeli jest czymś, to...” lub „jeżeli jest takie, jak jest, to...”.

Argument ma dwie części: jedną, oznaczoną cyfrą (1), w której założenie nie jest wyraźnie sformułowane, oraz drugą, oznaczoną cyfrą (2), w której założenie jest sformułowane w sposób niewyraźny, lecz pełniejszy niż w (1).

W (I) czasownik „jest” można rozumieć dwojako – po pierwsze, jako werytatywne wyrażenie drugiego rzędu (1): „jeśli jest tak, że z konieczności...”, lub jaśniej wyrażając sens werytatywny: „jeżeli jest prawdą, że z konieczności...”; po drugie, jako frazę, w której podmiot słowa „jest” nie został *explicite* wypowiedziany, podobnie jak ma to miejsce we fragmencie B 2.3 Parmenidesa, lecz odnosi nas do czegoś („it is the case” lub „what is so”, „what is true” – w sensie Kahnowskim)¹³⁸. Przekład przybrałby wówczas formę esencjalno-identycznościową: „Jeżeli jest czymś, to z konieczności...” lub „jeżeli jest takie (jak jest), to z konieczności...”. Oprócz tego historycy filozofii wyróżniają formę egzystencjalną „jeżeli istnieje, to z konieczności...”. Zdania złożone, esencjalne i egzystencjalne, będą posiadały taki sam kształt zdań, w przeciwieństwie do interpretacji werytatywnej.

Różnica między (I) i (II) będzie przede wszystkim formalna. Funktor „jeżeli..., to...” ma inne argumenty w poprzedniku i następniku w obu propozycjach translatorskich. W (I) poprzednikiem jest długa fraza: „jest (tak, że) (prawdą, że), z konieczności każde ma jakąś wielkość i grubość i jego [wielkość] jest oddalona każda od każdej (wszystkie oddalone są od siebie – D.P.). I to samo powiedzieć można o wcześniejszym. I to wcześniejsze posiada jakąś wielkość”. W (II) niezależnie od tego, czy odczytamy tekst egzystencjalnie, czy esencjalnie, poprzednik kończy się słowem „jest”.

2.1.2.2. Werytatywna konstrukcja z ἔστιν. Słowo ἕκαστον należy przetłumaczyć w argumencie, jako „każda rzecz”. Zenon używa elipsy, aby uniknąć stosowania w argumencie terminów εἶναι czy πράγμα (w złożeniu: ἕκαστον εἶναι lub ἕκαστον πράγμα). Jaki może być tego powód? Stara się wykazać niedorzeczność twierdzenia, że rzeczy jest wiele. Adwersarzom Parmenidesa prawdopodobnie trudno było zrozumieć teorię bytu, która przeczy wszystkiemu, co bezpośrednio dane¹³⁹. Dostrzegali oni wyraźny rozdzźwięk między bezpośrednim doświadczeniem i nauką eleacką. Koncepcja bytu rażąco zdawała się nie pasować do otaczających rzeczy. Zenon przeciwnie, chce pokazać, że uznanie za byt rzeczy, prowadzi do paradoksalnych rozwiązań. Z jednej strony nie chce nazywać bytem tego, co zmienne, ale unika też pojęcia rzeczy jako bytu. Stara się, stosując mowę, która nie angażowałaby go ontologicznie, przedstawić konsekwencje płynące z uznania tego, co wielorakie za przedmiot wiedzy wartościowej.

¹³⁸ Ch. H. Kahn, *The Thesis of Parmenides*, s. 711.

¹³⁹ Za przykład może posłużyć Gorgiasz z Leontinoi, który prawdopodobnie był uczniem Parmenidesa, ale w swojej twórczości negował sferę transcendentnego bytu. Gorgiasz zastosował elenktyczną i apagogiczną metodę w sposób, w jaki stosował ją Zenon. Nie uczynił tego dla jakiegoś popisu sprawności dialektycznej, ale po to, aby wykazać niedorzeczność hipotezy absolutnej transcendencji

W odpowiedzi na sprzeciw wobec ontologii eleackiej Zenon pyta, czy można sądzić, że to, co prawdziwie jest bytem, posiada wielkość lub masę? Pytanie to można przeformułować i nadać mu nieco odmienną postać: czy rzeczom posiadającym wielkość i masę przysługują atrybuty bytu? Testowana była więc najpierw hipoteza: każdy byt ma wielkość i grubość. Założenie to w świetle wiedzy na temat wielkości (różne wielkości są oddalone od siebie i występują w świecie w pewnym uporządkowaniu – jedne są wcześniejsze inne późniejsze) prowadzi go do sądu, że „ani jedna jego [wielkość] nie jest ostatnia, ani jedna taka jak inna”.

Za interpretacją werytatywną przemawiają dwa zdania z omawianego fragmentu zawierające znaczniki funkcji werytatywnej czasownika „być” w języku greckim (na temat znaczników werytatywnych piszę dokładniej w dodatku)¹⁴⁰: καὶ περὶ τοῦ προῦχοντος ὁ αὐτός λόγος – „i o poprzedzającym ten sam sąd [można powiedzieć]”. Znacznikiem jest λόγος wyrażający mówienie, bo wskazujący na wypowiedziany sąd. Zdanie to nawiązuje w swojej treści do zdania wcześniejszego – „z konieczności każde ma jakąś wielkość i grubość i jego [wielkość] jest oddalona każda od każdej”. Skoro każde ma wielkość i grubość i są one od siebie oddalone, można powiedzieć to samo o poprzedzających. Nie można byłoby powiedzieć tego o poprzedzających, gdyby nie dało się powiedzieć o każdym. W pierwszym zdaniu znacznik werytatywny nie jest wyraźny, ale całość wskazuje, że ἔστιν pełni funkcję werytatywną i znaczy tyle samo co „jest prawdą, że...”, odnosząc się do następującego po nim sądu.

Wyraźny znacznik werytatywny znajduje się nieco dalej: ὁμοιον δὴ τοῦτο ἀπαξ τε εἰπεῖν καὶ ἀεὶ λέγειν – „to samo można powiedzieć o tym raz i zawsze mówić”.

prawdo-bytu jako ostatecznego kryterium, eliminującej nie-byt stawania, redukując go do nie-bytu absolutnego. Gorgiasz wysuwał argumenty na rzecz istnienia względnego nie-bytu (μὴ – w funkcji negacji względnej), „stając się”, który jest dlań jedyną rzeczywistością, będącą, z punktu widzenia absolutnego bytu, niebytem, ale jako nie-ten-byt (τὸ μὴ ἓόν) jest realnością odeń różną. S. Blandzi, *Od aleteologii Parmenidesa do ontoteologii Filona*, s. 117–118.

Też Gorgiasza należy interpretować zgodnie z werytatywnym znaczeniem εἶναι. Jeżeli Gorgiasz dowodzi, że „nic nie jest”, to należy to odczytać jako „nic nie jest prawdą”, bo nic nie jest stałym czymś (*resp.* bytem), a więc, rzeczy (πράγματα) nie wykazują substancjalnej natury. Gorgiaszowi chodzi o zaznaczenie niestałości rzeczy, ich niebytowości, niesubstancjalności. Według Blandziego, Gorgiasz kwestionuje niezmiennność rzeczy, ale afirmuje stawanie się i zmysłową rzeczywistość, które za eleatami nazywa nie-bytem. S. Blandzi, *Od aleteologii Parmenidesa do ontoteologii Filona*, s. 88–90. Jak można sądzić, Gorgiaszowe pojęcie „nie-bytu” należy wbrew eleatom rozumieć jako relatywne przeciwieństwo „pojęcia bytu”. Nie-byt Gorgiasza charakteryzowałby się wielością w przeciwieństwie do jedności, zmiennością w przeciwieństwie do stałości itd. Mielibyśmy tu przeciwstawienie atrybutów bytu Parmenidesa, co nie oznacza, że nie-byt Gorgiasza jest absolutnym nie-bytem, albo nicością. D. Piętka, *Parmenides i Gorgiasz w nowym odczytaniu*, s. 255.

¹⁴⁰ Mówiąc skrótowo, znacznikiem werytatywnym jest słowo wskazujące na jakąś wypowiedź przedmiotową, oznaczającą prawdę ontyczną, co miałyby uwypuklać prawdziwość wypowiedzi na temat rzeczywistości, przykładowo, „jest prawdą, że...”, „powiedział prawdę o...” bądź jedynie „powiedział, że...”, „mówi...” itp.

Znacznikiem jest εἰπεῖν i λέγειν, które wyrażają mówienie. Tekst odnosi się do fragmentu po nim następującego, ale zachodzi pewna paralela między nim a pierwszym zdaniem, poprzednikiem całego zdania (I):

(2.1.2.1.a.) „(i) jest prawdą, że (ii) z konieczności każde ma jakąś wielkość i grubość i jego [wielkość] jest oddalona każda od każdej”.

(2.1.2.1.b.) „[...] (i) to samo można powiedzieć o tym raz i mówić zawsze: (ii) ani jedna bowiem jego [wielkość] nie jest ostatnia, ani jedna taka jak inna”.

Obydwa zdania składają się z dwóch wyrażen, jednego, oznaczonego literą porządkową (ii) zdania, które opisuje przedmiot dowodzenia oraz drugiego oznaczonego przez (i), które odnosi się do tego zdania przedmiotowego. W pierwszym wypadku, czyli w (2.1.2.1.a.) występuje (i) „jest prawdą...”, bądź krócej „jest tak...”. W drugim, czyli (2.1.2.1.b.), (i) mamy frazę „można powiedzieć [...] i mówić zawsze” – uzupełniając: „powiedzieć i mówić zawsze prawdę”. Pierwsze ma afirmować (hipotetycznie) prawdę o tym, że wszystko posiada wielkość i grubość, a wielkości są od siebie odrębne, drugie afirmuje (jako konsekwencję hipotezy), że ich wielkości różnią się i jest ich nieskończenie wiele. W pierwszym mamy „jest prawdą (zdanie P)”, w drugim „można powiedzieć (zdanie P)”. Schemat jest więc taki sam. Wyrażenia „jest prawdą...” oraz „można mówić zawsze...” stanowią więc coś na kształt funktorów afirmujących to, co opisują następujące po nich zdania. Pełnią rolę wyraźnego funktora asercji.

Reasumując, wyrażenie εἰ δὲ ἔστιν nie jest zdaniem stwierdzającym istnienie czegokolwiek, a więc nie ma charakteru egzystencjalnego, lecz pełni funkcję asercji zdania następującego po nim, podobnie jak wyrażenia „nieprawda, że...” bądź „nie można powiedzieć, że...” pełnią funkcję negacji¹⁴¹. Stosowanie wyraźnej asercji w języku starogreckim odróżnia sposób wypowiadania się ówczesnych ludzi od tego, w jaki sposób posługują się nim współcześni. Dziś wyraźnie wypowiada się przede wszystkim negację, natomiast asercja jest niezauważalna, choć w języku występuje, na przykład, pod postacią intonacji zdania. Za negację uznajemy „nie można powiedzieć, że...”, co może stanowić równoważne wyrażenie z „nieprawda, że...”, podobnie tego typu wyrażeniem będzie „można mówić zawsze...”, które znajduje się w (2.1.2.1.b.) (i)¹⁴².

¹⁴¹ Współczesne językoznawstwo zdaje się potwierdzać stawianą tezę wobec tekstu Zenona. W prostych oznajmieniach faktu, czyli asercjach, tropice (części zdania odpowiadającej aktowi mowy, do którego zdanie to jest używane) można przypisać znaczenie „jest tak, że...”. J. Lyons, *Semantyka*, t. 2, tłum. A. Weinsberg, Warszawa 1984, s. 348–349.

¹⁴² Porównując wyrażenia „nieprawda, że...” i „nie można powiedzieć, że...”, można dostrzec, że są to wyrażenia o nieco innym znaczeniu. Funktor „nieprawda, że...” jest wyrażeniem, które neguje prawdziwość zdania, natomiast wyrażenie „nie można powiedzieć, że...” nie ma wprost takiego znaczenia. Mówi ono jedynie o konieczności niewypowiedzenia takiego a takiego zdania, do którego się

2.1.2.3. Struktura wypowiedzi. Zwróćmy uwagę na pewne równoległości w wypowiedzi części pierwszej argumentu (1) i jego części drugiej (2). Najpierw na to, że posiadają one formę zdań warunkowych rozpoczynających się słówkiem *εἰ*:

- (1) εἰ δὲ ἔστιν [...]
- (2) εἰ πολλά ἐστιν [...].

Drugim wskaźnikiem równoległości obu części jest operator modalny:

- (1) [...] ἀνάγκη ἕκαστον [...] („z konieczności każde [...])”
- (2) [...] ἀνάγκη αὐτά [...] („z konieczności [...])”.

W dalszej części obydwu zdania mówią o bardzo zbliżonych atrybutach:

- (1) μέγεθος τι ἔχειν καὶ πάχος („ma jakąś wielkość i grubość”)
- (2) μικρά τε εἶναι καὶ μέγала („są małe i wielkie”).

W dalszej części wypowiedzi (1) i (2) się różnią, szczególnie jeśli chodzi o (1), ponieważ (2) nie jest wypowiedzią rozbudowaną ponad to, co przedstawiamy kolejno w punktach (2). Pod koniec poematu Zenon powraca do paralelnego toku wypowiedzi:

- (1) οὐδέν γάρ αὐτοῦ τοιοῦτον ἔσχατον ἔσται οὔτε ἕτερον πρὸς ἕτερον οὐκ ἔσται. οὗτος („ani jedna bowiem jego [wielkość] nie jest ostatnia, ani jedna taka jak inna”)
- (2) μικρά [...] μὲν ὥστε μὴ ἔχειν μέγεθος μέγала δὲ ὥστε ἄπειρα εἶναι („małe [...] nie mają wielkości, wielkie zaś dlatego, że są nieskończone [nieokreślone])”.

W (1) wyrażona została myśl o nieskończonym ciągu wielkości, natomiast w (2) o nieskończenie małych i dużych wielkościach. Obie części wychodzą ze stwierdzenia wielości, zaś ich punktem dojścia jest nieskończoność. Autor podkreśla

odnosi. Wypowiadanie zaś jest relacją osoby posługującej się językiem w stosunku do samego języka. Funktor „nieprawda, że...” dotyczy relacji zdania z tym, do czego ono się odnosi. Funktor pełni więc rolę semantyczną, zmieniając wartość sądu. Wyrażenie „nie można powiedzieć, że...” ma natomiast charakter pragmatyczny. W związku z tym można by wskazywać na rozmaite hipotetyczne powody niemożliwości wypowiedzi wynikające a to z wady aparatu mowy, a to z nieznanomości języka itd. Fragment przekazany przez Simplikiosa osadzony jest jednak w ściśle określonym kontekście szerszej wypowiedzi. Chodzi o zaprzeczenie prawdziwości wypowiedzi, która następuje po „nie można powiedzieć, że...”.

równoległy charakter wypowiedzi zarówno za pomocą składni (zdania warunkowe), jak i sensu poszczególnych wyrażen, kolejno występujących w zdaniach.

Przy werytatywnym odczytaniu (I)(1) odmienne jest jednak rozłożenie poprzednika i następnika zdania warunkowego w stosunku do (2). W jednym i drugim przypadku, może poza wyraźnym zaznaczeniem warunkowego oraz modalnego charakteru zdań przez te same słowa, które tworzą formę wypowiedzi, starożytny autor posługuje się wyrażeniami bliskoznacznymi. Ich użycie ma na celu opis podobnych obiektów (μέγεθος – „wielkość” i μέγала – „wielkie”; οὐδέν γάρ αὐτοῦ τοιοῦτον ἔσχατον ἔσται „ani jedna bowiem [jego] wielkość nie jest ostatnia” – co wskazuje na nieskończoność i μέγала δὲ ὥστε ἅπειρα εἶναι „wielkie zaś, że jest nieskończone”). Paralelizm odczytujemy więc częściowo również dzięki znaczeniom zawartym w tekście. Składnia oraz sens wypowiedzi odkrywają ich analogiczną strukturę. Celem takiego ułożenia tekstu jest prawdopodobnie silniejsze zaakcentowanie fałszywości założenia w rezultacie otrzymanej na jego podstawie konkluzji, wyprowadzonej w sposób analogiczny w obu wypadkach.

2.1.2.4. Konstrukcja egzystencjalna i esencjalno-identycznościowa. Za budową egzystencjalną bądź esencjalno-identycznościową przemawia analogia, jaka zachodzi między formą zdań warunkowych (1) i (2). Poprzedniki zdań warunkowych zawierałyby krótkie ἔστιν i πολλά ἔστιν. Założenie byłoby proste w jednym i drugim wypadku. Wadą, która czyni wątpliwym omawiany sposób interpretowania, jest inny punkt wyjścia w obu wypadkach (raz jest to stwierdzenie, że „jest”, drugim razem, że „są liczne rzeczy”), co sprzeciwia się metodologii Zenona. Zdawał sobie sprawę, że jeśli ma wykazać fałszywość założenia, musi sprowadzić je do niemożliwości. Daje się to przeprowadzić wówczas, gdy raz z hipotezy *H* wyprowadzimy zdanie *A*, zaś drugim razem z *H* wyprowadzimy *nie-A*. Warunkiem istotnym jest zatem ten sam punkt wyjścia, czego nie ma w interpretacji egzystencjalnej oraz esencjalnej. W (1) bowiem zakłada się występowanie wielości w jedności, podczas gdy w (2) wielość przedmiotów. Nie wynika więc sprzeczność, bo nie ma wspólnej hipotezy. Pod tym względem bardziej wiarygodne jest tłumaczenie werytatywne, ponieważ w nim owa hipoteza wyraża wielość, choć w (1) czyni to w odmienny nieco sposób niż w (2). W (I)(1) występuje rozbudowana hipoteza „jeżeli prawdą jest, że każda rzecz ma jakąś wielkość i grubość (itd.), to...” w porównaniu z (2), gdzie jest krótka i zwięzła.

Wybór (I) podyktowany jest zgodnością logiczną oraz konstrukcją składniową występującą u starożytnych pisarzy (*Appendix*). Jeśli odczytywalibyśmy tekst Zenona w interpretacji (II), wówczas ignorowalibyśmy przede wszystkim logikę argumentu, a brali pod uwagę dosłowne odczytanie tekstu, w ramach pewnego utrwalonego „nawyku” translatorskiego. Być może jest i tak, że Zenon wychodząc z ἔστιν i πολλά ἔστιν, doskonale zdawał sobie sprawę z odmienności tych hipotez, a jego celem było dążenie jedynie do wykazania nieskończonego podziału rzeczy

– zarówno kolektywnego (jeśli coś jest, ma wielkość i grubość, a każdą wielkość można dzielić w nieskończoność), jak i dystrybutywnego (skoro rzeczy jest wiele, to z konieczności są one małe i wielkie – ale małe nie posiadają wielkości, zaś wielkie są nieokreślone). Skoro zatem celem Zenona było wykazanie nieskończoności w oparciu o wymienione hipotezy, a zatem nieokreśloności, czyni to niemożliwym hipotezy (że jest czymś oraz że rzeczy jest wiele) niezależnie od siebie. W takim wypadku jednak mamy do czynienia nie z jednym paradoksem, lecz z dwoma niezależnymi argumentami.

2.1.2.5. Treść argumentu. Składniowa konstrukcja werytatywna obliguje nas do uznania, że przedmiotem ἔστιν będzie coś, do czego odnosi się zdanie po nim następujące. Zgodnie z tym, co czytamy u Arystotelesa w *Metafizyce*, uznajemy że ἔστιν oznacza prawdę, a więc pełni między innymi funkcję referencyjną: dzięki temu czasownikowi wypowiedź odnosi się do rzeczywistości. Zwróćmy uwagę, że całość tłumaczymy jako „jeśli jest prawdą, że z konieczności każde ma jakąś wielkość i grubość [...]”, gdzie „jest prawdą” wskazuje na konieczność rzeczywistego przysługiwania wszystkiemu (każdej rzeczy) własności wielkości i grubości¹⁴³. Użyte słowo ἕκαστον („każde”) skłania nas do uznania, że przedmiot odniesienia jest wszystko, co „ma jakąś wielkość i grubość i jego [wielkość] jest oddalona każda od każdej” itd. Wskazuje się tu na obiekty, które w ontologii Parmenidesa posiadają cechy obiektów zmiennych.

Zdanie, którego prawdziwym odniesieniem jest byt-rzecz, wydaje się brzmieć niedorzecznie, wiąże bowiem prawdę z tym, co przestrzenne (grube i wielkie). W ontologii Parmenidesa zmiennych atrybutów fizycznych nie można orzekać o prawdzie. U Parmenidesa byłoby to nonsensowne, jednak możliwe w dialektyce Zenona. Dopuszcza on bowiem stawianie hipotez, które zaprzeczają uznanej

¹⁴³ Matthen odrzuca taką interpretację. Nie zgadza się, że „jest” w *Metafizyce* [1017a] posiada konstrukcję werytatywną w takim znaczeniu, jakie przypisuje jej Kahn: Ch. H. Kahn, *Some Philosophical Uses of „To Be” in Plato*, „Phronesis” 26(1981), s. 106. Według niego Kahnowskie pojęcie konstrukcji werytatywnej jest istotnie wieloznaczne, czego nie spotykamy u Arystotelesa. Znaczy bowiem z jednej strony „jest prawdą”, z drugiej strony – „jest tak”. Czasownik użyty w pierwszym znaczeniu mógłby występować u Arystotelesa tylko definicji prawdy, co niczego nie wnosiłoby poznawczo ponad to, co daje bezpośrednie doświadczenie. Według Matthena, definicje byłyby wówczas trywialne i nieinformatywne. Przykładem jest zdanie „mówić, że jest tak a tak, kiedy jest tak a tak, to mówić prawdę”. Sądzi on, że Kahn pozbawia w ten sposób możliwości traktowania eleackiego paradoksu zmiany w sposób negatywnie egzystencjalny i przenosi go z poziomu faktów na poziom wiedzy. M. Matthen, dz. cyt., s. 120. Matthen wprowadza pojęcie kompleksu predykatywnego (o postaci „ x jest F ”, gdzie x reprezentuje indywiduum, zaś F jest predykatem). Kompleks predykatywny stanowi odniesienie zdania i jest pewną całością, która istnieje i jest jakaś. Stąd na przykład „Simiasz jest wielki” jest równoważne z „Wielki Simiasz jest”, a dalej z „Wielki Simiasz istnieje”. W ten sposób bierze pod uwagę aspekt egzystencjalny i predykatywny, który uwzględnia Arystotelesowską koncepcję orzekania różnych kategorii o substancji (a w związku z tym uwzględnia różne znaczenia słowa „jest”, które zależne są od kontekstu). M. Matthen, dz. cyt., s. 126, 130.

prawdzie w celu jej dowiedzenia. Byłoby to założenie metody, która w ujęciu Zenona pozwala z fałszywego sądu o tożsamości tego, co przestrzenne (posiadającego wszakże grubość i wielkość), wyprowadzić twierdzenie o nieskończonym i nieokreślonym charakterze tego, co tożsame. Przyjmuje więc przesłankę wyrażającą myśl, że byt cechuje się wielkością i grubością, a więc należy on do świata, który dla Parmenidesa stanowi przedmiot mniemań. Zenon „zaopatruje” byt w przeciwstawne mu, z punktu widzenia Parmenidesa, atrybuty. Jest to realizacja wyrażonego przez Zenona w Platońskim *Parmenidesie* zamysłu, o którym wspominałem wcześniej. Uznawał za hipotezę to, co powszechnie uznawane było przez adwersarzy Eleaty – rzeczy są prawdziwe.

Interesujące wydaje się pytanie, czy wspominani przez Zenona przeciwnicy Parmenidesa uznawali niezmienność prawdy, czy też traktowali ją analogicznie do pojmowanej przez siebie rzeczywistości. Możemy domniemywać, że byli to przede wszystkim sofisci, ale zapewne również atomiści, którzy w pewien sposób inspirowali się myślą zarówno Parmenidesa, jak i Zenona. Księga Zenona miała być również (przynajmniej w pewnej części) dyskusją z pitagorejczykami¹⁴⁴. Jako że sofisci uznawali za rzeczywiste tylko to, co tu i teraz, wątpliwe jest, aby przyjmowali niezmienną prawdę i możliwość jej poznania, stąd zapewne ich pragmatyczny styl uprawiania filozofii, bardziej przypominający sztukę przekonywania niż poznawania. Obie te szkoły filozoficzne odrzucały sferę transcendencji, koncentrując się na świecie materialnym i zmiennym.

Założenie niezmiennej prawdy poza światem fizycznym byłoby nieco chybione w kontekście tego, do kogo były skierowane jego słowa. Wnioskowanie zawierałoby przesłankę nie do zaakceptowania przez adwersarzy. Zenon zawęży więc dziedzinę poznania, usuwając z niej to, co transcendentne, i pozostawia obiekty fizyczne. Mistrzostwo Zenona polega na tym właśnie, że przyjmuje w punkcie wyjścia sądy, z którymi zgadzali się jego przeciwnicy. Hipotetycznie przyjmuje, że bytem jest to, co wielorakie i dostępne poznaniu zmysłowemu. Takie założenie zawęży nie tylko zakres poznania, ale także dziedzinę bycia prawdziwego do rzeczy rozciągłych. Celem zabiegu jest wyprowadzenie konsekwencji wynikających z przyjętej perspektywy wielości. Stanowi to pewnego rodzaju grę, w której gracz uznaje perspektywę świata akceptowaną potocznie przez tzw. zwykłych ludzi (lub filozofów ze szkoły milezyjskiej, sofistycznej czy atomistycznej) i oczekuje na konsekwencje z tego płynące.

W ontologii Parmenidesa źródłem koniecznych zasad jest byt. Atrybuty, które posiada, nie mogłyby mu nie przysługiwać. Takimi będą jedność, niezłożoność i wszystkie inne, które wymienia w poemacie. Podobnie Zenon zakłada konieczność, tyle że w odniesieniu do rzeczy („jeśli prawdą jest, że z konieczności każda rzecz ma [...]”). Skoro bowiem bytami miałyby być rzeczy świata materialnego,

¹⁴⁴ A. Krokiewicz, dz. cyt., s. 166–168.

posiadać będą z konieczności atrybuty właściwe temu światu – wielkość i grubość. Wydaje się, że już samo to założenie przesądza o sprzeczności konkluzji zarówno w świetle przyjmowanej przez Eleatów ontologii, jak i zasad w niej sformułowanych. Zenon bowiem nakłada konieczność na to, co się jej wymyka, o czym czytamy przecież u Parmenidesa w części poświęconej mniemaniom. Według niego „wszystko nazwano światłem i nocą i [...] wszystko jest pełne światła i nocy zarazem [...] i nic nie ma udziału w niczym” [Parmenides, 18, B 9, Diels]. Pokazuje to, że światu, który stanowi podstawę dla mniemań, przypisuje się sprzeczne własności. Zenon czyni odwrotnie, pokazując, do czego nas prowadzi przyjęcie konieczności w świecie zmiany.

W (1), czyli pierwszej części swojej wypowiedzi, Zenon z jednej strony stara się przedstawić rzeczy w pewnych relacjach wobec innych rzeczy ze względu na ich wielkość i grubość, z drugiej strony, uwypukla wewnętrzną złożoność rzeczy z różnych wielkości, a więc ich niejednorodność i wielorakość¹⁴⁵. Posługując się przykładem ilustrującym tę myśl, moglibyśmy powiedzieć, że człowiek posiada określonej wielkości rękę, która różni się pod tym względem od, powiedzmy, nogi, ale również od palców, a te ze względu na swą wielkość są inne od głowy, a ta znowu będzie inna od odpowiednich wielkości innego człowieka itd.

W dalszym ciągu fragmentu nie wiadomo dokładnie, co stanowi przedmiot wypowiedzi Zenona: „[...] to samo powiedzieć można o wcześniejszym. I to wcześniejsze posiada jakąś wielkość” i dalej: „ani jedna bowiem jego [wielkość] nie jest ostatnia, ani jedna taka jak inna”. Czy chodzi o wcześniejszą wielkość w porządku (niekoniecznie liniowym) wielkości występującą w rzeczy, czy o wcześniejszą wielkość w porządku tworzącym zależności między odrębnymi rzeczami? Być może dla samej konkluzji nie ma to żadnego znaczenia. Analizując jednostkową rzecz z perspektywy składających się na nią wielkości lub ze względu na wielkości poszczególnych rzeczy indywidualnych, nie można powiedzieć, że jakaś z nich jest ostatnia ani identyczna z którąś z pozostałych. Należy zatem przyjąć nieskończoną liczbę wielkości. Stąd powiemy, że rzeczy materialne są nieokreślone, a od strony poznawczej, nieuchwytne. Zenonowi chodziło zapewne o same wielkości bez uszczegółowienia, czemu one przynależą.

W (2) spotykamy się z podobnym tokiem rozumowania, jednak wyraźniej można zidentyfikować przedmiot rozważań. Nie jest to rzecz złożona z wielkości, lecz rzeczy, które wielkości posiadają i tymi wielkościami różnią się między sobą: „skoro wiele jest rzeczy, są one małe i wielkie”. Nie wydaje się jednak, aby słowo πολλὰ rozumiane w analogicznych kontekstach zazwyczaj domyślnie jako „liczne rzeczy”, nie mogło być rozumiane jako wielkości składające się na rzecz (w sensie: „liczne wielkości”). Wydaje się zatem, że możemy równie dobrze za przedmiot wypowiedzi

¹⁴⁵ W tłumaczeniach często pojawia się pojęcie oddalonych od siebie części, które nie występuje w oryginalnym tekście. Wydaje się, że chodzi przede wszystkim o oddalone od siebie wielkości.

Zenona, podobnie jak w (1), brać pod uwagę wielkości stanowiące części rzeczy. Dla samego rozumowania i jego rezultatu nie będzie to miało znaczenia. W jednym i drugim przypadku dojdziemy bowiem do takiej samej konkluzji.

Być może w ogóle należy spojrzeć na ujawniającą się w paradoksach ontologię Zenona jako na teorię ujmującą rzeczy wielopłaszczyznowo – z perspektywy mereologicznej z jednej strony, i z perspektywy dystrybutywnej z drugiej strony. Stąd być może taka niejednolita treść fragmentu, który uwypukla, że zarówno złożoność rzeczy, jak i ich wielość prowadzą do sprzeczności. Za potwierdzenie tej hipotezy mogą służyć przykłady z Platńskiego *Parmenidesa*, w którym aspekt mereologiczny bardzo często przeplata się z dystrybutywnym.

U Platona w *Parmenidesie* znajdujemy wątek dzielenia rzeczy w nieskończoność, który występuje u Zenona zarówno w omawianym fragmencie 140.34, jak i 139.9. Omówię go jako następny w naszych rozważaniach. Zenon wyraża przekonanie, że „ani jedna [wielkość] nie jest ostatnia, ani jedna taka jak inna”. Według Platona, jeżeli wszelka liczba (wielkość) (πᾶς ἀριθμὸς) ma swój udział w bycie, to każda spośród liczb będących jej częścią ma również w nim swój udział. Byt zatem znajduje się we wszystkich rzeczach, które można podzielić i których jest wiele. Platon przywołuje liczbę, którą można dzielić w nieskończoność i podobnie można dzielić rzeczy. Byt bowiem znajduje się w częściach najmniejszych i największych. Można go dzielić bez końca na coraz mniejsze części. Części bytu jest więc nieskończenie wiele (μέρη ἀπέραντα τῆς οὐσίας) [*Parmenides*, 144a–c]. W tym kontekście Platon stawia pytanie, czy wśród części bytu jest w rzeczywistości taka, która nie jest żadną częścią? Pytanie to wydaje się bliskie pytaniu o to, czy dzieląc coś w nieskończoność, można otrzymać części nieskończenie małe. Platński *Parmenides* który jest w dużej swojej części krytycznym komentarzem do księgi Zenona, nawiązuje do poruszanego przez niego problemu dzielenia w nieskończoność i posługuje się pojęciem nieskończonego podziału w celu ukazania trudności w definiowaniu bycia jednym na sposób zaproponowany przez eleatów [*Parmenides*, 143c–147b]. Platon zdaje się potwierdzać istnienie jakiejś mereologicznej argumentacji Zenona¹⁴⁶, której ślady noszą fragmenty przekazane przez Simplikiosa.

Reasumując. Zenon przeprowadza swoją argumentację na bazie założeń wyrażających poglądy, z którymi nie zgadzał się jako filozof wyznający ontologię Parmenidesa. Byt nie jest dla niego ani wieloraki, ani zmienny. Mimo to rozważa wielkość i możliwość dzielenia rzeczy. Hipotetycznie zakłada, że między wielkościami zachodzą różnice. Skoro są rzeczy wielkie i różne od nich, to znaczy, że są również rzeczy nie-wielkie, a zatem są te, które wielkość posiadają i te, które są małe i wielkości nie posiadają. Pojęcie wielkości nie jest tu pojęciem abstrakcyjnym, lecz pojęciem

146 Zagadnienia całości i części oraz ich przynależności do siebie, które rozważane są w *Parmenidesie* w odniesieniu do kilku kwestii ontologicznych, których źródła są, co prawda, eleackie, ale Platon implementuje je do swojej teorii idei, stanowią źródło sprzeczności, ponieważ dotyczą różnych typów

konkretnym. Nie chodzi bowiem o wielkość jako pewną miarę, ale o coś dużego w przeciwieństwie do małego. Wielkiemu przysługuje wielkość i jako przeciwieństwo małego jest nieograniczona. Małe natomiast jako przeciwieństwo wielkiego nie posiada wielkości. Jeśli przyjąć taki dialektyczny nieco tok rozumowania Zenona, należałoby uznać, że skoro na podstawie przeciwieństwa wielkości przyjmujemy, że to, co małe jej nie posiada, zaś wielkie jest nieskończone (nieokreślone), to małe, jako przeciwstawne, powinno być skończone i określone, co w ontologii Parmenidesa mogłoby oznaczać byt prawdziwy. Tej konsekwencji u Zenona jednak nie odnajdujemy. Być może Zenonowi chodziło jedynie o wykazanie prawdy, że skoro w świecie występują przedmioty wobec siebie przeciwstawne, sprzeczne, wielorakie, to nie może w nim występować ani jedność, ani określoność. Na taki trop może nas naprowadzać Platon w *Parmenidesie*, w którym dyskutowana jest kwestia jedności czegoś, co pozostaje w relacji do innych rzeczy. Jedno to byt całkowicie niezłożony. Jest on przekonany nawet do tego stopnia o jego niezłożoności, że sam fakt możliwości orzekania o nim czegokolwiek suponuje złożoność. To zaś, co jest absolutnie Jedno z definicji, złożone być nie może. Jeżeli więc orzekamy o Jednym, orzeczenie wskazuje na coś innego niż Jedno. Dopuszczałoby się w Jednym złożenie, co przeczyłoby istocie Jednego [*Parmenides*, 159c].

Paradoks przedstawia rzeczy posiadające liczne wielkości. Rzeczy różnią się ze względu na nie – są małe i duże. Małe nie posiadają rzeczywistej wielkości, duże zaś ją posiadają. Istotę tego paradoksu zdaje się wyjaśniać Simplikios w swoim komentarzu do tekstu Zenona. Twierdzi on, że wśród licznych i nieskończonych rzeczy, każda ma wielkość, ponieważ zawsze coś jest przed tym, co wzięte (ujęte) wskutek podziału na tym, co nieskończone. Wcześniej jednak, jak wskazuje Simplikios, Zenon dowodzi, że to, co jest jedno, nie ma wielkości i każde z wielu rzeczy jest identyczne z sobą i jest jedno [*Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 140]. Paradoks polegałby zatem na wyprowadzeniu dwóch sprzecznych wniosków – jednego dotyczącego jedności i tożsamości rzeczy, a więc i ich skończoności, drugiego, stwierdzającego nieskończoność i wielość.

2. 1. 3. ARGUMENT B 2 I JEGO INTERPRETACJA

Analizowany tu fragment jest prawdopodobnie kontynuacją wątku zawartego w B 1. Zenon konkluduje w B 3, że rzeczy są ograniczone i nieograniczone. W B 1 wyprowadza analogiczny wniosek, lecz w odniesieniu do całości: rzeczy są małe i duże – tak małe, że nie mają wielkości i tak duże, że są nieskończone. Simplikios, komentując dowód B 2, twierdzi, że Zenon nie odrzucając Jednego, mówi zarazem,

przedmiotów. Zwraca na to uwagę między innymi Allen. Partykularia mają inny status ontyczny niż formy. R. E. Allen, *Predication in Plato*, „The Philosophical Review” 69(1960), s. 161.

że każda z licznych, nieskończonych rzeczy posiada wielkość. Uzasadnia swoje stanowisko możliwością przeprowadzenia nieskończonego podziału. W świetle tej wypowiedzi niejasna jest koncepcja jedności.

Według Simplikiosa, Zenon dowodzi posiadania wielości przez nieskończone rzeczy, przedstawiając wcześniej argument, że Jedno nie ma żadnej wielkości, ponieważ każda z licznych rzeczy jest tożsama z sobą i jedna. Zachowany tekst komentarza jest trudny do interpretacji. Z jednej bowiem strony, Simplikios pisze, że Zenon nie odrzuca Jednego, ponieważ każda z wielu nieskończonych rzeczy ma wielkość. Z drugiej strony, Jedno jest dla eleatów czymś niezłożonym, a więc nie posiadającym wielości. Simplikios miał o wiele bogatszy korpus tekstów Zenona i powoływał się na tekst niezachowany. Ale wśród skąpych przekazów znajdujemy zdanie zawarte w 140.39, dotyczące w pewien sposób tej kwestii: „żadna część nie będzie ostantia, ani nie będzie tak, że jakaś część nie będzie połączona z inną”. Przedmiotem wypowiedzi jest możliwość nieskończonego podziału rzeczy na dowolnie małe części. Z drugiej strony, twierdzenie, że jakkolwiek część musi być połączona z inną, prowadzi do wniosku, że części łączą się w nieskończonym ciągu, składając się na rzeczy, które wskutek dodawania są tak duże, że nieskończone. Całość jest jednak bardzo niejasna.

2.1.3.1. Tekst. Fragment poprzedzony jest wprowadzeniem Simplikiosa, który wyjaśnia zamiar Zenona. Dowodzi on, że ktokolwiek przyjmuje wielość rzeczy w świecie, jest zobowiązany do wypowiadania sprzecznych rzeczy. Tekst tego argumentu brzmi [Zenon, 19, B 2, Diels; *Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 139.9]:

(o) εἰ πολλά ἐστὶ, καὶ μεγάλα ἐστὶ καὶ μικρά· μεγάλα μὲν ὥστε ἄπειρα τὸ μέγεθος εἶναι, μικρά δὲ οὗτος ὥστε μὴθὲν ἔχειν μέγεθος¹⁴⁷.

(o) „Jeśli liczne rzeczy [na świecie] są wielkie i małe, tak wielkie, że mają nieskończoną (nieokreśloną) wielkość, tak (P2) małe zaś, że nie mają żadnej wielkości”.

(i) εἰ γὰρ ἄλλω ὄντι, φησί, προσγένειτο οὐδὲν ἂν μείζον ποιήσῃ· μεγέθους γὰρ μηδενὸς ὄντος, προσγενομένου δὲ οὐδὲν οἷόν τε εἰς μέγεθος ἐπιδοῦναι. καὶ οὕτως ἂν ἤδη τὸ προσγινόμενον οὐδὲν εἴη.

¹⁴⁷ Dalszy tekst z Simplikiosa, Graham uważa za myśl Zenona. Jeżeli nawet tak nie jest, sądzę, że dobrze wprowadza w następujący po nim fragment. Jest on analogiczny w swoim znaczeniu do 140.34 (B 3).

Graham: „If there are many things, they are both great and small: so great as to be unlimited in size, so small as to have no size”.

Laks, Most w swoim tłumaczeniu tego fragmentu opuszczają fragment καὶ μεγάλα ἐστὶ καὶ μικρά· μεγάλα μὲν ὥστε ἄπειρα τὸ μέγεθος εἶναι, μικρά δὲ οὗτος, uważając, że fragment pominięty zawiera myśl z B1. Sens fragmentu (o) oddają za pomocą tłumaczenia: „if many things exist [...] as to have no magnitude whatsoever”.

(ii) εἰ δὲ ἀπογιγνομένου τὸ ἕτερον μηδὲν ἔλαττον ἔστι μηδὲ αὖ προσγιγνομένου αὐξήσεται δῆλον ὅτι τὸ προσγενόμενον οὐδὲν ἦν οὐδὲ τὸ ἀπογενόμενον¹⁴⁸.

(i) (K) „Jeśli by bowiem dołączyć ją do innego bytu, nic nie uczyni go większym”; (P3) „nic bowiem do wielkości będącego nie dołączy się, gdyż nic (coś bez wielkości) nie dodałoby do wielkości i w ten sposób nic nie byłoby dołączone”.

(ii) „Jeśli zaś inne po odjęciu tamtego nie jest mniejsze, a po dodaniu nie zwiększy się, niczym było to, co dodane lub odejęte”.

2.1.3.2. Struktura argumentu. Celem Zenona jest uzasadnienie, że rzeczy, które są złożone, nie zwiększają się, ani nie zmniejszają. Metoda, którą się posługuje nie

Wesoły: „Jeżeli wielość jest, to rzeczy są duże i małe; duże tak bardzo, że są nieskończone co do wielkości; małe zaś tak bardzo, iż nie mają żadnej wielkości”. M. Wesoły, *Zenon z Elei – doksografia i fragmenty*, s. 87.

¹⁴⁸ Lee: „[...] if there is a plurality, things are both large and small, so large as to be Infinite in magnitude, so small as to have no magnitude at all. [...]”

For [...] if it were added to something else, it would not increase its size; for a null magnitude is incapable, when added, of yielding an increase in magnitude. And thus it follows that what was added was nothing.

But if, when it is subtracted from another thing, that thing is no less; and again if, when it is added to another thing, that thing does not increase, it is evident that both what was added and what was subtracted were nothing”. H. D. P. Lee, dz. cyt., s. 19.

Graham: „For if it were added to another existing thing, [...] it would not make it any greater, for it has no size, and if it were added, it would not be able to increase its size. And in this way what is added would turn out to be nothing. And if when it was taken away from another, the other was no less, nor when it was added did the other increase, it is clear that what was added or taken away was nothing”. W. D. Graham, dz. cyt., s. 255.

Most, Laks: „For if it were added to another thing that exists, this would not make it any larger. For if a magnitude is nothing, when it is added it is not possible to progress toward magnitude. And already in this way, what is added would be nothing.

And if, when it is removed, the other thing is not at all smaller, and if when it is added it does not make it larger, the nit is clear that what is added is nothing, and so too what is taken away”. A. Laks, G. W. Most, dz. cyt., s. 178–179.

Krokiewicz: „Jeśli bowiem zostanie dodane do (istniejącej) rzeczy innej, to o nic nie robi jej większą, bo skoro nie ma żadnej wielkości, to po dodaniu nie może do niej nic przydać. I już w ten sposób ów dodatek byłby niczym.

Jeżeli zaś owa rzecz inna ani w przypadku odjęcia nie będzie mniejsza, ani też się nie zwiększy w przypadku dodania, to rzecz jasna, że i to, co się doda, i to, co się odejmie, było niczym”. A. Krokiewicz, dz. cyt., s. 160.

Wesoły: „Jeżeli bowiem dodane zostanie do czegoś innego, nie uczyni tego większym; nie ma bowiem żadnej wielkości, a przez dodanie nic nie może do wielkości być przydane. Bo w ten sposób owo dodanie byłoby niczym.

Jeżeli zaś poprzez odjęcie coś innego nie będzie mniejsze ani poprzez dodanie w niczym się nie powiększy, to jasne, że to, co się doda, i to, co się odejmie, było niczym”. M. Wesoły, *Zenon z Elei – doksografia i fragmenty*, s. 87.

polega na sprowadzeniu założenia do niemożliwości, lecz dowodzeniu tezy w oparciu o przyjęte wcześniej przesłanki. Ponieważ w przekazanym przez Simplikiosa fragmencie argument jest niepełny i wykorzystuje przesłanki z innych fragmentów, proponujemy jego rekonstrukcję. Zenon umieszcza część zdania do udowodnienia na początku: (K) „jeśli by bowiem (część) dołączyć do innego bytu, nic nie uczyni go większym”. Podobna konkluzja znajduje się na końcu rzeczzonego fragmentu, z tą wszakże różnicą, że mówi zarówno o niemożliwości powiększenia, jak i pomniejszenia bytu wskutek, odpowiednio, dołączenia lub odjęcia części.

Zenon przyjmuje przesłanki – (P1) (140.28) i (P2) (o), zaś (P3) pochodzi z omawianego fragmentu:

(P1) jeżeli coś jest częścią (w rezultacie nieskończonego podziału), to część jest nieskończenie mała

(P2) jeżeli część jest nieskończenie mała, to nie ma wielkości

(P3) jeżeli część nie ma wielkości, to dołączona nie uczyni będącego większym

zatem:

(K) jeżeli coś jest częścią, to dołączona część nie uczyni go większym.

Podobnie możemy wnioskować o odejmowaniu. (P1) i (P2) przyjmujemy takie same. Zmienia się tylko treść (P3), która również nie jest wyraźnie sformułowana. Ponieważ jej treść przy odejmowaniu nieco różni się od (P3), więc oznaczmy ją (P3’):

(P3’) jeżeli część nie ma wielkości, to po odjęciu nie uczyni będącego mniejszym

zatem:

(K’) jeżeli coś jest częścią, to odjęta część nie uczyni go mniejszym.

Z (K) i (K’) możemy wnioskować, że po dodaniu do bytu nic się nie zwiększy, zaś po odjęciu nie zmniejszy.

Zgodnie z tekstem, coś, co nie ma wielkości, nic do będącego nie doda. Zenon mówi tu o dołączaniu do czegoś rezultatu nieskończonego podziału, o którym pisze w 140.34. Pozycjonowałoby to ten fragment jako logicznie wcześniejszy od 139.9. Wykorzystuje się tu przesłankę o częściach dowolnie (nieskończenie) małych. Ogólny zamysł polega na tym, że dodanie nieskończenie małego, ani jego odjęcie,

niczego odpowiednio ani nie powiększy, ani nie zmniejszy, w tym, do którego będzie dodane¹⁴⁹.

Przed przedstawieniem dowodu Zenona Simplikios wyjawia cel, który sobie stawia jego autor. Argument ma wykazać, że rzeczy posiadają wielkość, grubość i masę, co wynika z ich wielości. Zenon miał wykazać, że rzeczy jest wiele i są one wielkie i małe. Mówił również i o tym, jak pisałem, że to, co nie ma masy, wielkości ani grubości nie mogłoby być rzeczą. Argument jest również opatrzone komentarzem nawiązującym do nieznanego nam, wcześniejszego fragmentu z księgi Zenona, w którym miał uzasadnić, że jedno nie ma żadnej wielkości, a każda z wielu rzeczy jest identyczna z sobą i jedna [*Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 139.9; Zenon, 19, B 2, Diels]. Mamy więc przeciwstawienie sobie wielości rzeczy, posiadających wielkość i masę, oraz jedności, która będąc tożsama, nie ma wielkości. Podobny pogląd na temat jedności przedstawia Melissos, wedle którego będące jednym nie ma ciała, a więc i masy. Jeśli bowiem miałyby masę, musiałyby mieć części, a z tego powodu nie byłyby więcej jednym [*Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 109.34; Melissos, 20, B 9, Diels].

2.1.3.3. Treść argumentu. Zenon w sposób analogiczny do dwóch wcześniej omówionych argumentów stara się przedstawić wnioskowanie na dwóch drogach. Chce bowiem pokazać, po pierwsze, paradoksalność dodawania części do czegoś, a po drugie, odejmowania części. Neguje więc potoczne przekonania, że dodając coś do rzeczy, powiększamy ją, ujmując, pomniejszamy. Paradoksalność objawia się w tym właśnie, że konkluzja wykracza poza potoczne mniemania. Ujawnia się tu jednak pośrednio sprzeczność między sądami opartymi na doświadczeniu i sądami apriorycznymi.

Niezgodność zachodzi między zdaniami „jeśli by bowiem dołączyć ją (część) do innego bytu” a „nic nie uczyni go większym” oraz „jeśli by odjąć ją od innego bytu” a „nic nie uczyni go mniejszym”. Powszechne przekonanie mówi nam, że dodając coś do czegoś innego, otrzymujemy w sumie większą całość. Analogicznie jest z odejmowaniem, które sprawia, że całości jest mniej. Mówiąc więcej lub mniej,

¹⁴⁹ Kwestia dodawania części do całości nasuwa pytanie, które należałoby postawić z punktu widzenia zwolenników interpretacji egzystencjalnej. Czy w ogóle może istnieć część, która nie ma masy ani wymiarów, ponieważ, jeśli nawet założyć realność bytów niematerialnych, w tradycji są to zawsze przedmioty niepodzielne, które nie stanowią jakichś części w ścisłym słowa tego znaczeniu. Najlepiej widać to na przykładzie Arystotelesowskiej formy. U Zenona doskonale tę różnicę zauważa Fränkel, według którego zachodzi różnica między tym, co jest dodane i jest niczym (w sensie Zenona, czyli pozbawionym ilości), a tym, co jest dodane i nie istnieje w rezultacie nieskończonego podziału. Przedmioty, które nie posiadają wielkości, również stanowią argument na rzecz nieegzystencjalnej interpretacji paradoksów i ich założeń. H. Fränkel, *Zeno of Elea's Attacks on Plurality*, s. 218–219. Zupełnie przeciwnie postępuje Barnes, który wyraźnie lokacyjne, czy nawet potencjalne konstrukcje interpretuje w sposób egzystencjalny, motywując to logiczną artykulacją zawartą w poszczególnych fragmentach, a z taką jego zdaniem mamy do czynienia w 139.9. J. Barnes, dz. cyt., s. 240.

mam na myśli ilość, a tę można przedstawić liczbowo. Jeżeli zatem, posługując się przykładem własnym, wybudujemy 5 km drogi i przyłączymy ją do 100-kilometrowego odcinka drogi będącej już w użytkowaniu, to długość całej drogi będzie wynosić 105 km. Ujmując 5 km od 100 km, otrzymamy drogę o długości 95 km. Jeżeli dodajemy konkretne rzeczy, części, to powiększamy całość, jeżeli ujmujemy coś z rzeczy, otrzymujemy całość pomniejszoną. Zenon jednak, wbrew intuicyjnie oczywistym przekonaniom, uzasadnia, że dodając coś, nic nie powiększamy, zaś ujmując, nie pomniejszamy. Uzasadnienie zawiera przede wszystkim przesłanki stanowiące rezultat poznania apriorycznego (rzecz złożoną można dzielić w nieskończoność, a więc istnieją nieskończone małe części nieposiadające wielkości). Zenon stara się przekonać, że rzecz, która daje się dzielić bez końca nie ma części, które posiadałyby wielkości. Jeżeli wielkości nie mają części, to i całość złożona z części nie będzie posiadać wielkości. Wydaje się, że odchodzi on w swoim rozumowaniu od wiązania pojęcia wielkości z czymś konkretnym i mierzalnym w świecie. Pojawia się u niego wielkość zerowa, czyli wielkość, która nie ma mierzalnej wartości – jakaś pierwotna idea zera.

Dostrzegamy pewną różnicę między dołączaniem części do siebie, dołączaniem części do całości lub do rzeczy, a dodawaniem wielkości części do wielkości całości itd. W przypadku łączenia części chodzi o rzeczy, mówiąc zaś o dodawaniu wartości (na przykład liczbowych), mamy raczej na myśli operację, której argumentami są przedmioty abstrakcyjne. Można się więc wahać, co ostatecznie Zenon miał na myśli, bowiem ani on sam w tekście przekazanym przez Simplikiosa, ani Simplikios w swoim komentarzu dotyczącym pojęcia dołączania tego nie wyjaśniają. Jeżeli przyjmiemy, że w rezultacie sumowania części rzeczy nic więcej nie otrzymamy niż jeden ze składników, popadniemy w sprzeczność. Jeśli jednak posłużymy się abstrakcyjnym pojęciem wielkości rozumianej jako wartość liczbową, wówczas taka sprzeczność zachodzić nie będzie. Można bowiem dodać abstrakcyjne zero do dowolnej, większej od zera wielkości, a rezultatem operacji będzie składnik dodawania większy od zera. Za interpretacją przedmiotową przemawia jednak semantyka wypowiedzi. Słowa użyte na oznaczenie odejmowania odnoszą nas bezpośrednio do bytów. Czasownik *προστίϋνομαι* znaczy tyle samo, co „przyłączyć”, „przystąpić”, „przystawać do...”, zaś *ἀποτίϋνομαι* znaczy „być nieobecny”, „odpadać”. Oba słowa wskazują raczej na przedmiotowe, rzeczowe pojmowanie przez Zenona odejmowania i dodawania. Chodzi więc bardziej o łączenie ze sobą konkretnych obiektów niż dodawanie abstrakcyjnych ilości.

2.1.4. ARGUMENT Z PODOBIENSTWA I NIEPODOBIENSTWA W *PARMENIDESIE* PLATONA

W *Parmenidesie* Platona znajduje się argument z podobieństwa i niepodobieństwa, który jest postacią paradoksu wielości. Z kontekstu wypowiedzi Sokratesa wynika,

że paradoks stanowi jeden z wielu podobnych argumentów, których celem było uzasadnienie przekonania, że wielość nie przysługuje bytowi.

2.1.4.1. Tekst. Argument ma u Platona postać [*Parmenides*, 127e]:

εἰ πολλὰ ἔστι τὰ ὄντα, ὥς ἄρα δεῖ αὐτὰ ὅμοιά τε εἶναι καὶ ἀνόμοια, τοῦτο δὲ δὴ ἀδύνατον: οὔτε γὰρ τὰ ἀνόμοια ὅμοια οὔτε τὰ ὅμοια ἀνόμοια οἷόν τε εἶναι;

[...] εἰ ἀδύνατον τὰ τε ἀνόμοια ὅμοια εἶναι καὶ τὰ ὅμοια ἀνόμοια, ἀδύνατον δὴ καὶ πολλὰ εἶναι; εἰ γὰρ πολλὰ εἴη, πάσχοι ἂν τὰ ἀδύνατα¹⁵⁰.

„Jeśli bytów jest wiele, są do siebie podobne i niepodobne, a to jest niemożliwe: ani bowiem niepodobne nie może być podobne, ani podobne niepodobne.

Jeśli niemożliwe, że niepodobne jest podobne i podobne jest niepodobne, niemożliwe, że bytów jest wiele. Jeśli bowiem byłoby ich wiele, byty byłyby niemożliwe”.

2.1.4.2. Struktura argumentacji. Założeniem rozumowania jest zdanie „byty są liczne”, celem zaś udowodnienie jego fałszywości. Argument zasadza się na zastosowaniu zasady niesprzeczności oraz definicji różnicy między rzeczami. Dwa przedmioty będą się od siebie różnić, gdy będą w jakiś sposób niepodobne. Współczesny rachunek logiczny przedstawia sprawę nieco ściślej, ale wyraża tę właśnie ideę zawartą w Platońskim dialogu: przedmioty różnią się od siebie wtedy, gdy posiadają

¹⁵⁰ Allen: „If things are many, the nit follows that the same things must be both like and unlike; but that is impossible; for unlike things can not be like or like things unlike.

[...] If it is impossible for unlike things to be like and like things unlike, it is also impossible for there to be many things”. R. E. Allen, *Plato’s „Parmenides”*, s. 4.

Krokiewicz: „Jeżeli rzeczy istniejących jest wiele, to muszą być podobne i niepodobne zarazem, a to jest niemożliwe, bo ani niepodobne rzeczy nie mogą być podobne, ani rzeczy podobne – niepodobne... z tego zaś wynika, że nie może być wielości rzeczy istniejących”. A. Krokiewicz, dz. cyt., s. 159.

Graham: „If the existing things are many, then they must be both like and unlike, but this is impossible; for neither can the unlike be like nor the like unlike.

[...] if it’s impossible for the unlike to be like or the like to be unlike, it’s impossible for there to be a plurality [...]”. D. W. Graham, dz. cyt., s. 251.

Laks, Most: „If beings are multiple, the nit is necessary that the same thing be both similar and dissimilar; but this is certainly impossible: for it is not possible that dissimilar things be similar nor that similar ones be dissimilar.

[...] if it is not possible that dissimilar, it is certainly also impossible that they be multiple”. A. Laks, G. W. Most, dz. cyt., s. 175.

Wesoły: jeśli bytów jest wiele, to muszą one być podobne i niepodobne, co jest niemożliwe. Ani bowiem niepodobne nie mogą być podobne, ani podobne niepodobne.

jeśli to niemożliwe, by niepodobne były podobne, a podobne niepodobne, to niemożliwa też jest ich wielość. Bo gdyby ich było wiele, to doznawałyby czegoś niemożliwego. M. Wesoły, dz. cyt., s. 83–84.

odmienne własności (co najmniej jedną odmienną własność). Intuicja Zenona była więc jak najbardziej trafna. Wystarczy bowiem, aby jedna własność była odmienna, pozostałe zaś takie same, a przedmioty będą dwa. Jeśli odmiennych własności będzie odpowiednio więcej, tak samo więcej może być rzeczy. Jeśli więc bytów jest wiele, są do siebie podobne (w tych własnościach, które są takie same) i niepodobne (ze względu na własności, które są odmienne). Wnioskowanie ma postać:

- (i) jeśli bytów jest wiele, to są one do siebie podobne i niepodobne
- (ii) nieprawda, że to, co jest podobne, jest niepodobne
- (iii) nieprawda, że to, co jest niepodobne, jest podobne
- (iv) nieprawdą jest, że byty są do siebie podobne i niepodobne
- (v) nieprawda, że bytów jest wiele.

Zdanie (i) to założenie oparte na doświadczeniu empirycznym – potoczne mniemanie o rzeczach. Zdania (ii) i (iii) można uznać za zinterpretowaną zasadę niesprzeczności Parmenidesa wyrażoną w B 2.3 (jest i nie jest możliwe, że nie jest). Zdania te zostały skonstruowane w sposób nie pozwalający na utożsamienie podobieństwa i niepodobieństwa. Punkt (iv) stanowi wniosek z (ii) i (iii) na podstawie prawa: jeżeli nieprawda, że *A* jest *B* oraz nieprawda, że *B* jest *A*, to nieprawdą jest, że *A* jest *B* i *B* jest *A*. Zdanie (v) wynika na mocy prawa *modus tollendo tollens*. Zaprzeczony zostaje bowiem przez (iv) następnik zdania warunkowego hipotezy (i), stąd otrzymujemy zaprzeczony poprzednik (i), a to jest (v).

Wnioskowanie Zenona negatywnie ocenia Platon, według którego można wykazać, że w rzeczach tkwi jedność i wielość lecz nie znaczy to, że wielość jest jednością, ani że jedność jest wielością [*Parmenides*, 129d]. Zarzut dotyczył istoty argumentacji Zenona i bezaspektowego pojmowania bytu, nieuwzględniającego bytowej złożoności.

Schemat, wedle którego zostało przeprowadzone wnioskowanie, skłania do zaakceptowania hipotezy o oryginalnym pochodzeniu paradoksu. Przebiega ono wedle takiego samego wzorca jak paradoksy wielości i ruchu. Strona formalna mocno uprawdopodobnia tezę, że argument pochodzi z księgi Zenona. Być może nie jest wiernym zapisem oryginalnego tekstu, lecz wydaje się oddawać ściśle jego istotę. Również strona semantyczna jest bardziej zbliżona do oryginału znajdującego się u Simplikiosa, niż przekazy Arystotelesa dotyczące ruchu. Porównując teksty Simplikiosa oraz fragment z *Parmenidesa*, łatwo dostrzec, że od strony językowej, zastosowania niektórych słów, jak i konstrukcji gramatycznych, struktura argumentu jest niemal taka sama jak w paradoksie wielości, który uchodzi za oryginalny fragment Zenona. Zobaczmy, że obydwa fragmenty zaczynają się taki sam sposób:

- (a) argument z Platona: εἰ πολλὰ ἐστί; argument z Simplikiosa, 140.28: εἰ πολλὰ ἐστί;

- (b) argumenty Platona i Simplikiosa mają charakter modalny i zawierają terminy wyrażające, odpowiednio, niemożliwość: ἀδύνατον (Platon) oraz konieczność ἀνάγκη (Simplikios);
- (c) w jednym i drugim zdaniu występuje konstrukcja οὔτε... οὔτε...: οὔτε γὰρ τὰ ἀνόμοια ὅμοια οὔτε τὰ ὅμοια ἀνόμοια (Platon), οὔτε πλείονα αὐτῶν οὔτε ἐλάττωνα (Simplikios).

We fragmencie z Simplikiosa znajdujemy w pierwszej części znowu zdanie warunkowe rozpoczynające się od εἰ δὲ ἔστιν, zaś w drugiej jego części występuje dokładnie takie samo jak u Platona, czyli εἰ πολλά ἐστιν (występuje ono również u Simplikiosa w *Komentarzu do „Fizyki” Arystotelesa*, 140.34):

- (d) podobieństwo całej wypowiedzi polega na tym, że składa się z dwóch zdań warunkowych, z których pierwsze mówi o pewnym stanie rzeczy (na przykład nieskończoności, wielkości, podobieństwie i niepodobieństwie), drugie o jego przeciwieństwie (skończoności, ani tym, co podobne, ani niepodobne, małości).
- (g) od strony logicznej są zorganizowane za pomocą schematu wnioskowania:

jeżeli *P*, to *Q* i nieprawda, że *Q*, zatem nieprawda, że *P*.

„Liczne byty” (πολλά... τὰ ὄντα), które jest używane przez Zenona w przekazie Platona oraz Simplikiosa, odczytujemy zgodnie z zasadą, że imiesłów czasownika „być” użyty w liczbie mnogiej znaczy tyle samo co „rzeczy”. Jest to termin równoznaczny z terminem πράγματα. W punkcie wyjścia przesłanki są zdaniami opartymi na doświadczeniu empirycznym. Wydaje się, że stosując doświadczenie zmysłowe i racjonalne w postaci zasady wnioskowania, intencją Zenona było sprawdzenie, czy drogi mniemań i wiedzy mogą się jakoś przecinać, czy można stosować typ poznania wyższego do obiektów, których natura jest radykalnie odmienna od natury bytu. Pytanie to jest tak naprawdę pytaniem, czy między bytem i jego poznaniem oraz rzeczami i mniemaniami zionie nieprzebyta czeluść, jak opisywał to Parmenides w prologu.

2.1.4.3. Treść paradoksu. Obok gramatyki oraz logicznego schematu argumentowania, czyli wzorca, według którego zostały zbudowane paradoksy wielości, należy zwrócić uwagę na aspekt semantyczny, a więc całą gamę znaczeniową zastosowanych terminów, a w dalszej perspektywie również na uwarunkowania pragmatyczne paradoksu.

Paradoks Zenona został przez Platona włączony w jego ontologię. Mówiąc, że podobne nie może być niepodobne ani niepodobne podobne, Platon chce powiedzieć, że Jedno nie może być podobne do siebie ani do czegoś innego, ponieważ bycie podobnym kwalifikuje rzecz jako identyczną (odpowiednio, z sobą lub czymś innym), a tożsamość nie jest tym samym co Jedno (jeśli Jedno byłoby definiowane

przez identyczność, wówczas byłoby w nim złożenie i Jedno nie byłoby dłużej jednym). Argument ten pokazuje, że Jedno nie może być identyczne jako różne od czegokolwiek. Oparte jest to na przekonaniu, że nie może posiadać złożonej treści. Przez parzysty sposób rozumowania Zenona w Parmenidesie, jedność nie może zostać scharakteryzowana przez różnicę, ponieważ musiałaby być wielością, nie jednym. Różnica zakłada występowanie dwóch odmiennych czynników. Jeżeli Jedno będzie podobne, wówczas będzie charakteryzowane przez identyczność, jeśli niepodobne, przez różnicę. Zarówno identyczność, jak i różnica powodują zdwojenie Jednego, które przestaje być jednym [*Parmenides*, 139e–140b]¹⁵¹.

Nasuwa się jedna dość istotna różnica kategorialna dotycząca używanych pojęć przez Zenona w przekazie Platońskim. Pojęciem-kluczem, które wybija się na pierwszy plan jako odmienne od wszystkich dotychczas stosowanych pojęć w argumentach sprzeciwiających się wielości, jest pojęcie podobieństwa i niepodobieństwa. O ile w pozostałych argumentach Zenon mówi o wielkości, grubości, które stanowią, bądź też mogą stanowić atrybuty rzeczy, o tyle podobieństwo jest nie tyle atrybutem, ile relacją, która może zachodzić między przedmiotem i nim samym, choć z reguły wiąże się ją z dwoma różnymi argumentami. Wielkość i małość również mogą być rozumiane relatywnie, bowiem wielkim jest się w stosunku do czegoś mniejszego itd. Przede wszystkim jednak „wielkie” stanowiło atrybut ilościowy rzeczy. Takie pojęcia jak „wielkie” i „małe”, „znajdujące się w ruchu”, „będące w spoczynku” są również pojęciami relatywnymi, ale relatywnymi niebezpośrednio. Najpierw bowiem zwracamy uwagę na samą rzecz lub stan rzeczy, a w dalszej kolejności odnosimy ją do czegoś drugiego. W przypadku pojęć podobieństwa i niepodobieństwa, niejako natychmiast mamy na myśli porównanie. Powiemy przecież, że poglądy Zenona są podobne do poglądów Parmenidesa, lecz trudniej byłoby uznać zdanie, że poglądy Zenona są podobne do poglądów Zenona (mimo iż poglądy te są takie same, a skoro tak, to również podobne), jeśli wyraźnie nie zostaną zrelatywizowane do czasu wypowiedzi (w różnym czasie bowiem można mieć odmienne poglądy). W ten sposób zrelatywizowane sądy i opinie porównawcze odnoszą do różnych przedmiotów.

Platoński Sokrates, przytaczając dowód Zenona, posługuje się pojęciem relacyjnym. W dalszej części dialogu uwypukla kwestię konieczności odniesienia rzeczy podobnej do tego, co podobne, a niepodobnej do tego, co odmienne. Argument przytaczany przez Platona byłby jedynym takim, w którym Zenon miałby posługiwać się pojęciami relacyjnymi. W pozostałych dowodach unika ich, starając się wskazywać na atrybuty rzeczy.

Ze wszystkich różnic między pojęciami stosowanymi w tym paradoksie a pojęciami użytymi w paradoksach przekazanych przez Simplikiosa i Arystotelesa, najistotniejsza jest chyba ta, że podobieństwo i niepodobieństwo nie są mierzalne,

151 R. E. Allen, *Plato's „Parmenides”*, s. 206.

natomiast pojęcia stosowane w pozostałych dowodach nawiązują do kategorii ilości. Ruch ze swoim przeciwieństwem – spoczynkiem oraz wielość i nie-wielość są mierzalne. Nasuwa się pytanie, czy Platon wybrał podobieństwo i jego przeciwieństwo, gdyż posłużyły mu do analizy zagadnienia partycypacji, które jest jednym z ważnych tematów dialogu? Tego ostatecznie nie sposób stwierdzić. Można jednak domniemywać, że kwestia tożsamości oraz relacji tego, co zmienne i różnorodne, do tego, co stałe i zawsze takie samo, stanowiły samo centrum zainteresowań Platona.

Platon krytycznie odnosił się do paradoksu Zenona. Cytowane twierdzenie z *Parmenidesa*, ἀδύνατον τὰ τε ἀνόμοια ὁμοία εἶναι καὶ τὰ ὁμοία ἀνόμοια stanowi zastosowanie zasady niesprzeczności. Wypowiedź jest jednak niepełna. Zwraca na to uwagę, kiedy pisze, że Zenon myli bycie czymś jednym i wielorakim z przekonaniem, że jedno jest wielością, a wielość jednością. Nie dopuszczał przekonania, że w czymś mogą znajdować się przeciwieństwa¹⁵². Wychodzi to na jaw dopiero w dalszych partiach tekstu. Według Platona bowiem, jeśli nie uwzględnić stron rzeczy, można popaść w sprzeczność, natomiast uwzględniając je, mówimy pozornie sprzeczne rzeczy o przedmiotach, które w rzeczywistości takie (sprzeczne) nie są [*Parmenides*, 148c]. Do bytów będzie należało zarówno to, co sprawiedliwe, jak i to, co niesprawiedliwe, co piękne i niepiękne, wielkie i niewielkie itd. [*Sofista*, 257e–258a]. Platon dość jednoznacznie rozwiązuje problem Zenona. Otóż stwierdza, że przeciwieństwa nigdy nie występują jednocześnie w rzeczach w tym samym aspekcie. Podobieństwo może występować w czymś ze względu na coś innego, lecz w odniesieniu do czegoś jeszcze innego rzecz będzie niepodobna. Nierówne będzie nierówne temu, co większe lub mniejsze, zaś równe niemniejszemu i niewiększemu [*Parmenides*, 161a–d]¹⁵³.

Przekonanie, że nie ma rzeczy podobnych i niepodobnych, stanowi sprzeciw wobec wewnętrznej złożoności rzeczy. Nie ma bowiem w rzeczach miejsca na takie atrybuty, które byłyby sprzeczne, różne od siebie. Paradoks Zenona można nazwać argumentem „przeciw relacjom”, chodzi w nim bowiem o odrzucenie jakichkolwiek

¹⁵² Dla Platona również stanowi to problem, jednak w przeciwieństwie do eleatów w większym stopniu darzy zaufaniem poznanie naturalne, zmysłowe. Stara się wyjaśnić, jak to możliwe, że w rzeczach jest coś innego, a zarazem coś jednego, wspólnego. Dotyczy to zarówno dziedziny rzeczy [*Teajtet*, 182d], jak i ich poznania oraz nazywania [*Kratylos*, 439c, 440a].

¹⁵³ Zasada niesprzeczności Parmenidesa, była formułą absolutną, niedopuszczającą żadnych odniesień ani występowania w bycie jego stron, aspektów. W oparciu o absolutne zasady tożsamości i niesprzeczności tworzył on koncepcję bytu jednorodnego i niezmiennego. Platon borykał się z tą kwestią w czasie swojej niemal całej twórczości. Ostatecznie przełamuje Parmenidejski statyzm. Z przeciwieństw żadne nie może być samemu sobie przeciwne [Platon, *Fedon*, 103c]. Śnieg, który stanie się ciepły, nie może pozostać śniegiem, do jego istoty bowiem należy bycie zimnym – stąd nie może być zimny i ciepły (czyli nie-zimny). Rzecz nie może być sobą i nie-sobą [*Fedon*, 103d–e]: καὶ τὸ πῦρ [...] οὐ μέντοι ποτὲ τολμήσειν δεξιόμενον τὴν ψυχρότητα εἶναι ὅπερ ἦν, πῦρ καὶ ψυχρόν

zależności między rzeczami, bo te powodują zróżnicowanie w świecie lub są rezultatem takiego zróżnicowania.

2.1.5. „MIEJSCE”

Chyba najrzadziej omawianym argumentem Zenona jest argument „Miejsce”, który nie ma wprost charakteru paradoksu, ale wskazuje na pewne trudne konsekwencje wynikające z pojmowania miejsca w przestrzeni.

2.1.5.1. Tekst. Przedstawia go Arystoteles [*Fizyka*, 209b]:

ἐτι δὲ καὶ αὐτός ἐι ἔστι τι τῶν ὄντων, ποῦ ἔσται; ἢ γὰρ Ζήνωνος ἀπορία ζητεῖ τινὰ λόγον· εἰ γὰρ πᾶν τὸ ὄν ἐν τόπῳ, δῆλον ὅτι καὶ τοῦ τόπου τόπος ἔσται, καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον¹⁵⁴.

„Jeśli [miejsce] jest czymś spośród rzeczy, gdzie będą [się znajdowały]? Zenona aporia wymaga pewnej argumentacji. Jeśli bowiem wszystko będące jest w miejscu, widoczne jest, że i miejsce będzie w miejscu, i tak w nieskończoność”.

(„ogień [...] nigdy nie będzie mógł przyjąć zimna i być dalej tym, czym był: nie może być ogniem i zimnem”). Statyzm Parmenidejski przełamany zostaje dzięki dostrzeżeniu aspektowego charakteru bytu, czego nie znajdujemy w traktacie *O naturze*. Wyjątkiem niepodpadającym pod zasadę niesprzeczności może być Jedno. Platon określa je jako to, co ani nie pozostaje w spoczynku, ani się nie porusza [*Parmenides*, 139b], Jedno nie jest identyczne z samym sobą, ale nie jest również nieidentyczne, czyli różne od siebie, nie jest ono identyczne z innymi rzeczami ani różne od nich [*Parmenides*, 139e], ani podobne, ani niepodobne [*Parmenides*, 140b], ani niewielu miar, ani wielu [*Parmenides*, 140d] itd. We wszystkich tych fragmentach mamy do czynienia z konstrukcją οὔτε... οὔτε..., która ma takie same własności jak podwójna negacja.

Przyjmując Platońskie kryteria wiedzy [*Teajtet*, 208c,d,e], do których należy między innymi definicja klasyczna (zwraca na to uwagę Lutosławski w: W. Lutosławski, dz. cyt., s. 378), na którą składa się *definiendum*, czyli to, co definiowane, oraz *definiens* złożony z terminu rodzajowego i terminu określającego różnicę gatunkową. W odniesieniu do Jednego nie możemy wypowiedzieć jakiegokolwiek złożonego *definiensa*, ponieważ każde określenie orzekałoby złożoność Jednego. Być może więc przypisywanie Jednemu własności sprzecznych jest pewną próbą, niekoniecznie ostateczną, logicznego rozwiązania tego problemu. W przypadku Jednego, przy akceptacji wymienionego kryterium definicyjnego, próba logicznego rozwiązania problemu polegać mogłaby na tym, że Platon uznał określenia wzajemnie sprzeczne za rodzaj i różnicę gatunkową. Przyjmując taką hipotezę, zwróćmy uwagę, że iloczyn denotacji wyznaczonych przez sprzeczne predykaty jest zbiorem pustym. Niczego więc nie można powiedzieć o Jednym, co postulował autor *Parmenidesa*. Ale zarazem można powiedzieć, że jest Jednym bo nie może być przedmiotem żadnych kwalifikacji, które mogłyby powodować jakies „zdwojenia”. D. Piętka, *Prawda i fałsz w filozofii języka Platona*, s. 45.

¹⁵⁴ Graham (pomija fragment ἐτι δὲ καὶ αὐτός ἐι ἔστι τι τῶν ὄντων, ποῦ ἔσται; dalszy tekst jest cytowany normalnie): „Zeno’s puzzled requires some explanation. For if everything that is, is in a place, clearly there will be a place of that place, and so on forever”. D. W. Graham, dz. cyt., s. 263.

Argument ten znajdujemy również u Simplikiosa w podobnej formie [*Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 562.3–6]:

ὁ Ζήνωνος λόγος ἀναιρεῖν ἐδόκει τὸ εἶναι τὸν τόπον ἐρωτῶν οὗτος· εἰ ἔστιν ὁ τόπος, ἔν τινι ἔσται· πᾶν γὰρ ὄν ἔν τινι· τὸ δὲ ἔν τινι καὶ ἔν τόπῳ. ἔσται ἄρα καὶ ὁ τόπος ἔν τόπῳ καὶ τοῦτο ἐπ’ ἀπειρον· οὐκ ἄρα ἔστιν ὁ τόπος¹⁵⁵.

„Argument Zenona zdawał się znosić bycie miejsca, pytając w ten sposób: jeśli jest miejsce, w czymś będzie [*scil.* się znajdować]. Wszystko bowiem będące jest w czymś. Będące jest w czymś i w miejscu. Miejsce więc będzie w miejscu i tak w nieskończoność. Miejsce zatem nie ma miejsca”.

Passusy Arystotelesa i Simplikiosa są bardzo zbliżone co do formy oraz słownika¹⁵⁶. Czasownik εἶναι użyty został w znaczeniu ściśle lokacyjnym. Nie chodzi o to, czy miejsce istnieje¹⁵⁷, lecz czy ma swoje miejsce. Jeśli jest czymś, powinno je mieć. Uwypukla się tu też tożsamościowe znaczenie greckiego czasownika. Będące jest czymś i w tym sensie jest bytem. W rzeczonym tekście Zenona widać dwojakie użycie εἶναι. Po pierwsze, jego użycie (i) ἔστιν ὁ τόπος ἔν τινι ἔσται, (ii) πᾶν γὰρ ὄν ἔν τινι, (iii) ἔσται ἄρα καὶ ὁ τόπος ἔν τόπῳ, (iv) εἰ ἔστι τι τῶν ὄντων (v) τοῦ τόπου τόπος ἔσται. W cytowanych wyjątkach z zamieszczonych powyżej fragmentów wynika, że jeśli czasownik nie ma orzecznika, a więc występuje samodzielnie jako orzeczenie – jak na przykład (i) ἔστιν ὁ τόπος może sprawiać wrażenie egzystencjalnego. Wyjaśnienie znajdujące się po nim – ἔν τινι ἔσται – wskazuje na sens lokacyjny. Przykładając miarę analiz Kahna, moglibyśmy powiedzieć, że wypowiedź

Laks, Most: „Moreover, if it [i.e. place] is one of the things that are, where will it be? For Zeno’s aporia requires some argumentation. For if every thing that exists is in a place, it is clear that there will also be a place of the place, and this will go on to infinity”. A. Laks, G. W. Most, dz. cyt., s. 183.

¹⁵⁵ Burnet: „If there is space, it will be in something; for all that is is in something, and what is in something, is in space. So space will be in space, and this goes on *ad infinitum*, therefore there is no space”. J. Burnet, *The Early Greek Philosophy*, s. 234.

Laks, Most: „Zeno’s argument seemed to abolish the existence of place by asking as follows: »If place is, it will be in something. For everything that is is in something; now, in something is also in a place; so the place too will be in a place, this will go on to infinity. So place does not exist«.” A. Laks, G. W. Most, dz. cyt., s. 185.

Wesoły: „Jeżeli jest miejsce, to będzie w czymś; wszelki bowiem byt jest w czymś. To zaś, co jest w czymś, jest w miejscu. Będzie zatem i miejsce w miejscu, i tak w nieskończoność. Miejsca więc nie ma”. M. Wesoły, *Zenon z Elei – doksografia i fragmenty*, s. 93.

Fragmentu tego nie uwzględnia Graham.

¹⁵⁶ Tekst Simplikiosa stanowi również parafrazę fragmentu z *Fizyki* Arystotelesa znajdującego się nieco dalej od cytowanego powyżej, w którym pisze on, że Zenon poruszył problem, że jeśli miejsce jest czymś, wówczas będzie w czymś (εἰ ὁ τόπος ἔστι τι, ἔν τινι ἔσται) [*Fizyka*, 210b].

¹⁵⁷ W taki sposób rozumieją tekst Laks i Most, nazywając przedstawione wnioskowanie argumentem „against the existence of place”. A. Laks, G. W. Most, dz. cyt., s. 183.

należy do drugiego rzędu języka, ponieważ jej podmiotem jest nieokreślony termin „miejsce”. W języku pierwszego rzędu można powiedzieć, że Ateny są, jest droga do domu Sokratesa itd., ale mówiąc o miejscu, mówimy o dowolnej przestrzeni, która jest oznaczona słowem abstrakcyjnym. Jeśli więc używamy formy ἔστιν ὁ τόπος, to należałoby ją odczytać jako „jest miejsce [*scil.* jakieś]”. Wskazuje na to tekst *Fizyki*: εἰ ἔστι [*scil.* ὁ τόπος] τι τῶν ὄντων. Jeśli jest miejsce czymś spośród rzeczy, to będzie znajdowało się w miejscu. Pozostałe cytowane fragmenty mówią o miejscu będącym w miejscu i nie mają użyć egzystencjalnych, a od strony składowej nielącznikowych.

2.1.5.2. Struktura argumentacji. Wnioskowanie składa się z hipotezy, konsekwencji wynikającej z hipotezy i prawa ogólnego, będącego jakimś uogólnieniem obserwacyjnym:

(i)

(A) εἰ ἔστιν ὁ τόπος, (B) ἔν τινι ἔσται

(A) „jeśli miejsce jest (czymś), to (B) będzie w innym miejscu”.

(ii)

(C) πᾶν γὰρ ὄν ἐν τινι – prawo ogólne – (C) „wszystko będące jest w czymś [w miejscu]”.

(nie-B) ἔσται ἄρα καὶ ὁ τόπος ἐν τόπῳ καὶ τοῦτο ἐπ’ ἀπειρον („miejsce będzie w miejscu i tak w nieskończoność”) [a to niemożliwe].

Konkluzja: (nie-A) οὐκ ἄρα ἔστιν ὁ τόπος („miejsce nie jest [czymś]”)

Schemat wnioskowania znowu jest oparty na *modus tollendo tollens*. Ma postać:

jeżeli *P*, to *Q* i *nie-Q*, zatem *nie-P*.

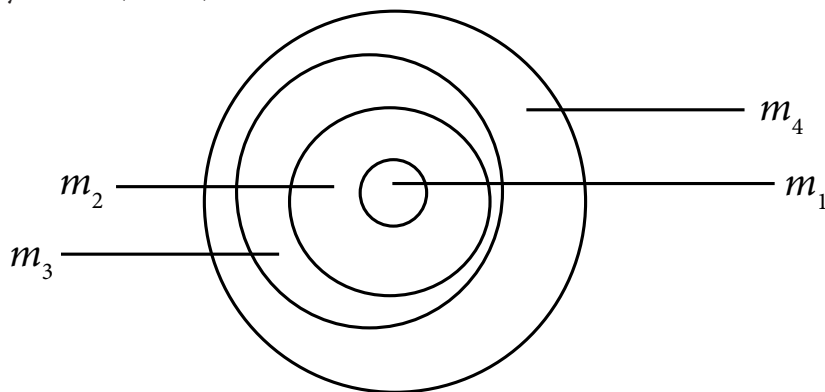
W *Fizyce* forma wnioskowania jest taka sama, choć zapis jest skrócony w stosunku do przekazu Simplikiosa. Różnica dotyczy przede wszystkim pominięcia konkluzji przez Arystotelesa i pozostawieniu jej do wyprowadzenia czytelnikowi.

2.1.5.3. Treść argumentu. Argument sytuuje Zenona jako filozofa o odmiennych poglądach na kwestię bytu, niż Melissosa, który sądził, że byt jest nieskończony. Dla Zenona atrybut taki ma wyraźnie negatywną konotację. Dostrzegamy to we wszystkich niemal paradoksach. Argument „Miejsca” posiada jednak szczególną właściwość – daje do zrozumienia, że przestrzeń nie może być bytem ani byt nie może znajdować się w przestrzeni. Zenon co prawda ma na myśli przede wszystkim

miejsce, czyli przestrzeń, której własnością jest to, że znajduje się w innym miejscu, czyli w przestrzeni. Jak należy to rozumieć? Jeżeli coś znajduje się w jakimś miejscu, to znaczy, że wypełnia pewną przestrzeń. Analogicznie moglibyśmy powiedzieć o miejscu, które znajduje się w innym miejscu. W odniesieniu do przestrzeni, relację „bycia w pewnym miejscu” moglibyśmy wyobrazić sobie za pomocą okręgów. Mały okrąg, który jest fragmentem przestrzeni dwuwymiarowej nazwijmy miejscem m_1 , bo, przykładowo, mieści w sobie narysowaną postać, znajduje się w miejscu m_2 , a więc w pewnej szerszej przestrzeni. Miejsce m_2 , które też jest czymś, znajduje się w miejscu m_3 , to zaś znajduje się w innym m i tak w nieskończoność. Relację „... znajduje się w...” możemy przedstawić za pomocą bądź to relacji zawierania się, bądź to relacji równości. W pierwszym wypadku, jeżeli miejsce znajduje się w jakimś miejscu, znaczyłoby to, że miejsce m_1 zawiera się w miejscu m_2 . Gdyby rozumieć znajdowanie się w czymś jako wypełnienie przestrzeni, wówczas należałoby przedstawić to za pomocą relacji identyczności. Miejsce m_1 byłoby wtedy identyczne z częścią lub całością m_2 , a m_2 z częścią lub całością m_3 itd. W drugim wypadku, gdyby rozumieć znajdowanie się miejsca w miejscu jako wypełnienie tej samej przestrzeni, miałby Zenon na uwadze pokrywanie się nieskończoną liczbą miejsc.

Pierwsza propozycja daje się przedstawić za pomocą nieskończonego zawierania się zbiorów, bądź bycia częścią jakiejś nieskończonej całości:

Rysunek 1 (2.1.5.2)



Jeśli miejsce zawierałoby się w innym miejscu, w sposób przedstawiony na rysunku 1 (2.1.5.2.), wówczas zawieranie się miejsc szłoby w nieskończoność. Przestrzeń byłaby nieskończona.

Druga propozycja multiplikowałaby to samo miejsce w nieskończoność. Miejsce m_1 , znajdując się w miejscu m_2 , byłoby tym samym co m_2 , to zaś, znajdując się w m_3 , byłoby tym samym co m_3 itd. Relacja ta byłaby pokrywaniem się przestrzeni. Odrzucam taką interpretację, sądząc, że Zenonowi chodziło raczej o bycie miejscem

w innym miejscu, a więc o relację, która wyklucza bycie tym samym. Relację bycia w innym, którą można opisać pojęciem zawierania się lub bycia częścią, możemy rozumieć jako należenie części do innej części. Jeśli jednak łańcuch przynależności miałby nie mieć końca, wówczas nie byłoby całości. Bycie jednak częścią nie jest możliwe bez całości. Część bowiem jest częścią tylko wówczas, gdy jest jakaś całość. Jeśli nie ma całości, nie ma części, a to jest niemożliwe.

Skoro Zenon pisze o niemożliwości znajdowania się jednego w drugim w nieskończoność, neguje nieskończoną rozciągłość przestrzeni. Wydaje się to być wyraźny sprzeciw wyrażony wobec pojmowania bytu na sposób przestrzenny. Nasz przykład przedstawia zawieranie się miejsc o kształcie okręgu, a więc przestrzeni dwuwymiarowej. Analogicznie można mówić o bryłach i przestrzeni trójwymiarowej. Człowiek znajduje się w pokoju, a więc w pewnym miejscu w domu itd. Miejsce stanowi jakiś wycinek z przestrzeni. Zakładając, że miejsce byłoby czymś, wówczas podobnie jak coś będącego musiałoby być w jakimś miejscu. Wszystko bowiem będące znajduje się w miejscu (πᾶν γὰρ ὄν ἐν τινί). Miejsce znajdowania się miejsca musiałoby być w innym miejscu itd. w nieskończoność. Domyślnie przyjmuje się, że nieskończoność jest niemożliwa przez to, że powoduje nieokreśloność, a w konsekwencji niemożliwość występowania miejsca gdziekolwiek. Oprócz jednak negatywnego zabarwienia, argument przedstawia pogląd na skończoność bytu. Zenon pisze nie wprost, że to, co nieskończone nie daje się poznać.

2.1.6. „KORZEC PROSA”

Paradoks „Korca” nie jest tak znany jak paradoksy ruchu czy klasyczne paradoksy wielości znajdujące się u Platona i Simplikiosa. Różni się też od nich. Jego przedmiotem jest całość, na którą składają się części. Można by go nazwać paradoksem wielości, ale również paradoksem przeciw ruchowi. Na sposób jego interpretowania ma wpływ pewna wieloznaczność zawarta w tekście.

2.1.6.1. Tekst. Został on wspomniany przez Arystotelesa w *Fizyce* oraz nieco szerzej przedstawiony przez Simplikiosa w komentarzu do *Fizyki*. Mają one, odpowiednio, następującą postać [*Fizyka*, 250a]:

(I)

[...] φορεῖ τῆς κέγχρου ὅτιοῦν μέρος· οὐδὲν γὰρ κωλύει μὴ κινεῖν τὸν ἀέρα ἐν μηδενὶ χρόνῳ τοῦτον δὲ ἐκίνησεν ἐμπεσὼν ὁ ὅλος μέδιμνος¹⁵⁸.

¹⁵⁸ Ross: „A grain of millet must in falling make a sound; for it may be that it would not in any length of time move that extend of air which the whole medimnus would”. W. D. Ross, *Aristotle's Physics*, s. 429.

„[...] nic nie przeszkodzi, żeby część prosa nie wywołała dźwięku (nie poruszyła powietrza), inaczej nic nie wywołałoby dźwięku, kiedy upadałby cały korzec”.

Arystoteles przypisuje ten argument Zenonowi. Przekazana parafraza jest dość luźna i enigmatyczna, ale można sądzić, że sprzeciwia się mnogości. Według Rossa, który w swoim opisie fragmentu Arystotelesa nawiązuje do komentarza Simpliciosa (podanego niżej), Zenon miał pytać Protagorasa, czy skoro korzec wywołuje dźwięk, to czy jedno ziarnko prosa musi wywołać dźwięk, który jest ułamkową częścią całego dźwięku wydawanego przez korzec¹⁵⁹. Jeśli uzyskałby pozytywną odpowiedź, dzieliłby ziarnko na części, tak aby w końcu uzyskać odpowiedź negatywną. Jeśli bowiem uzna się, że jakaś ułamkowa część bezdźwięcznie upada na ziemię, wówczas i korzec nie może wydać odgłosu, kiedy upadnie¹⁶⁰.

Szerszy opis i wyjaśnienia sensu tego paradoksu znajdujemy u Simpliciosa w komentarzu do *Fizyki* [*Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 1108.18; Zenon, 19, A 29, Diels]:

(II)

εἰπὲ γάρ μοι, ἔφη, ὦ Πρωταγόρα, ἄρα ὁ εἷς κέγχρος καταπεσὼν ψόφον ποιεῖ ἢ τὸ μυριοστὸν τοῦ κέγχρου; τοῦ δὲ εἰπόντος μὴ ποιεῖν' ὁ δὲ μέδιμνος, ἔφη, τῶν κέγχρων καταπεσὼν ποιεῖ ψόφον ἢ οὐ; τοῦ δὲ ψοφεῖν εἰπόντος τὸν μέδιμνον τί οὖν, ἔφη ὁ Ζένων, οὐκ ἔστι λόγος τοῦ μεδίμνου τῶν κέγχρων πρὸς τὸν ἕνα καὶ τὸ μυριοστὸν τὸ τοῦ ἑνός; τοῦ δὲ φήσαντος εἶναι τί οὖν, ἔφη ὁ Ζένων, οὐ τῶν ψόφων ἔσσονται λόγοι πρὸς ἀλλήλους οἱ αὐτοί; ὥς γὰρ τὰ ψοφοῦντα, καὶ οἱ ψόφοι· τούτου δὲ οὕτως ἔχοντος, εἰ ὁ μέδιμνος τοῦ κέγχρου ψοφεῖ, ψοφήσει καὶ ὁ εἷς κέγχρος καὶ τὸ μυριοστὸν τοῦ κέγχρου¹⁶¹.

Graham: „any portion of the millet seed makes a noise, is nor valid. For it is quite possible that it [the part] could not in any amount of time move that air which the whole bushel displaced when it fell”. D. W. Graham, dz. cyt., s. 265.

Laks, Most: „[...] any part of grain of millet makes a sound, is not true. For nothing prevents it from not moving, in any period of time, this air, which the whole medimnos moved when it fell”. A. Laks, G. W. Most, dz. cyt., s. 207.

¹⁵⁹ W. D. Ross, *Aristotle's Physics*, s. 686.

¹⁶⁰ A. Krokiewicz, dz. cyt., s. 166.

¹⁶¹ Graham: „»Tell me, Protagoras« he said »does one millet seed make a sound when it falls, or a ten thousandth part of one?» when he replied it did not, »Does a bushel«, he asked »of millet seeds when it falls make a sound or not?» When he replied that it did, »Well,« said Zeno, »is there not a ratio of a bushel of millet seeds to one seed, and of one seed to a ten thousandth?» When he admitted it was, »Well,« said Zeno, »Will not the ratios of sounds to each other be the same? For the sounds proportionate to the things that make them. If this is so, if a bushel of millet seeds makes a sound, so will one seed and the ten thousandth part«. D. W. Graham, dz. cyt., s. 265.

„Powiedz mi Protagorasie, czy jedno proso powoduje dźwięk albo dziesięcioletnia jednego prosa? Kiedy [Protagoras] powiedział: nie powoduje, [Zenon] rzekł: gdy korzec prosa upadłaby, powoduje dźwięk czy nie? Gdy odpowiedział, że korzec wydaje dźwięk, Zenon rzekł: co więc, czy nie jest miarą korca prosa jedno proso i tysięczna jednego prosa miarą jednego prosa? Gdy odpowiedział, że jest, Zenon rzekł: czy więc nie będą te same miary między dźwiękami? Jak między wydającymi dźwięki a dźwiękami, w ten sam sposób, jeśli korzec prosa powoduje dźwięk, to i jedno proso i jedna tysięczna prosa”.

Argument można rozumieć jeszcze inaczej, niż z reguły jest przedstawiany. Tekst grecki wyraża nie tyle wydawanie dźwięku przez proso (na co zazwyczaj zwracają uwagę tłumacze), ale dosłownie chodzi w nim o to, że powietrze nie porusza się (μή κινεῖν τὸν ἀέρα). Użycie takiego sformułowania na określenie dźwięku (jako poruszającego się powietrza) uwypukla także aspekt ruchu. Jeżeli jedna tysięczna ziarna prosa nie wywoła ruchu powietrza, to również jedno ziarno prosa nie wywoła ruchu, jeżeli jedno ziarno nie wywoła ruchu, to podobnie i cały korzec nie wywoła ruchu powietrza. Argumentacja sprzeciwia się możliwości ruchu z innej zupełnie strony niż pozostałe paradoksy ruchu. W tamtych bowiem dzielona jest droga, tu zaś chodzi o przyczynę poruszania się – dzielona jest przyczyna ruchu. Jeżeli w rezultacie podziału będzie tak niewielka, że nie będzie posiadać masy, wówczas niczego nie poruszy. Przyczyną miałoby być coś, co stanowi wielość – podzielne ziarno prosa, jego część lub cały korzec. Jednak nic, co jest jakąś wielkością (małą – jak jedna tysięczna ziarna prosa, bądź wielką – jak cały korzec), nie może być przyczyną ruchu.

2.1.6.2. Struktura argumentacji. Tekst przekazany przez Arystotelesa jest nie tyle bezpośrednim zdaniem sprawy z poglądów Zenona, ale bardziej kontrargumentacją Arystotelesa, który sądzi, że nie istnieje powód, aby odmawiać wydawania dźwięku jakiegokolwiek części korca prosa, a więc nawet jednemu prosu bądź jego części. Argumentacja Zenona opierała się na uznaniu przekonania, że ziarno bądź jego część nie wydaje dźwięku. Byłoby to przekonanie oparte na doświadczeniu zmysłowym, podobnie jak zdanie stwierdzające dźwięk upadającego korca.

Laks, Most: „»Tell me, Protagoras, does grain of millet make a sound when it falls or does the thousandth part of the grain of millet?« When the other answered that it did not, he said, »Does medimnus of grains of millet make a sound or not when it falls?«. When the other answered that it did make a noise, Zeno said, »Well then, is there not a proportion between a medimnus of grains of millet and a single grain and the thousandth part of that one grain?« And when the other answered that there was one, Zeno said, »Well then, will there not be the same proportions between the sounds with regard to one another? For just as the things are that make a sound, so too are their sounds; and since that is so, if a medimnus of millet makes a sound, a single grain of millet will make a sound too, and so too the thousandth part of that grain«”. A. Laks, G. W. Most, dz. cyt., s. 207.

Uwypukla Zenon niezgodność doświadczenia zmysłowego, w tle bowiem pojawia się pytanie, dlaczego mielibyśmy zaufać zmysłom w przypadku upadku korca, zaś nie ufać im w przypadku bezdźwięcznego upadku ziarna bądź jego części? Czemu wierzyć w dźwięk wydawany przez korzec, a nie wierzyć w brak dźwięku części ziarna? Spróbujmy więc dokonać parafrazy wypowiedzi zawartej w *Fizyce*.

Tekst Arystotelesa sprawia wrażenie, jakby Zenon na poważnie sądził, że część (nawet najmniejsza) korca nie wywołuje dźwięku. Jest to prawdopodobnie przekonanie samego Arystotelesa. Oprócz tego, pierwsze zdanie nie wiąże się bezpośrednio ze zdaniem następnym. Zenon chce wykazać, że upadający na ziemię korzec nie wydaje dźwięku. Poszukuje więc wypadku, w którym część korca nie wyda dźwięku. Zakłada jednak pierwotnie, że:

(I)(i) część korca prosa wywołuje dźwięk.

Posługuje się dalej metodą znaną z pozostałych paradoksów wielości, dzieląc część korca prosa na coraz mniejsze części w tym celu, aby znaleźć taką część, która nie spowoduje nawet szmeru podczas upadku. Zgodnie z metodą dzielenia w nieskończoność, taką nieskończoną małą część z pewnością da się otrzymać. Potwierdza to z jednej strony możliwość dzielenia w nieskończoność, z drugiej strony, doświadczenie empiryczne, które poucza nas, że nie zawsze słyszymy dźwięk upadających drobinek. Przyjmiemy więc kolejną przesłankę, wyprowadzoną na gruncie (I)(i):

(I)(ia) najmniejsza część korca prosa nie wywołuje dźwięku.

Skoro więc są takie części, które nie wywołają dźwięku, nie ma podstaw, aby uznać, że cały korzec dźwięk wywołuje. Przyjmijmy nieco przeformułowane zdanie z Arystotelesa:

(I)(ii)' jeśli część korca prosa nie wywołałaby dźwięku, to i cały korzec nie wyda dźwięku.

Stąd wniosek, że:

(I)(iii) cały korzec nie wyda dźwięku.

W tekście podanym przez Arystotelesa wnioskowanie to nie przebiega zgodnie ze schematem dialektycznym, lecz raczej zgodnie ze schematem *ponendo ponens*. Należy jednak pamiętać, że tekst został przekazany przez Arystotelesa, a dodatkowo trudność stanowi kontrargumentacyjny charakter fragmentu. Należy się więc spodziewać znacznej ingerencji w przekaz oryginalnej myśli Zenona.

Rozumowanie Zenona na rzecz tezy o tym, że nawet najmniejsza część wywołuje dźwięk, znajdziemy również w *Komentarzu do „Fizyki”* autorstwa Simplikiosa. Posiada on formę dialogową. Rozmawiają Protagoras i Zenon. Prześledźmy tok rozumowania Zenona, pomijając pytania interlokutora, uwzględniając same odpowiedzi:

- (II)(i) upadający korzec prosa wywołuje dźwięk (zdanie oparte na doświadczeniu zmysłowym, które ma zostać obalone),
 - (II)(ii) ani jedno proso, ani jego dziesięciotysięczna część nie wywołuje dźwięku,
 - (II)(iii) miarą korca prosa jest jedno proso,
 - (II)(iv) miarą jednego prosa jest tysięczna część jednego prosa,
 - (II)(v) takie same miary są między wydającym dźwięki i dźwiękami,
 - (II)(vi) jeśli korzec prosa wywołuje dźwięk, to i jedno proso wywołuje dźwięk,
 - (II)(vii) jeśli jedno proso nie wywołuje dźwięku, to korzec prosa nie wyda dźwięku,
- zatem: nieprawdą jest (II)(i).

W wersji Simplikiosa Zenon także wychodzi od hipotezy, że niewielkie części ziarenek prosa nie wywołują żadnych dźwięków podczas upadku na ziemię. Na podstawie doświadczenia przyjmuje założenie o korcu wywołującym dźwięk (II)(i), aby zaraz przejść na płaszczyznę racjonalną i wskazywać, że korzec zawiera w sobie określoną ilość prosa. Miarą tej objętości będzie jedno proso, którego wymiary będą determinowały ilość prosa w korcu. Analogicznie rzecz ma się z częściami jednego ziarna prosa, które również stanowią pewną ilość części składającej się na ziarno.

Założenie jest zdaniem do obalenia. Pierwsza przesłanka opiera się na doświadczeniu empirycznym. Zdania (II)(iii)–(II)(v) wydają się być czymś na kształt zdań apriorycznych opartych na zależnościach ilościowych. Mogą to być jakieś *quasi* określenia terminu „miara czegoś”. Zdania (II)(iii)–(II)(v) stanowią realizację bardziej ogólnych założeń, odpowiednio dla kolejnych zdań: (iii) *jedno* jest miarą wielości, (iv) *część* jest miarą całości, (v) to, co jest przyczyną, jest miarą skutku. Jeżeli zatem miarą korca jest ziarno, to skoro korzec jest przyczyną dźwięku, to również ziarno będzie przyczyną dźwięku, ale jest również odwrotnie. Jeśli miarą korca jest ziarno, to i miarą dźwięku całości jest jej część. Skoro jednak ziarno nie wydaje dźwięku i bezdźwięczne ziarno jest miarą dźwięku korca, to korzec również nie może wydać dźwięku.

2.1.6.3. Treść paradoksu. Paradoks z jednej strony ma sens ontologiczny i w pewien sposób nawiązuje do aporii wielości, z drugiej strony bywa interpretowany

teoriopoznawczo, ponieważ wskazuje na ułomność poznania zmysłowego oraz jego niezgodność z poznaniem intelektualnym.

Z punktu widzenia ontologicznego paradoks stanowi sprzeciw wobec podziału rzeczy na całości i zawarte w nich niezależne części. Skoro bowiem części mogą posiadać cechy niezależne od całości (jak niezdolność do wywołania dźwięku), nie mogą być częściami tej całości¹⁶². Uznanie jednak, że części posiadają wszystkie takie same atrybuty jak całość, znosi w rzeczywistości różnicę między częściami i całością, czyniąc przedmiot całkowicie z sobą tożsamym. Odmienność części od całości zmuszałaby do uznania wewnętrznej niejednorodności rzeczy¹⁶³.

Z punktu widzenia teoriopoznawczego, argument może nasuwać na myśl zarzut dotyczący ułomności doświadczenia empirycznego. Faktycznie bowiem nie słyszymy upadającego pojedynczego prosa, podobnie jak dziesiątej lub setnej jego części, ale słyszymy upadający korzec. W rzeczywistości jednak dźwięk zostaje wywołany przez najdrobniejszą cząstkę ziarna. Paradoks miałby świadczyć więc o złudnej naturze mniemań, które opierają się na poznaniu zmysłowym.

Głównym aspektem paradoksu rozważanym przez Zenona jest niewątpliwie aspekt ontologiczny. Przekaz Arystotelesa i Simplikiosa mówi o dźwiękach przede wszystkim w sposób przedmiotowy. Chodzi o zjawisko powstawania dźwięku w rezultacie uderzenia o ziemię przedmiotów o różnej masie. Nigdzie nie czytamy o słyszalności, czy szerzej – poznawalności dźwięku. Analiza strony poznawczej nasuwa się jednak bezpośrednio wskutek rozważań ontologicznych, bo czy rzeczywiście tysięczna część ziarna nie wydaje dźwięku, czy tylko człowiek nie jest w stanie tego dźwięku usłyszeć? Wartość paradoksu tkwi między innymi w tym właśnie jego dwupłaszczyznowym, ontologiczno-teoriopoznawczym znaczeniu.

2.1.7. PROBLEM CIĄGŁOŚCI W ARGUMENTACH PRZECIW WIEŁOŚCI I PARADOKS NIESKOŃCZONOŚCI

Rozumowanie Zenona stanowi chyba pierwsze wykorzystanie pojęcia ciągu zmierzającego do nieskończoności, którego przyjęcie prowadziłoby do sprzecznych kon-

¹⁶² Przekonanie takie zdaje się być dość rozpowszechnione. Schemat ten, że skoro całość posiada pewne własności, to i części takie własności posiadać powinny, często uwypukla Platon. Spotykamy się z tym na przykład w *Kratylosie*, kiedy Sokrates uzasadnia, że skoro całe zdanie jest prawdziwe, to nazwa, która jest jego częścią, również musi być prawdziwa [*Kratylos*, 385c]. O zależnościach między częścią i całością pisał Platon w podobnym duchu w *Parmenidesie* [*Parmenides*, 144b–146b].

¹⁶³ Doskonale zauważa ten problem Arystoteles, który analizując pojęcie siły, twierdzi, że z tego, iż cała siła powoduje pewien ruch, nie wynika, że połowa tej siły musi również wykonać jakiś ruch. Gdyby tak było, to skoro wielu ludzi ciągnących okręt może go przesunąć, nie znaczy, że jeden z nich również go przesunie [*Fizyka*, 250a].

sekwencji z rezultatami bezpośredniego doświadczenia¹⁶⁴. Zenon twierdzi, że jeśli będziemy dzielić coś w nieskończoność, wówczas części podziału nie będą posiadały masy. Jeżeli uznamy, że każdą rzecz można dzielić w nieskończoność, wówczas części podziału nieskończonego są tak małe, że nie posiadają żadnej wielkości. Tok rozumowania Zenona można by wyrazić prawdą matematyczną, znaną późniejszym matematykom starożytnym. Dwie liczby różnią się nieskończenie mało wtedy, gdy są równe. I tak jedność będzie równa sumie ułamkowych części jedności zmierzających do nieskończoności, co zapiszemy za pomocą wzoru:

$$\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \dots + \frac{1}{2^n} + \dots = 1, \text{ gdzie } n \text{ jest liczbą naturalną większą od } 3.$$

Jeśli z jakiegokolwiek wielkości będzie odjęta część nie mniejsza niż jej połowa i jeśli z reszty znów odjąć nie mniej niż jej połowę i dalej, jeśli odjąć z tej reszty nie mniej niż połowę i jeśli ten proces odejmowania kontynuować (w nieskończoność), ostatecznie pozostanie wielkość mniejsza niż jakakolwiek wcześniej wyznaczona wielkość tego samego rodzaju.

Jeśli dwie liczby różnią się nieskończenie mało, to są równe. Jeśli nie byłyby równe, wówczas występowałaby między nimi jakaś różnica. Ze wzoru jednak:

$$1 - (\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \dots + \frac{1}{2^n}) = \frac{1}{2^n}$$

wynika, że liczba $\frac{1}{2^n}$ jest dowolnie mała. Intuicyjnie wydawać się może, że liczba po prawej stronie naszej równości jest większa od liczby po stronie lewej. We wzmiankowanym przez Simplikiosa tekście, w którym mamy podział w nieskończoność, nieskończenie mała miara jest równa zeru. W praktyce rachunkowej zawsze będziemy mieli skończony ciąg liczb, a tym samym różne przybliżenia do jedności i żadna miara cząstkowa nie będzie miała wartości 0. Jednak teoretycznie rzecz biorąc, przyjmując ciąg nieskończony, przyjmuje się, że różnica nie zachodzi między jednością i nieskończoną sumą części ułamkowych. Zdanie to jest równoważne współczesnemu sądowi, że jeśli dana jest wielkość M , zaś e oznacza wcześniejsze wielkości tego samego rodzaju, a r jest liczbą taką, że $\frac{1}{2} \leq r < 1$, możemy znaleźć dodatnią liczbę N taką, że $M(1 - r)^n < e$ dla wszystkich dodatnich liczb całkowitych.

Teorię podziału wykorzystuje przede wszystkim Eudoksos, matematyk i uczeń Archytasa w Akademii. Posłużyła mu do sformułowania metody wyczerpywania. Jest to procedura pozwalająca mierzyć figury. W tym celu należy wyjąć z dowolnej

¹⁶⁴ Zwróćmy uwagę, że tego typu schemat rozumowania wykorzystują późniejsi filozofowie, zarówno starożytni, jak i średniowieczni, na przykład w argumentacjach na istnienie Boga. Są to zawsze argumenty nie wprost. W pewnym sensie nawet rozumowanie w dowodzie na przykład *ex motu* Tomasza z Akwinu polega na wykorzystaniu pojęcia nieskończoności. Ciąg nieskończony bowiem nie posiada pierwszego elementu relacji przyczynowania ruchu, czyniąc ruch nieokreślonym, co sprzeciwia się doświadczeniu.

mierzonej figury jej część, której miara jest znana. Część ta musi być większa od połowy mierzonej figury. Miarę tej części oznacza się za pomocą litery S_1 . Z pozostałą częścią postępuje się tak samo, wyjmując z niej figurę zajmującą więcej niż połowę z tego, co w niej pozostało, otrzymując kolejno S_2 , S_3 itd. Eudoksos twierdził, że nieskończona suma miar poszczególnych figur daje miarę figury mierzonej, zaś im większa jest skończona suma miar figur wyjętych, tym większe przybliżenie miary figury. Zależność tę można opisać wzorem¹⁶⁵:

$$S_1 + S_2 + S_3 + \dots + S_n.$$

Zenon w swojej argumentacji zdaje się podawać ideę takiego wnioskowania. Choć w jego przypadku bardziej odpowiednie byłoby dzielenie nie tylko całości, ale również podział każdej poszczególnych miary. Jeżeli dzielimy całość na pół, wówczas zostaje nam połowa, którą dzielimy na pół, otrzymując ćwiartkę i jej dwie połówki itd. Można jednak każdą z tych części dzielić podobnie – i tak pierwszą połówkę na ćwiartkę i jej dwie połowy, z których jedna stanowi sumę dwóch połów, z której jedna... itd. Podział w nieskończoność tak właśnie można przeprowadzać. Być może jego pomysł dzielenia w nieskończoność oraz sposób dowodzenia, w którym przeczy wielości, leżą u podstaw teorii wyczerpywania. Skonstatujmy, że jeśli by uznać, że liczby dowolnie małe oznaczają dowolnie małe części rzeczy, o których pisze Zenon, to intencją Zenona mogło być wykazanie, że tego, co ma miarę dowolnie małą, jest nieskończenie wiele i nieskończenie wiele takich miar składa się na jedno. Ponieważ prawdopodobnie sądził, że to, co ma miarę nieskończenie małą, nie ma wielkości ani masy, to i owo jedno takich atrybutów nie posiada.

Z drugiej strony, argumenty Zenona odkrywają inny paradoks. Otóż, wskutek nieskończonego podziału, nie ma najmniejszej części całości dzielonej. Ponieważ każdą część można dzielić w nieskończoność, całość będzie się składała z takich nieskończenie małych części. Ponieważ nie ma najmniejszej, więc nie będzie i od niej większej. Jeśli przyjąć, że całość składa się z takich nieskończenie małych części, i nie ma najmniejszych części, to również nie będzie i całości dzielonej. Przyjęcie zatem nieskończonego podziału skutkuje odrzuceniem przekonania, że rzeczy stanowią jakieś całości.

W rezultacie naszych analiz ujawniają się dwa rozwiązania. Pierwsze sugeruje brak wielkości, które przysługiwałyby nieskończeniu małym częściom. Ponieważ miałyby się one składać na coś jednego, to i owa jedność nie mogłaby posiadać wielkości, byłaby zatem niezłożona. Drugie sugeruje natomiast, że brak najmniejszej części każe nam odrzucić przekonanie, że rzecz stanowi całość, bowiem ta składa się z części, a brak części ostatniej, dopełniającej całość, wyklucza możliwość występowania całości.

¹⁶⁵ M. Kordos, *Wykłady z historii matematyki*, Warszawa 2005, s. 74.

Ideę, która wyłania się z argumentów przeciw wielości, można w ogóle streścić następująco: jeżeli przyjmiemy, że rzeczy można dzielić w nieskończoność, nie mogłyby one być złożone, gdyż ostatecznie nie ustanowiłyby całości. Uznanie, że nie ma całości, sprzeciwia się jednak poznaniu bezpośrednio empirycznemu.

2.2. PARADOKSY RUCHU

Argumenty, które mają negować ruch, nie zachowały się w oryginalnej formie. Znamy je przede wszystkim dzięki Arystotelesowi, który daje ich wykład wraz z krytycznymi komentarzami. Wyróżnił on cztery paradoksy stwarzające trudności w ich rozwiązaniu [*Fizyka*, 239b]. Omawia je po kolei w IX rozdziale *Fizyki*, ale również w innych fragmentach swoich dzieł. Omówimy je sukcesywnie, aby uzyskać w miarę pełny obraz zamysłu Zenona. Arystoteles wyróżnia w *Fizyce* cztery paradoksy: „Dychotomię”, „Achillesa”, „Strzałę” oraz „Stadion”. Posiadają one pewne cechy wspólne, ale też różnią się istotnie w swojej wymowie.

2.2.1. „DYCHOTOMIA”

2.2.1.1. Tekst. O argumencie z dychotomii wspomina Arystoteles w *Topikach*, w rozdziale 8, w kontekście zagadnienia uzasadniania i odrzucania zdań podczas prowadzenia dialogu. Przedstawia trudności dotyczące negowania konkluzji ogólnej w rezultacie wnioskowania opartego na uznaniu wielu przypadków jednostkowych. Według niego, jeśli odrzuca się rezultat rozumowania indukcyjnego i nie podaje kontrprzykładu w postaci negującego zdania szczegółowego, prowadzi to do nieuzasadnionych trudności. Jeśli w innych wnioskowaniach nie przeciwdziała się konkluzji sprzeciwiającej się potocznym mniemaniom, podobnie jak w przypadku indukcji, prowadzi to do nieuzasadnionych trudności. Zdaniem Arystotelesa, to, że występują takie argumentacje, które są trudne do rozwiązania, jak argument z dychotomii, nie może usprawiedliwiać zaniechania prób znalezienia kontrprzykładów lub zdań przeciwnych wobec ich konkluzji [Arystoteles, *Topiki*, 160b]. Przyznaje on, że paradoks nie poddaje się falsyfikacji za pomocą doświadczenia zmysłowego lub jakiegoś innego zdania ogólnego¹⁶⁶.

¹⁶⁶ Arystoteles szukał przykładu, przy pomocy którego mógłby zanegować zdanie ogólne. Znaleźć je mógł, podając jego zaprzeczenie, które musiałoby być zdaniem szczegółowym, bądź też przeciwnym zdaniem ogólnym uzyskanym na drodze wnioskowania indukcyjnego opartego na innych przesłankach, zgodnie z zależnościami kwadratu logicznego. Na przykład zdaniem fałszyfikującym zdanie ogólnie-twierdzące byłoby zdanie szczegółowo-przeczące bądź zdanie ogólnie-przeczące.

W *Topikach* została jedynie zarysowana idea niemożliwości przejścia stadionu i jest to krótkie objaśnienie argumentu z dychotomii (nie należy mylić tego fragmentu z paradoksem „Stadionu”¹⁶⁷; słowo „stadion”¹⁶⁸ zostało użyte w *Topikach* w odmiennym kontekście niż w *Fizyce*, gdzie został wyłożony czwarty paradoks o nazwie „Stadion”¹⁶⁹). Tekst w *Topikach* brzmi następująco:

πολλοὺς γὰρ λόγους ἔχομεν ἐναντίους ταῖς δόξαις, καθάπερ Ζήνωνος, ὅτι οὐκ ἐνδέχεται κινεῖσθαι οὐδὲ τὸ στάδιον διελθεῖν.

„Mamy liczne argumenty niezgodne z mniemaniami, jak argument Zenona, że nic nie może się poruszać ani przejść stadionu”.

Arystoteles wzmiankuje argument Zenona, ale obok tego wypowiada postulat metodologiczny dla wnioskowań indukcyjnych bądź wnioskowań z podobieństwa, domagając się uzasadnienia ich rezultatów poprzez poszukiwanie kontrprzykładów. Ich brak podnosiłby prawdopodobieństwo konkluzji takiego wnioskowania. Rozumowania uogólniające zmuszają nas do ciągłego wysiłku poznawczego i nieustawiania w poszukiwaniach twierdzeń przeciwnych lub sprzecznych z konkluzją.

Arystoteles w *Fizyce* pisze, że są cztery argumenty, które przedstawia Zenon. Stanowią one źródło problemów i trudności dla tych, którzy starają się je zrozumieć. Pierwszym jest argument z dychotomii [*Fizyka*, 239b]:

πρῶτος ὁ περὶ τοῦ μὴ κινεῖσθαι διὰ τὸ πρότερον εἰς τὸ ἥμισυ δεῖν ἀφικέσθαι τὸ φερόμενον ἢ πρὸς τὸ τέλος.

„Ten pierwszy mówi o czymkolwiek, że nie może się poruszać, ponieważ przed przybyciem do celu poruszane musi znaleźć się w połowie”¹⁷⁰.

¹⁶⁷ J. Barnes, dz. cyt., s. 261.

¹⁶⁸ Krokiewicz pisze nie o stadionie, lecz o bieżni. Zdaje się wyrażać istotę wypowiedzi Arystotelesa. A. Krokiewicz, dz. cyt., s. 162.

¹⁶⁹ Być może Arystoteles sam nie miał żadnej nazwy na ten paradoks. Tak sądzi na przykład Vlastos. G. Vlastos, *Zeno's Race Course*, „Journal of the History of Philosophy” 4(1966), s. 95, przyp. 2.

¹⁷⁰ Ross: „[the first] that which says that movement is possible because the moving must arrive at the halfway point before it arrives at the end”. W. D. Ross, *Aristotle's Physics*, s. 416.

Krokiewicz: „Pierwszy argument [...] polega na tym, że to, co się porusza, musi wprawdzie przybyć do połowy niż do końca”. A. Krokiewicz, dz. cyt., s. 162.

Graham: „The one which says something cannot move because what is travelling must arrive at a halfway point before it reaches the end”. D. Graham, dz. cyt., s. 259.

Most, Laks: „the first [*scil.* argument], is that there is no motion, because what is displaced must arrive at the half before arriving at the end”. A. Laks, G. W. Most, dz. cyt., s. 185.

Arystoteles zdając sprawę ze słów Zenona, pisze, że rzeczy, według niego, nie poruszają się. Fragmentu tego nie tłumaczymy w sposób egzystencjalny, jak czasem zwykło się to czynić¹⁷¹. Nie chodzi bowiem o odrzucenie istnienia ruchu, lecz o uzasadnienie, że ciała nie znajdują się w ruchu. Mówiąc o istnieniu lub nieistnieniu ruchu, Zenon wypowiadałby się o obiekcie abstrakcyjnym. Rzeczy poruszają się lub nie. Konkretystyczny charakter dowodu wyraża Arystoteles w innym jeszcze miejscu *Fizyki*. Passus, w przeciwieństwie do poprzednich, oddaje pełniej zamysł formalny całego dowodu Zenona oraz sens jego przesłanek. Arystoteles twierdzi, że z jednej strony, można przebyć nieskończoną drogę w długości lub czasie, z drugiej strony, przebyć jej nie można. Wszystko zależy od punktu widzenia. Nie można jej przebyć, bo nie można przejść nieskończonej ilości rzeczywistych rzeczy. Można ją przebyć, gdy przebiegamy potencjalnie nieskończoną liczbę rzeczy [*Fizyka*, 263a]. Do obalenia Zenonowego wnioskowania Arystoteles używa pojęcia nieskończoności aktualnej i potencjalnej. Rzeczywista (aktualna), nieskończona liczba punktów jest nie do przebycia. Nieskończoność potencjalna nie jest dana realnie jako coś

¹⁷¹ Jest to szczególnie widoczne w polskiej literaturze za sprawą jedyne tłumaczenia *Fizyki* na język polski, dokonanego przez Leśniaka. Argument z dychotomii tłumaczy w sposób egzystencjalny: „Pierwszy stwierdza, że ruch nie istnieje [...]”. Egzystencjalnie rozumie ten argument Russel: „The first is the one on the non-existence of motion [...]”. B. Russel, *The Problem of Infinity Considered Historically*, w: *Zeno's Paradoxes*, red. W. C. Salomon, Indianapolis–Nowy Jork 1970, s. 48, przyp. 10. Pewien wydzźwięk egzystencjalny ma wskazane wyżej tłumaczenie Mosta i Laksa, którzy stosują wyrażenie „there is no motion”. Ma ono jednak nie tyle znaczenie sądu czysto egzystencjalnego, co może uwypuklać aspekt lokacyjny. Analizując użycie κινεῖσθαι w literaturze starożytnej Grecji na wybranych tekstach filozoficznych, dostrzegamy, że nie tłumaczy się tego czasownika w sposób egzystencjalny. Posłużmy się przykładami:

κινεῖσθαι δὲ τὰ ἄστρα οὐχ ὑπὸ γῆν, ἀλλὰ περὶ γῆν.

„Gwiazdy poruszają się dookoła ziemi, a nie schodzą pod ziemię” [*Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, II, 2.3];

[...] ἔφη δὲ καὶ τὴν ψυχὴν ἀθάνατον, καὶ κινεῖσθαι αὐτὴν συνεχὲς ὡς τὸν ἥλιον.

„Twierdził, że dusza jest nieśmiertelna i że jest w ciągłym ruchu, podobnie jak słońce” [*Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, VIII, 5.83];

[...] πάντα [...] τὴν γῆν κινεῖσθαι κατὰ κύκλον.

„Wszystko porusza się wokół ziemi ruchem kołowym” [*Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, VIII, 7];

[...] τὰ πάντα κινεῖσθαι.

”[...] wszystko się porusza” [*Teajtet*, 181 c];

οὕτως ἔχον εἰ οἷον τέ ἐστιν ἐστάναι ἢ κινεῖσθαι.

„Jeśli jest takie, może stać w miejscu albo się poruszać” [*Parmenides*, 138b];

οὕτω δὲ πεφυκὸς τὸ ἐν ἄρ' οὐκ ἀνάγκη καὶ κινεῖσθαι καὶ ἐστάναι;

„W ten sposób czy ono nie musi poruszać się i stać w miejscu?” [*Parmenides*, 138b];

ἀεὶ κινεῖσθαι τε καὶ ἐστάναι.

„Zawsze się porusza i zawsze stoi w miejscu” [*Parmenides*, 146a];

εἰ δὲ μὴ ἄλλοιοῦται, οὐκ ἀνάγκη μὴδὲ κινεῖσθαι.

„Jeśli zaś nie zmienia, nie musi być nieruchome?” [*Parmenides*, 163e];

οὐδὲ μὴν ἐστάναι φήσομεν [...] οὕτω δὲ αὐτὸ μὴ ὄν μῆτε ποτὲ ἐστάναι μῆτε κινεῖσθαι λέγωμεν.

„Mówimy, że »będące ani nie jest w spoczynku, ani nie porusza się«” [*Parmenides*, 163e].

rzeczywistego. Na odcinku zawierającym nieskończenie wiele punktów, nie są one wszystkie i każdy z osobna czymś realnym.

Arystoteles wspomina również o innym wariacie argumentu z dychotomii. Omawiany tekst ma sens następujący: połowa musi zostać przebyta zawsze przed całością, a połówek jest nieskończenie wiele, więc aby przebyć połowę, należałoby przebyć jej połowę, a wcześniej połowę tej połowy i tak w nieskończoność. Nie można zatem nawet wyruszyć z miejsca¹⁷². Z drugiej strony, można na paradoks spojrzeć z tej strony, że obliczałoby się środek całości, którą należy przebyć, następnie środek każdej następnej całości jaka powstanie po przebytej drodze. Kiedy całość zostałaby przebyta, otrzymalibyśmy liczbę nieskończoną, co jest niemożliwe [*Fizyka*, 263a].

Zenon jako przesłanki przyjmuje zdania oparte bezpośrednio na doświadczeniu, czyli zdania o rzeczach, jak można to było dostrzec podczas analizy paradoksów wielości. Tam zakłada, że jest wiele rzeczy, które są takie a takie, następnie dochodzi do konkluzji, wyrażającej przekonanie, że uznanie hipotezy prowadzi do sprzeczności. W tekście Arystotelesa, w którym pisze o paradoksach ruchu, mamy podaną konkluzję – „może się poruszać”, „cokolwiek nie może się poruszać” i podobnie jak w przypadku wielości nie chodzi o przedmiot ogólny, abstrakcyjny, którym miałyby być jakiś oderwany od konkretnego ruch, lecz o przedmioty, które się nie poruszają¹⁷³.

Argument z dychotomii jest zachowany w bardzo ogólnej formie, bez dokładnego przedstawienia przesłanek oraz bez zrekonstruowanego toku rozumowania, który doprowadził go do konkluzji wyrażającej przekonanie, że żadna rzecz nie może się poruszać. Arystoteles przekazuje jedynie ideę przyświecającą Zenonowi przy sformułowaniu paradoksu. Fragment przekazany przez Arystotelesa mówi jedynie o długości drogi, nie wspomina natomiast o czasie, w którym ciało miałoby przebyć ten odcinek. Kwestię czasu wprowadza w swojej analizie Arystoteles nieco wcześniej w *Fizyce*, przy okazji krytyki filozofii Zenona.

Komentatorzy, za Arystotelesem, łączą argument z dychotomii nie tylko z odcinkiem, który należy przebyć, ale również z czasem, w którym się to odbywa¹⁷⁴. Przyjmijmy jednak hipotezę, że argument miał postać odnoszącą się jedynie do odcinka w przestrzeni. Akceptując występowanie nieskończenia wielu punktów, które miałyby przebyć biegacz, trzeba by przyznać, że nigdy ich wszystkich nie dotknie

¹⁷² D. Furley, *Zeno and Indivisible Magnitudes*, w: *The Pre-Socratics: A collection of critical essays*, red. A. P. D. Mourelatos, Princeton 2014, s. 360.

¹⁷³ Arystoteles w księdze VII pisze o rzeczach takich jak ilość, jakość czy stan, że nie występują samodzielnie i niezależnie od substancji. Jeśli więc ruch jest pewnym stanem, wówczas coś znajduje się w ruchu, coś się porusza, podobnie jak coś jest piękne, coś jest na dwa łokcie długie.

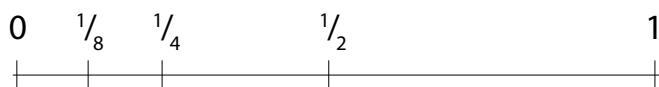
¹⁷⁴ Przykładowo, rekonstrukcja historyczna Barnes'a nie uwzględnia aspektu czasowego, jednak jego analiza formalna uwzględnia Arystotelesowską propozycję czasu. J. Barnes, dz. cyt., s. 262–263, 268–269.

ze względu na ich nieskończoną wielość. Nie musi tu być wcale mowy o czasie, jak sugeruje Arystoteles. Kwestia czasu wydaje się być pewną nakładką Arystotelesa, która pozwala mu odrzucić paradoks Zenona jako błędny.

2.2.1.2. Struktura argumentacji. Ogólny schemat argumentacji z dychotomii daje się przedstawić w następujących krokach:

- (i) jeżeli coś się porusza, to przemieszcza się z dowolnego punktu A (początku) do dowolnego punktu B (celu),
- (ii) jeżeli coś się przemieszcza z dowolnego punktu A do dowolnego punktu B , to musi dotrzeć z punktu A do punktu C , który znajduje się w połowie odcinka AB , lecz jeżeli ma dotrzeć z A do C , musi wpierw osiągnąć punkt $\frac{1}{2}C$, jednak aby dotknąć tego punktu, musi dotrzeć (dotknąć) do punktu $\frac{1}{4}C$ itd.;

Rysunek 2 (2.2.1.2)



- (iii) rzecz nie przebędzie nieskończonej ilości punktów (C , $\frac{1}{2}C$, $\frac{1}{4}C...$) (z tego powodu, że nigdy się nie skończą);
- (iv) rzecz nie przemieści się z punktu A do B ;
- (v) rzecz nie porusza się.

Argumentacja ta przebiega według schematu formalnego:

- (i) jeżeli P , to Q
- (ii) jeżeli Q , to R
- (iii) nieprawda, że R
- (iv) nieprawda, że Q (z 2. i 3.)
- (v) nieprawda, że P . (z 1. i 4.)

Zastosowane prawo polega na zanegowaniu następnika zdania warunkowego, co pociąga negację jego poprzednika. Samą argumentację można zresztą nieco uprościć do postaci rozumowania:

1. jeżeli rzecz się porusza i chce osiągnąć cel, musi przebyć (dotknąć) nieskończenie wielu punktów na odcinku;
2. rzecz nie przebędzie (dotknie) nieskończenie wielu punktów na odcinku;

3. rzecz nie porusza się i nie osiągnie celu¹⁷⁵.

Świadectwo Arystotelesa, który wyraźnie ten schemat eksponuje, wydaje się być zgodne ze sposobem rozumowania Zenona, w paradoksie wielości. Arystoteles był logikiem i przywiązywał duże znaczenie do sposobów uzasadniania sądów, a stąd możemy wnosić, że dokładnie uwypukla sposób rozumowania Zenona. W znacznej części jego pism znajdujemy szereg omówień różnych teorii filozoficznych i dostrzegamy w każdym wypadku dbałość o rekonstrukcje rozumowań.

W obu odmianach, szerszej i skróconej, argumentacja jest konkluzywna. Najwięcej problemów stwarza nie tyle schemat dowodzenia, co materia, której dotyczą zdania. Arystoteles zdawał sobie sprawę z formalnej poprawności wnioskowania Zenona i jednocześnie, jako empirysta, nie mógł się zgodzić z wnioskiem zaprzeczającym poznaniu zmysłowemu. Poszukiwania Stagiryty polegały na próbie znalezienia błędu materialnego w przesłankach. Aby wniosek dowodu obalić, należy przede wszystkim udowodnić fałszywość jednej z nich. Najwięcej wątpliwości wzbudza zdanie dotyczące konieczności przebycia nieskończonej ilości punktów znajdujących się między miejscem *A* i miejscem *B*. Dzielenie odcinka na nieskończenie wiele punktów oraz przyjęcie warunku głoszącego, że w celu przemierzenia całego odcinka należy dotknąć wszystkich punktów, sprzeciwia się, z jednej strony intuicji, z drugiej – doświadczeniu empirycznemu. To, jak się wydaje, legło u podstaw przekonania Arystotelesa o niedorzeczności wniosku oraz skłoniło go do krytyki całego wnioskowania.

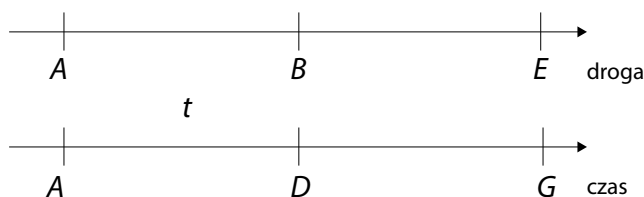
2.2.1.3. Krytyczna interpretacja Arystotelesa i pojęcie nieskończoności. Arystoteles, omawiając argument z dychotomii, twierdził, że opiera się on na następującej, fałszywej hipotezie: „nie można minąć lub dotknąć nieskończonej liczby punktów w skończonym czasie”. Według niego, w dwóch znaczeniach mówi się o tym, że czas i ciągłość (np. długość) są nieskończone. Po pierwsze, ze względu na podział, po drugie ze względu na ich krańce. Ciało w skończonym czasie nie może zetknąć się z nieskończoną ilością punktów, ale może się z nimi zetknąć ze względu na podzielność [*Fizyka*, 233a]. Jeżeli bowiem między punktem *A* i punktem *B* znajduje się nieskończenie wiele punktów, to również można powiedzieć to samo o czasie. Między momentem czasu t_a , kiedy ciało *C* znajduje się w punkcie *A* oraz momentem czasu t_b , w którym ciało *C* jest w punkcie *B*, znajduje się nieskończenie wiele

¹⁷⁵ Niektórzy filozofowie odrzucają pogląd, jakoby Zenon miał na myśli poruszające się ciało, którego celem jest dotarcie z miejsca *A* do miejsca *B*, a w konsekwencji, że ma nieskończenie wiele celów do osiągnięcia. Analizę na temat różnic między celem ruchu oraz przebiegania nieskończonej ilości punktów na drodze znajdujemy w: M. Black, *Achilles and the Tortoise*, „*Analysis*” 11(1959), z. 1, s. 108. Tekst polemiczny wobec artykułu Blacka napisał Thomson, który poddaje szczegółowej analizie pojęcie celu, użyte w przekazie Arystotelesa. J. Thomson, *Tasks and Super-Tasks*, „*Analysis*” 15(1954–1955), z. 1, s. 1–13.

momentów czasu t . Innymi słowy, podobnie jak odcinek na prostej można dzielić na nieskończenie wiele punktów, tak odcinek czasu można dzielić na nieskończenie wiele momentów czasowych. Odcinek prostej oraz odcinek czasu ze względu na swoje krańce są tu skończone. Czas rozpatrywany z punktu widzenia podzielności, podobnie jak przestrzeń, jest nieskończony. Stąd w czasie nieskończonym można przebyć odcinek nieskończony oraz zetknąć się w nieskończonym czasie z analogicznie nieskończoną ilością punktów [Fizyka, 233a].

Niemożliwe jest natomiast przebycie w skończonym czasie nieskończonej ilości punktów ani w nieskończonym czasie odcinka skończonego. Według Arystotelesa, jeśli wielkość będzie nieskończona, to i czas jest nieskończony. Załóżmy, że dany jest skończony odcinek drogi AB , który przebywa się w czasie t . Załóżmy dalej, że dany jest również odcinek DG na osi czasu, który uznamy za skończoną chwilę, posiadającą swój początek i koniec. Przyjmijmy teraz, że w skończonym odcinku czasu DG ciało przebędzie odcinek wielkości BE . Czas przebycia skończonego odcinka będzie skończony. Również cały czas potrzebny do przebycia odcinka AB będzie skończony, ponieważ będzie dzielił się na chwile równe co do odcinków, na jakie dzieli się wielkości odcinka. Poza tym, zdaniem Arystotelesa, do przebycia pewnego skończonego ze względu na krańce odcinka, przykładowo odcinka BE , nie potrzeba nieskończonego czasu. Jeśli część odcinka zostanie przebyta szybciej niż całość, to czas, w którym została przebyta część, jest skończony, ponieważ czas posiada swój kres w momencie, w którym odcinek został przebyty [Fizyka, 233b]. Omówione zależności przedstawia rysunek 3.

Rysunek 3 (2.2.1.3)



Arystoteles wykazuje, że skoro odcinek BE zostaje przebyty w skończonym czasie (ze względu na jego granice), przebiegając przez nieskończenie wiele punktów, to również odcinek AB można przebyć w skończonym czasie. Wydaje się, że intencją Arystotelesa było przedstawienie czasu jako miary drogi. Skończony odcinek, ze względu na swoje granice, mierzy się skończonym co do swoich granic czasem¹⁷⁶.

¹⁷⁶ Według Krokiewicza, Arystoteles zarzuca Zenonowi, że ten przedstawił drogę z punktu widzenia geometrycznego w postaci linii, punktów i ciągłości struktury, a czas z punktu widzenia arytmetycznego w postaci szeregu liczbowego oraz za pomocą struktury dyskretnej. Poprawia więc Arystoteles Zenona w ten sposób, że czas, podobnie jak drogę, przedstawia z punktu widzenia geometrycznego. A. Krokiewicz, dz. cyt., s. 163.

Z punktu widzenia Arystotelesa, argumentacja Zenona nie ma postaci, w jakiej sam Arystoteles ją przedstawia. Zwróćmy uwagę, że w żadnym z trzech prezentowanych rozumowań Zenona oraz w jego parafrazie wygłaszanej przez zwolenników filozofii eleackiej nie występuje pojęcie czasu, które Arystoteles wprowadza w analizie krytycznej. Parafrazując nieco myśl Zenona w duchu Arystotelesowskim, można ją przedstawić w następującej postaci:

1. jeżeli rzecz porusza się i chce osiągnąć cel, musi przebyć (dotknąć) nieskończenie wielu punktów na odcinku w skończonym czasie;
2. rzecz nie przebędzie (nie dotknie) nieskończenie wielu punktów na odcinku w skończonym czasie;
3. rzecz nie porusza się i nie osiągnie celu.

Rozumowanie przebiega wedle tego samego schematu wnioskowania co rozumowanie nieuwzględniające czasu. Odrzucenie przesłanki 2. pozwala na łatwe obalenie wniosku.

O tym, że Arystoteles był świadom niewystarczalności rozwiązania aporii Zenona przez wprowadzenie czynnika czasowego do jego argumentu, świadczyć może próba wyjaśnienia zaproponowana w *Fizyce*, wprowadzająca i wykorzystująca pojęcie nieskończoności aktualnej i nieskończoności potencjalnej [*Fizyka*, 263a–263b]. Sam Arystoteles powtarza, że przedstawione przez niego rozwiązania są wystarczającą odpowiedzią na pytanie, w jaki sposób można przebyć nieskończenie wiele punktów w skończonym czasie. Dostrzega jednak, że pomijając zagadnienie długości, możemy brać pod uwagę sam czas dzielony w nieskończoność, bądź też pomijając kwestię czasu, weźmiemy pod uwagę samą tylko długość dzieloną w nieskończoność. W przypadku wzięcia pod uwagę jednego tylko parametru długości, jak ma to miejsce u Zenona, rozwiązanie obalające przesłankę 2. nie będzie wystarczające [*Fizyka*, 263a]. Przyznaje jednocześnie, że niemożliwe jest przebycie nieskończoności w długości, jeśli jest to nieskończoność rzeczywista, czyli aktualna. Można natomiast tego dokonać, gdy nieskończoność długości jest potencjalna [*Fizyka*, 263b].

Pojęcie nieskończoności aktualnej i potencjalnej wyprowadza Arystoteles z przekonania o ciągłości ruchu. Jeżeli bowiem odcinek na prostej zostanie podzielony na połowę, to punkt w połowie odcinka stanie się celem i początkiem ruchu. Wskutek tego podziału ani odcinek, ani ruch nie byłyby ciągłe, lecz przedzielone. Ciągłość ruchu wynika z ciągłości prostej, po której coś się porusza. Jednak odcinek można dzielić w nieskończoność, zaś ruch wydaje się być ciągły, na co wskazuje doświadczenie¹⁷⁷. Punkty znajdujące się na prostej, które stanowią rezultat podziału, nie mają więc charakteru aktualnego, lecz potencjalny. Prosta nie jest podzielona

¹⁷⁷ Kwestia ta dotyczy możliwości przebycia nieskończonej liczby punktów lub odcinków aktualnych, które podczas ruchu stanowiłyby pewną przeszkodę, jaka rzeczywiście znajduje się na drodze.

w rzeczywistości, czy inaczej mówiąc, nie jest pokawałkowana czy poszatkowana aktualnie. W wypadku rzeczywistego podziału prostej ruch nie byłby ciągły, lecz urywany [*Fizyka*, 263 a–b].

Arystoteles odrzucał pogląd, jakoby ciała mogły być realnie nieskończone. Skoro ciałom przysługuje atrybut wielkości, to również ilość nie może być realnie nieskończona. Zastrzega, że nieskończoności nie można uznawać jako aktualnej nieograniczoności, a jedynie rozumieć ją w sposób potencjalny. Z pojęciem potencjalności w odniesieniu do nieskończoności nie wiązał dokładnie takiego samego znaczenia jak w odniesieniu do rzeczy czy materii. Sądził bowiem, że potencjalność zawarta w rzeczach może zostać urzeczywistniona, natomiast aktualizacja potencjalności jest tylko częściowa [*Fizyka*, 206a]¹⁷⁸, to znaczy, że może się realizować przez dodanie kolejnej liczby lub kolejny podział. Aktualnie jednak nie może być dany nieskończony podział prostej bądź odcinka ani nieograniczona liczba.

Metafizyczne pojmowanie nieskończoności uświadamia nam, że nie jest ona czymś samodzielnym. Arystoteles sądził na przykład, że materię daje się dzielić bez końca. Nie ma jednak możliwości aktualnego podziału w nieskończoność. W rzeczywistości podział dokonuje się wskutek kształtowania materii przez formę i zawsze jest podziałem aktualnie skończonym. Wprowadzając pojęcie nieskończoności potencjalnej, odrzucając możliwość aktualnego sposobu istnienia nieskończoności, wskazuje w pewnym sensie na jej konstruktywistyczny charakter. Wyróżnia przede wszystkim nieskończoność ilości i nieskończoność wielkości. Nieskończoność jako nieograniczoność ilości jest rezultatem dodawania. Można bowiem zawsze pomyśleć sobie liczbę większą od innej [*Fizyka*, 207b]. Jest to w gruncie rzeczy nieskończoność przez dodawanie, bowiem pomyślenie większej liczby od liczby wcześniejszej polega na dodaniu do niej pewnej wartości liczbowej (która równa się różnicy między nimi). Nieskończoność co do ilości, czyli nieskończoność matematyczna, jest potencjalnym rodzajem nieskończoności. Jej zasadą jest możliwość pomyślenia liczby większej w stosunku do liczby już pomyślanej [*Fizyka*, 207b]. Nieskończoność wielkości może być dwojaka – nieskończoność przez dzielenie oraz nieskończoność przez dodawanie. Wielkość jest czymś skończonym, więc nieskończoność w wielkości będzie polegała przede wszystkim na zmniejszaniu, czyli podziale w nieskończoność. Nieskończoność przez dodawanie będzie posiadała odwrotny porządek w stosunku do dzielenia, ale tak jak ono będzie operacją na skończonej wielkości. Załóżmy, że dany jest pewien odcinek *AB*, który jest

¹⁷⁸ Nieskończoność u Arystotelesa normalnie ma charakter potencjalny, ale istnieje również w sposób specjalny jako nieskończoność aktualna, na przykład kiedy dokonujemy rzeczywistego podziału prostej w procesie, który jest co do zasady nieskończony, będąc progresywnie urzeczywistniany. U Rossa znajdujemy bardzo dokładną, historyczną analizę pojęcia nieskończoności zarówno w odniesieniu do ówczesnych pojęć matematycznych, jak i metafizycznych. W. D. Ross, *Aristotle's Physics*, s. 556. Arystotelesowskie poglądy stanowią świadectwo pewnej jedności wiedzy, której elementy matematyczne są powiązane z ujęciami ontologicznymi.

podzielony na krótsze odcinki. Podzielmy AB na dwie równe części, otrzymując AC i CB . CB podzielmy na pół, otrzymując CD i jeśli dalej podzielimy tę połowę na kolejną połowę otrzymamy $\frac{1}{4}AB$.



Przyjmijmy, że AB jest skończoną wielkością i $AB = 1$, $AC = \frac{1}{2}AB$, $CD = \frac{1}{4}AB$, $DE = \frac{1}{8}AB$, $EF = \frac{1}{16}AB$... itd.

Zgodnie z zasadą nieskończonego podziału, możemy dzielić ten odcinek w nieskończoność. Jak bowiem możemy odejmować coraz to mniejsze odcinki stanowiące rezultat podziału, podobnie podzielone odcinki możemy do siebie dodawać. Nigdy jednak nie otrzymamy całego odcinka AB w rezultacie dodawania podzielonych jego części. Widać to już na naszym przykładzie, który w postaci skończonej jest wadliwy:

$$\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} = \frac{15}{16},$$

bowiem jest to suma: $AC + CD + DE + EF$. Brakuje natomiast odcinka FB , który, jeśli go dodać do pozostałych części podziału, dałby odcinek AB . Arystoteles zastrzega więc, że dodawanie wielkości może być nieskończone, gdy dodawać będziemy wielkości malejące. Dodanie wielkości równych sobie spowoduje, że operacja ta będzie skończona. Wystarczy w naszym przykładzie dodać $\frac{1}{16}$, a więc liczbę równą ostatniemu składnikowi sumy, aby otrzymać skończone dodawanie:

$$\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \frac{1}{16} = 1.$$

W przykładzie ostatnie dwa składniki sumowania są sobie równe, a więc sprzeciwia się to zasadzie dodawania wielkości malejących. W rezultacie dodania po lewej stronie dwóch takich samych wielkości otrzymamy wielkość równą 1. Nieskończoność przez dodawanie, którą ma na uwadze Arystoteles, jest nieskończonością potencjalną, której nie da się zaktualizować. Każde bowiem rzeczywiste dodawanie operuje na skończonej liczbie argumentów, posiadając jednakże (w przypadku dodawania części nieskończonego podziału) potencjalne argumenty, które mogą być dodane. Według Arystotelesa, stanowi to charakterystyczną cechę nieskończoności, bowiem nieskończone jest to, co zawsze ma coś poza sobą [Fizyka, 207a].

Prawdopodobnie na zasadzie dodawania w nieskończoność oparty był argument na rzecz tezy, że nic się nie porusza, który został przedstawiony przez Arystotelesa w *Fizyce* jako argument zwolenników Zenona. Nie chodziło w nim bowiem o dotknięcie nieskończeniem wielu punktów, lecz o przebycie nieskończeniem wielu

odcinków stanowiących rezultat nieskończonego podziału. Suma tych odcinków złożyłaby się na AB tylko wtedy, gdyby było ich nieskończenie wiele. Niemożliwe jest jednak przebycie nieskończenie wielu odcinków, a więc niemożliwe jest dotarcie do celu.

Paradoks z dychotomii, choć niezbyt dokładnie przedstawiony przez Arystotelesa, ale powtórzony w różnych miejscach, musiał wywrzeć na niego ogromny wpływ, skoro rozwinął teorię nieskończoności potencjalnej i aktualnej między innymi, jeśli nie przede wszystkim, w celu rozwiązania aporii, którą sformułował Zenon. Arystoteles przyznawał, że argumentacja Zenona stwarza duże trudności teoretyczne. Sprzeciwiał się jej ze względów empiryczno-zdroworozsądkowych. Ujawnia to załączkowy spór między tym, co dzisiejsi filozofowie nazywają apiryzmem i empiryzmem. Podając argumenty mające za zadanie obalenie argumentu z dychotomii, Arystoteles w pewnym sensie podążał drogą Zenona. Píše bowiem, że rzeczywiście przebiegając skończony odcinek, musimy przebyć przez nieskończenie wiele punktów lub nieskończenie wiele długości częściowych składających się na całą drogę do przebycia. Rozwiązanie angażujące pojęcie czasu nie wydaje się wystarczające, co przyznaje połowicznie. Zamiast tego przyjmuje, po pierwsze, pojęcie nieskończoności potencjalnej, którą posiadają zarówno wielkości skończone, jak i ciągi liczbowe, po drugie, pojęcie nieskończoności aktualnej, która w ścisłym słowa tego znaczeniu nie występuje nigdzie. Aktualnym można nazwać urzeczywistniony podział lub liczbę jedynie na danym etapie podziału. Aktualnie może być też odpowiednio wskazana liczba w ciągu. Konkretnie jest jednak skończony, bowiem poza nim znajdują się jeszcze inne człony podziału i odpowiednio liczby, które można pomyśleć jako większe w stosunku do liczby wyróżnionej. Przeciwno występowaniu w czymkolwiek lub gdziekolwiek nieskończoności aktualnej można wysunąć argument, że jakakolwiek część nieskończonego musiałaby być również nieskończona [*Metafizyka*, 1066b].

Powiedziałem, że Arystoteles odrzuca możliwość nie dotarcia do celu ze względu na konieczność przebycia nieskończenie licznych punktów lub odcinków. Twierdzi przy tym, że można przebyć nieskończenie wiele punktów, które znajdują się na drodze. Nieskończoność ta jest potencjalna. Jedynym zarzutem, który tak naprawdę wysuwa Arystoteles wobec Zenona, jest to, że Zenon posługuje się pojęciem nieskończoności aktualnej, a nie potencjalnej w analizie ruchu. Zarzut nie został, co prawda, wypowiedziany wprost, ale wynika z prób rozwiązania aporii.

2.2.2. „ACHILLES”

Paradoks zwyczajowo nazywany „Achillesem i żółwiem” (choć Arystoteles nazywa go „Achillesem”) to paradoks Zenona, który jest często sprowadzany do dychotomii

z tą tylko różnicą, że cel, który ma osiągnąć biegacz jest w poprzednim argumentcie nieruchomy, tu zaś znajduje się w ruchu.

2.2.2.1. Tekst. Tekst Arystotelesa przedstawiający rozumowanie Zenona ma następującą postać [Fizyka, 239b]¹⁷⁹:

δεύτερος δ' ὁ καλούμενος Ἀχιλλεύς. ἔστι δ' οὗτος ὅτι τὸ βραδύτατον οὐδέποτε καταληφθήσεται θεὸν ὑπὸ τοῦ ταχίστου· ἐμπροσθεν γάρ ἀναγκαῖον ἔλθειν τὸ διώκον ὅθεν ὄρμησε τὸ φεύγον, ὥστ' αἰεὶ τι προέχειν ἀναγκαῖον τὸ βραδύτατον.

„Drugi (argument) nazywany »Achillesem« jest taki, że najwolniejszy nigdy nie zostanie prześcignięty przez najszybszego. Goniący bowiem musi dotrzeć do miejsca które uciekający opuścił, tak że uciekający zawsze pozostawałby z przodu”.

Arystoteles uzupełnia streszczony przez siebie argument komentarzem o jego podobieństwie do paradoksu z dychotomii. Sposób wnioskowania jest taki sam, natomiast różnica miałaby polegać na tym, że dodawane wielkości nie są dzielone na połowę¹⁸⁰. Wniosek wynikający z rozumowania Zenona w zasadzie również pozostaje taki sam jak w argumentcie poprzednim: cel nie będzie osiągnięty ze względu na nieskończony podział odcinka stanowiącego drogę, po której poruszają się biegacze. Ponieważ w przeciwieństwie do „Dychotomii” w omawianym tekście poruszają się dwa przedmioty z różnymi prędkościami, konkluzja jest taka, że nawet najszybszy biegacz nie wyprzedzi najwolniejszego. Według Arystotelesa, twierdzenie takie jest fałszywe. Uzasadnia swój sprzeciw za pomocą odwołania się

¹⁷⁹ Ross: „[The second] the so called »Achilles«, viz. that the slowest thing will never be caught up by the quickest; for the pursuer has first to arrive at the point from which the pursued has started, so that the slower is always ahead”. W. D. Ross, *Aristotle's Physics*, s. 416.

Graham: „The so-called Achilles argument. This says that the slower runner will never be overtaken by the fastest. For the pursuer must first come to the place from which the pursued set out, so that the slower must always be a little ahead”. D. W. Graham, dz. cyt., s. 261.

Most, Laks: „The second [scil. argument] is the one called »Achilles«. It consists of saying that what is slowest will never be overtaken when it runs by what is fastest. For before that can happen, it is necessary that the pursuer arrive at the place from which the pursued started out, so that it is necessary that the slower one always be somewhat ahead”. A. Laks, G. W. Most, dz. cyt., s. 185–186.

Krokiewicz: „Drugim argumentem jest tzw. Achilles, a mianowicie, że to, co najpowolniejsze (żółw), nigdy nie zostanie dopędzone przez to, co najszybsze (Achilles), albowiem to, co ściga, musi wprzód przybyć tam (mian. do tego punktu), skąd wyruszyło to, co ucieka, tak iż owo powolniejsze musi je zawsze wyprzedzać”. A. Krokiewicz, dz. cyt., s. 163.

¹⁸⁰ ἔστι δ' καὶ οὗτος ὁ αὐτὸς λόγος τῷ διχοτομεῖν, διαφέρει δ' ἐν τῷ διαιρεῖν μὴ δίχα τὸ προσλαβανόμενον μέγεθος („Argument jest taki sam jak ten, który dotyczy dychotomii, różni zaś się w tym, że dodawana wielkość nie jest dzielona na połowę”).

do doświadczenia empirycznego. Stwierdza bowiem, że to, co jest z przodu, nie jest prześcignięte dopóty, dopóki znajduje się na przedzie [Fizyka, 239b].

2.2.2.2. Struktura argumentu. Logiczna budowa paradoksu jest podobna do dowodu poprzedniego¹⁸¹. Zastosujmy tu zasadę, którą przedstawiłem, omawiając pierwszy paradoks wielości. Słowo „bowiem”, pełniąc rolę wskazującą na zdanie wyjaśniające pewien stan rzeczy, umożliwia sprowadzenie złożonego zdania z tym spójnikiem do zdania o postaci warunkowej. Argument przybierze wówczas postać:

- (i) „Jeżeli goniący musi dotrzeć do miejsca, które uciekający opuścił, to wolniejszy nigdy nie zostanie prześcignięty przez szybszego”¹⁸².

Należy uzupełnić zdanie w poprzedniku o operator temporalny „zawsze”, tak aby jego sens był następujący: „goniący zawsze musi dotrzeć do miejsca, które uciekający opuścił”. Tylko bowiem wtedy uciekający zawsze będzie pozostawał z przodu, czego dowiadujemy się z frazy, która następuje bezpośrednio po tym zdaniu.

Fragment ten nie przedstawia całego dowodu. Wystarczy jednak udowodnić prawdziwość poprzednika i otrzymamy wniosek. Znalazł tu swoje zastosowanie *modus ponens*, naczelna reguła dedukcyjna, w której na podstawie prawdziwości zdania o postaci „jeżeli P , to Q ” oraz prawdziwości zdania P wnioskujemy o prawdziwości Q . Uzasadnienie dla prawdziwości poprzednika naszego paradoksu odczytujemy z łatwością z tekstu Arystotelesa.

Argumentacja na rzecz niemożliwości znalezienia się w jednym miejscu razem uciekającego żółwia i goniącego go Achillesa:

- (ii) „Przyjmijmy, że biegacz A znajduje się w miejscu n_1 za biegaczem B , który jest w miejscu n_2 . Kiedy A znalazł się w miejscu n_2 , B był już w punkcie n_3 . A skrócił jednak dystans do B . Biegacz A przebył więc drogę z n_2 do

¹⁸¹ Arystoteles stwierdza fałszywość konkluzji Zenona, że najszybszy nie dogoni najwolniejszego. Wydaje się to oczywiste z punktu widzenia empirycznego, jednak nie tak proste do obalenia wniosku, a więc znalezienia przesłanki prowadzącej do fałszu. Historycy różnie wypowiadają się na ten temat. Sądzą przede wszystkim, że iluzją jest, aby Achilles musiał przebyć nieskończenie dużo celów (wielokrotnie dotrzeć do miejsca, z którego właśnie wyruszył najwolniejszy). J. O. Wisdom, *Achilles on a Physical Racecourse*, „Analysis” 12(1952), s. 67–68.

¹⁸² Wisdom, podobnie do przedstawionej parafrazy, za przesłankę bierze to, co w tekście znajduje się po spójniku „bowiem”. Pisz on, że przesłankami Zenona jest zdanie „Aby Achilles dogonił żółwia, musi dobiec do miejsca, w którym wcześniej znajdował się żółw, następnie żółw przemieścił się w drugie miejsce, więc Achilles musi biec w drugie miejsce, w którym znajduje się żółw i tak dalej. [...] Zatem Achilles nigdy nie dogoni żółwia”. J. O. Wisdom, dz. cyt., s. 67–68. Jako przesłankę Wisdom umieszcza argumentację na rzecz tego, że Achilles goniący żółwia musi za każdym razem przemieścić się z punktu A do B , gdy z B do C wyruszył wolniejszy. To nic innego jak stwierdzić, że goniący musi zawsze dotrzeć do miejsca, które uciekający opuścił.

n_3 , lecz biegacz B był już w punkcie n_4 . Dalej więc A przebył drogę z n_3 do n_4 , ale po dotarciu na miejsce okazało się, że B znajduje się już w n_5 itd. w nieskończoność”.

Na tej podstawie możemy wypowiedzieć zdanie ogólne, że:

(iii) „goniący musi zawsze dotrzeć do miejsca, które uciekający opuścił”.

Stąd na podstawie (i) wnioskujemy, że:

(iv) „wolniejszy nigdy nie zostanie prześcignięty przez szybszego”.

Z uwagi na zastosowanie *modus ponens*, nasuwa się pytanie, czy przedstawiona przez Arystotelesa argumentacja pochodzi od Zenona, czy stanowi jakieś istotne przeformułowanie sposobu wnioskowania autorstwa Arystotelesa? W poprzednich dowodach Zenon stosował dowodzenie sprowadzające hipotezę do niemożliwości. Spróbujmy „Achillesa” przedstawić za pomocą schematu dialektycznego. Wydaje się zresztą prawdopodobne, że takie było oryginalne rozumowanie Zenona. Na rzecz tej tezy przemawia analogia do pozostałych paradoksów. Niewiele tu trzeba zmienić, aby uzyskać pożądaný rezultat, czyli taką samą konkluzję jak we wnioskowaniu przy użyciu *modus ponens*.

Przyjmijmy następującą przesłankę:

(v) „jeżeli uciekający biegacz będzie prześcignięty przez biegacza goniącego go, to goniący dotrze do tego samego miejsca, w którym znajduje się uciekający (musi znaleźć się w jednym miejscu z uciekającym), a następnie znajdzie się przed nim”.

Przyjmujemy teraz konkluzję z argumentacji o niemożliwości znalezienia się w jednym miejscu zarazem uciekającego żółwia i goniącego go Achillesa:

(iii) „goniący musi zawsze dotrzeć do miejsca, które uciekający opuścił”.

Zdanie to wskazuje na niemożliwość prawdziwości następnika w (v), czyli:

(vi) „goniący nie dotrze do tego samego miejsca, w którym znajduje się uciekający”.

Na podstawie (v) oraz (vi) otrzymujemy:

(vii) „uciekający biegacz nie będzie prześcignięty przez biegacza goniącego”.

Hipoteza zostaje więc obalona na drodze schematu wnioskowania polegającego na sprowadzeniu do niemożliwości.

Przyjrzyjmy się teraz nerwowi całego argumentu, a więc wnioskowaniu (ii). Szereg liczbowy obrazuje nieskończoność drogi, jaką ma do przebycia Achilles goniący żółwia. Załóżmy, że na początku drogi, na której biegacz A goni biegacza B, odległość między nimi wynosi 1000 metrów (znajdują się wtedy, odpowiednio, w punktach n_1 i n_2), następnie, gdy A dotarł do punktu n_2 , a B znajdował się w n_3 , odległość między nimi zmalała i wynosiła już powiedzmy 100 metrów. W kolejnym kroku, w którym A dotarł do n_3 , zaś B znalazł się w n_4 , odległość między nimi zmniejszyła się do 10 metrów i dalej do 1 metra, $\frac{1}{10}$ metra, $\frac{1}{100}$ metra, $\frac{1}{1000}$ metra itd. w nieskończoność. Całkowita suma metrów, które musi przebyć A w celu dogonienia B, będzie nieskończona¹⁸³:

$$1000 + 100 + 10 + 1 + \frac{1}{10} + \frac{1}{100} + \frac{1}{1000} + \dots$$

Achilles ma zatem do przebycia nieskończenie wiele odcinków na prostej, tak że droga, którą miałby do przebycia, jest nieskończona. Jeżeli żółw będzie poruszał się stale, Achilles nigdy go nie dogoni. Jeżeli jednak zatrzyma się w pewnym miejscu, Achilles będzie znajdował się zawsze za nim. Możemy oczywiście sprawdzić na dowolnym etapie doganiania, czy występować będzie różnica pomiędzy miejscem, w którym znajduje się żółw i miejscem goniącego go Achillesa.

2.2.2.3. Treść argumentu. Hipoteza, z której wychodzi Zenon, mówi po pierwsze o tym, że dwa przedmioty, które się poruszają, znajdują się w innych miejscach w przestrzeni, a po drugie – że poruszają się wektorowo w tym samym kierunku, po tej samej drodze, którą można przedstawić za pomocą półprostej, po trzecie, że przedmiot poruszający się jako pierwszy, porusza się wolniej od tego, który znajduje się za nim. Po czwarte, hipoteza przedstawiona przez Arystotelesa stwierdza, że przedmiot A musi dotrzeć do miejsca, w którym znajduje przedmiot B. Czytając paradoksy ruchu, uwidacznia się ich rozwarstwienia na aspekt empiryczny i aprioryczny. Hipoteza jest oparta na doświadczeniu zmysłowym. Empiryczny jest punkt wyjścia, ale następujące po nim wnioskowanie nie uwzględnia uwarunkowań rzeczowych, lecz postępuje na drodze czysto racjonalnej.

Mówiłem dotąd głównie o formie argumentacji i pomijałem temat sposobu rozumienia ruchu oraz drogi, po której poruszają się biegacze. Na tym tle istnieje jednak szereg kwestii niejasnych. Czy chodzi o drogę pojmowaną w sposób idealny, która mogłaby zostać przedstawiona za pomocą prostej, czyli figury jednowymiarowej, nie mającej początku ani końca? A może dałoby się ją przedstawić za pomocą półprostej o początku w konkretnym punkcie na prostej, ale bez końca? Czy chodzi

183 M. Black, dz. cyt., s. 68–69.

może o jakąś drogę fizyczną, która zawsze posiada początek i kres? Z jednej strony bowiem, Zenon przedstawił problem czysto teoretyczny, którego konkluzja kłóci się z bezpośrednim doświadczeniem, z drugiej strony, wychodził w swoich założeniach z danych zmysłowych, jak czynią zwykli ludzie, dający wiarę doświadczeniu empirycznemu, zazwyczaj odrzucając rozumowania, które by się z nią kłóciły. Za przykład zdania, które zapewne bez wahania większość odrzuci, może nam posłużyć zdanie, że szybszy nie może prześcignąć wolniejszego. W rzeczywistości argumentacja Zenona godzi nie tylko w doświadczenie empiryczne, ale również w poznanie analityczne. Słowo „szybszy” jest przymiotnikiem porównawczym – szybszym jest się od czegoś lub kogoś. Podobnie przymiotnik „wolniejszy” wyraża porównanie jednego przedmiotu z innym ze względu na prędkości, z jakimi się one poruszają. Rzecz jest wolniejsza od innej rzeczy, gdy przemierza taki sam odcinek drogi w dłuższym czasie. Odpowiednio, to, co jest szybsze, przemierza taki sam odcinek drogi w krótszym czasie. Jeśli więc dwaj biegacze wyruszą z dwóch różnych miejsc, przy czym szybszy wystartuje za wolniejszym, to w pewnym miejscu szybszy wyprzedzi wolniejszego. W innym wypadku wiązałibyśmy ze znaczeniami terminów „szybszy” i „wolniejszy” znaczenia, które nie przysługują im w naszym języku. Sens słów zmusza nas do przyjęcia konkluzji, że szybszy biegacz wyprzedzi wolniejszego, jeżeli będzie na to pozwalala długość drogi. Jeśli będzie niewystarczająca, wówczas najszybszy biegacz nie dogoni najwolniejszego. Mówiąc jednak, że Achilles miałby nigdy nie dogonić żółwia, mamy na uwadze drogę, którą można by przedstawić za pomocą półprostej, posiadającej początek, lecz nie posiadającej końca. W rezultacie należałoby odrzucić możliwość bycia szybszym i wolniejszym.

Pobocznym wnioskiem wyprowadzonym z tego argumentu może być sprzeciw wobec pojęć oznaczających zmianę i różnorodność, skoro argument uderza również w poznanie analityczne, posługujące się pojęciami oznaczającymi rzeczy zmienne, czynności i relacje wyrażające zmianę. Oparte na nich poznanie rozumowe prowadzi do aporii w równym stopniu co doświadczenie empiryczne.

Z drugiej jednak strony, pojęcia „szybszy” i „wolniejszy” zachowują w argumentacie Zenona swój sens, ponieważ Achilles rzeczywiście przebywa w tym samym czasie drogę dłuższą niż żółw. W sposób naturalny oczekiwalibyśmy, aby obiekt szybszy wyprzedził obiekt poruszający się wolniej. Nie jest to możliwe, ponieważ Zenon nakłada warunek, że Achilles, zanim wyprzedzi żółwia, musi wprawdzie dotrzeć do miejsca, w którym ten znajdował się w chwili, gdy Achilles wyruszał z miejsca poprzedniego. Zenon wykorzystuje w swoim rozumowaniu pojęcie przestrzeni o strukturze ciągłej, ponieważ dzieli ją na nieskończenie wiele punktów i odcinków, oraz pojęcie przestrzeni o strukturze dyskretnej, ponieważ ruch obiektu goniącego odbywa się od punktu do punktu opuszczonego wcześniej przez obiekt uciekający. Wykorzystanie w argumencie tych dwóch pojęć struktury przestrzeni wydaje się prowadzić do paradoksalnych wniosków. W jednej strukturze ruch odbywa się

w nieskończoność, w drugiej jest zakresłony wyznaczonymi punktami, które zawsze będą leżały na drodze.

Obydwa argumenty – „Dychotomia” oraz „Achilles” – są wobec siebie komplementarne. „Achilles” pokazuje, że biegacz nie może osiągnąć pewnego miejsca, nawet jeśli wystartował, natomiast „Dychotomia” pokazuje, że nie może w ogóle wystartować, to znaczy nie może opuścić miejsca, które osiągnął¹⁸⁴.

2.2.3. „STRZAŁA”

Jednym z najbardziej znanych paradoksów Zenona jest paradoks „strzały”. O jego istnieniu dowiadujemy się między innymi od Diogenesa, ale także od Arystotelesa. U obydwa został omówiony dość skrótowo, choć u Arystotelesa znajduje się więcej informacji i sam argument jest obszerniejszy.

2.2.3.1. Tekst. Jeden fragment na temat niemożliwości poruszania się strzały znajdujemy u Diogenesa [*Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, IX, 72]:

(I)

Ζήνων δὲ τὴν κίνησιν ἀναιρεῖ λέγων, „τὸ κινούμενον οὐτ’ ἐν ᾧ ἔστι τόπω κινεῖται οὐτ’ ἐν ᾧ μὴ ἔστι”¹⁸⁵.

„Zenon odrzuca pozostawianie w ruchu, mówiąc: to, co jest w ruchu ani się nie porusza w tym miejscu, w którym jest, ani w tym, w którym nie jest”.

Diogenes cytuje Zenona, omawiając poglądy sceptyków. Podaje informację, że niektórzy z uczniów Pyrrona zaliczali Zenona, Ksenofanesa oraz Demokryta do sceptyków. W przypadku Zenona podstawą do tego było negowanie poruszania się rzeczy w świecie. Demokryta włączano do sceptyków, ponieważ negował posiadanie jakichkolwiek własności – na przykład odrzucał jakości. Twierdził bowiem, że coś jest gorące lub zimne na mocy umowy. W rzeczywistości w świecie znajdują się tylko atomy i próżnia. Wyrażał przekonanie, że nic nie wiadomo o prawdzie, która leży głęboko ukryta. Trzecim filozofem uznawanym za sceptyka był Ksenofanes, który głosił, że żaden człowiek ani nie poznał, ani nie pozna prawdy. Podobnie

¹⁸⁴ Tamże, s. 95; ten sam tekst znajduje się w: W. E. Salomon (red.), *Zeno's Paradoxes*, Indianapolis–Nowy Jork 1970, s. 72; D. J. Furley, dz. cyt., s. 360.

¹⁸⁵ Graham: „Zeno denies motion saying, a moving thing is in motion neither in the place in which it is, nor in the place in which it is not”. D. W. Graham, dz. cyt., s. 161.

Laks, Most: „Zeno abolishes motion by saying, what is moved does not move either in the place in which it is nor in the one in which it is not”. A. Laks, G. W. Most, dz. cyt., s. 189.

Platona starano się wykorzystywać na poparcie tez sceptycznych o niemożliwości poznania prawdy. Pozostawiał on bowiem prawdę bogom i ich potomkom, samemu poszukując jedynie przybliżeń [*Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, IX, 11.72].

Zenon w *Żywotach*... został przedstawiony jako zwolennik twierdzenia, że to, co jest w ruchu, nie porusza się. Do tego fragmentu i jego znaczenia jeszcze wrócimy. Przyjrzyjmy się teraz przekazowi Arystotelesa [*Fizyka*, 239b]:

(II)

Ζήνων δὲ παραλογίζεται· εἰ γὰρ αἰεὶ, φησὶν, ἡρεμεῖ πᾶν [ἢ κινεῖται]¹⁸⁶ ὅταν ἦ κατὰ τὸ ἴσον, ἔστιν δ' αἰεὶ τὸ φερόμενον ἐν τῷ νῦν, ἀκίνητον τὴν φερομένην εἶναι οἰστόν. τοῦτο δ' ἐστὶ ψεῦδος· οὐ γὰρ σύγκειται ὁ χρόνος ἐκ τῶν νῦν τῶν ἀδιαιρέτων, ὥσπερ οὐδ' ἄλλο μέγεθος οὐδέν¹⁸⁷.

„Zenon jest w błędzie: mówi bowiem, że jeśli wszystko zawsze spoczywa, ponieważ jest w równym [sobie], zaś poruszające się zawsze jest w teraz, to poruszająca się strzała jest nieporuszona. To zaś jest fałszem. Czas bowiem nie składa się z niepodzielnych *teraz*, jak żadna inna wielkość nie [składa się z niepodzielnych części]”.

¹⁸⁶ Według Rossa, ἢ κινεῖται można by zachować w tekście tylko wtedy, gdyby Zenon wnioskował rozłącznie, że skoro strzała nie jest w ruchu, pozostaje w spoczynku. Ponieważ jednak konkluzją jest ἀκίνητον („nieporuszony”) τὴν φερομένην εἶναι οἰστόν, nie zaś „pozostaje w spoczynku” (ἡρεμοῦσαν), nie wydaje się, aby był po temu powód. Sądzi on bowiem, że Temistios, u którego nie ma śladu ἢ κινεῖται, zachował oryginalny tekst, a dodanie ἢ κινεῖται jest rezultatem wpływów późniejszych. W. D. Ross, *Aristotle's Physics*, s. 658. Polskie tłumaczenie Leśniaka, przeciwnie do Rossa, uwzględnia ἢ κινεῖται [*Fizyka*, 148].

¹⁸⁷ Ross: „Zeno's argument is unsound. He says that if everything is at rest when it is over against that which is equal to itself, and that which is moving always fulfills this condition at a moment the moving arrow must be at rest. This is false; for time is not composed of indivisible nows, any more than any other magnitude is composed of indivisibles”. W. D. Ross, *Aristotle's Physics*, s. 416.

Krokiewicz: „Zenon rozumuje wadliwie: jeżeli bowiem zawsze spoczywa rzecz wszelka albo się porusza [a nie porusza się wtedy], kiedy będzie tkwić w karbach równości (= ona sama i każda z jej części będzie w tym samym miejscu) to zaś, co się porusza, jest zawsze w chwili terażniejszej, to lecąca strzała jest nieruchoma”. A. Krokiewicz, dz. cyt., s. 164.

Graham: „Zeno reasons fallaciously. For if everything is always at rest, he says, when it occupies a place equal to it, and a moving thing occupies such a place at each moment, the flying arrow will be motionless. But this is false: time is not composed of indivisible moments, nor is any other magnitude [composed of indivisible]”. D. W. Graham, dz. cyt., s. 161.

Laks, Most: „If, he says, everything is always at rest when it is in an equal [*scil.* space], and what moves is always in the present moment, then the arrow that is displaced is immobile. It consists of saying that the arrow that is displaced is immobile”. A. Laks, G. W. Most, dz. cyt., s. 187, 188.

(III)

ὅτι ἡ οἰστός φερομένη ἔστηκεν. συμβαίνει δὲ παρὰ τὸ λαμβάνειν τὸν χρόνον συγκεῖσθαι ἐκ τῶν νῦν¹⁸⁸.

„poruszająca strzała jest w spoczynku. Wynika to z założenia, że czas składa się z wielu *teraz*”.

2.2.3.2. Struktura argumentacji. Diogenes przedstawił dowód w prostej formie: jeżeli to, co jest w ruchu nie porusza się w tym miejscu, w którym jest, ani w tym, w którym nie jest, to w rzeczywistości nie porusza się (nigdzie).

Załóżmy, że świat składa się z miejsca *m* i innych miejsc, które możemy nazwać zbiorczo *nie-m* (może być ich nieskończenie wiele). Zakładamy, że jeśli coś miałoby się poruszać, wówczas musiałoby się poruszać w pewnym miejscu *m* lub w miejscu różnym od *m* (czyli w *nie-m*). Dla dowolnego przedmiotu *x* powiemy, że:

(I)

- (i) *x* porusza się w *m* lub w *nie-m* (przesłanka *implicite*),
- (ii) *x* nie porusza się w *m*,
- (iii) *x* nie porusza się w *nie-m*.

Zatem otrzymujemy sprzeczność, bo z (i) i (ii) otrzymujemy zaprzeczenie (iii), podobnie z (i) i (iii) dostaniemy zaprzeczenie (ii). Możemy zatem wnioskować, że:

- (iv) *x* nie porusza się.

Schemat tego paradoksu jest prosty i opiera się na prawie:

P lub *Q* oraz nieprawda, że *Q*, zatem *P*.

Gdy coś się porusza, porusza się w przestrzeni, a więc znajduje się w pewnym miejscu. Jeśli nie znajduje się w konkretnym miejscu, powiedzmy *m*, to powinno

¹⁸⁸ Ross: „[The third] the argument above, which shows that the moving arrow rests. This arises from assuming time to consist of moments”. W. D. Ross, *Aristotle's Physics*, s. 416.

Krokiewicz: „A teraz trzeci argument, że »leżąca strzała stoi« (= spoczywa). Opiera się on na przesłance, że czas składa się z (odrębnych) chwil teraźniejszych”. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, s. 164.

Laks, Most (dokonując pewnej korekty i dzielą tekst Arystotelesa na fragment, w którym zdaje sprawę z argumentu Zenona – łącząc go z fragmentem wcześniejszym – oraz na fragment stanowiący krytykę Arystotelesa). Podaję tłumaczenie, gdzie w nawiasie klamrowym znajduje się korekta Laks i Mosta: „The third [*scil.* argument] has just been mentioned { : it consists of saying that the arrow that is displaceed is immobile} (s. 189) it comes about from suppositing that time is composed of instant (s. 211)”. A. Laks, G. W. Most, dz. cyt., s. 189, 211.

znajdować się w jakimś innym miejscu, czyli w miejscu *nie-m*. Jeżeli jednak w żadnym miejscu poza *m* rzecz nie porusza się, nie ma już miejsca, w których mogłaby się ona poruszać. Zenon wnioskuję więc, że rzecz nie porusza się w ogóle.

Rzecz może się poruszać w miejscu, w którym się znajduje lub w miejscu, w którym się nie znajduje. Absurdem byłoby twierdzić, że coś się porusza w miejscu, w którym go nie ma, zatem należy się zastanowić, czy porusza się w miejscu, w którym jest. Na ten temat Diogenes już nic jednak nie pisze. Musimy odwołać się do przekazu i krytycznej analizy Arystotelesa. W sposób dość wyraźny wskazuje na konkluzję i hipotezę paradoksu, choć dokładny tekst Arystotelesa wymaga jednak szerszego omówienia. Przedstawia on wnioskowanie Zenona, które ma postać formalnie poprawną, ale jak zobaczymy, jest to ukryty sylogizm, niewielkie bowiem przekształcenia i ujawnienie domyślnych przesłanek sprawia, że otrzymujemy sylogizm ze zdania „jeśli wszystko zawsze spoczywa, ponieważ jest w równym [sobie], zaś poruszające się zawsze jest w teraz, to poruszająca się strzała jest nieporuszona”.

Spójnik „ponieważ” w zdaniu „*P*, ponieważ *Q*” pełni funkcję eksplikacyjną. Wskazuje na zdanie *Q*, które wyjaśnia zajście opisywanej sytuacji lub opisywanego stanu rzeczy przez zdanie *P*. Mechanizm jest bardzo podobny do przekształcania zdań ze spójnikiem „bowiem”. Możemy zatem zdanie „*P*, ponieważ *Q*” przekształcić na zdanie o postaci warunkowej „jeżeli *Q*, to *P*”. Zdanie o postaci warunkowej można dalej przełożyć na zdanie kategoryczne¹⁸⁹.

Ponieważ w tekście pasusu (II) występują zdania ogólne, zaś konkluzja (II) dotyczy strzały, rzeczy o określonej naturze, zatem wnioskowanie wymaga uszczegółowienia. Zdania oznaczone w poniższej rekonstrukcji jako (i)(b) i (ii)(a) bezpośrednio wynikają ze zdań bardziej ogólnych (i) i (ii). Jeśli bowiem przyjmimy przesłankę „wszystko, co jest w równym [sobie], jest w spoczynku” wynika z niej bezpośrednio „strzała będąca w równym, jest w spoczynku”, zaś z „każde poruszające się jest zawsze w *teraz*” wynika „poruszająca się strzała jest zawsze w *teraz*”.

Kwestią wykraczającą nieco poza ramy formalne jest sposób rozumienia *teraz*. Stanowi ono niepodzielny i elementarny moment czasowy. *Teraz* charakteryzuje się niepodzielnością, co wynika z dalszego tekstu Arystotelesa, w którym kontrargumentuje on, że czas nie składa się z niepodzielnych *teraz*. Owo czasowe *teraz* należy rozumieć jako coś niezłożonego. Jeśli coś znajduje się w nim, to znaczy, że znajduje się w czymś niezłożonym i niezmiennym – a więc równym samemu sobie. Jeśli cokolwiek miałoby się poruszać, nie mogłoby znajdować się w czymś równym. Ruch bowiem odbywa się w czasie, który musiałby się zmieniać. Zenonowe *teraz* wydaje się być tym, co równe (identyczne) sobie. Zenon mówiąc o znajdowaniu się

189 Odwołując się do współczesnego przykładu, powiemy: „zgasło światło, ponieważ spaliła się żarówka”, lecz znaczy to tyle samo co „jeżeli spaliła się żarówka, to zgasło światło”. I w dalszym ciągu możemy przełożyć zdanie warunkowe na kategoryczne „każda spalona żarówka gasi światło”.

w *teraz*, ma na myśli znajdowanie się w bezruchu. Zapiszę to w punkcie (III) naszej rekonstrukcji argumentu Zenona z przekazu Arystotelesa.

Po tych wyjaśnieniach, argument ma następującą postać:

(II)

(i) „Wszystko spoczywa, ponieważ jest w równym [sobie]”.

Zdanie to przekształcę zgodnie z tym, co powiedziałem wcześniej, na zdanie:

(i)(a) „wszystko, co jest w równym [sobie], jest w spoczynku”.

Następnie ze zdania ogólnego (i)(a) wyprowadzę zdanie szczegółowe:

(i)(b) „strzała będąca w równym [sobie], jest w spoczynku”.

Drugą przesłanką podaną przez Zenona jest:

(ii) „[scil. każde] poruszające się zawsze jest w *teraz*”.

Stąd wynika zdanie:

(ii)(a) „poruszająca się strzała jest w *teraz*”.

Następnie przyjmuję, że:

(iii) „*teraz* jest równe [sobie]”,

a skoro tak, to:

(iv) „poruszająca się strzała jest w równym [sobie]”.

Na tej podstawie wnioskuję, że:

(v) „poruszająca się strzała jest w spoczynku”.

Skrótowo można to wnioskowanie przedstawić tak¹⁹⁰:

¹⁹⁰ Sylogizmy Arystotelesa przedstawiamy w postaci implikacji, której poprzednikiem jest koniunkcja dwóch zdań następnikiem zdanie wynikające z poprzednika. Według Łukasiewicza, różnica między sylogizmem o postaci implikacyjnej a sylogizmem o postaci inferencyjnej jest fundamentalna, ponieważ implikacja jest zdaniem i jako zdanie sylogizm musi być prawdziwy lub fałszywy. Sylogizm

- | | |
|--------|--|
| jeżeli | (i)(b) strzała będąca w równym [sobie], jest w spoczynku |
| oraz | (iv) poruszająca się strzała jest w równym sobie, |
| to | (v) poruszająca się strzała jest w spoczynku. |

Argument Zenona został przedstawiony przez Arystotelesa według trybu sylogistycznego „Barbara”, który ma postać: „jeżeli każde *M* jest *P* i każde *S* jest *M*, to każde *S* jest *P*”¹⁹¹. Wykorzystanie sylogizmu w wykładzie rozumowania Zenona świadczy o tym, że przekaz nie jest zapisem tekstu Zenona, lecz jego interpretacją na gruncie sylogistyki.

Fragment (III) jest kontynuacją (II). Arystoteles opisuje w nim sposób rozumienia czasu przez Zenona:

(III)

- (i) czas składa się z wielu teraz (przesłanka),

z czego wyprowadza wniosek, że:

- (ii) poruszająca się strzała jest w spoczynku.

Arystoteles przedstawia rozumowanie Zenona, w którym z pojęcia czasu jako ciągu niezmiennych *teraz* wyprowadza konkluzję, że strzała porusza się i jest zarazem w spoczynku. Głosi ona zatem, że poruszające nie porusza się. To zaś zgodnie z zasadą niesprzeczności jest niemożliwe.

Arystoteles prawdopodobnie posłużył się skrótem myślowym. Spróbujmy dokończyć rekonstrukcji rozumowania, które zostałyby przeprowadzone zgodnie z założeniem metody dialektycznej:

(III')

- (o) strzała porusza się (hipoteza);
- (i) czas składa się z wielu (niezmiennych) *teraz*;
- (ii) to, co jest w *teraz*, pozostaje w spoczynku;
- (iii) strzała zawsze znajduje się w jednym z *teraz*;
- (iv) strzała pozostaje w spoczynku.

o postaci inferencyjnej nie jest prawdziwy ani fałszywy, a jedynie poprawny lub niepoprawny. J. Łukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic from The Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford 1951, s. 20–21.

¹⁹¹ Przedstawiony schemat jest uproszczony i stanowi pewną parafrazę sylogizmu przedstawianego przez Arystotelesa, który posługiwał się raczej pojęciem przysługiwania. Odpowiednikiem zdania „każde *S* jest *P*” byłoby zdanie „*P* przysługuje każdemu *S*”. Jest to jednak tylko kwestia formalna. Być może ma ona znaczenie w filozofii Arystotelesa, ponieważ wskazuje na realną przynależność.

Paradoks składałby się więc z domyslniej empirycznej hipotezy III'(o) „strzała porusza się” oraz wniosku III'(iv) „strzała pozostaje się w spoczynku”. Przemawia za tym sposób, w jaki Zenon przeprowadzał swoje pozostałe argumenty, przede wszystkim te przeciwko ruchowi. Zgodnie ze schematem dialektycznym, wychodząc z hipotezy uznanej powszechnie na podstawie doświadczenia III'(o) oraz w oparciu przesłankę na temat natury czasu III'(i) i ewentualnie innych przesłanek, należało wykazać sprzeczność którejs z nich z przyjętą na początku hipotezą. Miałoby to dowodzić sprzecznej natury ruchu, a ostatecznie niemożliwości poruszania się rzeczy. Nie ma powodu sądzić, ażeby Zenon wyłamał się ze schematu sprowadzenia założenia do niemożliwości.

W ten sposób konkluzja „poruszająca się strzała jest w spoczynku” zawierałaby w sobie założenie III'(o) i konkluzję III'(iv) dowodu.

2.2.3.3. Temporalny sens paradoksu. Arystoteles stara się jednoznacznie zdyskredytować argumenty Zenona sprzeciwiające się zdrowemu rozsądkowi i poznaniu zmysłowemu. Dowód mający wykazać nieprawdziwość paradoksu strzały opatruje stanowczym komentarzem. Według niego, Zenon nie ma racji i jego rozumowanie jest błędne, sądzi bowiem, że wszystko zawsze jest w spoczynku, kiedy pozostaje w relacji do tego samego (κατὰ τὸ ἴσον) [Fizyka, 239b].

Poruszające się jest zawsze w *teraz* [Fizyka, 239b]. Strzała, aby była tą samą strzałą, musi pozostawać w relacji do siebie samej i tego, w czym się znajduje. Niemożliwa jest zatem zmiana miejsca. Przemieszczanie strzały musi odbywać się w niezmiennych terażniejszych chwilach. Zmiana czasu stanowiłaby bowiem przyczynę zmiany położenia strzały. Spoczynek, czyli ostatecznie niezmiennosc, pozostaje mocno powiązany z tożsamością rzeczy. Mówiąc inaczej, niemożliwa jest tożsamość rzeczy bez umiejscowienia jej w niezmiennych warunkach. Znajdowanie się zawsze w *teraz* realizuje postulat tożsamości. Ta teza zdaje się wynikać ze zdania o rzeczy znajdującej się w spoczynku w rezultacie relacji „do tego samego”. Arystoteles odrzuca prawdziwość pojmowania czasu jako ciągu niepodzielnych *teraz*, ponieważ czas i jego odcinki są pewną wielkością, a żadnej z nich nie można traktować jako niepodzielnej. Godzi się jednak z poglądem, że jeśliby przyjąć koncepcję czasu Zenona, rozumowanie jego należałoby uznać za poprawne.

Arystoteles ma w pewnym sensie zbieżne poglądy z Zenonem. Podobnie jak on uważa, że *teraz* jest niepodzielne. Inaczej jednak pojmuje strukturę owego *teraz*. Sądzi, że stanowi ono kres czasu przeszłego oraz początek czasu przyszłego. Dla Zenona czas to szeregi *teraz*. Znajduje się ono zarówno w przeszłości, jak i w przyszłości. Pozostaje wyraźnie pod wpływem Parmenidesa i jego koncepcji wiecznocości. Arystotelesowskie *teraz* nie posiada w sobie niczego z przeszłości ani niczego z przyszłości. *Teraz* jest punktem granicznym między przeszłością i przyszłością i jako takie jest niepodzielne. Gdyby jednak posiadało coś z przeszłości lub przyszłości, granica byłaby złożona i *teraz* byłoby podzielne na granicę (kres)

przeszłości oraz granicę (początek) przyszłości. Wtedy przyszłość nie następowałaby bezpośrednio po przeszłości. Wskutek podzielności *teraz* należałoby uznać, że część przeszłości byłaby w przyszłości, zaś przyszłości w przeszłości [Fizyka, 233b–234a].

Podobnie jak Zenon, Arystoteles twierdzi, że w *teraz* nic nie może się poruszać. Jeśli byłoby to możliwe, wówczas to, co się porusza, mogłoby poruszać się w nim wolniej lub szybciej. Ciało *x* poruszając się z prędkością *v*, przebyłoby chwilę *teraz* w czasie *t*. Ciało *y* poruszające się wolniej od *x* przebyłoby połowę drogi, którą przebyło *x* w czasie *t*. Stąd Arystoteles wnioskuję, że można byłoby dzielić *teraz*, tymczasem wykazał wcześniej, że jego podział jest niemożliwy. Stąd wniosek, że nic nie porusza się w chwili *teraz* [Fizyka, 234a].

Nie znamy uzasadnienia Zenona na temat niemożliwości ruchu w *teraz*. Wiadomo jednak, że rzecz, która miałaby się poruszać, musiałaby pozostawać w relacji do tego samego, a więc zachowywać tożsamość wobec siebie i niezmienność w stosunku do otoczenia. Wskutek tego, Zenon twierdzi, że rzecz będzie pozostawała w spoczynku. Dla Arystotelesa niemożliwy jest spoczynek w *teraz*. W spoczynku bowiem może znajdować się tylko rzecz, która z natury się porusza. Ponieważ w „*teraz*” nic nie może się poruszać z natury, dlatego nic nie może pozostawać w nim w spoczynku. W ogóle, zarówno ruch i spoczynek musi odbywać się w czasie [Fizyka, 234a].

Konsekwencją Arystotelesowskich analiz może być przekonanie (przynajmniej jest to wysoce prawdopodobne), że *teraz* nie należy do czasu, w takim znaczeniu, jakie przypisuje mu Arystoteles, mówiąc o przeszłości i przyszłości, które można dzielić. Cechą czasu, podobnie jak przestrzeni, jest bowiem podzielność [Fizyka, 233a]. Zarówno ruch, jak i spoczynek musi odbywać się w czasie, natomiast w *teraz* nie ma ani ruchu, ani spoczynku [Fizyka, 234b].

Według Arystotelesa, nie ma czasu bez zmiany. Czas jest czymś należącym do zmiany (ruchu). To, co jest w ruchu, przemieszcza się od punktu do punktu, czyli przemierza pewną wielkość. Każda wielkość jest ciągła. Czas zatem, jako należący do zmiany, związany jest z wielkością. Ponieważ wielkość ma charakter ciągły, także ruch i czas będą ciągłe. Podstawowym doświadczeniem, jakie mamy w odniesieniu do czasu, jest doświadczenie tego, co jest *przed* i tego, co jest *po* oraz doświadczenie *teraz*. Czas odkrywa przed nami nieustanne następowanie po sobie, analogiczne jak w przypadku ruchu. Tak bowiem jak w ruchu, tak i w czasie mamy do czynienia z ciągłym następstwem. Z tego powodu, że czas jest właściwy rzeczom w ruchu, posiada analogiczną do ruchu strukturę. Arystoteles uważa, że stanowi on ilościową stronę ruchu, czy mówiąc szerzej, zmiany [Fizyka, 219a–b].

Poglądy Arystotelesa wyrażały greckie myślenie o czasie jako pewnej mierze ruchu. Ciało znajdujące się w ruchu przebywa drogę w przestrzeni. Czas jest tu miarą ruchu, jak odległość w przestrzeni. Najdobitniej wypowiada się chyba na ten temat w reakcji na argument z dychotomii. Píše bowiem, że ciało może przebyć nieskończoną drogę (ze względu na podział) tylko w nieskończonym czasie (ze względu

na podział), lecz nigdy nieskończonej drogi w skończonym czasie ani odwrotnie, skończonej drogi w nieskończonym czasie. Czas jest więc nierozzerwalnie związany u Arystotelesa ze zmianą i przestrzenią, w której do zmian dochodzi.

Zenon zdaje się rozdzielać czas od przestrzeni w swoich argumentach. Przeprowadzone rozumowania, w których wypowiada się o wielości czy ruchu (jak dowód z dychotomii i „Achilles”) uwypuklają jedynie zależności przestrzenne. Nie ma w nich mowy o czasie. „Strzała” natomiast uwzględnia właśnie zależność czasową poprzez wskazanie, że znajduje się w *teraz*. Ale owo *teraz* jest powiązane z przestrzenią, bowiem znajdowanie się w *teraz* to pozostawanie w spoczynku. Spoczynek zaś to bezruch w przestrzeni. Zenon używa czasu jako miary ruchu, podobnie jak pisze o tym Arystoteles, z tą wszakże różnicą, że czas stanowi dla Zenona zawsze jakieś *teraz*, zaś dla Arystotelesa jest *przed*, *teraz* i *po*. Nietrudno dostrzec, że odrzucenie *przed* i *po* pozwala Zenonowi na uznanie konkluzji o bezruchu strzały.

Zbieżność poglądów Zenona i Arystotelesa na temat struktury czasu polega na uznaniu przez obu filozofów występowania niezłożonych chwil czasowych oraz na przekonaniu, że ruch w nich jest niemożliwy. Zenon na potrzeby argumentu mógłby przyjąć zarówno pogląd o dyskretniej strukturze czasu, jak i o strukturze ciągłej. Dla rozumowania, które Zenon przedstawia, nie ma to znaczenia. Ważne jest, że czas to szereg niezłożonych odcinków, w których znajdują się poruszające się rzeczy. Czas to kolejne, następujące po sobie *teraz*. Zenon nie rozważa w paradoksie strzały kwestii podzielności czasu w nieskończoność, ponieważ opiera się on na innej zasadzie, mianowicie na pojęciu niezmienności i niezłożoności. W żadnym ze znanych nam przekazów nie ma jednak nawiązania do nieskończoności. Jeżeli przyjąć, że czas, podobnie jak przestrzeń, posiada swoje bezwymiarowe punkty, a odcinki czasu można dzielić w nieskończoność, jak robi się to z długością w przestrzeni, to paradoks strzały mógłby równie dobrze działać w ramach takiej ontologii czasu.

Arystoteles, inaczej niż Zenon, przyjmował jeden (graniczny) punkt aktualny w kontinuum czasu, stanowiący styk przeszłości i przyszłości. Jest to punkt graniczny czasu, poza którym w rzeczywistości nic nie ma, ponieważ nie ma jeszcze tego, co nastąpi. Do końca jednak nie wiadomo, jak granica między tym, co było i tym, co będzie, w świetle założeń dotyczących podziałów osi czasu lub przestrzeni, mogła nie prowadzić do uznania nieciągłości ruchu.

Arystoteles wykorzystuje w odniesieniu do *teraz* pojęcia aktualności i potencjalności. Aktualne *teraz* jest jedno, potencjalnych może być nieskończenie wiele, lecz nie wpływają na żadne zmiany ruchu. Dokładnych poglądów Zenona na naturę czasu nie znamy. Prawdopodobnie czas jest podzielny na składniki proste i niezłożone, zaś podzielne sekwencje byłyby w każdym momencie aktualne. Według Zenona, czas ma charakter nieograniczony ze względu na początek i koniec. Podział może prowadzić do niezmiennych i prostych elementów jego struktury. Należy jednak pamiętać, że Zenon rozpatrywał czas empiryczny z punktu widzenia

poznania apriorycznego. Parmenidejski byt, znajdujący się w wiecznoczasie, pozostawał w jednym, niezmiennym *teraz*.

Od strony semantycznej, paradoks jest skonstruowany w całkiem odmienny sposób niż „Dychotomia” i „Achilles”. Zenon odwoływał się w nich do pojęcia nieskończoności i to właśnie treść pojęcia nieskończoności determinuje niemożliwość poruszania się rzeczy. W przypadku „Strzały” przeciwnie, pojęcie nieskończoności nie odgrywa zasadniczej roli w argumentacji. Autor nawiązuje przede wszystkim do pojęcia skończoności i niepodzielności odcinków czasu. Z treści pojęć niezłożoności i prostoty wynika niemożliwość zmiany, jeśli zmiana miałaby mieć miejsce w punktach niezłożonych i prostych.

2.2.4. „STADION”

Tekst *Fizyki* Arystotelesa poświęcony argumentacji Zenona o ciałach poruszających się w przeciwnych kierunkach można podzielić na dwie części: na część przedstawiającą argument oraz na część stanowiącą jego objaśnienie, wyrażone przy użyciu języka częściowo formalnego. Oprócz tego mamy do dyspozycji przekaz Simpliciosa, w którym został przedstawiony schemat graficzny Aleksandra obrazujący paradoks Zenona. Część pierwsza jest podstawą wszelkich dalszych analiz.

2.2.4.1. Tekst i jego interpretacja. Paradoks „Stadion” ma następującą postać [*Fizyka*, 239b]:

(I)

τέταρτος ὁ περὶ τῶν ἐν σταδίῳ κινούμενων ἐξ ἐναντίας ἴσων ὄγκων παρ’ ἴσους, τῶν μὲν ἀπὸ τέλους τοῦ σταδίου τῶν δ’ ἀπὸ μέσου, ἴσοι τάχει, ἐν ᾧ συμβαίνειν οἴεται ἴσον εἶναι χρόνον τῷ διπλασίῳ τὸν ἡμισυν. ἔστι δ’ ὁ παραλογισμός ἐν τῷ τὸ μὲν παρὰ κινούμενον τὸ δὲ παρ’ ἡρεμοῦν τὸ ἴσον μέγεθος ἀξιοῦν τῷ ἴσῳ τάχει τὸν ἴσον φέρεσθαι χρόνον. τοῦτο δ’ ἐστὶ ψεῦδος¹⁹².

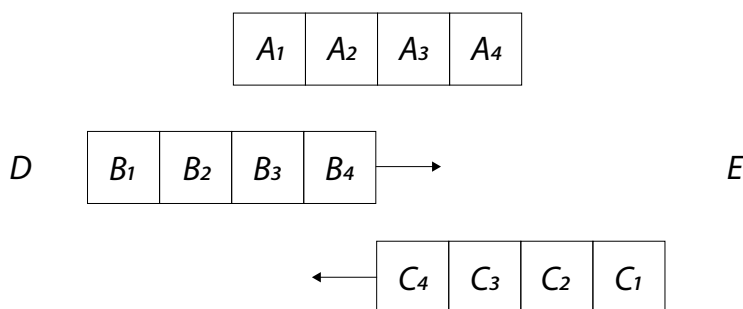
„Czwarty jest o poruszających się na stadionie takich samych (równych) ciałach z przeciwnych równo miejsc, jednych z końca stadionu, zaś drugich od środka z równą prędkością, w którym [Zenon] sądzi, że podwójny czas jest równy [swojej] połowie. Jest to błędne rozumowanie, w którym myśli,

192 Ross: „The argument about the masses which move in opposite directions along a stadium past masses equal to themselves, some from the end of the stadium, others from the turning-point, with equal speed; in this argument Zeno thinks it follows that the half time is equal to its double. The

że ciało poruszające się obok ciał o równej wielkości w spoczynku i ruchu potrzebuje tyle samo czasu [aby być obok nich]”.

Druga część przekazu Arystotelesa stanowi objaśnienie, w którym stara się wyłożyć myśl Zenona za pomocą zmiennych. Całość nie jest zbyt przejrzysta w swojej treści, choć odczytana w świetle komentarza Aleksandra poniekąd wyjaśnia, w jaki sposób należałoby rozumieć część pierwszą fragmentu z *Fizyki*. Przedstawmy zatem wspomniany schemat, przystosowany nieco do potrzeb uzupełnionego, Arystotelesowskiego wyjaśnienia:

Schemat 1.



Schemat Aleksandra przedstawia ciała A_1 , A_2 , A_3 i A_4 pozostające w spoczynku, ciała B_1 , B_2 , B_3 i B_4 , które znajdują się na końcu stadionu, przed rozpoczęciem ruchu w kierunku początku stadionu oznaczonego literą E oraz ciała C_1 , C_2 , C_3 i C_4

fallacy consists in supposing that things which move with the same speed past a moving object and past a resting object of the same size take the same time”. W. D. Ross, *Aristotle's Physics*, s. 416.

Graham: „The argument about an equal number of bodies moving in opposite directions in a race-course, some from the end of the course, some from the middle, at equal speed, in which he thinks it turns out that half the time is equal to double the time. The fallacy consists in believing that a moving body spends an equal amount of time in passing a body in motion at equal speed as body at rest of the same size”. D. W. Graham, dz. cyt., s. 263.

Laks, Most: „The forth [*scil.* argument] is the one about bodies of the same dimensions that move at an equal speed in a stadium and pass alongside other bodies of the same dimensions in the opposite direction, the ones starting from the end of the stadium, the others from the middle, in which case, he thinks, one half of a period of time is equal to its double” (s. 189). „The paralogism consists in supposing that a body of the same dimension moving at an equal speed moves during the same time alongside a moving body as alongside a body at rest” (s. 211). Podobnie jak w przypadku argumentu „strzały” tekst został podzielony na fragmenty, pierwszy, który zdaje sprawę z argumentacji Zenona, drugi zaś został przypisany Arystotelesowskiemu argumentowi przeciw paradoksowi „Stadionu”. Tłumaczenie podaje jednak zgodnie z redakcją Dielsa. A. Laks, G. W. Most, dz. cyt., s. 189, 211.

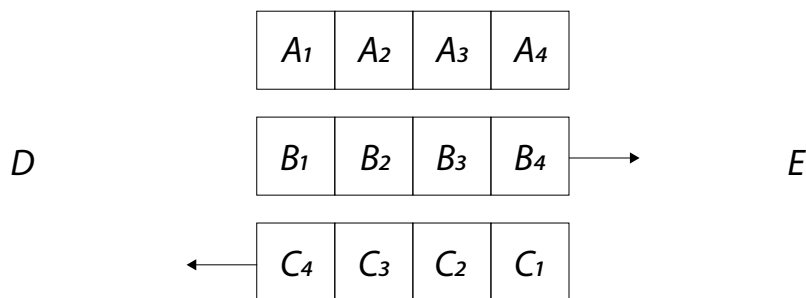
znajdujące się na początku stadionu przed rozpoczęciem ruchu w kierunku jego końca oznaczonego literą *D*.

Arystoteles przedstawia trzy poruszające się ciała, przy czym dzieli je na części bez żadnego oznaczenia, mówiąc tylko o pierwszym ciełe oraz ich połowie. Nie wiadomo, jak Arystoteles rozumie poruszające się rzeczy – czy są to szeregi ciał, czy ciała podzielone na części. Słowo ὅγκοι wskazuje na ciała ustawione w szeregu. Arystoteles zakłada, że dane są trzy szeregi ciał *A*, *B*, *C*. *A* jest szeregiem składającym się z A_1, A_2, A_3, A_4 , na *B* składają się B_1, B_2, B_3, B_4 , zaś na *C* składają się C_1, C_2, C_3, C_4 . Szereg *A* znajduje się w spoczynku. Poruszają się szeregi *B* i *C*, które pozostają równe pod względem wielkości w stosunku do *A*. Szeregi *B* i *C* poruszają się z taką samą prędkością w kierunkach przeciwnych. B_1 i C_1 dotrą do przeciwległych kresów swoich ruchów w tym samym czasie. Ciało C_1 minie w czasie swojego ruchu wszystkie *B*, B_1 minie tylko połowę *A*, czyli A_1 i A_2 . Ponieważ każde ciało jest obok drugiego przez równy czas (to znaczy B_1 znajduje się obok A_2 przez taki sam odcinek czasu jak obok C_1), A_2 będzie obok *A* przez połowę czasu, w stosunku do czasu, w jakim będzie przebywać obok *C*.

Biorąc pod uwagę równą prędkość ciał oraz ten sam czas, w którym mają przebyć stadion, Zenon stara się przedstawić sytuację, w której ciało *B* porusza się inaczej względem *A*, a inaczej względem *C*. Ma to na celu wykazanie względności ruchu¹⁹³.

Ross przedstawia położenie ciał po połowicznym przesunięciu się w stronę końca w tradycyjnie przyjmowanej interpretacji symetrycznej, którą obrazuje schemat 1. Uzupełnia go dodatkowym schematem, przedstawiającym rezultat ruchu *B* i *C*:

Schemat 2.



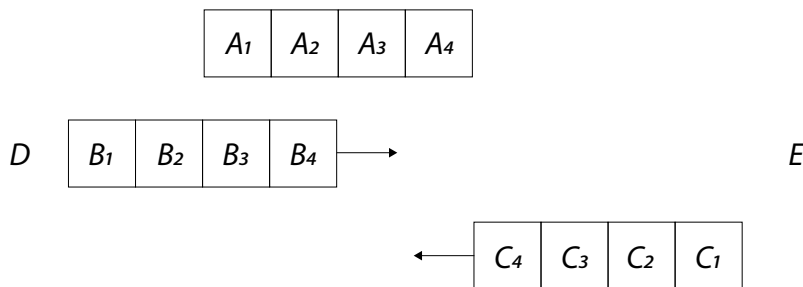
Układ ten wymaga jednak argumentu, który uzasadniałby sąd Arystotelesa zawarty w [240a, 1–4], że pierwsze *C* przemieściło się obok wszystkich *A* w czasie,

¹⁹³ E. Zeller, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, cz. 1, t. 3, *Eleati*, tłum. G. Reale, Firenze 1967, s. 391–393.

w którym pierwsze B minęło tylko połowę A . Pierwsze C minęło wszystkie B , ale musiało również minąć wszystkie A .

Argument niesie ze sobą szereg trudności, które wynikają z wieloznacznego języka, jakim posłużył się Arystoteles, ale również ze względu na wątpliwości dotyczące wersji tekstu Arystotelesa, który mamy do dyspozycji¹⁹⁴. Bardzo dokładną analizę problemów interpretacyjnych z nim związanych przedstawia Ross¹⁹⁵. Argument zakłada trzy zbiory ciał umiejscowionych wzdłuż stadionu, jeden nieruchomy oraz dwa poruszające się obok siebie w przeciwnych kierunkach. Jedno z wymienionych ciał jest opisywane jako poruszające się z końca stadionu (ἀπὸ τέλους τοῦ σταδίου), inne jako poruszające się ze środka (ἀπὸ μέσου). Według tego, co czytamy, nie chodzi o środek stadionu, lecz środek ciała, które pozostaje w spoczynku, a dopowiedzenie znajdujemy w części wyjaśniającej Arystotelesa [*Fizyka*, 240a, 6] (ἀπὸ τοῦ μέσου τῶν A). Możemy też powiedzieć, że B jest opisywane jako poruszające się od środka stałego ciała A , zaś C od jego końca. Ciała stałe A znajdują się w połowie długości stadionu, a pozostałe dwa zbiory ciał B i C umiejscowione są na starcie niesymetrycznie w stosunku do A . Zgodnie z pierwszą częścią tekstu, schemat musiałby mieć postać¹⁹⁶:

Schemat 3.



Ten asymetryczny układ na pierwszy rzut oka wydaje być potwierdzony przez fragment [240a, 10–12]: συμβαίνει δὲ τὸ Γ παρὰ πάντα A τὰ διεξελθύνειν, τὸ δὲ B παρὰ τὰ ἡμίση (C mija całe A , zaś B połowę A). Pierwsze B , startując w połowie A , minie tylko A_3 i A_4 , zaś C minie wszystkie A , zanim B dotrze do E . Ross dostrzeża trudności wynikające z przedstawionego schematu, na przykład tę, która jest konsekwencją innego objaśnienia Arystotelesa, twierzącego, że zarówno B , jak i C dotrą do przeciwległych końców w tym samym czasie, poruszając się z tą samą prędkością. Zgodnie ze schematem 3 jest to niemożliwe.

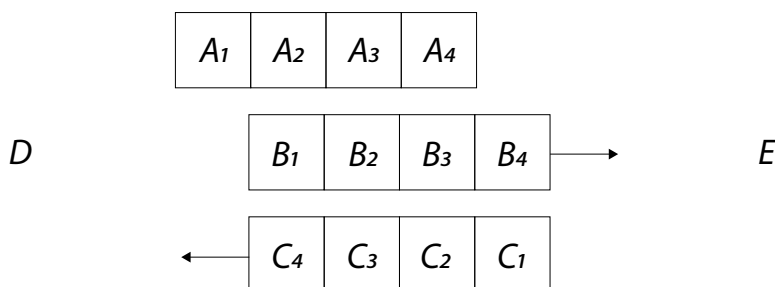
¹⁹⁴ W. D. Ross, *Aristotle's Physics*, s. 660.

¹⁹⁵ Tamże, s. 660–666.

¹⁹⁶ Tamże, s. 660.

Fragment 240a, 10–12 na pierwszy rzut oka dobrze pasuje do interpretacji przedstawionej przez schemat 3, ponieważ sugeruje, że pierwotnie *B* i *C* nie były usytuowane symetrycznie w odniesieniu do *A*. Pojawiają się jednak trudności, gdy przyjrzymy się bliżej temu zagadnieniu. Słowa, które rozważamy, poprzedzone są bezpośrednio przez słowa „z tego wynika, że pierwsze *B* i pierwsze *C* są równocześnie ἐπὶ τῷ ἐσχάτῳ (na końcu), jak miną się wzajemnie”. Układ ciał przedstawiony w schemacie 3 nie odpowiada fragmentowi, który mówi, że *B* i *C* równocześnie docierają do przeciwnych końców stadionu lub końcowego *A*, ponieważ ciała nie są w nim symetrycznie usytuowane ani w odniesieniu do stadionu (toru wyjściowego), ani w odniesieniu do *A*. Pierwsze *B* dociera jednak do końca *C*, kiedy pierwsze *C* dociera do końca *B*. Stanie się tak, gdy trzy szeregi ciał będą ułożone jak przedstawia to schemat 4:

Schemat 4.



Schemat 4 opisuje więc pozycję *B* i *C* względem *A* po przebyciu połowy drogi przez *B* i *C*. Schemat ten ma nam uświadomić, że *B* i *C*, jeśli poruszają się z taką samą prędkością, nie dotrą jednocześnie do końca stadionu.

Kiedy ciała znajdują się takich pozycjach względem siebie, nie będzie prawdą, że *C* minie wszystkie *A*, a pierwsze *B* tylko połowę z nich. To będzie spełnione tylko w schematach 1 i 2, ale wówczas nigdy nie będą mogły wyruszyć z początkowego układu opisanego w *Fizyce* [240a, 10–12] (schemat 3).

Ross sądzi, że rozwiązanie przedstawione przez układ symetryczny jest lepsze w stosunku do niesymetrycznego, ponieważ argument ukierunkowany jest na kwestię przemieszczania się ciał *B* i *C* obok stałego ciała *A* i w tym samym czasie przemieszczania się *B* i *C* obok siebie. W jaki sposób jednak pogodzić układ przedstawiony przez schemat 1 z cytowanym na początku niniejszego paragrafu tekstem [239b, 34–35] oraz z [240a, 6–7]¹⁹⁷? Simplicios interpretuje ἀπὸ μέσου z [239b] i ἀπὸ τοῦ μέσου z [240a, 6] jako „rozpoczynając na początku stadionu i kończąc na środku *A*” i bierze środek stadionu za pokrywający się ze środkiem *A*.

¹⁹⁷ Tamże, s. 662.

W układzie symetrycznym można jednak przyjąć, że ciała *C* rozpoczynają z końca stadionu i kończą w połowie *A*, więc różnica między *B* i *C* byłaby mylnie ustanowiona przez Arystotelesa w słowach: „jeden zbiór startuje z końca stadionu, drugi ze środka”. Ross wskazuje, że interpretację Simplikiosa próbuje się uzasadnić przez rozumienie słowa ἀρχόμενοι nie jako „rozpoczynający ruch”, lecz „rozszerzający”. Fragmenty Arystotelesa [239b, 33–35; 240a, 5–7] powinny być wyjaśnione przez odwołanie się do punktu widzenia hipotetycznej osoby stojącej na początku stadionu: to znaczy, w ich pierwotnym położeniu *C* rozciągają się z końca bieżni, *B* zaś rozciąga się ze środkowego punktu bieżni w kierunku jakiegokolwiek ciała zajmującego to miejsce. W ten sposób nie ma odniesienia do kierunku odpowiednich ruchów dwóch zbiorów ciał. Zdaniem Rossa, taka propozycja przecza fakt, że ciała są opisane przez Arystotelesa jako poruszające się z jednakową prędkością – jeden szereg z końca stadionu, drugi szereg – ze środka. Według Rossa, jeśli μέσον oznacza środek długości stadionu, będący również środkiem szeregu *A*, nie jest możliwe w ten sposób opisanie sytuacji szeregów przedstawionych w schemacie 1, ponieważ *B* i *C* poruszałyby się ἀπό τοῦ μέσου („od środka”) i nie mogłyby być w środkowym punkcie *A*. Dlatego ruch *B* i *C* ἀπό τοῦ μέσου nie mógłby być przeciwny do poruszających się przedmiotów odpowiednio ἀπό τοῦ μέσου, ἀπό τέλους¹⁹⁸.

Rozwiązanie tego problemu leży, zdaniem Rossa, w założeniu, że τὸ μέσον znaczy „środek całej drogi przebytej wzdłuż stadionu i z powrotem”. Chodzi więc o punkt zwrotny ciała, które przebywa drogę w tę i z powrotem na stadionie. Ciało *B* poruszałyby się ze środka przebytej już przez siebie drogi. Ciało *C* natomiast wyruszałoby z końca, do którego ma dotrzeć w biegu tam i z „powrotem”. Wyrażenia ἀπό μέσου i ἀπό τοῦ τέλους odnoszą się do kierunków, nie do pozycji, a szczególnie pozycja szeregu ciał *A* w stosunku do długości stadionu jest nieistotna. Przy takiej interpretacji nie chodzi bowiem o to, że ciała *B* wyruszają ze środka *A*. Ross dostrzega trudność, którą wyraża tekst: ἀπό τοῦ μέσου τῶν *A* [240a, 6] („ze środka *A*”), lecz jego zdaniem frazę τῶν *A* pomijają niektóre źródła, prawdopodobnie również i Simplikios. Jego występowanie jednak nie stanowi przeszkody. W rzeczywistości zakładamy, że ciała *B* poruszają się ze środka ciał *A*, ale te nie mogą pozostawać w spoczynku, ponieważ (w innym wypadku) wymagałoby to uznania, że ἀπό τοῦ ἐσχάτου znaczy tyle samo co „z końca ciał *A*”, a w ten sposób implikowałoby to przeciwieństwo, które w rzeczywistości nie występuje, między szeregiem *B* i szeregiem *C*. Trzeba przyznać, że τὸ μέσον nie jest użyte gdzie indziej na określenie punktu zwrotnego biegu tam i z powrotem (δίαυλος), zamiast zwykłej nazwy na określenie punktu zwrotnego (καμπτήρες). Ross przyznaje również, że bieg tam i z powrotem (δίαυλος) był tylko jednym z wielu wyścigów, które były przeprowadzane przez biegaczy na stadionie. Kiedy tylko jedna długość zostanie przebiegnięta, wówczas nie można nazwać jednego końca trasy μέσον („środkiem”).

¹⁹⁸ Tamże, s. 663.

Jeśli Arystoteles miał na myśli w swoim przykładzie jakikolwiek wyścig, w którym została przebyta liczba określająca długość, mógł w sposób naturalny odnosić się do $\kappa\alpha\mu\pi\tau\eta\rho\epsilon\varsigma$ jako do $\mu\acute{\epsilon}\sigma\sigma\upsilon\nu$ ¹⁹⁹. Cały ten układ byłby układem dynamicznym, w którym część ciał znajduje się już w ruchu, część zaś dopiero zaczyna się poruszać²⁰⁰.

2.2.4.2. Struktura argumentu. Proponowana rekonstrukcja ma swoje oparcie w opisie Arystotelesa oraz schemacie 1 stadionu z poruszającymi się szeregami. Między formą i treścią argumentu w pierwszym opisie Arystotelesa, zdającym sprawę z czwartego paradoksu, a jego objaśnieniem zachodzi różnica przede wszystkim co do jasności wykładu oraz tego, co tak naprawdę ma on uzasadniać. Nasuwa się pytanie, na ile poszczególne interpretacje ingerowały w oryginalny pomysł Zenona i projektowały ten argument? Zgodnie z założeniami Arystotelesa, argument można przedstawić w następujący sposób:

(A)

- (i) Wielkość A jest równa wielkości B i A jest równa wielkości C .
- (ii) Każde poruszające się ciało, mijając inne ciała z tą samą prędkością, musi być obok nich przez taki sam czas.
- (iii) B_1 minęło A_1 i A_2 , poruszając się z prędkością v .
- (iv) B_1 minęło C_1 , C_2 , C_3 i C_4 , poruszając się z prędkością v .
- (v) B_1 minęło C_1 , C_2 , C_3 i C_4 w czasie t .
- (vi) B_1 minęło A_1 i A_2 w czasie $\frac{1}{2}t$.
- (vii) B_1 mija A_1 i A_2 w czasie $\frac{1}{2}t$ oraz w czasie t , w którym mija C_1 , C_2 , C_3 i C_4 .

Między wierszem (vii) oraz (ii) zachodzi sprzeczność. Arystoteles uważa, że konkluzja jest błędna wskutek przyjęcia fałszywej przesłanki, że ciała poruszające

¹⁹⁹ Tamże, s. 663–664.

²⁰⁰ Na uwagę zasługuje jeszcze matematyczna interpretacja „Stadionu”. Przedstawia ją, na przykład, Mioduszewski w swojej pracy na temat ciągłości w matematyce. Według niego, zasadniczy sens argumentacji Zenona jest następujący. Dwaj biegacze wyruszają z tego samego miejsca stadionu, biegnąc w przeciwnych kierunkach. Kiedy każdy z nich przebiega drogę długości 1, 2, 3 miar, to odległości między nimi wynosi odpowiednio 2, 4, 6 miar. Mioduszewski twierdzi, że oprócz trudności związanej z względnością ruchu, na co wskazuje większość komentatorów, kryje się tu jeszcze inny paradoks: liczby naturalne i ich część – liczby parzyste – dają się sobie przyporządkować w sposób wzajemnie jednoznaczny, z czego wnioskujemy, że jednych i drugich jest tyle samo. Jeżeli więc biegacze będą okrążać stadion w nieskończoność, wówczas wszystkich liczb naturalnych i wszystkich liczb parzystych będzie tyle samo – nieskończenie wiele. Paradoks ten nie zajdzie, jeżeli biegacze okrążą stadion skończoną ilość razy, wówczas liczb naturalnych i odpowiadających im liczb parzystych będzie co prawda tyle samo, ale nie burzy to naszego potocznego przekonania o tym, że liczb parzystych jest o połowę mniej niż liczb nieparzystych, co jest całkowitą prawdą w odniesieniu do zbiorów skończonych, nie ma jednak zastosowania w odniesieniu do zbioru nieskończonego. J. Mioduszewski, *Ciągłość*, Warszawa 1996, s. 35–36.

się z taką samą prędkością obok ciał w ruchu oraz ciał będących w spoczynku potrzebują na ich minięcie tyle samo czasu. Być może Zenon, jeśli rekonstrukcja Arystotelesa jest adekwatna, chciał pokazać, że ciało *B* porusza się z określoną prędkością, lecz w odniesieniu do różnych przedmiotów jego ruch będzie posiadał inną wartość. Pokazywałoby to, że nie można ruchu rozpatrywać jako zjawiska obiektywnego. Ten sam ruch ze względu na coś (jakiś przedmiot) jest czymś, a ze względu na coś innego – czymś innym.

Nawiązując do pytania dotyczącego projekcji argumentu z punktu widzenia poszczególnych jego komentatorów, ich pojmowania filozofii i świata, sposób, w jaki Arystoteles go przedstawia, nawiązuje miejscami do sylogistyki, co wskazywałoby raczej na nałożenie schematu wnioskowania na treści zawarte w oryginalnym tekście Zenona. W *Fizyce* pisze bowiem, że: „pierwsze *B* i pierwsze *C* będą równocześnie na końcu, odpowiednio, w miejscu *D* i w miejscu *E*” (na schemacie 1). Następnie pisze, że „pierwsze *C* przejdzie obok wszystkich *B*, ale *B* tylko obok połowy *A*. Pierwsze *B* minie wszystkie *C*”. Przyjmuje bowiem, że:

(B)

- | | | |
|-------|-------|--|
| | (i) | B_1 przejdzie obok połowy <i>A</i> ; |
| | (ii) | C_1 przejdzie obok wszystkich <i>B</i> ; |
| stąd | (ii') | C_1 przejdzie obok B_1 ; |
| zatem | (iv) | C_1 przejdzie obok połowy <i>A</i> . |

Część komentarza Arystotelesa można wyrazić za pomocą sylogizmu z przesłanką (B)(ii') która bezpośrednio wynika z (B)(ii) (zgodnie z regułą podporządkowania dla kwadratu logicznego – skoro obok wszystkich *B*, to również obok jednego z *B*). Sylogizm ten wskazuje jeszcze jedną możliwą interpretację. Arystoteles zwraca uwagę przede wszystkim, że B_1 i C_1 przejdą obok połowy *A* w tym samym czasie: „oba są bowiem obok *A* przez ten sam czas. Ale pierwsze *B* minie wszystkie *C*, ponieważ pierwsze *B* i pierwsze *C* będą przy przeciwnych końcach”, to okazuje się, że w tym samym czasie dowolne *B* minie dwa *A*, lecz wszystkie cztery *C*. Stąd *B* będzie się poruszało z dwa razy mniejszą prędkością wobec mijanego *A* niż wobec mijanego *C*.

Zarówno pierwsza, jak i druga część fragmentu z *Fizyki* jest trudna do rekonstrukcji i stanowi jedynie parafrazę w świetle cytowanego przez Simpliciosa schematu Aleksandra. Jak nietrudno dostrzec, sposób argumentacji różni się od sposobów wnioskowania występujących w pozostałych paradoksach i ma charakter zbliżony do sposobu dowodzenia właściwego Arystotelesowi, przez zastosowanie sylogizmu. Nie występuje tu *modus tollendo tollens*, nie ma jasno sformułowanej hipotezy, która miałby zostać zanegowana, nie zostało powiedziane wprost, czego argument ma tak naprawdę dowodzić. Dowiadujemy się o tym pośrednio, dochodząc

do ostatniego wiersza we wnioskowaniu. W rzeczywistości bowiem nawet to, co zapisałem w (vii), nie ma wyraźnego charakteru u Arystotelesa.

2.2.4.3. Treść argumentu. Zamysłem Zenona było prawdopodobnie pokazanie, że ruch, który występuje w świecie w różnych układach odniesienia, nie jest czymś stałym i obiektywnym. Nie podpada bowiem pod schemat poznania niezmiennego, właściwego dla drogi prawdy. Jeśli rzecz porusza się z jakąś prędkością w odniesieniu do innej rzeczy, a w odniesieniu do drugiej rzeczy porusza się z inną prędkością, ruch rzeczy poniekąd będzie zależał od otaczającego świata, a nie od przedmiotu poruszającego się. Arystoteles zarzuca Zenonowi fałszywość przesłanki, że ciała pozostają obok mijanych rzeczy przez taki sam czas, niezależnie od tego, czy pozostają w spoczynku, czy też znajdują się w ruchu. Jednak w świetle tego, co zostało napisane na temat czasu jako miary ruchu, argument Zenona może wydawać się dla wielu przekonujący.

Wydaje się, że Zenon, który cechował się przecież umysłem tyleż przenikliwym, co subtelnym, prawdopodobnie świadom był problemów, które stawiał później Arystoteles. Wyobraźmy sobie, że przyjmował założenie, iż rzecz przemieszczająca się na konkretnej drodze z określoną prędkością, porusza się z tą samą prędkością zarówno w stosunku do ciała *A*, jak i *C*. Założenie to dotyczy tylko ruchu ciała *B* i czasu, w jakim mija inne ciała oraz w jakim przemierza drogę. Szybsze przemieszczenie się w stosunku do *C* nie jest spowodowane większą prędkością *B*, lecz poruszającym się *C* w kierunku przeciwnym do *B*. Suma ruchów *B* i *C* w przeciwnych kierunkach sprawia, że mijają się w czasie dwa razy krótszym, niż każdy z nich mija *A*. Podobnie ma się rzecz w odniesieniu do czasu. Początkowa hipoteza, że *B* znajduje się obok innych, takich samych co do wielkości ciał, w takim samym czasie ze względu na prędkość samego *B* jest jak najbardziej słuszna. Gdy jednak przyjmiemy poruszające się *C*, wówczas ruch *B* wobec *C* będzie wypadkową *B* i *C* oraz ich kierunków. Argument wygląda raczej na próbę udowodnienia, że przedmioty znajdujące się w ruchu poruszają się z inną prędkością wobec ciał w ruchu niż tych, które pozostają w spoczynku. Tyle, że prędkość mijania się *B* i *C* nie jest prędkością samego *B*, lecz prędkością *B* i *C*. Tak samo można powiedzieć, że prędkość mijania *A* jest prędkością wypadkową *B* i *A* (lecz gdy prędkość *A* równa jest 0, mamy wrażenie, że bierzemy pod uwagę tylko prędkość *B*). Podobnie w kwestii czasu przebywania obok siebie ciał poruszających się z pewną prędkością. *B* poruszające się z prędkością v , ze względu na swój ruch będzie znajdowało się obok *A* w takim samym czasie, jak obok *C*. Jednak ze względu na ruch *A* równy 0 m/s i ruch *C* równy 2 m/s, będzie znajdowało się obok nich przez różne odcinki czasu. Zenon chce wykazać względność ruchu na podstawie założenia o jego bezwzględności. Uzależnia jednak prędkość i czas znajdowania się w pewnym miejscu od układu odniesienia i jego wielkości oraz ruchu. Zasadniczy wniosek mógłby polegać na tym, że ruchu nie da się traktować jako wielkości stałej, ponieważ odbywa

się względem czegoś, co również pozostaje w ruchu. Jeśli jednak wartość ruchu zależy jedynie od przedmiotów odniesienia, to czy w ogóle można mówić o poruszających się ciałach²⁰¹?

Do kwestii tej można podejść analogicznie od strony poznawczej. Otóż, nie można orzekać o czymś, że porusza się z jakąś prędkością, ponieważ wobec jednej rzeczy porusza się z jedną prędkością, a w stosunku do drugiej z prędkością odmienną od tamtej. Sąd „ciało *B* porusza się z prędkością *v*” będzie prawdziwy w stosunku do *A*, natomiast fałszywy w stosunku do *C*. To samo zdanie będzie prawdziwe i fałszywe. Wkraczamy w ten sposób na drogę mniemań, które nie są warte uwagi, ponieważ łamią zasadę niesprzeczności Parmenidesa.

Ruch rozpatrywany z punktu widzenia zasad drogi prawdy, nie jest już przedmiotem samego li tylko bezpośredniego doświadczenia, bo nie mówimy o nim w kategoriach zmysłowych, lecz staje się obiektem intelektualnej obróbki. Dotyczy to zarówno rozumowania o poruszających się szeregach, jak i pozostałych paradoksów. Argumentacja z poruszających się szeregów jest jednak w pewien sposób odmienna od pozostałych, podkreśla względne położenie rzeczy i względność samego ruchu. Poprzednie dowody miały na celu wykazanie sprzeczności z faktu poruszania się rzeczy. W omawianym rozumowaniu Zenon miałby dokonywać porównań jednego i tego samego przedmiotu znajdującego się w ruchu o parametrach *S* w odniesieniu do jednej rzeczy oraz o parametrach *T* w odniesieniu do innego przedmiotu. Z punktu widzenia przedmiotowego, ontycznego, rzeczy poruszają się w świecie, który jest miejscem i determinantą ruchu. Ponieważ ruch daje się pojąć jako taki i nie taki (w zależności od układu odniesienia), w perspektywie rozstrzygnięć Parmenidesa ruch będzie stanowił niebyt (względny), czyli zjawisko występujące w świecie materialnym.

Czwarty paradoks najwyraźniej chyba ze wszystkich pozostałych akcentuje sprzeczność jako zasadę zmiany i wprowadza nas w świat mniemań, które nie mają oparcia w prawdzie [Parmenides, 18, B 1.29–30, Diels]. W przeciwieństwie do niesprzeczności – zasady niezmienności, Zenon uzasadnia, że tam, gdzie jest zmiana, nie ma żadnego stałego punktu odniesienia. Paradoks pokazuje rozbieżność w pojmowaniu ruchu wobec różnych przedmiotów odniesienia. Nie można poznać prawdy obiektywnej, ostatecznie nie znajdując wiedzy, jak Parmenidejscy dwugłowi, dla których wszystko jest tym samym i nie tym samym [Parmenides, 18, B 2.8–9, Diels].

²⁰¹ Podobnie argumentują Kirk, Raven i Schofield. Zenon przyjmuje założenie, że jeżeli ciało *n* mija ciało o długości *m*, pokonuje wtedy długość równą iloczynowi *mn*. Poruszając się z równą prędkością, ciało pokona odległość *mn* w połowie czasu potrzebnego do pokonania odległości dwa razy większej. Jeśli więc odległość pokonana przez poruszające się ciało stanowi funkcję jego położenia w stosunku do innych przedmiotów, nie istnieje jakakolwiek bezwzględna podstawa, by przyjąć, że ciało w ogóle się porusza. G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, Warszawa 1999, s. 275.

Zenon nie sądzi, że rzeczy nie poruszają się, lecz wiąże ruch ze światem materialnym. Jest on obiektem mniemań. Dostrzega jednocześnie, że czysto intelektualne, racjonalne poznanie zastosowane do ruchu doświadczanego empirycznie, prowadzić może jedynie do sprzeczności. Ruch nie może być obiektem racjonalnego dyskursu, a jedynie pozostawać w płaszczyźnie hipotez i przypuszczeń. Istnieje też i druga strona próby poznania ruchu metodą racjonalną. Okazuje się bowiem, że ujęty w karby niezmiennych zasad, przestaje być podobny do ruchu znanego z bezpośredniego doświadczenia empirycznego. Zracjonalizowany staje się niepodobny do tego, który jest postrzegany zmysłami.

TEORETYCZNE ZAŁOŻENIA PARADOKSÓW ZENONA

Oryginalne poglądy filozoficzne Zenona nie są dokładnie znane, jak znane są poglądy wielu myślicieli działających w jego czasach lub czasach doń zbliżonych. Za przykład mogą służyć Heraklit, Parmenides, Melissos, Gorgiasz, Leukippos. Niektórzy z nich są mniej, inni bardziej znani od Zenona. Nie zachowały się żadne pisma tego filozofa ani przekazy, w których systematycznie zdawano by sprawę z jego zapatrywań na temat bytu i poznania. Brak jest więc informacji dotyczących ontologii i teorii poznania, poza nielicznymi wyjątkami z pism komentatorów – Arystotelesa czy Platona. Prawdopodobnie nie pozostawił po sobie żadnej spuścizny pisarskiej, w której omawiałby problematykę bytu i poznania. Jedyne, o czym wiemy, to że napisał księgę zawierającą 40 argumentów w obronie ontologii Parmenidesa. Niestety dzieło nie zachowało się do naszych czasów i tylko niektóre fragmenty znamy z przekazów. Zakładam, że zawierają one pewne ślady umożliwiające, w ograniczonym zakresie, rekonstrukcję ontologii Zenona. Teksty te stanowią jedyne źródło informacji o przekonaniach filozoficznych Zenona na temat świata, bytu i jego natury oraz prawdy i wartościowego poznania. Celem tego rozdziału będzie więc próba odczytania i rekonstrukcji ontologicznych oraz teoriopoznawczych poglądów Zenona z Elei na podstawie dostępnych przekazów, spośród których najważniejszymi są paradoksy.

Z tej racji, że rekonstrukcja opiera się na niewielu źródłach, zaś przekazy, które zachowały się do dzisiejszych czasów, dotyczą z reguły jego argumentów, dzięki którym zasłynął, proponowane rezultaty analiz przeprowadzonych w niniejszym rozdziale stanowią jedynie hipotezy, które można postawić w rezultacie analizy zachowanych przekazów. Stanowią one nie tyle jakąś ostateczną interpretację filozofii tego wybitnego ucznia Parmenidesa, lecz, po pierwsze, hipotezy do dyskusji oraz, po drugie, pewne konsekwencje, które zdają się wynikać z jego poglądów, a są ważne dla rozwoju późniejszej filozofii oraz nauki (jak choćby matematyczne zagadnienie ciągłości oraz fizyczne zagadnienie przestrzeni).

Wszystkie paradoksy możemy rozumieć na dwa sposoby: pierwszy – ontologiczny – w którym zakłada się naturę świata. O naturze pisze Zenon, że ma dwa podstawowe atrybuty: wielość i zmienność. W świecie jest wiele rzeczy i bezsprzecznie występuje w nim ruch. Wielość i zmienność są atrybutami bytów zakładanymi w dowodzeniu. Zenon wychodząc z hipotez wielości i zmienności, odpowiednio dla wymienionych atrybutów, formułuje swoje paradoksy, zakładając, że:

- (a) na świat składa się wiele rzeczy, dochodzi do wniosku, że wielość jest niemożliwa;
- (b) w świecie rzeczy poruszają się, dochodzi do wniosku, że ruch rzeczy jest niemożliwy lub nieobiektywny.

Dowodzenie Zenona można również rozumieć w aspekcie epistemologicznym, który wydaje się niemniej istotny i interesujący, choć często niezauważalny:

- (a') wychodząc z doświadczenia zmysłowego (wzrok), dochodzimy do wniosku, że jest ono fałszywe;
- (b') wychodząc z doświadczenia zmysłowego (słuch), dochodzimy do wniosku, że wprowadza nas w błąd.

Argumenty Zenona zawierają pośrednio jego poglądy na naturę bytu i rzeczy oraz założenia i poglądy na temat poznania. Możemy więc przyjmowane przezeń założenia podzielić na dwa typy założeń teoretycznych: ontologiczne i teoriopoznawcze. Oprócz nich przyjmował Zenon również narzędzie praktyczne w postaci dialektyki, której zasad użycia nie wyjaśniał, lecz ponieważ systematycznie się nią posługiwał, stanowi to świadectwo jego metodologicznej świadomości oraz mniej lub bardziej teoretycznego opracowania na własny użytek tego sposobu wnioskowania. Należy pamiętać, że w czasach rozwoju filozofii eleackiej, narzędzia nie były same w sobie przedmiotem zainteresowania uczonych.

3.1. DIALEKTYKA ZENONA

Słowo „dialektyka” pochodzi od słowa διαλέγεσθαι, które znaczy tyle samo co „rozmawiać”, ale we wczesnej grece również „uwypuklać”, „odróżniać”. W filozofii dialektyka wiązana była z metodą rozróżniania oraz argumentowania charakterystycznego dla metafizyki – szczególnie Platońskiej. Za sprawą Arystotelesa, za twórcę dialektyki uważany jest Zenon z Elei. Według Diogenesa, Arystoteles mówił o tym w niezachowanym traktacie *Sofista* [*Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, XIII, 57]. Dialektykę Zenona przedstawia Platon w *Parmenidesie*. Píše on, że Zenon jest twórcą książki, w której broni teorii bytu Parmenidesa przez sprowadzenie do sprzeczności konsekwencji płynących z założenia, że jest wielość w świecie [*Parmenides*, 128d]²⁰².

²⁰² Platon twórczo rozwinął tę metodę. Każda sprzeczność konkluzji z wcześniej przyjętymi założeniami daje asumpt do skierowania badań na drogę pozytywną. Polegała ona na przyjęciu założenia głównego, następnie stawianiu szeregu alternatyw, w wyniku których autor dochodził do zdania sprzecznego z przyjętym założeniem. W rezultacie odrzucenia hipotezy rozważał hipotezę jej przeciwną, starając się dojść do poznania pozytywnego. Dobrze widać tę metodę w *Parmenidesie*.

Początki dialektyki należy wiązać również z ruchem pitagorejskim. Pitagorejczycy odkryli problem liczb niewymiernych, dostrzegając, że przekątna kwadratu jest liczbą o nieskończonym rozwinięciu. Dowód niewspółmierności przekątnej zachował się w tekście Euklidesa i ma on formę *reductio ad absurdum*. Argument przedstawia Arystoteles jako ilustrację tezy o sylogistycznej strukturze wnioskowania przez sprowadzenie do sprzeczności (niemożliwości) [Arystoteles, *Analityki pierwsze*, 41a]. Według niego, na tym polega wnioskowanie *ad impossibile*, że się ukazuje coś niemożliwego wskutek przyjętego na początku założenia. Arystoteles objaśnia dialektykę Zenona w następujący sposób. Przeprowadzając dowód przez sprowadzenie do niemożliwości, wnioskuje się sylogistycznie o fałszywości konkluzji i dowodzi zdania przeciwnego. Wniosek, że przekątna kwadratu jest niewymierna z bokiem kwadratu, wynika z hipotezy, że przekątna jest wymierna. Dialektyka była praktykowana w mniejszych szkołach sokratejskich, między innymi stosowana przez Euklidesa z Megary (założyciela szkoły megarejskiej stanowiącej jedną ze szkół mniejszych sokratejskich). Członkowie tej szkoły uważani byli za następców Sokratesa, ale również Parmenidesa i Zenona²⁰³. Według Diogenesa, megarejczycy nazywani byli dialektykami [*Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, 106] prawdopodobnie dlatego, że Euklides posługiwał się metodą dialektyczną. Jak pisze Diogenes, aby dowieść fałszywości jakiegoś dowodu, atakował jego konkluzję, a nie przesłanki [*Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, 107]. Jeden z uczniów Euklidesa, Eubulides z Miletu, podobnie jak Zenon, jest twórcą paradoksów, nazywanych przez Diogenesa argumentami dialektycznymi, wśród których znajdują się słynne paradoksy kłamcy czy tysego [*Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, 108]. Postępowanie dialektyczne zdaje się pozwalać na wyprowadzanie, w oparciu o twierdzenia wcześniej przyjęte, wniosków sprzecznych z zakładanym twierdzeniem, którego uzasadnienie jest bezpośrednio empiryczne („jest wiele bytów” – Zenon, „*x* jest kłamcą” – Eubulides).

Bocheński twierdzi, że dialektyka przed Arystotelesem dała podstawy do tworzenia reguł stanowiących wskazówki przechodzenia od jednych zdań do drugich. Nie są to jednak żadne prawa. Reguły są zasadami leżącymi u podstaw tego, jak należy postępować na drodze poznania, prawa natomiast opisują obiektywne stany rzeczy, również reguły. Bocheński przedstawia symbolicznie rozumowania Zenona zawarte u Simplikiosa. Według niego Zenon postępuje według następującego schematu²⁰⁴:

jeśli *A* przysługuje *x*, to *B* i *C* przysługują *x*; ale *B* i *C* nie przysługują *x*; zatem również *A* nie przysługuje *x*.

203 W. Kneale, M. Kneale, *The Development of Logic*, Londyn 1962, s. 8.

204 J. M. Bocheński, *History of Formal Logic*, Amsterdam 1957, s. 32.

Jeżeli wielość jest prawdą, to każdy poszczególny byt z wielu jest jeden, ale jednak każdy byt jest podzielny w nieskończoność (czyli żaden byt nie jest jeden). Stąd wnioskuje, że niemożliwe, aby wielość była prawdą. Pytanie, które się tu nasuwa dotyczy założeń argumentacji.

W metodzie Zenona swoje zastosowanie ma przede wszystkim zasada niesprzeczności. Jeżeli ze stanu rzeczy *P* wynika stan rzeczy *Q*, ale temu *Q* coś przeczy w taki sposób, że należy uznać *nie-Q*, to nie można uznać, że zarazem zachodzi *Q* i nie zachodzi *Q* wynikające z *P*. Sprzeczność *Q* i *nie-Q* nakazuje nam odrzucenie *P*, z którego wynika.

Jeśli konsekwencje są niezgodne z hipotezą, z której zostały wyprowadzone, hipoteza taka musi zostać odrzucona jako nieprawdziwa. Byłby więc to sposób badania według schematu:

(i)

jeśli *P*, to *Q*,
lecz nieprawda, że *Q*,
zatem nieprawda, że *P*.

Zenon posłużył się nim do zanegowania twierdzenia o wielości i ruchu. Zwróćmy uwagę, że schemat 2(i) opiera się na prawie logicznym²⁰⁵ nazwanym w czasach późniejszych *modus tollendo tollens*:

jeżeli *P*, to *Q* i nieprawda, że *Q*, to nieprawda, że *P*.

Tę samą nazwę co prawo logiczne nosi wnioskowanie oparte na tym prawie. Jest to sposób wnioskowania przez zaprzeczenie następnika (w zdaniu „jeżeli *P*, to *Q*”). Zaprzeczenie *Q* pociąga za sobą zaprzeczenie *P*. Dialektyka jawi się nam raczej jako metoda, w której wyprowadzamy pewne konsekwencje z przyjętej hipotezy. We wnioskowaniu, formalnie rzecz biorąc, hipoteza stanowi poprzednik zdania warunkowego. Jeśli w rezultacie rozumowania pojawia się konkluzja sprzeczna z założoną hipotezą, Zenon powie co najwyżej, że wielość nie jest prawdziwa albo wielość nie

²⁰⁵ Należy jednak odróżnić prawo logiczne od schematu wnioskowania. Prawo logiczne, inaczej tautologia logiczna, to formuła zdaniowa, która jest prawdziwa przy dowolnej interpretacji. Strukturalnie rzecz biorąc, nie posiada ani przesłanek, ani konkluzji, lecz argumenty funktorów prawdziwościowych.

jest taka, jaka jest²⁰⁶. Dopiero Platon dostrzega, że rozumowanie to może mieć pozytywną kontynuację dzięki wykorzystaniu zasady wyłączonego środka²⁰⁷.

Arystoteles przejął ideę dowodu dialektycznego i twórczo ją rozwinął. O ile u Zenona polega ona przede wszystkim na wykazaniu sprzeczności między założeniem i konkluzją, to Arystoteles w dowodzie przedstawia argumentację dialektyczną jako sylogizm z założoną przesłanką fałszywą. Jej fałszywość polega na tym, że jest sprzeczna z twierdzeniem do udowodnienia. Konkluzja sylogizmu z fałszywą przesłanką ma być fałszywa i pociągać za sobą prawdziwość dowodzonego twierdzenia. Mówiąc inaczej, wnioskowanie przez sprowadzenie do niemożliwości polega na tym, że się pokazuje coś fałszywego za pomocą przyjętego na początku założenia. W sprowadzeniu do niemożliwości powstaje wniosek fałszywy na drodze dowodu bezpośredniego. Sprowadzenie do niemożliwości nie jest dowodem bezpośrednim, czyli dowodem wprost²⁰⁸. Cały jednak dowód przez sprowadzenie do niemożliwości jest dowodem nie wprost, ponieważ jego celem jest dojście do fałszu na podstawie hipotezy sprzecznej z dowodzonym twierdzeniem [*Analityki pierwsze*, 41a].

Miedzy typami zdań, do których należą konkluzja sylogizmu i zdanie dowodzone, nie musi zachodzić sprzeczność. Wystarczy, że na gruncie sprzeczności dojdziemy do fałszu. Na przykład, jeśli chcemy udowodnić, że każdy filozof jest człowiekiem, należy przyjąć fałszywą przesłankę, sprzeczną z założonym twierdzeniem do udowodnienia, a będzie nią przekonanie, że niektórzy filozofowie nie są ludźmi. Przyjmując drugą przesłankę, tym razem prawdziwą, która głosi, że każdy filozof jest miłośnikiem mądrości, wyprowadzimy konkluzję, że niektórzy

²⁰⁶ Ten sposób sformułowania argumentacji zostanie omówiony nieco dalej. Już teraz jednak łatwo dostrzec, że argument Zenona w świetle rozstrzygnięć Kahna w odniesieniu do słowa „jest” nabiera nieco innego sensu niż jego interpretacja egzystencjalna.

²⁰⁷ Pozytywna część dowodu, która następuje po *reductio ad absurdum* nie byłaby możliwa bez uznania i zastosowania, choćby *implicite*, zasady wyłączonego środka. Struktura takiego rozumowania jest następująca. Osoba – uczestnik dialogu – stawia tezę *P*, która podczas dyskusji z drugim uczestnikiem dialogu – osobą *w* zostaje przez *w* obalona poprzez sprowadzenie jej do sprzeczności z innym (bądź innymi) twierdzeniami wcześniej przyjętymi. Aby podjąć procedurę pozytywną, trzeba, uznając że *P* jest tezą fałszywą, uznać w następstwie tego, że $\sim P$ jest tezą prawdziwą. Dopiero po przyjęciu $\sim P$, co jest pierwszym krokiem pozytywnej części dowodzenia, może nastąpić dalsze poszukiwanie zdania bardziej szczegółowego. W dialogach spotykamy się niejednokrotnie z kilkoma rozumowaniami sprowadzającymi do sprzeczności rozmaite hipotezy. Procedura negatywna może być związana również z podawaniem kontrprzykładów, które fałszują rozpatrywane twierdzenia. Wydaje się, że działania takie mają na celu dojście do w miarę precyzyjnego sądu na obrany temat poprzez eliminowanie poszczególnych, pojawiających się w trakcie dyskursu możliwości. D. Piętka, *Prawda i fałsz w filozofii języka Platona*, s. 55.

²⁰⁸ Dowód bezpośredni to dowód wprost i polega u Arystotelesa na wyprowadzeniu konkluzji z dwóch wcześniej przyjętych przesłanek. Każda z nich zawiera termin wspólny, który nie występuje w konkluzji. Stanowi on „spoiwo”, dzięki któremu można konkluzję wyprowadzić. Jeśli chcemy udowodnić zdanie „*A* jest *B*”, należy przyjąć coś wspólnego dla obu tych terminów. Możliwe to jest na trzy sposoby: kiedy (1) *A* jest *C* i *C* jest *B*, (2) *A* jest *C* i *B* jest *C* lub (3) *C* jest *A* i *C* jest *B* [*Analityki pierwsze*, 41a].

miłośnicy mądrości nie są ludźmi. Dowód ten przebiegł wedle schematu [*Analityki pierwsze*, 61b]:

	każde <i>M</i> jest <i>P</i>	zdanie do udowodnienia
sylogizm:	niektóre <i>M</i> nie są <i>P</i>	przesłanka sprzeczna ze zdaniem do udowodnienia
	każde <i>M</i> jest <i>S</i>	przesłanka prawdziwa
zatem:	niektóre <i>S</i> nie są <i>P</i>	fałszywa konkluzja.

Konkluzja nie jest sprzeczna z twierdzeniem do udowodnienia, lecz nieprawdziwa na gruncie fałszywej przesłanki. Rezultat tego typu wnioskowania może prowadzić do wniosku prawdziwego i tym samym nie udowodnimy założonego twierdzenia. Tak będzie w przypadku następującego podstawienia. Wnioskując, na przykład, wedle tego właśnie schematu o prawdziwości tego samego zdania „każdy filozof jest człowiekiem”, wystarczy za *S* podstawić „ssak”, aby otrzymać konkluzję prawdziwą. Sylogizm będzie bowiem wyglądał następująco:

	każdy filozof jest człowiekiem	zadanie do udowodnienia
	niektórzy filozofowie nie są ludźmi	przesłanka sprzeczna
	każdy filozof jest ssakiem	przesłanka prawdziwa
zatem:	niektóre ssaki nie są ludźmi	konkluzja.

Konkluzja tego wnioskowania nie dowodzi prawdziwości zdania do udowodnienia, ale również mu nie zaprzecza. Niczego taki sylogizm nie wnosi do udowodnienia zdania „każdy filozof jest człowiekiem”. Aby był zawsze konkluzywny, należałoby nałożyć dodatkowe warunki, które powinien spełniać termin mniejszy. Otóż jego zakres nie powinien być szerszy od zakresu terminu większego.

3.2. ONTOLOGIA PARADOKSÓW

Paradoksy Zenona pozostają pod bezpośrednim wpływem ontologii Parmenidesa. Parmenides dokonał ścisłej cezury między teorią bytu i teorią mniemań śmiertelnych. O ile w dość skrupulatny sposób starał się wyłożyć swoje przekonania na temat bytu, o tyle mniemania i ich przedmiot nie zostały, choćby w części, potraktowane z taką jasnością jak tamte, a przynajmniej niewiele o tym wiadomo. Nie chcę przez to powiedzieć, że części poematu dotyczące niezmiennego bytu są wolne od trudności, przeciwnie, znajdujemy w niej szereg kwestii dyskusyjnych, niejasnych i trudnych do zinterpretowania. Część dotycząca mniemań jest jednak

jeszcze bardziej zawiła i trudna do zrozumienia, może poza naczelną ideą o zmienności i wielości rzeczy.

3.2.1. JEDNO I BYT

Sokrates w rozmowie z Zenonem przypisuje mu tezę, że nie ma wielości [*Parmenides*, 128a–b]. Zenon, według niego, wyraża sąd prawie taki sam jak Parmenides, który miał twierdzić, że jest tylko Jedno. Sokrates sugeruje, jakoby dla Parmenidesa najważniejszym sądem ontologii była afirmacja Jednego. Oczywiście nie wiemy, na ile tekst oddaje rzeczywistą wiedzę Sokratesa i Platona na temat eleatów, na ile zaś jest pewną projekcją Platona, który podporządkowuje treść dialogu swoim celom filozoficznym. Można tekst Platoński odczytywać również w taki sposób, że Jedno jest jednym z atrybutów bytu, a Zenon skupił się na apologii tego właśnie twierdzenia. Sokrates dostrzega różnicę między sądem, że jest tylko Jedno, a sądem zaprzeczającym wielości, podkreśla bowiem, że oba wyrażają podobne stanowisko. Parmenides formułuje swoje przekonania w postaci pozytywnej afirmacji, Zenon w formie negacji. Wystarczy to, aby uznać obie wypowiedzi za różne, choć podobne ze względu na swoje konsekwencje, bo sąd o jedności zaprzecza wielości bytu, zaś negacja wielości skłania do uznania jedności bytu. Zenon w pewnym sensie broni się przed słowami Sokratesa, przesuwając ciężar dyskusji na intencje, jakie nim kierowały, gdy pisał swoje dowody przeciw wielości. Jego wypowiedź nie wprost ma dać do zrozumienia, że w istocie nie o afirmację Jednego chodziło. Argumenty mają charakter nieco przekorny i żartobliwy [*Parmenides*, 128b]. Ich celem jest obrona ontologii Parmenidesa, ale należy też sądzić, że nie ma tu intencji negowania wielości w świecie rzeczy. Negacja ta dotyczy przede wszystkim płaszczyzny bytu.

Argumenty przeciw wielości nie muszą wcale prowadzić do afirmacji czegoś, co nazwiemy „Jedno”. Zarówno u Parmenidesa, jak i Zenona kwestia jedności nie jest najważniejsza. Jedność bytu jest jednym z jego atrybutów, bynajmniej nie najważniejszym. Będące jest całe takie samo (tożsame) i jedno [*Parmenides*, 18, B 8.5–6, Diels]. Atrybut jedności jest orzekany o bycie podobnie jak tożsamość, niezłożoność, niezmienność itd. W artykułowanych sądach termin „jedno” stanowi orzeczenie nominalne i nie ma charakteru podmiotowego. Parmenides nie wypowiada się w Περί φύσεως o przedmiocie, który nazywałby „Jedno”, lecz o będącym, które jest jedno. Nie urzeczowił jedności, podobnie jak nie uczynił tego z tożsamością. Obce wydaje mu się myślenie, że jedno lub tożsame mają charakter przedmiotowy i stanowią oddzielny byt odpowiadający pojęciu jedności. Jedno jest hipostazą wprowadzoną przez tradycję późniejszą, w szczególności przez Melissosa, a następnie przez Platona. Filozofowie późniejsi nazywali byt jednym, uwypuklając w ten sposób jego wyjątkowość i odmienność od obiektów mniemań. Stanowi ono właściwy tylko sobie, jedyny w swoim rodzaju, odrębny od wszystkiego innego, byt. Zwróćmy

uwagę, że następcy Parmenidesa nie uwypuklali tak mocno tożsamości bytu, która była dlań najistotniejszym atrybutem będącego. Nie znajdujemy u filozofów starożytnych Tożsamego analogicznie pojmowanego w swoim bytowaniu do Jednego.

3.2.2. WIELE ONTYCZNYCH PORZĄDKÓW W ŚWIECIE

Zenon sądził, że jest wiele uporządkowań (świata) [*Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, IX, 29]²⁰⁹. Pod pojęciem „porządku” bądź „uporządkowania” oddanego przez słowo κόσμος należy rozumieć odmiennność przedmiotów należących do fragmentów tych światów oraz ewentualnych relacji, w jakich pozostają między sobą. Prawdopodobnie jest to echo poglądów Parmenidesa, u którego czytamy, w prologu poematu, że młodzieniec opuszczający domy nocy (δῶματα νυκτός) [Parmenides, 18, B 1.9, Diels] przybywa do domu (δῶ) bogini [Parmenides, 18, B 1.25, Diels]. Wyraźnie zarysowana różnica między domami ciemności i domem światłości skłania do uznania występowania w nich odmiennego urządzenia każdego ze światów. Pojęcie „domu” (δῶμα) jest więc pojęciem, które metaforycznie opisywałoby to, co Zenon nazywa ładem, porządkiem (świata) (κόσμος). Jak w prologu jest mowa o domach nocy i dnia, tak można mówić również o odmiennych ładach, czy inaczej, porządkach świata prawdy i świata obiektów materialnych u Zenona. Parmenides nie przesądza o ilości porządków świata. Wyróżnia dwa skrajnie różne, które dzieli nieprzebyta przepaść. Pisząc o młodzieńcu opuszczającym domy nocy, używa liczby mnogiej w odniesieniu do opuszczanych miejsc, co mogłoby wskazywać na występowanie odmiennego ładów w różnych dziedzinach świata zmiennych rzeczy.

Passus z Diogenesa, w którym czytamy o wielu uporządkowaniach świata, stanowi klucz do interpretacji Zenonowej ontologii. Nie jest ona z pewnością teorią afirmującą wyłącznie jedną, przestrzenną rzeczywistość, a odczytywanie paradoksów w świetle jednego tylko ładów ontycznego nie wydaje się poprawne. Paradoksy stanowią wyraźną wskazówkę, że świat taki jest niemożliwy. Przyjmując bowiem założenia o zmiennej rzeczywistości i stosując doń zasady odpowiadające prawdzie, popadamy w szereg trudności, by nie powiedzieć, sprzeczności.

Zagadnienie jedności bytu, wynikające z treści argumentów przeciw wielości oraz przeciw ruchowi, przy założeniu jednego tylko porządku świata, stawia przed

²⁰⁹ Historycy zazwyczaj tłumaczą κόσμος εἶναι przez „istnieją światy”, „jest wiele światów”. Słowo κόσμος znaczy rzeczywiście świat, ale jego podstawowym znaczeniem jest „porządek”, „uporządkowanie”. W tym sensie można również odczytywać tekst Diogenesa o poglądzie Zenona, wyrażającym przekonanie, że jest wiele porządków. Dodatkowym atutem takiego przekładu jest uwypuklenie nie tylko tego, że racjonalny porządek panuje w świecie bytu, ale również, że obiekty mniemań tworzą świat w jakimś stopniu racjonalnie uporządkowany, a jeden porządek nie musi stanowić radykalnego zaprzeczenia uporządkowania drugiego.

nami pytanie, czy skoro nie ma wielości w świecie, to jest w nim tylko jedność? Odpowiedź można by najogólniej scharakteryzować następująco: próba odrzucenia wielości zmusza nas do przyjęcia hipotezy, że nie ma również jedności, analogicznie, jak ma się rzecz z relacją części do całości. Jak przedstawiłem w rozdziale na temat paradoksów, Zenon wykorzystuje tę zależność do ukazania nieokreśloności rzeczy. Jeśli coś nie ma (wszystkich) części, nie można mówić o całości, a to skłania do uznania wątpliwości na temat jedności w świecie rzeczy. Jeśli przyjąć tylko wielość, wszystko byłoby nieokreślone, a ostatecznie świat posiadałby znamiona chaosu. Uznając zaś jedność i zakładać wielość, to sprzeczność.

Trudności te zauważano już w starożytności, a komentował je przede wszystkim Simplikios. Temat podejmują również, lub tylko wzmiankują o nim, Aleksander, Eudemos, Temistios, Diogenes, czy nawet Seneka. Za tezę o zniesieniu Jednego miałyby przemawiać hipotezy głoszące możliwość wielości rzeczy, a może i twierdzenie silniejsze – o rzeczywistym występowaniu ich wielości. Stanowiska na ten temat znajdują się w komentarzu Simplikiosa do *Fizyki* Arystotelesa. Simplikios przedstawia poglądy Aleksandra, Eudemosa i Temistiosa. Stawia pytanie, czy przekonanie, że Jedno nie jest żadną z rzeczy, można przypisać Zenonowi, do którego nie za bardzo ono pasuje. Jest to polemika z Aleksandrem, którego pogląd streszcza. Aleksander miał bowiem twierdzić o argumencie z dychotomii, że jeśli to, co jest jakieś, ma wielkość i zostało podzielone, to jest wielością i dłużej nie będzie jednością. Według niego ten, kto argumentuje w ten sposób, sądzi zapewne, że żadna spośród rzeczy nie jest Jedno [*Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 138.3–6].

W kontekście stanowiska Aleksandra, Simplikios pyta, czy można przypisać Zenonowi, autorowi argumentów przeciw wielości, pogląd, że Jedno nie jest żadną z rzeczy. Paradoksy mają za zadanie znieść tę wielość, a w konsekwencji potwierdzić tezę Parmenidesa, że wszystkie rzeczy są Jedno [*Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 138.18–22]. Simplikios, wyrażając przekonanie, że wszystkie rzeczy są Jedno, wyraźnie pozostaje pod wpływem Arystotelesowskiej interpretacji jedności u Parmenidesa, która miała zabarwienie hylemorfistyczne²¹⁰.

Zdaniem Eudemosa, Aleksander wyprowadził ze swoich rozważań wniosek, że Zenon znosi Jedno. Eudemos pytał więc, czy to, co nie jest (jakieś), nie jest czymś Jednym? Zenon miał utrzymywać, według nich, że jeśli ktoś mógłby wyjaśnić, czym może być Jedno, byłby zdolny powiedzieć, czym są rzeczy. Aporia Jednego zdaje się wynikać z faktu, zdaniem Eudemosa, że, z jednej strony, przedmioty poznania zmysłowego są nazwane wielorako zarówno przez odniesienie do kategorii, do jakiej należy przedmiot poznania (np. kategorii ilości – możemy mówić, że rzeczy są wielkie bądź ciężkie i mierzyć je określoną miarą; kategorii jakości – możemy mówić, że ktoś jest sprawiedliwy lub piękny, ale w określonym stopniu, kategorii

²¹⁰ Temat ten zostanie omówiony w dalszej części, poświęconej Platońskim i Arystotelesowskim interpretacjom filozofii Parmenidesa i Zenona.

substancji – że są różne rzeczy odmienne jako jednostki i gatunki itd.), jak również z powodu możliwości dzielenia. Z drugiej strony, Zenon sądził, że punkt absolutnie nie jest czymś – dodając go do czegoś, nie otrzymujemy niczego „więcej”. Nie sądził więc, że rzecz po dodaniu zwiększy się ani po ujęciu się zmniejszy [*Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 138.29–139.3]. Orzekanie o czymś różnych własności sprowadza do niemożliwości, bowiem, z jednej strony, dzielenie rzeczy w nieskończoność prowadzi do przekonania o ich wielości i złożoności, lecz z drugiej strony, niemożliwość dodawania do rzeczy bądź odejmowania od niej czegokolwiek w sposób, dzięki któremu rzecz, odpowiednio, powiększyłaby się bądź stawała się mniejsza, prowadzi do przekonania przeczącemu wielości i złożoności.

W swoich uwagach do stanowiska Eudemosia Simplikiosa wskazuje, że słowa jego nie odpowiadają argumentacji Zenona przeciw wielości, przedstawionej przez Platona w *Parmenidesie*. Zenon bowiem dowodzi niemożliwości wielości, wychodząc z przeciwnej hipotezy, przede wszystkim zakładając wielość w świecie. Jego celem jest pomoc Parmenidesowi w przewyciężeniu zarzutów dotyczących sprzecznych następstw teorii bytu [*Parmenides*, 128d]. Rozumowanie Zenona ma, zdaniem Simplikiosa, potwierdzać koncepcję jedności bytu u Parmenidesa, dla którego bytem jest Jedno²¹¹. Innego zdania jest Eudemos, który sądzi, że Zenon także obala Jedno, bo uznaje wielość rzeczy w hipotezach dowodów i mówi o punkcie (bezwymiarowej figurze geometrycznej) jako o czymś jednym. Według Aleksandra, Eudemos zdając sprawę z dowodzenia i motywów Zenona, próbował udowodnić, że jest niemożliwe, aby wielość czymś w ogóle była. Wychodzi on w swoim rozumowaniu z faktu, że nie ma niczego, co mogłoby być jednym wśród rzeczy. Simplikios sprzeciwia się interpretacji Aleksandra, sądzi bowiem, że ten przedstawił rozumowanie Zenona nie tak, jak ono rzeczywiście przebiegało [*Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 99.7–18].

Zdaniem Simplikiosa, jest bardzo prawdopodobne, że Zenon próbował postępować w dwojaki sposób, po pierwsze, ćwiczyć sprawność dialektycznego rozumowania, po drugie, tworzyć paradoksy wyrażające trudności dotyczące Jednego. W dowodzie przeciw wielości, wykazuje, że nie ma rzeczy, która nie posiadałaby wielkości, grubości ani masy [*Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 139.3–9]. Simplikios wskazuje zarazem, że według Zenona to, co nie posiada ani wielkości, ani grubości, ani masy, nie mogłoby w ogóle być czymś. Zenon nie wypowiada się w ten sposób, aby odrzucić Jedno, lecz dlatego, że każda z licznych i nieskończonych wewnętrznie rzeczy posiada wielkość. Z uwagi na możliwość podziału w nieskończoność, przed każdą rzeczą jest coś wcześniejszego, jakaś część. Dowodzi tego po tym, jak wcześniej uzasadnił, że nic nie ma żadnej wielkości, ponieważ każda z rzeczy jest taka sama (tożsama) i jedna. Simplikios podpiera się tu poglądem

²¹¹ Wydaje się, że Simplikios, podążając za tradycją Platónską, kładzie nacisk na podmiotowość Jednego.

Temistiosa, który również mówi, iż argument Zenona stawia tezę, że będące jest jedno (ἓν εἶναι τὸ ὅν), bowiem jest zarówno ciągle, jak i niepodzielne. Twierdzi, że jeśli rzeczy zostałyby podzielone, nie byłyby czymś jednym w ścisłym tego słowa znaczeniu. Przeczyłaby jedności rzeczy także możliwość podziału ciała w nieskończoność. Zenon raczej był przekonany do tezy przeciwnej, że liczne rzeczy nie są takie (jedne, tożsame) [*Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 139.3–23].

Prawdopodobnie więc, zdaniem Simplikiosa, argument oparty na dychotomii, przypisywany Zenonowi, nie ma na celu obalenia Jednego, ale raczej odrzucenie wielości, ponieważ ci, którzy przyjmą wielość, są zmuszeni do zaprzeczenia sobie i w ten sposób do potwierdzenia tezy Parmenidesa, że byt jest jeden [*Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 141.8–11].

Pogląd, jakoby Zenon odrzucał Jedno, znajdujemy również u Seneki oraz w przekazie Diogenesa na temat poglądów Pyrrona z Elidy. Diogenes pisze w *Żywotach...*, że Zenon uważany był przez zwolenników Pyrrona za sceptyka. Przekonanie swoje mieli opierać na argumentcie zaprzeczającym ruchowi oraz połączeniu postaci Zenona z Ksenofanese, według niektórych – ideodawcą szkoły eleackiej, który twierdził, że żaden człowiek nie poznał ani nie pozna prawdy w sposób niezawodny [*Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, IX, 72]. Zestawienie przez sceptyków wyrwanego z kontekstu poglądu Ksenofanesa z argumentem Zenona miało pokazywać tego drugiego jako uczonego dowodzącego, podobnie jak sceptycy, niemożliwości poznania prawdy. Powszechnie uznawana prawda o ruchu w świecie miała być poddana przez niego w wątpliwość, bądź nawet zanegowana, co stawiało Zenona w szeregu filozofów odmawiających racji bytu możliwości obiektywnego poznania. W tym duchu również wypowiedział się Seneka w krótkim passusie swoich *Listów*. Jego zdaniem jeśli dla Parmenidesa niczego nie ma oprócz Jednego, to dla Zenona nie ma nawet Jednego [*Seneka, Listy moralne do Lucylusza*, 88.45].

Pytanie o ontologiczne przekonania Zenona pojawiły się, jak widać, już w starożytności. Paradoxy zdają się jednak wskazywać, że uznawał on wielość w świecie rzeczy oraz jedność bytu. Poglądy te nie stały w sprzeczności, ponieważ dotyczyły innych porządków ontycznych. Większość argumentów Zenona możemy zamknąć w schemacie dzielenia w nieskończoność bądź to ciał, bądź drogi, bądź przestrzeni (miejsca). Celem jest wykazanie, że to, co dzielone, nie ma skończonej liczby części, a skoro tak, nie ma części ostatniej, która tworzyłaby ostatecznie pewną całość rzeczy. Jeśli nie ma takiej części (wszystkich części), to nie ma i całości. Rzeczy stanowiłyby więc fragmentaryczne, niepełne i nieokreślone obiekty, przeciwne w swoim ustrukturyzowaniu do bytu, który jako niezłożony i niepodzielny stanowi coś jednego.

Za uznaniem wielości w świecie porządku materialnego przemawia treść przesłanek każdego z argumentów, a także wykorzystanie w nich pojęć podzielnej przestrzeni oraz czasu. Przesłanki odwołują się do świata zmiennego, który stanowi

obiekt doświadczenia empirycznego. Są to oczywiście hipotezy, założenia, które Zenon przyjmuje, lecz nie bez jakiejś podstawy przedmiotowej²¹². Przeciwnie wielości przemawiają natomiast niezmiennie zasady, które sprzeciwiają się naturze porządku empirycznego. Stanowią one jednak wyraz bytu – prawdy pojmowanej ontycznie, która jest niezmienna. Naczelnymi zasadami są zasada tożsamości i niesprzeczności – pierwsza, domagająca się od przedmiotu poznania prawdziwego, aby posiadał atrybut pozostawania tym samym przedmiotem, niedopuszczająca różnic w sobie; druga, wymagająca atrybutu niezmienności – nie można bowiem być jakoś i inaczej niż w jeden określony sposób. Zenon stosując niezmiennie zasady bytu do zmiennego porządku materialnego, dochodzi do paradoksalnych wniosków. Ujawnia przeciwieństwo rezultatów doświadczenia empirycznego i poznania czysto racjonalnego (apriorycznego). Odmawia wielości temu, co Parmenides nazywa „bytem”, lecz nie czyni tego w odniesieniu do rzeczy materialnych.

3.2.3. ONTOLOGIA CZASU I PRZESTRZENI

Paradoksy, których przedmiotem są rzeczy cielesne w ich relacji do przestrzeni i czasu, skłaniają do refleksji filozoficznej nad naturą tych ostatnich. Czym jest przestrzeń, jaka jest jej struktura i w jakich relacjach wobec niej pozostają rzeczy zmienne, a więc znajdujące się w ruchu? Czy to, co niezmiennie i nieruchome pozostaje wobec przestrzeni w ogóle w jakichś relacjach? Analogiczne pytania można zadać odnośnie czasu i czasowego uwikłania rzeczy oraz zmiany, która nieodłącznie im towarzyszy.

Kwestia struktury przestrzeni to problem jej kontinuum. Pytanie, czy jest ciągle nieskończenie podzielna, zespolona, w każdym miejscu stykająca się ze sobą, a w związku z tym nieskończenie gęsta? Czy może jednak przestrzeń ma budowę dyskretną, złożoną z elementów odosobnionych? Kwestie te równolegle zdawali się poruszać Zenon i Anaksagoras. Jaki był wpływ jednego na drugiego, dziś trudno powiedzieć. Wiadomo, że Anaksagoras krytycznie odnosił się do paradoksu wielości Zenona. Pomimo starszego o około 10 lat wieku Anaksagorasa, jego pisma nie są wcześniejsze niż księga Zenona²¹³. Anaksagorasa uważa się za ojca poglądu o ciągłej naturze przestrzeni²¹⁴. Jeśli chodzi o Zenona, to możemy znaleźć argumenty

212 W starożytności mówienie zakładało relację referencyjną. Bezsensowne było mówienie o niczym. Dobrze to obrazuje Platonie zmaganie się z fałszem. Trudno sobie wyobrazić, aby Zenon sformułował zdania, co do których byłby przekonany, że nie posiadają żadnego odniesienia.

213 M. Schofield, *An Essay on Anaxagoras*, Cambridge 1980, s. 80–81.

214 Według niego, części małego i wielkiego jest tyle samo [Anaksagoras, 6, Diels; *Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 164.26]. Każdą rzecz bowiem można podzielić w nieskończoność. Nie ma w świecie czegoś najmniejszego, lecz zawsze jest coś mniejszego od dowolnego małego, bo niemożliwe jest, aby coś przestało być czymś (sobą). Również od dużego zawsze jest coś większego. Ze względu na tę

przemawiające za ciągłością struktury przestrzennej, ale także za jej charakterem dyskretnym. Na rzecz ciągłej koncepcji przestrzeni i czasu, ale również materii, przemawia koncepcja bytu Parmenidesa, w której to, co będące, nie jest podzielne. Będąc wszędzie równe, nigdzie nie ma go mniej ani więcej. Zgodnie z definicją Arystotelesa, ciągle byłoby to, czego krańce są jedną rzeczą [Fizyka, 231a].

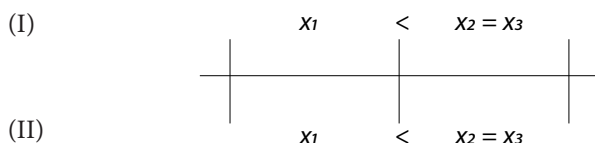
Czym jest zatem przestrzeń ciągła, a czym przestrzeń dyskretna? Otóż spróbujmy podać roboczą definicję, która, jak sądzę, odzwierciedla rozumienie ciągłości i dyskretności przez Zenona. Zastosujemy dla ułatwienia zapis częściowo symboliczny:

Struktura jednowymiarowej przestrzeni X byłaby ciągła, jeśli dla każdych części x_1, x_2 , które składają się na X , występuje takie x_3 , że x_1 poprzedza x_3 i x_3 poprzedza x_2 .

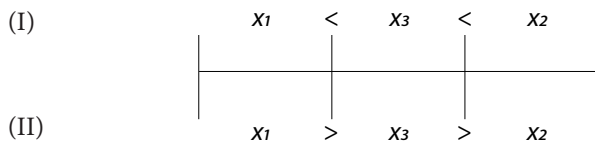
Jeżeli jednak chcemy zdefiniować strukturę dyskretną, wówczas należy uznać występowanie elementów niepodzielnych. Struktura jednowymiarowej przestrzeni X byłaby dyskretna, jeśli dla jakichkolwiek dwóch części x_1, x_2 , które składają się na X , po pierwsze (I), x_1 poprzedza x_2 , to występuje taka część x_3 , że $x_3 = x_2$ lub x_3 poprzedza x_2 i nieprawdą jest, że występuje taka część x_4 , że x_1 poprzedza x_4 i x_4 poprzedza x_3 , a po drugie (II), jeżeli x_2 poprzedza x_1 , to występuje taka część x_3 , że $x_3 = x_2$ lub x_3 poprzedza x_1 i nieprawdą jest, że występuje część x_4 , że część x_3 poprzedza x_4 i x_4 poprzedza x_1 .

Przyjmijmy, że relację poprzedzania symbolizuje znak „<”. Strukturę dyskretną możemy przedstawić obrazowo w sposób następujący (rysunek 4 ukazuje sytuację, gdy $x_2 = x_3$, zaś rysunek 5 – kiedy x_2 i x_3 są różne):

Rysunek 4 (3.2.3)



Rysunek 5 (3.2.3)



nieskończoność, małe pod względem liczby będzie takie samo jak duże. Wszystko w świecie pozostaje razem, bo jest efektem pierwotnej mieszaniny.

Przestrzeń dyskretna to zatem taka przestrzeń, która składa się z oddzielnych części lub elementów. Nie jest możliwy jej nieskończony podział. Przykładem dyskretnej struktury odcinka jest jego podział na centymetry. Odcinek dziesięciocentymetrowy dzielimy na 10 mniejszych odcinków i na tym podział się zakończy. Przyjmując strukturę dyskretną, której elementy są od siebie oddzielone i nie posiadają wspólnych części, nasuwa się stawiane już wcześniej pytanie o występowanie między nimi próżni. Skoro części (elementy) nie mają ze sobą nic wspólnego, a dzielić nie można w nieskończoność, to jej przyjęcie wydaje się jedną z możliwych konsekwencji. Zenon jednak odrzuca próżnię i, jak należy sądzić, elementy składające się na przestrzeń pozostawałyby w jakiejś relacji „stykania się” swoimi granicami, nie pozostawiając nic „pomiedzy”.

Większość argumentów jest tak zbudowana, że istnieje pewna całość dzielona w nieskończoność. Ponieważ zarówno rzeczy (bryły w przestrzeni), które posiadają wielkość i grubość, jak i odcinki w przestrzeni, stanowiące modelowe przedstawienie drogi, dają się dzielić w nieskończoność, należy przyjąć ciągłą strukturę przestrzeni. Jest to pierwsza myśl, która narzuca się podczas lektury paradoksów. Znajdujemy jednak w nich także ślady przemawiające za koncepcją struktury dyskretnej. Pogląd taki nie został wyrażony przez Zenona wprost. Możemy co najwyżej o tym wnioskować. Wszystkie argumenty wskazują, że zarówno podział w nieskończoność, jak i nieograniczoność przestrzeni stanowią źródło sprzeczności. Tylko wówczas, gdy świat będzie nieskończony, niemożliwe będzie jakiegokolwiek poznanie go, stanowiłby bowiem czystą nieokreśloność²¹⁵. Zwróćmy uwagę, że hipoteza o dyskretnej naturze przestrzeni będzie prawdziwa wówczas, jeśli Zenon sądzi, że świat mniemań śmiertelnych nie jest bezwzględnie sprzeczny. Dopuszczałoby to możliwość jego poznania (nie tyle prawdziwego, co raczej hipotetycznego). Jak się wydaje, Zenon nie odrzucał mniemań jako całkowicie irracjonalnych. Argumentem wzmacniającym tezę o mniemaniach jako poznaniu, które posiada pewną, mniejszą lub większą wartość, jest teoria Parmenidesa, nie tylko filozofa, ale również astronoma i biologa.

Paradoks strzały wykorzystuje pojęcie prostej. Zakłada on, że jeżeli prosta daje się dzielić w nieskończoność, to w każdym punkcie znajdującym się na niej strzała pozostaje nieruchoma. Zakładając ciągłość czasu, przyjmujemy możliwość nieskończonego podziału prostej. Punktów na dowolnym jej odcinku znajduje się więc nieskończenie wiele. Omawiając ten paradoks, powiedziałem, że aby strzała mogła przebyć pewną drogę, musiałaby znajdować się w bezruchu (bo punkt nie ma długości, którą mogłaby przebyć) w nieskończenie wielu punktach. Argumentacja wyraża założenie, że prosta składa się z punktów. Można by tę aporię Zenona

215 Furley uważa, że wszystkie argumenty opierały się na idei nieskończonego podziału. Pogląd ten uzyskuje swoje potwierdzenie w pseudo-Arystotelesowskim dziele *O niepodzielności odcinków* [968a]. D. J. Furley, dz. cyt., s. 360–361.

wyrazić teraz następująco: skoro punkt jest figurą geometryczną zerowymiarową (bo nie posiada nawet długości) i ciało nie może w nim przebyć żadnej drogi, a odcinek, który ma przebyć ciało, składa się z nieskończenie wielu punktów, to w jaki sposób prosta jest figurą jednowymiarową? Można by powiedzieć, że w punkcie nie ma miejsca na ruch, a skoro w punkcie, to i na prostej.

Argumenty sprowadzają ruch i wielość do niemożliwości, ale tylko pod warunkiem, że struktura przestrzeni jest ciągła. W przeciwnym razie będą one możliwe. Argumenty Zenona mogą być zatem obosieczne. Z jednej strony, uznając ruch w świecie, zmuszają do odrzucenia ciągłości przestrzeni, z drugiej strony, jeżeli chcemy zachować koncepcję ciągłości przestrzeni, odrzucają możliwość ruchu. Jakie jest zdanie Zenona? Biorąc pod uwagę, że zarówno Parmenides, jak i Zenon przyznawali pewien status ontyczny obiektom mniemań, uznawali ich odmiennność od bytu, powinniśmy raczej przyjąć hipotezę o nieciągłej naturze przestrzeni. Ontologia Zenona wprowadzałaby w ten sposób nowy wątek do rozważań nad obiektami mniemań śmiertelnych. Skończona, a więc i określona, przestrzeń umożliwia ruch. W ten sposób paradoksy zyskują aspekt pozytywny. Powinien on wynikać też z uwarunkowań formalnych. Sprowadzenie do sprzeczności prowadzi do sądu negatywnego, wyraża fałsz jakiegoś zdania. Jednak skoro uznajemy, że nieprawdą jest twierdzić na podstawie założenia ciągłej struktury przestrzeni, że występuje w świecie ruch, to negując ową ciągłość, można sądzić, że ruch jest możliwy. Znało to Parmenidesowi prawo, które później zostało nazwane wyłączonym środkiem [Parmenides, 18, B 8.11, B 8.16, Diels]²¹⁶. Wątpliwe, aby tak wytrawny logik, jakim był Zenon, twórca dialektyki, nie znał go, a przynajmniej nie umiał się nim posługiwać i nie próbował na podstawie sprowadzenia czegoś do niemożliwości wyprowadzić wniosków pozytywnych. Takim właśnie wnioskiem pozytywnym mogłaby być teza o możliwości ruchu i wielości, przy założeniu wszakże nieciągłości przestrzeni. Biorąc pod uwagę, że paradoksy zostały wymyślone przez Zenona trochę dla żartu, żartem mogło też być odrzucenie możliwości ruchu.

Mimo to istnieją silne przesłanki na rzecz ciągłej natury przestrzeni w założeniach ontologicznych Zenona. Każdy odcinek lub część bryły stara się dzielić w nieskończoność, a nieskończoność ta zapewnia paradoksalność konkluzji. To bowiem, co dzielimy bez końca, nie jest określone. Jeżeli rzecz się porusza z punktu *A* do punktu *B*, musi przebyć połowę tej drogi, a potem połowę jej połowy i tak w nieskończoność. Ostatecznie nie da się przebyć nieskończonej ilości punktów, a więc dotrzeć do celu. Mało tego, w taki sposób nie da się nawet wyruszyć z miejsca, bo przebycie niewielkiego odcinka zmuszałoby nas najpierw do przejścia jego połowy i tak w nieskończoność.

Paradoksy zawierają jeszcze inną trudność. Otóż na przykład w „Achillesie” została wykorzystana koncepcja przestrzennej struktury ciągłej i dyskretnej. Z jednej

216 D. Piętka, *O zasadach niesprzeczności i tożsamości u Parmenidesa*, s. 59–61.

strony, przestrzeń jest dzielona w nieskończoność, z drugiej strony, Achilles zawsze musi dotrzeć do wyznaczonego wcześniej miejsca, z którego wyruszył żółw. Tu podział nie jest ciągły, bo każdy z odcinków można by dzielić, czego Zenon nie robi, ponieważ istotnie zaburzałoby to argument, który bazuje na pojęciu dochodzenia do miejsca opuszczonego. Pojęcie nieskończoności, które zostało wykorzystane w paradoksie Achillesa to nieskończoność jako nieograniczoność. Podział natomiast dokonuje się na ściśle określone punkty na drodze. Są one ostatecznie gęste, lecz pozostają wyznaczone przez uciekającego żółwia.

W kontekście rozważań nad strukturą dyskretną pojawia się pytanie, na ile ma ona charakter realny, a na ile jest rezultatem konwencyjnych rozstrzygnięć zastosowanych do struktury ciągłej. Wydaje się, że z tym pytaniem borykał się między innymi Arystoteles komentujący Zenona. Rozwiązanie, jakie proponuje, jest dwuetapowe. Najpierw odrzuca nieciągłość struktury, twierdząc, że niemożliwe jest, aby to, co podzielne, składało się z elementów niepodzielnych. Dlatego podzielna prosta ani podzielny odcinek nie mogą składać się z punktów, które są niepodzielne [Fizyka, 231a]. Jego zdaniem przestrzeń jest podzielna w nieskończoność, która, jak wcześniej zostało wspomniane, nie jest rozumiana jednoznacznie. Sprzeciw Arystotelesa w stosunku do pojmowania jej w sposób, w jaki został zaprezentowany w paradoksach, zaowocował rozróżnieniem między nieskończonością potencjalną i nieskończonością aktualną. Jego celem było uwolnienie od sprzeczności pojęcia przestrzeni rozumianej jako realne kontinuum. Wybrał rozwiązanie, w pewnym sensie, pośrednie. Nieskończoność aktualna nie jest możliwa, to znaczy nie da się w rzeczywistości wyróżnić wszystkich części (elementów) ciągłej przestrzeni. Można jednak przyjąć nieskończoność potencjalną pozwalającą na wyróżnienie dowolnej części bądź dowolnego elementu z nieskończonych części bądź odpowiednio elementów w przestrzeni. Nieskończoność aktualną można by przedstawić jako urzeczywistniony ciąg liczb. Nieskończoność potencjalna to możliwość wskazania liczby większej od dowolnie dużej liczby aktualnie danej.

Przykład prostej i odcinka, który występuje u Zenona, ale którym posługuje się również Arystoteles, jest możliwie najprostszy, ponieważ obrazowo przedstawia się go jako ciąg liczb reprezentujący kolejne punkty. Za pomocą odcinka można też przedstawić drogę, po której poruszają się rzeczy. Zenon jednak mówiąc o wielości, ma na myśli o wiele bardziej złożone przedmioty, niż te, które dają się opisać za pomocą prostej. Strukturę posiadają także przestrzenie dwuwymiarowe i trójwymiarowe, które podobnie jak prosta mogą mieć strukturę ciągłą lub nieciągłą (dyskretną). Arystoteles będzie sądził, że są one ciągłe. W *Metafizyce* potwierdza to przekonaniem o możliwości nieskończonego podziału materii. Zenon i Parmenides sądzili prawdopodobnie, że struktura bardziej złożonych przestrzeni będzie tak samo ciągła, jak jest ciągła w przestrzeni jednowymiarowej. Z przestrzeniami więcej niż jednowymiarowymi mamy kłopot, gdy chodzi o pojmowanie ich przez Zenona, ponieważ u Arystotelesa w zasadzie nie znajdujemy rozważań na ten temat.

Z paradoksów wielości, których osią jest pojęcie nieskończonego podziału, wynika, że ciała nie mogą mieć wielu części. Uznając bowiem nieskończony podział rzeczy, uznać musimy, że ostatecznie nie ma całości, co implikuje odrzucenie możliwości występowania również określonych i skończonych części, zgodnie z zasadą, że coś może być częścią tylko w odniesieniu do całości.

Ciała posiadają atrybuty wielkości i grubości, więc są to rzeczy znajdujące się w przestrzeni trójwymiarowej. Możemy wyobrazić sobie bryłę stanowiącą fragment takiej przestrzeni. Ograniczoną przestrzeń tej bryły, podobnie jak odcinek w przypadku drogi, można dzielić w nieskończoność, co w przekonaniu Zenona powoduje niemożliwość występowania owej ograniczonej bryły. Skoro nie ma bryły, to niemożliwa jest wielość w przestrzeni. Rozumowanie jest tak samo proste jak w przypadku odcinka. Jeżeli coś można dzielić na nieskończenie wiele części, to ostatecznie nie ma całości, zaś skoro nie ma całości, to nie ma również części, które musiałyby być rezultatem podziału całości. Jeśli zaś nie ma złożonych części, nie ma wielości.

Rozwiązanie przedstawiające ciągłość nie miałoby na celu negacji wielości i ruchu, lecz ukazanie świata materialnego, który stanowi przedmiot doświadczenia empirycznego i mniemań, jako świata o odmiennym porządku niż świat niezmiennego i jednorodnego bytu Parmenidesa. Byt prawdziwy znajdowałby się w ogóle poza przestrzenią, ponieważ nie ma wymiarów (ani grubości, ani wielkości). Uznanie jednak faktu, że przestrzeń jest ciągła w sposób aktualny, skutkowałoby koniecznością przyjęcia sekwencyjności zmiany. Gdyby przyjąć, że prosta, przedstawiająca drogę, została podzielona na części i podziały te miałyby charakter realny, to ruch byłby przerywany, a nie ciągły [*Fizyka*, 263b], a to przeczyłoby nie tylko wnioskowi o ciągłości ruchu, ale także negowałoby bezpośrednie doświadczenie. Według Arystotelesa, niemożliwe byłoby w takiej sytuacji przebycie nieskończonej aktualnie liczby punktów. Teoria realnie wyróżnionej nieskończonej liczby części lub punktów w przestrzeni poniekąd czyni tę teorię podobną koncepcji przestrzennej nieciągłości²¹⁷. W niej bowiem dochodziłoby do skoków między punktami, co wydaje się jednak niemożliwe ze względu na ich gęstość.

Na koncepcję przestrzeni u Zenona, na temat której możemy wysuwać rozmaite domysły i hipotezy, patrzymy wielorako. Mówiąc o ruchu, mamy na myśli jakiś jego

²¹⁷ Problem analizowany z punktu widzenia matematycznego odkrywa przed nami nie tyle błędność matematyki, co zastosowania opisu matematycznego do zjawiska ruchu i przestrzeni. T. Placek, *Paradoksy ruchu Zenona z Elei a labirynt kontinuum: „Achilles i żółw”, „Strzała”, „Stadion”, „Filozofia Nauki”* 5(1997), z. 1, s. 70. Autor tej pracy porusza niezwykle istotną kwestię dla trudności w pojmowaniu paradoksu. Twierdzi on, że przyjmując pręt metalowy i przecinając go następnie na dwa mniejsze pręty, otrzymamy dwa mniejsze pręty jako oddzielne całości. Można je od siebie odsunąć wskutek czego przestrzeń między nimi wypełni coś innego. Każdy z mniejszych prętów jest ograniczony w miejscu przecięcia. Lewy pręt ma prawą ściankę „ostatnią” powstałą w miejscu przecięcia, a prawy – ściankę lewą. Zdaniem Placeka, własności tych nie mają odcinki otrzymane w wyniku przecięcia kontinuum liczb rzeczywistych. Jeśli pojęcie ścianki granicznej (ostatniej warstwy) przetłumaczymy

początek i koniec. Jeżeli jednak ruch jest odwieczny, wówczas nie ma początku, gdy wieczny, nie ma końca. Gdyby ruch nie miał początku i końca, przestrzeń, po której porusza się strzała, mogłaby zostać przedstawiona jako prosta, gdyby zaś początek i koniec posiadał – jako odcinek. W pierwszym przypadku jest to przestrzeń obustronnie nieograniczona, w drugim, obustronnie ograniczona. Ciało w ruchu, które miałoby początek, ale nie miało kresu, przebiegałoby przestrzeń jednostronnie ograniczoną. Dwie strzały wystrzelone z taką samą siłą, pod takim samym kątem, przez dwóch łuczników, w kierunku celów oddalonych od siebie tak samo jak oddaleni są łucznicy, poruszałyby się po torach jednowymiarowych przestrzeni równoległych. Strukturę przestrzenną relatywizujemy więc do liczby wymiarów. Przedmioty znajdujące się w przestrzeni mogą być zatem zerowymiarowe (punkty), jednowymiarowe (proste), dwuwymiarowe (figury), trójwymiarowe (bryły). Ze względu na liczbę wymiarów przestrzeni natrafiamy na problem zdefiniowania zarówno jej ciągłości, jak i dyskretności. O ile trudności nie nasuwają się przy analizie przestrzeni jednowymiarowej, o tyle przestrzenie dwuwymiarowe lub trójwymiarowe stwarzają wielorakie problemy.

Dlaczego Zenon odrzuca koncepcję dyskretniej struktury przestrzennej? Ciało poruszające się w takiej przestrzeni dotarłoby do kresu swojego ruchu, miałoby bowiem do przebycia ograniczoną liczbę punktów (miejsc). Poza tym, jeśli poszczególnych części przestrzeni nie dałoby się podzielić, musiałyby być proste. Jeżeli byłyby proste i niezłożone, czym różniłyby się od niezłożonego i prostego bytu? W przeciwieństwie do niego byłoby ich wiele.

O ile prawie wszystkie argumenty nawiązują w sposób pośredni lub bezpośredni do przestrzeni, w której znajdują się przedmioty pozostające w ruchu, to już kwestia czasu jest w zasadzie pomijana przez Zenona. Jedyne argumenty, w których odnajdujemy nawiązanie do czasu to „Stadion” i „Strzała”. W „Stadionie” wnioskuje, że ciała *B* poruszają się względem ciał *A* pozostających w spoczynku z inną prędkością niż względem ciał *C* będących w ruchu. W drugim stara się przedstawić

na język matematyczny, cięcie przedstawione w przykładzie pręta spełniać będzie aksjomat Dedekinda (zwany zasadą ciągłości). Jeśli podzielimy ogół liczb rzeczywistych na dwa niepuste zbiory *P* i *Q*, w taki sposób, aby każda liczba należała dokładnie do jednego tylko zbioru i każda liczba ze zbioru *P* była mniejsza od każdej liczby ze zbioru *Q*, to albo istnieje największa liczba zbioru *P* i nie ma najmniejszej liczby zbioru *Q*, albo istnieje najmniejsza liczba zbioru *Q* i nie ma największej liczby zbioru *P*. Zasada ciągłości Dedekinda wyklucza więc to, że między dwoma otrzymanymi w wyniku cięcia zbiorami znajduje się jakaś luka, oraz, że oba zbiory są domknięte (ten drugi warunek wyraża się czasem, mówiąc, że nie ma skoku). Według niego, jeśli więc pojęcie oddzielnej całości sprecyzujemy w wyżej opisany sposób, to nie ma powodu, aby sądzić, że odcinki, które po kolei pokonuje Achilles, są oddzielnymi całościami. Placek w komentarzu do tego rozwiązania zwraca uwagę na rzecz, w moim mniemaniu, kluczową. Otóż chodzi o pytanie, czy liczby reprezentujące jakież ilości w przestrzeni są przedmiotami oddzielnymi, czy też nie i czy między nimi zachodzi ciągłość? Pytania tego nie da się zrozumieć w ramach zasady ciągłości Dedekinda, ponieważ ta dotyczy zbiorów, a nie ich elementów. T. Placek, dz. cyt., s. 68–69.

czas jako ciągły, niepodzielny oraz – zgodnie z ontologią Parmenidesa – jednolity. W „Strzale” przedstawia strukturę czasu jako szereg niezłożonych momentów czasowych, które nazywa *teraz*. Odrzuca jednocześnie następstwo czasowe pojmowane w sposób wektorowy. Nie ma tu momentów czasowych znajdujących się przed pewną przemijającą chwilą i po niej. Jest tylko niezłożone i niepodzielne w swojej strukturze *teraz*.

Być może paradoksy, które wykorzystywały zarówno pojęcie wielości i nieskończoności, jak i pojęcie skończoności i niepodzielności (jedności), miały pokazać, że niezależnie od sposobu poznawania świata, zawsze to, co zmienne, prowadzi do sprzeczności.

Kwestia ciągłości w świecie była dyskusją z pitagorejczykami, a ściślej biorąc, z ich pluralistyczną teorią liczb-punktów. Z jednej strony, Zenon atakuje wielość jako zbiór nieciągłych elementów, z drugiej strony, niepodzielność elementarnych cząstek (atomów) zastępuje podzielnymi w nieskończoność częściami.²¹⁸ Jordan zwrócił uwagę, że Zenon ostatecznie nie uznał ciągłości kontinuum matematycznego, gdyż, chociaż punktów wymiernych jest na prostej nieskończenie wiele, to jednak każdy z nich jest zewnętrzny w stosunku do innego. Sądzono, że warunkiem koniecznym ciągłości jest styczność elementów [*Fizyka*, 227a]. Jeśli taka styczność zachodziłaby, wówczas to, co ciągłe, musiałoby się składać z niepodzielnych części [*Fizyka*, 231a], a to, co ciągłe, jest podzielne w nieskończoność. Cechą ciągłości nie może być istnienie konstytuujących linię punktów, które ją tworzą, ale istnienie linii, na którą składają się punkty²¹⁹. Była to afirmacja całości przed częścią, próba uzasadnienia, że to nie części bądź elementy konstytuują całość, lecz to całość porządkuje części.

Dzięki analizie i krytyce pojęcia nieskończenie małego odcinka, Zenon stał się filozofem, który wpłynął istotnie na rozwój pojęcia nieskończoności. Swoimi analizami odstraszył skutecznie na wiele lat matematyków przed zajmowaniem się nieskończonością. Dalekim, lecz silnym echem jego krytyki są słowa Proklosa, który uważał, że nieskończoność może być co najwyżej przedmiotem fantazji, ale nie rozumu [Proklos, 285.2]²²⁰.

3.3. TEORIA POZNANIA

O teorii poznania samego Zenona można powiedzieć stosunkowo niewiele. Nie ma żadnych tekstów poświęconych ściśle tej problematyce. Podobnie jak w kwestiach

²¹⁸ Z. Jordan, *O matematycznych podstawach systemu Platona*, Poznań 1937, s. 43.

²¹⁹ Tamże, s. 39–40.

²²⁰ Tamże, s. 44.

ontologicznych, możemy jedynie starać się uwypuklić jego przekonania teoriopoznawcze, analizując paradoksy oraz nieliczne świadectwa o jego filozofii przekazane przez późniejszych pisarzy. Zakładam przede wszystkim, że był on pod zdecydowanym wpływem Parmenidesa, dla którego kwestie teoriopoznawcze stanowiły trzon pierwszorzędných problemów wraz z zagadnieniami z zakresu teorii bytu. O wpływie tym świadczą przede wszystkim paradoksy i ich konstrukcja. Parmenides był protoplastą podziału na wiedzę i mniemania, który na dobre zadomowił się w filozofii późniejszej, głównie za sprawą Platona [*Państwo*, 510b–e]. Zenon zdaje się przejmować całą spuściznę teoriopoznawczą swojego mistrza i rozwija ją twórczo w aspekcie metodologicznym, stając się bardziej praktykiem niż teoretykiem poznania, o czym świadczą próby zbijania stanowisk opozycyjnych wobec teorii prawdy.

Parmenides z Elei szczególną uwagę przywiązuje do przedmiotowej zasady poznania, determinującej jego własności. Chodzi przede wszystkim o zasadę przedmiotową (w przeciwieństwie do metajęzykowej, metodologicznej), a więc o obiekt, który swoją naturą determinuje poznanie. Zmienna rzecz nigdy nie będzie zasadą poznania niezmiennego ani niezmienny byt zasadą poznania niestałego. Ujawniają to argumenty Zenona stosujące zasady bytu do hipotez na temat porządku rzeczowego. W duchu tradycji antycznej, poznanie prawdziwe, charakteryzujące się niezmiennością i wiecznością, ma za przedmiot to, co wieczne i niezmienne, natomiast obiektem poznania, którego rezultaty poddają się próbie czasu, są rzeczy powstające i ginące²²¹. Tę kwestię również uwypuklają paradoksy. Przedmiotową zasadą poznania ἐπιστήμη jest prawda ontyczna, zaś zasadą mniemań (δόξα) zmienna i niejednorodna rzeczywistość materialna, wymykająca się racjonalnemu dyskursowi. Zasada ἐπιστήμη nie została uchwycona w rezultacie doświadczenia zmysłowego, ale jakiegoś rodzaju intelektualnego oglądu i stanowi bezpośrednią charakterystykę bytu – prawdy (wyrażona została we fragmencie B 2.3). Zenon, jako filozoficzny praktyk, starał się przede wszystkim zbudować teorię sprawdzania rezultatów poznania. Teorią taką była dialektyka, przez co oryginalna Zenona teoria poznania sytuuje się w ramach tego, co współcześnie nazywamy metodologią. Nie tyle bowiem miał podejście teoretyczne, co operacyjne.

²²¹ Szczególnie widoczne jest to u Platona, spadkobiercy myśli eleackiej, który swoją teorię idei zbudował na analizie treści poznawczych. Założenie o bierności poznania zostało przedstawione przez niego w formie alegorii. Dusza jest tabliczką woskową, w której odwzorowują się wyobrażenia empiryczne oraz przedmioty abstrakcyjne [*Teajtet*, 194b]. Znajdując je w umyśle, Platon sądził, że posiadają one swoje korelaty w świecie rzeczywistym – pojęcia ogólne w ogólnym świecie, wyobrażenia jednostkowe w świecie materialnym [*Fedon*, 65d–e].

3.3.1. ZAGADNIENIE ŹRÓDEŁ POZNANIA

Kiedy mówimy o źródłach poznania w odniesieniu do filozofii starożytnej, często mamy na myśli aspekt psychologiczny tego zagadnienia, który polega na pytaniu o genezę pojęć, sądów, czy mówiąc najogólniej – myśli. Pytamy, czy mają one swoje źródło w doświadczeniu, czy też są wrodzone i posiadają charakter aprioryczny. Problematyka ta szczególnie mocno została uwypuklona przez Platona z racji przyjmowanej teorii anamnezy. Geneza pojęć nie jest jednak tematem, którym zajmowałiby się eleaci. Dostrzegamy u nich nie tyle aspekt psychologiczny, co raczej metodologiczny, na co wskazuje zainteresowanie przedmiotowymi źródłami wartościowego poznania. Co daje nam wiedzę prawdziwą, a co prowadzi do błędnych przekonań? Jaką rolę odgrywa doświadczenie, a jaką pełni poznanie rozumowe? Odpowiedzi na te pytania udziela przede wszystkim Parmenides. Zenon nie tworzy jakiejś oddzielnej, własnej, oryginalnej teorii, lecz za pomocą konstrukcji swoich paradoksów w pewien szczególny sposób uzasadnia aprioryzm Parmenidesa. Zenonowi zależy głównie na ocenie roli, jaką pełni w naszym poznaniu doświadczenie i poznanie racjonalne.

Stawiam tezę, że Parmenides nie był skrajnym apriorystą, lecz przedstawicielem umiarkowanej jego wersji²²². Wiedzę prawdziwą można zdobyć tylko na drodze poznania rozumowego. Z jednej strony jest to bezpośrednie doświadczenie intelektualne, jakiś rodzaj intuicji, oświecenia, które pozwala ująć samą rzeczywistość bytu. Jak wcześniej pisałem, w prologu został przedstawiony kontemplacyjny charakter poznania i myślenia nawiązujący w swoim opisie do teogonii Hezjoda. Parmenides wprost wskazuje na „oświeceniową”, intuicyjną specyfikę poznania zasad oraz bytu. Uwypukla to również alegoryczny sens prologu, o czym pisze Sekstus [Sekstus Empiryk, *Przeciw matematykom*, VII, 3]. Występuje w nim bowiem motyw podróży, która według niego jest metaforą oświecenia. Chodzi o przejście z ciemności do światła oświecającego, czyli o jakieś bezpośrednie poznanie tego, co nieuchwytnie zmysłami, o ujęcie umysłem czegoś różnego od przedmiotu mniemań śmiertelnych²²³. Motyw światła jako obiektu poznania, przedstawianego pod postacią

²²² Nie jest to jednak umiarkowany aprioryzm, znany nam z czasów współczesnych, który polegałby na twierdzeniu, że choć to przede wszystkim rozum, a nie doświadczenie, zaznajamia nas z rzeczywistością, to istnieją twierdzenia aprioryczne nie będące twierdzeniami analitycznymi. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 1983, s. 51–52. Ajdukiewicz omawiając współczesne nurty aprioryzmu umiarkowanego, odwołuje się przede wszystkim do uznania przez przedstawicieli tego nurtu wartości sądów syntetycznych. To one właśnie stanowią kryterium przyjęcia przekonań jako apriorycznie umiarkowanych lub skrajnie apriorycznych (w wypadku odrzucenia istnienia lub wartości sądów syntetycznych).

²²³ Komornicka twierdzi, że w starożytnych tekstach greckich występował związek między pojęciami światła, blasku i prawdy. Według niej światło było synonimem tego, do czego odnosi wyrażenie φαίνεσθαι („rozjaśniać”, „wyjaśniać”, „wyświetlać”). A. M. Komornicka, *Studia nad Pindarem i archaiczną liryką grecką. W kręgu pojęć prawdy i fałszu*, Łódź 1979, s. 22.

Słońca, obecny będzie również u Platona i zostanie ściśle związany z poznaniem noetycznym [Platon, *Fedon*, 99d–e; *Państwo*, 516b–c]. Światło ma tę cechę, że pozwala oczom spostrzec to, co w mroku nie było widoczne. Światło na drodze młodzińca tworzy „przestrzeń” do ujęcia przez umysł prawdy. Można by rzec, że tym światłem jest zasada wyrażona w B 2.3. Tylko w świetle tej zasady możliwe jest zrozumienie, że byt jest czymś i jak on jest. W szczątkowej postaci, zapewne jeszcze niezbyt dokładnie uświadomionej, pojawia się u Eleaty rozróżnienie na poznanie zasady oraz tego, co w jej świetle ujmowane. Zenona od Parmenidesa odróżnia zresztą to, że pierwszy z nich koncentruje swoją uwagę na poznaniu pośrednim, drugi zaś posługuje się w równej mierze poznaniem bezpośrednim i wnioskowaniami, czemu daje wyraz w prologu. Atrybuty bytu stanowią konsekwencję przyjętych za pomocą intuicji, zasad ścieżki prawdy.

Parmenides poszukuje na drodze apriorycznego doświadczenia naczelných zasad, wedle których możliwe jest niezawodne poznanie. Ostatecznie odnajduje te zasady w bycie, którego wyrazem jest tożsamość (wewnętrzna niezłożoność) i niesprzeczność (niezmiennność). Nie odróżniał jeszcze zasad ontycznych od teoriopoznawczych. Krok ku temu wydaje się czynić Zenon, tworząc metodę dialektyczną wykorzystującą zasadę niesprzeczności i oparty na niej *modus tollendo tollens*.

O ile bezpośrednie poznanie rozumowe stanowi przedmiot dociekań Parmenidesa, to już rozumowym poznaniem pośrednim bardziej wydaje się być zainteresowany Zenon. Parmenides chciał oprzeć swoje wywody na zdaniach bezsprzecznie prawdziwych, stąd nacisk położony na kwestię intuicji zasad. W poemacie występują również liczne rozumowania pośrednie. Zenon za zdania pełniące rolę hipotez przyjmował sądy oparte na doświadczeniu, a następnie, stosując zasady Parmenideskie, dochodził do negatywnych konkluzji, przeczących temu, co przyjmował w przesłankach. Punkt wyjścia Zenona jest podporządkowany celowi, który chce osiągnąć. Uwypukla niezgodność poznania opartego na doświadczeniu empirycznym z poznaniem racjonalnym, opartym na rozumie. Wyostre ich odmiennność przez ukazanie niezgodnych wniosków, do których dochodzi się, przyjmując jako przesłanki dane empiryczne i stosując się do zasad właściwych rozumowi.

Zenon umieszcza w kolejnych paradoksach przesłankę opartą na doświadczeniu (na przykład, „strzała się porusza”) oraz przesłankę niezależną od doświadczenia i pozornie z doświadczeniem zgodną (na przykład, „aby przebyć drogę z punktu A do punktu B, należy wpięrcw przebyć połowę tej drogi”). W argumentach występują przesłanki empiryczne i aprioryczne, które nieuchronnie prowadzą, jeśli nie do sprzeczności, to do jakiejś niezgodności opartej na przeciwieństwie wykluczającym prawdziwość hipotezy. W paradoksach zostały zestawione ze sobą i zastosowane sposoby poznania intelektualnego do rezultatów doświadczenia zmysłowego.

Umiarkowany aprioryzm Zenona polegałby przede wszystkim na uznaniu jakiejś wartości doświadczenia empirycznego, a świadczy o tym sam fakt przyjęcia hipotez na takim doświadczeniu opartych. Dość istotne świadectwo o poglądach

Zenona daje Diogenes, pisząc o jego przekonaniach ontologicznych. Człowiek, obok zdolności do poznania rozumowego, posiada również empiryczne zdolności poznawcze. Można poznawać naturę zmienną i wypowiadać o niej sądy. Stanowisko jest analogiczne do tego, które wyrażał Parmenides w poemacie. Diogenes pisze, że wedle Zenona wszystko w naturze powstaje z ciepła i zimna oraz z suchego i wilgotnego, które przechodzą jedno w drugie i przenikają się wzajemnie. Ludzie pochodzą zaś z ziemi, a dusza to harmonijna mieszanina ciepła, zimna, suchości i wilgoci. Żaden z tych czynników nie jest dominujący w duszy. Słowa, które dotyczą struktury przyrody i genezy człowieka, są hipotezami empirycznymi, opartymi na obserwacji świata materialnego. Jeśli rzeczywiście przekaz Diogenesa oddaje adekwatnie poglądy Zenona, to znaczy, że Zenon uznawał za mniej lub bardziej wartościowe sposoby poznania oparte na doświadczeniu. Parmenides, który odmawiał mniemaniom wartości prawdy, ale zajmował się sprawami astronomii oraz powstawania człowieka i kształtowania się w życiu płodowym, traktował doświadczenie jako mniej wartościowy i niepewny sposób poznania, odmawiając mu wartości prawdy, ale nie negował go całkowicie. Podobnie jest z Zenonem, który snuje swoje hipotezy i uznaje być może niewielką, ale pewną, wartość poznania empirycznego. Fakt ten skłania do zaklasyfikowania Zenona, podobnie jak Parmenidesa, do umiarkowanego aprioryzmu w teorii poznania.

3.3.2. ZAGADNIENIE GRANIC POZNANIA

Podobnie jak zagadnienie źródeł poznania, tak i problematyka jego granic we wcześniejszej myśli antyku ma charakter nieco odmienny od tej, z jaką mamy sposobność się zapoznać się w dzisiejszej filozofii. Szczególnie w czasach nowożytnych, przede wszystkim od momentu wystąpienia Kartezjusza, obecny jest nurt filozofii podmiotu, który odrzuca klasyczny realizm epistemologiczny polegający na przyznaniu przedmiotom poznania realnego, niezależnego od podmiotu poznającego, bytu. Idealizm epistemologiczny, szczególnie ten subiektywny i transcendentálny, będzie zawężał granice poznania do sfery podmiotu poznającego, twierdząc, że w żaden sposób perspektywy czysto podmiotowej przekroczyć się nie da. Myślenie takie obce było filozofom starożytnym, ponieważ nawet jeśli sfera podmiotu stanowiła podstawę dla wyprowadzenia wniosków ontologicznych (jak choćby u Platona), to granicami poznania nie czyniono jedynie sfery podmiotowej.

W antycznej Grecji jedynym pytaniem w odniesieniu do granic poznania było pytanie o możliwość przekroczenia tego, co materialne i zmienne, aby ostatecznie w sposób adekwatny ująć poznawczo rzeczywistość niezmienną, niematerialną i niezłożoną, która miałaby stanowić źródło niezmiennej prawdy. Zenon jest filozofem, którego pośrednim celem jest uzasadnienie, że poznanie takie jest możliwe. Paradoxy, sprowadzając do sprzeczności przekonania filozofów krytycznie

nastawionych do możliwości uznania, że byt jest tożsamy, niezmienny i jeden, a w konsekwencji on tylko może być jedynym przedmiotem poznania prawdziwego, pośrednio staje na stanowisku realizmu uznającego możliwość nie tylko immanentnego świata, lecz również sfery transcendentnego bytu. Immanentny i materialny świat to obiekt mniemań, transcendentny byt stanowi natomiast przedmiot poznania prawdziwego. Człowiek może również uczynić przedmiotem poznania inne poznanie (bądź to relację poznawczą, bądź rezultat poznania w postaci sądów). Nie tyle pisze o nim Zenon, co Parmenides, kiedy formułuje teorię mniemań. Ich zasady, a więc przedmiot i cele, dla których podejmuje się ten typ poznania, jego wartość, która jest mniejsza od wartości wiedzy, są dla Parmenidesa stałymi cechami mniemań. Pisząc o nich, tworzył teorię mniemań, która różni się od samych mniemań. Teorię mniemań należy raczej zaliczyć do wiedzy (nie mniemania, lecz ich teorię), którą objawiła bogini wraz z drogą prawdy. To, co dziś nazywamy badaniami metaprzecmiotowymi, wykraczało poza poznanie doświadczalne i wydaje się, że było zaliczane przez Parmenidesa do wiedzy.

U Zenona badania na temat sposobów poznania widoczne są przede wszystkim dzięki powtarzającym się wnioskowaniom. Systematyczne ich stosowanie jest znakiem znajomości schematu wnioskowania oraz własności, które sposób wnioskowania posiada, jak choćby niezawodności i subiektywnej pewności, jaką daje. Zenon nie zbudował żadnej teorii wnioskowań, żadnej wiedzy, która miałaby za przedmiot schematy wnioskowania i *explicite* je opisywała, ale zapewne jego świadomość metodologiczna i odkrycie dialektyki dedukcyjnej stanowiły istotny moment w rozwoju badań metateoretycznych i logicznych w starożytnej Grecji. Był to wyraz wzniesienia się w badaniach poza obszar tylko tego, co dane w rzeczywistości czy to materialnej, czy transcendentnej i dostrzeżenia sfery nie tyle podmiotowej, co dziedziny obiektywno-teoretycznej. Ujawnia się to przede wszystkim w odkrywaniu schematów wnioskowania, które ostatecznie opierają się na zasadzie niesprzeczności Parmenidesa. O ile jednak zasada wyrażona w B 2.3 jest zasadą ontologiczną, o tyle schematy wnioskowania stanowią nadbudowaną nad nią teorię, która dotyczy sposobu poznania.

3.3.3. ZAGADNIENIE PRAWDY

Paradoksy, w których Zenon występował przeciwko powszechnie przyjmowanym prawdom, jak ruch i wielość rzeczy, sprawiły, że sceptycy ze szkoły Pyrrona zaliczali go do własnego grona [*Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, IX, 71–72]. Wystąpienie to nie sprzeciwiało się jednak prawdzie, jak chcieliby tego sceptycy, ale opiniom bazującym na doświadczeniu, które utożsamiano z prawdą. Szkoła Pyrrońska programowo głosiła niemożliwość obiektywnego poznania przede wszystkim zmysło-

wego, ale również, rozumowego, choć w mniejszym stopniu, o czym świadczą tropy sceptyczne, których większość dotyczy poznania empirycznego.

Z punktu widzenia teoriopoznawczego, Zenon przecząc występowaniu ruchu, krytyce poddawał wartość doświadczenia i świadectwo zmysłów. Należałoby mu zatem przypisać pogląd, że poznanie prawdy jest niemożliwe. Teza taka byłaby jednak dość karkołomna i sprzeciwiałaby się teorii poznania Parmenidesa, szczególnie w odniesieniu do sfery rzeczywistości bytu prawdziwego. Jeśli zarzucać Zenonowi sceptycyzm, to co najwyżej w odniesieniu do mniemań. Sceptycy, z Pyrronem na czele, głosili tezę o niepoznawalności rzeczy i konieczności powstrzymywania sądów. Zasady, które przedstawiali w swojej doktrynie, dotyczyły swoim ostrzem przede wszystkim poznania zmysłowego. Sceptyk Aisenidemos wymienia 10 tropów, według których rzeczy wydają się zmieniać, a wskutek czego niemożliwe jest ich poznanie [*Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, IX, 79–88]. Wszystkie one dotyczą doświadczenia empirycznego. Szkoła Agryppy dodała jeszcze pięć innych tropów, spośród których trzy uwzględniają poznanie racjonalne. Pierwszym jest trop dotyczący regresu w nieskończoność (nigdy nie można uznać niczego za udowodnione, ponieważ człony dowodu czerpią swoją pewność z członów wcześniejszych i tak w nieskończoność). Drugim jest trop dotyczący nieudowodnionych założeń (odnosi się do przypadków, kiedy ktoś głosi, iż w dowodzie należy przyjąć jako pierwsze zasady, które nie wymagają już dowodzenia – to jest nieuprawnione, ponieważ tak samo można by przyjąć założenie z nim sprzeczne). Trzeci trop dotyczy błędnego koła w dowodzeniu [*Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, IX, 88–90]. Być może Zenon, w świetle nauki Parmenidesa o chwiejnym charakterze doświadczenia empirycznego i braku pewności co do jego rezultatów, uznałby za celne argumenty sceptyczne w odniesieniu do poznania zmysłowego. Przyjąłby zapewne również tropy dotyczące poznania racjonalnego, jak regres w nieskończoność i błędne koło. Paradoxy pokazują, że wskutek postępowania w dzieleniu w nieskończoność, nie możemy poznać rzeczy. Jako apriorysta jednak, prawdopodobnie odrzucał przekonanie jakoby przyjęcie ostatecznych zasad skutkowało niemożliwością, względnie niepewnością, poznania. Być może też dostrzegł, że negacja założeń empirycznych zmusza nas do uznania zasad opartych na fundamencie innym niż zmysłowy, bez którego nie ma solidnych podstaw wiedzy. Hipotezy paradoksów są wskazówką, czego przyjmować nie należy, jeśli chcemy zdobyć dobrze uzasadnioną wiedzę.

Teoriopoznawcze pojęcie prawdy nie było jeszcze w czasach Zenona sprecyzowane. Jeśli mówiono o poznaniu prawdziwym, to ze względu na prawdziwość bytu, do którego poznanie było odnoszone. Prawdziwy był sam byt. Poznanie prawdziwe należałoby raczej rozumieć intuicyjnie, jako wyrażanie bytu przez myśl [Parmenides, 18, B 3, B 8, Diels]. Ponieważ byt prawdziwy cechuje się przede wszystkim niezmiennością, zaś poznanie jest umysłowym odzwierciedleniem bytu, zatem poznanie prawdziwe powinno posiadać cechę niezmienności.

Faktem jest, że zasada B 2.3 stanowi pewien załączek do zdefiniowania pojęcia prawdy. Fragment ten wyraża bowiem zasadę niesprzeczności ontycznej. Głosi ona, że negacja tego, co jest czymś, co identyczne z sobą, nie jest możliwa. Parmenidejskie pojęcie niesprzeczności Zenon stosuje w odniesieniu do schematów poznawczych. Nie może być tak, że nasze poznanie będzie niespójne, sprzeczne. Prawdziwość musi wyrażać się przez koherencję sądów o rzeczywistości. Do badania spójności wiedzy służy dialektyka oparta na *modus tollendo tollens*. Jej koherencja wyraża się przede wszystkim w niemożliwości jednoczesnego uznania „Q i nieprawda, że Q” oraz „P i nieprawda, że P”. Nieprawdziwość wypowiedzi wynika u Zenona z formalnego toku rozumowania.

Od dostrzeżenia występowania niesprzeczności w płaszczyźnie ontycznej jako warunku bytowania oraz w płaszczyźnie poznawczo-językowej jako warunku poznania, był już tylko krok do zdefiniowania prawdy epistemologicznej. Platon pierwszy dostrzegł, że zasadę niesprzeczności można zastosować nie tylko w płaszczyźnie ontologicznej (do relacji między istotami, atrybutami istot lub między zmiennymi rzeczami) czy logiczno-syntaktycznej (do relacji między pojęciami lub zdaniem), lecz także do relacji między mową i rzeczami, a więc w płaszczyźnie semantycznej. Jeżeli owa sprzeczność zachodzi między mową a stanem rzeczy, wówczas wypowiedź będzie fałszywa. Jeżeli sprzeczność ta zachodzić nie będzie, wypowiedź będzie prawdziwa. Pojęcie prawdy korespondencyjnej u Platona jest semantyczną niesprzecznością, zaś fałszu – semantyczną sprzecznością. W *Sofistie* podaje ogólne określenie, czym jest wypowiedź prawdziwa (na przykładzie zdania o Teajecie) [*Sofista*, 263b]: „spośród nich prawdziwa [wypowiedź] o tobie [tj. o Teajecie – D.P.] stwierdza coś tak, jak jest²²⁴, natomiast fałszywa przeciwnie, mówi coś innego niż jest” [*Sofista*, 263a]. W *Eutydemie*, jednym z wcześniejszych dialogów, czytamy, że „Kto wypowiada byt, ten mówi prawdziwie” [*Eutydem*, 284a]²²⁵. Bardzo podobnie Platon opisuje prawdę w sensie korespondencyjnym w *Kratylosie* [Platon, *Kratylos*, 385b–c]. Sformułowania analogiczne do platońskich wypowiedzi znajdziemy nieco później w *Metafizyce* Arystotelesa. Pisze on bowiem, że mówić, że byt jest lub niebyt nie jest, to mówić prawdę, odwrotnie natomiast, czyli mówić, że byt nie jest lub niebyt jest, to mówić fałsz [*Metafizyka*, 1011b]²²⁶. Formuła ta stanowi wyraźne echo doktryny Parmenidesa, nawet bardziej odzwierciedlając styl eleacki niż Platona, którego definicja znajdująca się w *Sofistie* ściślej odpowiada współczesnej definicji semantycznej.

224 λέγει δὲ αὐτῶν ὁ μὲν ἀληθὴς τὰ ὄντα ὡς ἔστιν περὶ σοῦ.

225 ὁ γὰρ τὸ ὄν λέγων καὶ τὰ ὄντα τὰληθῆ λέγει.

226 τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές.

**DWIE STAROŻYTNE TENDENCJE
INTERPRETOWANIA NATURY BYTU
PARMENIDESA I ICH WPŁYW NA
ROZUMIENIE PARADOKSÓW**

Parmenides z Elei jest pierwszym metafizykiem w pełnym tego słowa znaczeniu. Dla jednych jest twórcą teorii bytu nierozciągliwego, a więc i niematerialnego. Przez innych uważany jest za filozofa, który chciał materialny świat przedstawić jako absolutną jedność. Stanowiska, które wymieniałem, wiążą się odpowiednio z imionami Platona i Arystotelesa. Obaj projektują na teorię bytu Parmenidesa założenia własnych ontologii.

Parmenides wprowadza do filozofii pojęcie „bytu” oraz, tak ważne dla greckiej myśli, rozróżnienie między płaszczyzną tego, co dane bezpośrednio zmysłom i tego, co stanowi przedmiot badań rozumu, które przejęli zarówno Platon w swojej teorii wiedzy, jak i częściowo Arystoteles. Jest więc nie tylko ojcem założycielem ontologii, ale również ma rewolucyjny wkład do teorii poznania. Stawia bowiem, jako pierwszy chyba, problem dotyczący źródeł poznania, który możemy sformułować następująco: na jakiej drodze można dojść do wiedzy wartościowej? Przy tym określa, czym taka wiedza miałaby się charakteryzować. Podstawowymi jej atrybutami miałyby być niezmienność i pewność. Dość wyraźnie jest to zaznaczone w prologu, kiedy pisze o nieporuszonej prawdzie jako celu swojej wędrówki. Wyraża w ten sposób atrybut niezmienności prawdy. Obok tego wskazuje na mniejszą wartość mniemań. W dalszej części traktatu powie, że posługują się nimi ludzie, których określa dwugłowymi, co znaczy, że nie mają oni dostępu do wiarygodnej prawdy.

Celem niniejszego rozdziału jest ukazanie wpływu Platona i Arystotelesa na interpretację i rozumienie myśli Parmenidesa w wiekach późniejszych. Przyjmuję też hipotezę, że sposób pojmowania ontologii i teorii poznania Parmenidesa miał mniejszy lub większy wpływ na sposób interpretowania paradoksów, czy szerzej, filozofii Zenona z Elei.

4. 1. IDEALISTYCZNA INTERPRETACJA PLATONA

Platon swoje zdanie na temat teorii bytu Parmenidesa przedstawia w dialogu pod znamennym tytułem *Parmenides*. W innych pismach również odnosi się do filozofa z Elei, ale przeważnie są to pewne uwagi podnoszone na marginesie głównego wątku, o którym traktuje dialog. Rzadko wprost pisze o Parmenidesie. Możemy

jedynie domyślać się, że nawiązuje do niego w swoich tekstach. Tak jest na przykład z teorią wiedzy wyłożoną w V księdze *Państwa*²²⁷. Nawiązuje ona bezpośrednio do podziału poznania na drogę prawdy i drogę mniemań, o czym Platon nie wspomina. Dialog *Parmenides* jest pod tym względem dziełem wyjątkowym, bowiem wprost odnosi się do filozofii eleackiej i jest prawdopodobnie świadectwem bezpośrednich rozmów młodego jeszcze Platona z Zenonem z Elei. Pośrednio zaś ukazuje wpływ myśli eleackiej na jego filozofię.

Dialog *Parmenides* jest dziełem, w którym z jednej strony, została przedstawiona przez Platona Parmenidejska koncepcja jedności, z drugiej strony, omawia on swoją własną teorię idei Jedności²²⁸. Obie koncepcje bytu są w dialogu ze sobą wymieszane, co nie znaczy, że nie da się wyodrębnić i uwypuklić przynajmniej podstawowych determinant Parmenidejskiej ontologii jedności i Platońskiego sposobu jej rozumienia.

Jedno, dla Platona, to istota (εἶδος), stanowi prawdziwie będącą ideę (οὐσαν ἰδέαν), jest prawdziwym bytem. Jego atrybutem jest to, że jest samo, zawsze będąc nad wszystkim (ἀεὶ ὄν τὸ αὐτὸ ἐπὶ πᾶσιν) [*Parmenides*, 132c]. Jedno jest transcendentne, czyli przekracza świat materialnych indywiduów. Platon podkreśla odmiennność Jednego. Ponieważ odrzuca on możliwość, aby jakkolwiek istota istniała w rzeczach, przeczy, jakoby istota jedności mogła w nich mieć swoje miejsce. Nie mogłaby być wówczas samą istotą [*Parmenides*, 133c]²²⁹.

Platon w swoim rozumieniu Jednego oddaje myśl Parmenidesa i Zenona o nierozciąglym, czyli niematerialnym charakterze bytu. Jest to świadectwo przeczące późniejszym, materialistycznym tendencjom interpretowania Jedności. Platon wypowiada ustami występującego w dialogu Parmenidesa pochwałę wobec Sokratesa, z powodu braku zainteresowania tym, co widzialne i skierowaniu wysiłku poznawczego na to, co można ująć tylko rozumem [*Parmenides*, 135d–e]. Przeczy tym

²²⁷ Rozwija Parmenidejski podział poznania na wiedzę i mniemania w zgodzie ze swoją ontologią. Zgodnie z przyjmowanymi trzema typami przedmiotów – bytami (ideami), rzeczami (indywiduami) i przedmiotami będącymi rezultatem pracy człowieka, na przykład, pracy artystycznej – Platon dzieli poznanie na ἐπιστήμη i δόξα, a w ramach δόξα na πίστις i εἰκασία, których przedmiotem są, odpowiednio, indywidua (poszczególne człowiek) i odbicia indywiduów (np. posąg człowieka). Poznanie typu ἐπιστήμη ma dwa warianty – poznania noetycznego, którego przedmiotem są zasady bytu, oraz poznania dianoetycznego, którego przedmiotem jest wielość z perspektywy zasad. Ponieważ zasady są pierwsze w systemie naszej wiedzy, dlatego ich poznanie jest najdoskonalsze. Wiedza dianoetyczna jest poznaniem tego, co z zasad wynika. Zasadami są istoty rzeczy. Ponieważ przedmioty mniemań stanowią odbicia istot, poznanie ich będzie miało mniejszy walor poznawczy. Najmniej wartościowym typem poznania są mniemania dotyczące odbić istot, czyli twory kulturowe.

²²⁸ Ponieważ dla Platona nazwa „Jedno” była nazwą własną idei, w dalszym ciągu tekstu będę ją zapisywał wielką literą. Inaczej jednak jest u Parmenidesa, u którego jedno stanowi atrybut bytu. Jeśli mowa będzie o rozważaniach na temat jedności w jego traktacie, nazwę tę będę zapisywał małą literą.

²²⁹ Platon wzmiankuje w tym miejscu o koncepcji idei złączonych i znajdujących swe „miejsce” w rzeczach. Stanowi to jakąś antycypację teorii hylemorfistycznej, z którą być może, przynajmniej w załączkowej formie, Arystoteles spotkał się w Akademii.

samym, aby Jedno było dla eleatów czymś materialnym. Oczywiście, są to wypowiedzi, które mają dowartościować teorię idei samego Platona. Zauważmy jednak, że problem dialogu wynika wprost z podstawowego zagadnienia filozofii eleackiej. Platon jest jej kontynuatorem, co niejednokrotnie wyrażał w ontologii, w teorii wiedzy, logice, w której jest kontynuatorem dialektyki, twórczo zresztą ją rozwijając. Platon przywołuje w *Parmenidesie* dwóch jej najwybitniejszych przedstawicieli i trudno oprzeć się wrażeniu, że wskazuje, iż w swojej nauce o ideach nawiązuje do koncepcji jedno-bytu prawdy Parmenidesa. Rozumie ten byt jako ideę, istotę, substancję i ukazuje go w podobny sposób, jak własne idee, z tą wszakże różnicą, że byt Parmenidesa jest jeden. W dialogu analizuje Jedno Parmenidesa w perspektywie własnej ontologii. Z jednej strony pisze bowiem, że łatwo jest mówić o jedności rzeczy [*Parmenides*, 129c], z drugiej strony sądzi, że idee pod względem tego, czym są, pozostają zdeterminowane wzajemnymi odniesieniami [*Parmenides*, 133c–d]. Zwróćmy uwagę, że właśnie z perspektywy wielości istot i relacji, jakie między nimi zachodzą, analizował bycie jednym u Eleatów. Wyraża to jasno, kiedy zastanawia się, czy Jedno uczestniczy, na przykład, w różności i tożsamości, traktując je na sposób substancjalny.

Platon nie jest jednoznaczny w swoim przekazie dotyczącym Jednego. Można mieć wrażenie, że jego tok rozumowania nakazuje mu z powodu treści, jaką posiada Jedno, odrzucić możliwość orzekania czegokolwiek o nim. Orzeczenie bowiem ma swoje odniesienie, a to będzie wskazywało, że w Jednym coś się znajduje, że występuje w nim jakaś mnogość, która sprzeciwia się jedności [*Parmenides*, 143c]. Ten problem podniesie również Arystoteles w późniejszym czasie. U Platona relacja orzekania odwzorowuje zależności między przedmiotem odniesienia i tym, co się o nim orzeka. Stąd jeśli coś przypisać istocie Jedności, wówczas Jedno uwikłane będzie w jakąś mnogość. Przypisanie bowiem czegoś Jedności odzwierciedla rzeczywistą mnogość.

4.1.1. ORZEKANIE O BYCIE-JEDNOŚCI

W licznych przykładach zawartych w dialogu *Parmenides* Platon uwydatnia sprzeczne atrybuty, które miałyby przysługiwać Jednemu. W rezultacie kolejnych rozumowań określa Jedno jako to, co ani nie pozostaje w spoczynku, ani się nie porusza [*Parmenides*, 139b], ani nie jest identyczne z samym sobą, ale nie jest również nieidentyczne, czyli różne od siebie, nie jest ono identyczne z innymi rzeczami, ani różne od nich [*Parmenides*, 139e]²³⁰, ani takie samo, ani nie takie samo

²³⁰ Platon postępuje schematycznie w wielu przykładach omawiających niemożliwość przysługiwania Jedności pewnego atrybutu lub jego przeciwieństwa. Wskazuje na to Allen, zestawiając niektóre z przykładów. Jedno nie może być jak ono samo, ponieważ trzeba by orzec o nim tożsamość, która jest czymś różnym od Jednego. Jedno nie może zostać scharakteryzowane przez różnicę, ponieważ byłoby

[*Parmenides*, 140b], ani niewielu miar, ani wielu [*Parmenides*, 140d], ani nie jest częścią, ani całością (bo musiałyby mieć części) [*Parmenides*, 146c] itd. We wszystkich tych fragmentach mamy do czynienia z wykorzystaniem konstrukcji οὐτε... οὐτε..., która ma własności obustronnej negacji. Jest ona prawdziwa, gdy oba jej argumenty są fałszywe i można ją wyrazić za pomocą funktorów negacji o postaci „nieprawda, że... i nieprawda, że...”. Wypowiedź, że Jedno ani się nie porusza, ani nie pozostaje w spoczynku oddalibyśmy wtedy w sposób następujący: nieprawda, że Jedno porusza się i nieprawda, że Jedno pozostaje w spoczynku. Forma tej wypowiedzi, jak nietrudno zauważyć, o czym już wcześniej wspominałem, ma na celu eliminację pewnych atrybutów, które miałyby przysługiwać bytowi w potocznym jego rozumieniu.

Jeśli Platon pisze, że Jedno nie jest ani będące, ani nie będące, to znaczy, że nie jest ono będące i nie jest nie będące. Stanowi to rezultat wnioskowania mającego na celu sprowadzenie do sprzeczności kolejnych hipotez na temat Jedności. W Platonskim postępowaniu można doszukać się kilku motywów. Poddaje intelektualnemu testowi własną teorię idei. I czyni to najpewniej całkiem poważnie. Z drugiej jednak strony, uwypuklony został spór eleatów z myślicielami odrzucającymi to, co niezmiennie i niezłożone. Na początku dyskusji Zenon wyjaśnia motywy napisania swojego dzieła zawierającego paradoksy wielości i ruchu, przyznając się do motywacji, które nim kierowały przy pisaniu księgi. Powiada, że chciał pokazać, że z przyjmowanych przez śmiertelnych przekonań wynikają jeszcze większe niedorzeczności niż z twierdzenia Parmenidesa. Platon niejako podchwytuję tę myśl i na przekór swojemu interlokutorowi pokazuje paradoksy Jednego. Staje tu jako uczeń dialektyki Zenona, lecz przeciwnie do niego stara się pokazać nie tyle sprzeczność mniemań, co sprzeczności wynikające z przyjęcia samoistnej idei Jednego²³¹. Przedstawia Jedno w sposób, w jaki Zenon chciałby widzieć rzeczy – jako przedmioty sprzeczne. Być może w tym właśnie objawia się zabawa dialektyczna Platona i sam nie jest do końca poważny. Jak bowiem Zenon na poważnie nie napisał swojej księgi, tak być może i Platona trudno podejrzewać o pełną powagę.

Obustronną negacją οὐτε... οὐτε... oraz jej inne postaci językowe wyrażające tę samą formę logiczną Platon niewątpliwie zapożycza od Eleatów. Służy ona przede wszystkim do negatywnego orzekania o bycie.

wtedy nie Jednym, lecz wielością. Równość i nierówność nie mogą charakteryzować Jednego, bowiem aby być równym, należałoby mieć tę samą miarę, a ponieważ Jedno nie może być scharakteryzowane przez tożsamość i nie ma części, nie może mieć takiej samej miary. Jedno nie może być nierówne, bo musiałyby być współmiennie lub niewspółmiennie większe bądź mniejsze od czegoś, a w ten sposób mieć mniejszą lub większą miarę. Lecz jeśli miałyby mniejszą lub większą miarę, miałyby części i byłyby wielością. Współmierność i niewspółmierność pojmuje Platon w sposób Euklidesowy, a wyraża to w *Teajecie* [147d–148b] („te wielkości są współmierne, które są mierzone tą samą miarą, zaś niewspółmierne są te, które nie mogą mieć jakiegokolwiek wspólnej miary”). Niewspółmierność implikuje nieskończoną podzielność. R. E. Allen, *Plato's „Parmenides”*, s. 206–207.

²³¹ R. E. Allen, *Plato's „Parmenides”*, s. 181, 184–185.

4.1.2. WPŁYW MELISSOSA NA PLATONA

Pomimo tego, że w dialogu *Parmenides* głównymi postaciami reprezentującymi filozofię eleacką są tytułowy Parmenides oraz Zenon, to zagadnienie jedności poruszane jako główny wątek dialogu pokazuje, że Platon interpretował filozofię Parmenidesa przez pryzmat myślenia Melissosa. To bowiem u niego spotykamy się z położeniem akcentu przede wszystkim na jedność bytu, a nie na jego prawdziwość. Parmenides tylko w jednym miejscu swojego poematu używa terminu *ἔν*, kiedy pisze o jego tożsamości, że jest cały ten sam, jeden [*Parmenides*, 18, B 8.5–6, Diels]. Jedność bytu jest czymś, co wynika z jego identyczności z sobą.

Melissos kwestię prawdziwości w zasadzie pomija i koncentruje się na bycie jako jedności, bycie nieskończonym i niezmiennym. Jedno czyni atrybutem naczelnym. Głównym przedmiotem badań Melissosa jest jedno-bycie²³². Na kontynuację zagadnień zawartych w piśmie Melissosa wskazuje również poruszany w *Parmenidesie*, jako jeden z głównych tematów, temat tożsamości i nietożsamości Jednego. Platon podnosi inne jeszcze powody swojego zainteresowania Jednością. Otóż miałby to być argument Zenona, który dowodzi, że nie ma wielości. Proponuje więc uczynić przedmiotem analiz założenie wielości rzeczy i zbadanie ich relacji względem siebie, wobec innych rzeczy, ale także wobec jedności. Jeżeli zaś przyjąć, że nie ma wielości, lecz tylko Jedno, należy zbadać relacje, w jakich Jedno pozostaje w stosunku do siebie. Czy Jedno jest takie samo, czy też inne i jak się ma pod tym względem wobec siebie, a jak wobec ewentualnych innych przedmiotów [*Parmenides*, 136a–b]. Mamy tu wyraźną motywację zaczerpniętą z argumentów Zenona przeciw wielości. Dopiero w kontekście zanegowania wielości pojawia się temat tego, co jest Jednym. Jeżeli uznać, że argumenty Zenona jednak nie stanowią dowodów na nieistnienie wielości, lecz wykazują konsekwencje stosowania zasad bytu do świata rzeczy lub są napisane, aby pokazać nie mniej paradoksalny charakter rzeczy niż bytu-prawdy [*Parmenides*, 128c–d], to uczynienie przedmiotem dialogu Jednego wzmacnia prawdopodobieństwo patrzenia na filozofię Parmenidesa przez Platona oczami Melissosa. Wypowiadając się o motywacjach, które skłoniły go do napisania swojej książki, Zenon stwierdza, że argumenty są tarczą dla tezy Parmenidesa i przeciw tym, dla których śmieszne są konsekwencje wynikające z bycia tylko jednego. Tymczasem z nielicznych, co prawda, fragmentów, które się zachowały, nie wynika, jakoby Zenon mówił o jedności, a jedynie wyprowadzał konsekwencje z przyjęcia wielości. Nie pada z jego ust słowo „Jedno” w żadnym z pism, które dotarły do czasów współczesnych²³³.

²³² G. Vlastos, *Review of J.E. Raven, Pythagoreans and Eleatic*, „Gnomon” 25(1953), s. 34.

²³³ Raven neguje z jednej strony to, że Zenon argumentuje na rzecz jedności, z drugiej strony sprzeciwia się porównywaniu jego argumentów przeciw wielości z argumentem Melissosa na rzecz jedno-bytu. Oba argumenty czego innego dotyczą oraz mają odmienne znaczenie. J. E. Raven, *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge 1948, s. 88.

Jeśliby przyjąć hipotezę, że przekazy nauk filozofów znajdujące się w pismach uczonych późniejszych, którzy mieli dostęp do oryginalnych dzieł bądź do wiarygodnych ich przekazów, zawierają fragmenty charakteryzujące najważniejsze idee wyrażające sposób ich myślenia, wówczas nieobecność pewnych zagadnień wskazywałaby na ich drugorzędny charakter. Z tego punktu widzenia, jeśli zagadnienie jedności nie zostało uwypuklone przez Simplikiosa, w jedynych dostępnych tekstach uznawanych za oryginalne fragmenty z księgi Zenona, być może nie stanowiło ono tematu przewodniego w jego argumentacji. Podejściu takiemu można oczywiście zarzucić, że jest to przysłowiowe gdybanie, a hipoteza taka może być sfalsyfikowana w wielu przekazach filozoficznych, ale przecież fakt, że termin „Jedno” w ogóle nie pada w tekście, który jest argumentem mającym na celu zaprzeczenie wielości, powinien skłaniać do zastanowienia. Hipoteza, że Zenonowi nie szło o Jedno w sensie, w jakim rozumiał je później Platon, jest w tym świetle wysoce prawdopodobna. Zasadniczą sprawą staje się możliwość jej potwierdzenia lub obalenia. W przekazie Simplikiosa nie ma pozytywnej konkluzji Zenona co do tego, że skoro nie ma wielości, to wszystko jest jednym. Brak konkluzji o tym, że prawdziwy byt jest czymś jednym, może uprawdopodobnić przypuszczenie, że celem Zenona nie było uzasadnienie natury bytu jako czegoś jednego, a bardziej argumentacja na rzecz niezmiennej prawdy, a przeciw zmianie. Owo Jedno nie jawi się jako główny atrybut bytu.

Parmenides Platona sprawia wrażenie, że Jedno jest centralnym problemem pisma Zenona. Należy jednak mieć na uwadze to, że Platon rozprawiał się w *Parmenidesie* ze swoją teorią idei²³⁴ i to jego teoria stanowi centrum dialogu. Nie chodzi o to, aby choćby w najmniejszym stopniu deprecjonować przekaz Platona, lecz mieć świadomość, że w świetle nauki samego Parmenidesa Jedno nie jest zagadnieniem najważniejszym, a Platon może patrzeć na byt Parmenidesa przez pryzmat pojmowania go przez Melissosa.

Melissos umieszcza w centrum swoich analiz byt-jedno. Píše, że niezmiennie jedno jest całe takie samo (ὅμοιον πᾶν). Zwróćmy uwagę na frazy zbliżone pod względem sensu wypowiedzi, ale częściowo także pod względem formy gramatycznej, które występują zarówno u Melissosa, jak i Platona. Melissos pisze, że to, co jest jednym, jest całe takie samo. Jeśli bowiem byłoby różne, będąc licznymi rzeczami, nie byłoby wtedy jednym, lecz wieloma²³⁵. Fragment ten wyraża przekonanie Melissosa, że wszystko jest bytem i nic poza bytem nie ma. Jeśli byłoby inaczej, wówczas byt musiałby być wieloraki. W podobnym duchu wypowiada się Platon, zmieniając nieco akcenty przy kwestii dotyczącej uczestniczenia jedności w licznych rzeczach.

234 E. Gilson, *Byt i istota*, tłum. D. Eska, J. Nowak, Warszawa 2006, s. 27.

235 ἓν δὲ ὅν ὁμοιον εἶναι πάντη. εἰ γὰρ ἀνόμοιον, πλείω ὄντα οὐκ ἂν ἔτι ἓν εἶναι, ἀλλὰ πολλά. („Będąc jednym, jest całe takie samo. Jeśli bowiem byłoby inne, będące licznymi bytami [rzeczy] nie byłyby jednym, ale wieloma”).

Pisze on, że byt, będąc cały kompletny, będąc jednym i tym samym, nie może być w licznych rzeczach, ponieważ znajdowałby się poza sobą [*Parmenides*, 131a–b]²³⁶. Tekst *Parmenidesa* ma formę dialogową. Możemy jednak wyróżnić wiele wspólnych cech tekstu Melissosa i Platona. Po pierwsze, obaj piszą, że jeżeli Jedno znajdowałoby się w licznych rzeczach, nie byłoby Jednym, ale wielością. Po drugie, to, co jest Jednym, jest jakąś całością. Melissos używa tu słowa *πᾶν*, zaś Platon *ὅλον*. Po trzecie jest ono takie samo – *ὁμοιον* u Melissosa, *ταὐτόν* u Platona.

Jeśli Jedno zmieniałoby się względem siebie, niemożliwe, aby było Jednym [*Parmenides*, 138c]. Melissos pisze w podobnym duchu. Według niego to, co będące, wieczne, nieograniczone i jedno, jeśliby coś utraciło albo by wzrosło (stało się większe) bądź jakoś się przekształciło, stałoby się inne, gdyż to, co było wcześniej, zginęłoby [Melissos, 20, B 7, Diels]. Ten tok rozumowania potwierdza Arystoteles w dialogu *O Melissosie*, *Ksenofanesie* i *Gorgiaszu*. Czytamy w nim bowiem, że będące jednym jest całe takie samo, lecz jeśli byłoby inne, nie byłoby jednym, lecz wieloma rzeczami [Arystoteles, *O Melissosie*, *Ksenofanesie* i *Gorgiaszu*, 974a; Melissos, 20, A 5, Diels]. W poemacie *Parmenidesa* nie ma mowy o zmianie opisywanej na sposób Melissosa, lecz o niemożliwości powstawania i ginięcia. On ma raczej na myśli zachodzenie jakiejś cykliczności niż samej zmiany. Poza tym jego słowa nie dotyczą jednego, ale będącego (*έόν*). Będące nie mogłoby być później, bo nie byłoby (teraz), jeśli ma dopiero być. Nie może też powstać [*Parmenides*, B 8.19–20, Diels]. *Parmenides* zdaje sobie sprawę z trudności określenia przyczyny będącego. Przyjmuje, że jedyną możliwością jest stwierdzenie, że będące mogłoby powstać z nie będącego (*έκ μὴ έόντος*). To jednak jest niemożliwe, bowiem ani powiedzieć ani pomyśleć nie można, że nie jest [*Parmenides*, 18, B 8.8–10, Diels].

Mimo że w Platońskiej doktrynie pojawiają się istotne tropy wskazujące na wpływ Melissosa, to Platon pozostaje wierny *Parmenidesowi* w kluczowych kwestiach ontologicznych. Nie wydaje się być tak, jak pisze Gilson, że zmienia on perspektywę teorii bytu z materialistycznej na idealną, tworząc koncepcję istot transcendentnych, niematerialnych²³⁷. Wręcz przeciwnie, *Parmenides* tworzy koncepcję bytu transcendentnego, niezmiennej prawdy, która jest tożsama z sobą, bytująca zawsze, ale poza czasem i przestrzenią. On wyraźnie odróżniał byt od rozciągłości

236 - πότερον οὖν δοκεῖ σοι ὅλον τὸ εἶδος ἐν ἐκάστω εἶναι τῶν πολλῶν ἐν ὧν, ἢ πῶς

[...]

ἐν ᾧ καὶ ταὐτόν ἐν πολλοῖς καὶ χωρὶς οὖσιν ὅλον ἅμα ἐνέσται, καὶ οὕτως αὐτὸ αὐτοῦ χωρὶς ἂν εἴη

- οὐκ

- „Czy więc wydaje Ci się, że cała istota jest w każdej spośród licznych [rzeczy] będąc jednym, albo jak?

Jednym będąc i tym samym w licznych rzeczach i całym będąc, oddzielnie będzie zarazem i w ten sposób oddzielona jest sama od siebie.

- Nie”.

237 E. Gilson, *Byt i istota*, s. 23.

i świata materialnego. Wprost twierdził, że byt, ani nie był, ani nie będzie (οὐδέ [...] ἦν οὐδ' ἔσται [...]) i dodawał, że zawsze jest [Parmenides, 18, B 8.5, Diels]. Melissos pisał natomiast, że byt zawsze był i zawsze będzie (ἀεὶ ἦν [...] καὶ ἀεὶ ἔσται) [Melissos, 20, B 1, Diels; *Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 162.24]. Poza tym pisząc o niemożliwości zmiany, traktuje byt w sposób czasowy. Według niego, jeśli coś miałoby stać się różne choćby o włos od siebie w ciągu dziesięciu tysięcy lat, zginęłoby całe w całości czasu [Melissos, 20, B 7, Diels]. Jest to naturalna konsekwencja umieszczenia bytu w przestrzeni, w której oprócz rozciągłości byt posiada czasowość. Parmenides odrzucający związek bytu z przestrzenią i czasem, znalazł naśladowcę w osobie Platona, który wielokrotnie dawał w swoich pismach do zrozumienia, że idee mają byt niematerialny i transcendentny. Zmiana i czas są ze sobą ściśle związane i charakteryzują jedynie rzeczy, które raz są takie, a za chwilę inne [Kratylos, 440b].

Platon przyjmuje również pod wpływem ontologii Melissosa nieskończoność Jednego²³⁸. Odrzuca tezę Parmenidesa o skończoności i ograniczoności bytu. Twierdzi, że Jedno jest nieograniczone, ponieważ nie ma początku i końca, nie jest okrągłe, bowiem wszystkie krańce musiałyby mieć równo oddalone od środka, wtedy jednak byłoby wielością [Parmenides, 137d–e]. Słowa Platona wprost nawiązują do koncepcji bytu Parmenidesa przedstawianego jako skończona i określona kula, ale w rzeczywistości są wyrazem uznania argumentacji Melissosa na rzecz nieograniczoności jedno-bytu²³⁹.

Pomimo różnic dotyczących materialnego lub niematerialnego „tworzywa” bytu, u Platona w *Parmenidesie* i u Melissosa znajdujemy podobne wypowiedzi dotyczące jego tożsamości. Zbieżna jest nie tylko treść, ale i forma, w której starożytni autorzy posługują się takimi samymi lub znaczeniowo analogicznymi wyrażeniami i konstrukcjami stylistycznymi. Platon pisze, że jedno nie byłoby ani takie samo, ani inne (nie takie samo), ani różne (od siebie), ani sobą (οὐτε ἄρα ὁμοιον οὐτε ἀνόμοιον οὐθ' ἑτέρω οὐτε ἑαυτῷ ἄν εἴη τὸ ἐν)²⁴⁰. Sąd został wyrażony w rezultacie szeregu rozumowań dotyczących atrybutów Jednego. Doprowadziły

238 D. Kubok, *Prawda i mniemania*, Katowice 2004, s. 186–187.

239 Melissos pisze, że byt jest tym, co zawsze było i zawsze będzie. „Zawsze” wprowadza do ontologii Parmenidesa, w miejsce określoności, bezgraniczność zarówno w czasie, jak i przestrzeni. Wieczność oznacza całość czasu. W rzeczywistości zaprzecza ontologii identyczności Parmenidesa. G. E. L. Owen, *Plato and Parmenides on The Timeless Present*, s. 277.

240 Wielu tłumaczy i interpretatorów przekłada słowa ὁμοιον i ἀνόμοιον jako, odpowiednio, „podobne” i „niepodobne”. Tego rodzaju przekład rodzi jednak pewien problem. Jeśli mówimy o podobieństwie, zawsze mamy na myśli podobieństwo do czegoś. Mówiąc inaczej, wyrażenie „jest podobny” zawiera czasownik oraz przymiotnik. Ponieważ podobieństwo jest relacją, zatem zdanie „Sokrates jest podobny” jest wypowiedzią niepełną, która domaga się dopowiedzenia, do czego coś jest podobne. Tymczasem zarówno tekst Melissosa, jak i tekst Platona nie mówią o podobieństwie do czegoś. Należałoby raczej uwzględnić kontekst wypowiedzi. Słowo ὁμοιον znaczy tyle samo co „takie samo”, „identyczne”.

one go do wniosków, których celem było uwypuklenie faktu, że Jedno nie daje się kategoryzować, a każda próba jego zdefiniowania prowadzi do sprzeczności. Melissos natomiast stwierdza, zgodnie z przekazem Simplikiosa, że jednym z atrybutów będącego jest bycie takim samym (z sobą) (ὁμοιον). Jeśli jednak doszłoby w nim do zmiany, wówczas będące z konieczności jest nie takie samo (z sobą) (μὴ ὁμοιον), czyli jest inne. Jest to nieco odmienne wyrażenie tego, co pisze Platon, u którego mamy formułę przeciwstawiającą sobie to, co takie samo (ὁμοιον), temu, co nie takie samo (ἀνόμοιον). Melissos wypowiada to za pomocą prawie takich samych słów używając synonimu dla ἀνόμοιον, czyli wyrażenia μὴ ὁνόμοιον. Znaczeniowo nie ma tu wielkiej różnicy, biorąc pod uwagę cały kontekst wypowiedzi, bo należy też pamiętać, że ἀνόμοιον znaczy dosłownie tyle samo co „podobny”. Według Melissosa jakakolwiek zmiana tego, co jest takie samo (ὁμοιον), doprowadzi do tego, że byt nie pozostanie taki sam (czyli stanie się różny) (μὴ ὁμοιον). Zestawienie tych dwóch przeciwstawnych pojęć znajduje się również w Arystotelesowskim przekazie nauki Melissosa. Píše tam, że będąc jednym, jest całe takie samo (ὁμοιον), jeśli zaś byłoby nie takie samo (inne) (ἀνόμοιον), będące byłyby liczne. Bez wątpienia w wymienionych miejscach autorzy starożytni przeciwstawiają sobie ὁμοιον i ἀνόμοιον. Jeśli by było nie takie samo, nie byłoby czymś jednym ani niezmiennym. Jeśli będzie takie samo, będzie jedno i niezmiennie.

W przeciwieństwie do Melissosa i Platona, czy nawet, jak należy sądzić, Arystotelesa, opozycji ὁμοιον i ἀνόμοιον nie odnajdujemy w poemacie *O naturze*. Parmenides co prawda używa nawet często słowa ὁμοιον, ale samodzielnie, bez pary ze swoim przeciwieństwem. Jak należy przypuszczać, ma to jeszcze pewien swój dodatkowy wymiar. Otóż ontologia Parmenidesa wydaje się być nieco bardziej pozytywna niż teoria Melissosa. Byt dla Parmenidesa był przede wszystkim tożsamy z sobą, zawsze taki sam, wieczny i bezprzedmiotowa byłaby dyskusja o jego zmianie.

Reasumując. Melissos miał wpływ na Platona przede wszystkim, gdy chodzi o koncepcję bytu jako jedności, choć kwestia tożsamości występuje w jego filozofii. Odchodzi Platon od zagadnienia tożsamości i niezłożoności bytu. Pojęcie Parmenidejskiego bytu-prawdy obecne jest u Platona, ale daje się zauważyć pewne przechyłanie sensu pojęcia prawdy z ontologicznego na teoriopoznawczy²⁴¹.

²⁴¹ U Platona znajdują się fragmenty na temat prawdy, które wskazują na dostrzeganie nie tylko jej aspektu ontycznego, ale również poznawczego: ὁ γὰρ τὸ ὄν λέγων καὶ τὰ ὄντα τὰληθῆ λέγει („Kto wypowiada byt, ten mówi prawdziwie”) [*Eutydem*, 284a] – autor uwypukla relacyjny i poznawczy charakter prawdy. Pozostaje on nadal pod wpływem sposobu myślenia Parmenidejskiego. Tekst jest prawdopodobnie nawiązaniem do teorii prawdy Parmenidesa, potwierdzeniem ontycznego charakteru prawdy, ale z drugiej strony pojawienia się załączkowej idei relacyjności prawdy, która występowała u Parmenidesa. R. S. Hawtrey, *Commentary on Plato's „Euthydemus”*, s. 99. W dialogach znajdujemy analogiczne fragmenty sugerujące przechyłania się perspektywy z ontycznej na poznawczą w pojmowaniu prawdy, jak na przykład, ἐπειδὴ δὲ φαμεν ἀληθῆ λέγειν, ἀνάγκη ἡμῖν φάναι καὶ ὄντα λέγειν („Jeśli twierdzimy, że wypowiadamy prawdę, to z konieczności ujawniamy, że wypowiadamy byty”)

4. 2. HYLEMORFICZNA INTERPRETACJA ARYSTOTELESA

Z poematem Parmenidesa *O naturze* wiąże się, jak wspomniałem wcześniej, szereg kwestii dyskusyjnych, wynikających z fragmentarycznego odczytywania tego dzieła, bez uwzględnienia całego kontekstu wypowiedzi. Biorąc pod uwagę poszczególne fragmenty, poemat rzeczywiście może sugerować materialistyczno-przyrodniczą interpretację. Traktat mógł prowadzić do wniosku, że jego treść, odnosząc się do przyrody, stanowi swoistą fizykę. Przekonanie takie wzmacniałyby argumenty Zenona (jeśli brać je niezależnie od adekwatnie odczytanej ontologii Parmenidesa). Wykorzystują one bowiem przykłady ze świata rzeczy, którymi zajmują się filozofowie przyrody (ruch, wielość, przestrzeń). Jeśli zaakceptować materialistyczną interpretację bytu Parmenidesa, wówczas jej uzasadnienie mogłoby polegać na dowodzeniu, że w naturze nie ma ani wielości, ani ruchu. Jeśli jednak tak by było, nie pozostałoby miejsca na mniemania, które odnoszą się właśnie do tego, co zmienne. Nieistnienie zmiany skutkowałoby koniecznością odrzucenia mniemań, których odniesieniem są zmieniające się rzeczy. Dlatego też paradoksy Zenona zdają się nie mieć takiego sensu, jaki im się z czasem zaczęło przypisywać, lecz tak pojmowane stanowią swego rodzaju fałszywy drogowskaz w rozumieniu koncepcji bytu Parmenidesa.

Na fizykalne rozumienie przedmiotu pierwszej części poematu miała prawdopodobnie wpływ przestrzenna koncepcja bytu Melissosa. Jeżeli przyjmiemy jego optykę, wówczas byt jawi się jako coś rozciągłego, a ostatecznie materialnego. Zachowane teksty Melissosa nie są zresztą zgodne i trudno jest bez żadnych wątpliwości przypisać Melissosowi poglądy materialistyczne²⁴². Z jednej bowiem strony sugerują przestrzenny charakter bytu [Melissos, 20, B 3, Diels; *Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 109.31], z drugiej, odmawiają bytowi cielesności [Melissos, 20, B 9, Diels; *Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 87.6].

Arystoteles zdawał sobie sprawę z różnicy, jaka zachodziła między jednym i drugim filozofem w kwestii określoności bytu [*Fizyka*, 185b]. Dla niego, Parmenides był wyznawcą poglądu, że wszystko (πᾶν) jest jednym (ἓν) [*Metafizyka*, 984b]. Wyrażałby więc pogląd o istnieniu jakiegoś wszechbytu, co jest prawdopodobnie nawiązaniem do B 8.24, w którym Parmenides pisze, że wszystko pozostaje pełne będącego. Znaczyłoby to, na co znajdujemy potwierdzenie w *Fizyce*, że uważał Parmenidesa za twórcę koncepcji wszechbytu. Tekst Arystotelesa wskazuje na naturalistyczną interpretację. Na wszechbyt składałaby się cała natura, a więc

[*Parmenides*, 161e–162a]; λέγει δὲ αὐτῶν ὁ μὲν ἀληθὴς τὰ ὄντα ὡς ἔστιν περὶ σοῦ („Spośród rzeczy prawdziwa mówi o tobie [tj. o Teajecie, z którym rozmawia Sokrates], jak jest”) [*Sofista*, 263b].

²⁴² Za materialistyczną interpretacją koncepcji bytu Melissosa opowiada się między innymi J. Burnet, *Early Greek Philosophy*; s. 326. Przeciwny jest np. G. Vlastos, *Review of J.E. Raven, Pythagoreans and Eleatic*, s. 34–35.

obiekty zaliczane przez Eleatę do dziedziny właściwej mniemaniom. Niezmienność wszechbytu musiałaby być ilościowa – niczego z bytu by nie ubywało ani niczego by mu nie przybywało, zawsze byłoby go tyle samo, niezależnie od postaci i zmienności rzeczy składających się na całość. Pośrednio Arystoteles potwierdza to w passusie *Fizyki*, w którym pisze o Melissosie. Twierdzi tam, że jeśli potraktować byt jako nieskończony, to tak jakby powiedzieć, że jest on pewną ilością, bowiem pojęcie nieskończoności podpada pod tę właśnie kategorię [*Fizyka*, 185a]. Możemy wnioskować, że skoro nieskończoność jest ilością, to również jej przeciwieństwo, czyli skończoność, należy definiować w kategoriach ilości. Atrybut skończoności bytu i jego niezmiennoscą polegałyby na równości wobec samego siebie.

Sprzeciwiał się Arystoteles koncepcji bytu nieskończonego Melissosa dlatego właśnie, że to, co nieskończone, nie może być ani przestrzenne, ani aktualne. To, co niepodzielne natomiast, jest skończone [*Metafizyka*, 1066b]. Wszystko, co największe pod względem rodzajowym, jest skończone. Poza nim nic nie może już być. Mamy tu wyróżniony przez Arystotelesa pewien kres, poza którym nie ma niczego [*Metafizyka*, 1055a]. Z punktu widzenia poznania, kres ten jest wyrażany w definicji przez pojęcie rodzajowe, które wskazuje na atrybut przysługujący wszystkim bytom. Chodzi więc o najszerzy zakres pojęcia, ujawniający najdalsze granice bytu.

Byt Parmenidesa jest skończony i określony. Fragmenty *Metafizyki*, w których zostały omówione te atrybuty, pokazują pewną ścieżkę, na której można zachować ujęcie Parmenidesa przy naturalistycznym, Arystotelesowskim rozumieniu bytu. Tego rodzaju interpretacja wydaje się być zbieżna z myśleniem Greków, dla których świat był wieczny i odwieczny. Występujące w nim zmiany są cykliczne i nigdy nie będą miały końca. Mimo procesów ginięcia i powstawania, świat jako całość pozostaje tym samym światem. Wyrazem takiego myślenia była, między innymi, teoria wiecznej formy i materii. Według Arystotelesa, jeśli się coś tworzy, czyni się to z czegoś innego, co stanowi podstawę (budulec) dla tego, co się tworzy [*Metafizyka*, 1033a]²⁴³. Autor *Metafizyki* uwypukla w ten sposób dwa czynniki składające się na cokolwiek – materiał, z którego to powstaje oraz to, co powstaje jako całość. Mówiący o tym fragment z księgi VII jest dodatkowo interesujący w świetle badań nad koncepcją bytu Parmenidesa, bo używa przykładu kuli. Jeżeli kula jest figurą, której każdy punkt powierzchni oddalony jest równo od środka, posiada ona to, z czego jest oraz formę równości (σχήμα ἴσον). To zaś, co jest formą lub substancją, nie powstaje [*Metafizyka*, 1033b]²⁴⁴.

Na interpretację Parmenidejskiej koncepcji bytu przez Arystotelesa być może wpływ miała również nauka Empedoklesa, który pisząc o kształcie kosmosu,

243 εἰ γὰρ ποιεῖ, ἔκ τινος ἂν ποιήῃ ἄλλου, τοῦτο γὰρ ὑπέκειτο („Jeśli bowiem powstaje, z czegoś innego powstaje, to bowiem leży pod nim [jest jego fundamentem – D.P.]”.

244 εἶδος ἢ οὐσία [...] οὐ γίγνεται. Biorąc pod uwagę wcześniejsze passusy księgi Z *Metafizyki*, należy sądzić, że termin εἶδος został użyty w tym miejscu w znaczeniu formy (σχήμα).

twierdził, że jest on kulą i pozostaje sobie równy. Kulę charakteryzuje za pomocą relacji równości – σφαῖρος ἔην καὶ ἴσος ἐστὶν αὐτῷ [Empedokles, 21, B 29, Diels]. Mamy tu znowu wymiar immanentny bytu względem świata. Kula to ten świat. Empedokles przedstawiając go, uwydatnia pozostawanie kuli w tych samych relacjach względem siebie, co kosmosu w odniesieniu do siebie. Nasuwa się skojarzenie z tożsamościową naturą bytu Parmenidesa, z drugiej strony, nie do pogodzenia jest przynależność kuli do kosmosu.

Biorąc pod uwagę przytoczony przykład oraz inne wypowiedzi Arystotelesa, możemy przypuszczać, że interpretował byt Parmenidesa jako pewnego rodzaju złożenie, które zawierałoby zmienny materiał (składający się na byt) oraz formę. Przemiany zmiennego materiału byłyby cykliczne w taki sposób, że pod względem ilości materii nic by się nie zmieniło. Byłaby to zatem interpretacja umiarkowanie realistyczna, która przyznawałaby pewnej całości, złożonej ze wszystkiego, atrybuty niezmienności ilościowej oraz jedności w sposób analogiczny jak jedność stanowią indywidua, z tą wszakże różnicą, że nie dotyczyłaby ona niezmienności pod względem ilości. Byłaby to jakaś koncepcja bytu jako świata, którą można by nazwać panontontystyczną (od słów πᾶν πᾶν + ὅν) i swoista mieszanka poglądów Parmenidesa oraz Melissosa. Ramy teoretyczne metafizyki Arystotelesa pozwalały opisać tę koncepcję z punktu widzenia teorii formy i materii oraz racjonalnie o niej mówić w ramach siatki pojęciowej *Metafizyki*.

Przyjmijmy roboczo hipotezę, że Arystoteles, mimo iż mało cenił Melissosa [Fizyka, 185a; *Metafizyka*, 984b], patrzył na Parmenidesa przez pryzmat niektórych jego ontologicznych rozstrzygnięć. Nasuwa się pytanie, w którym miejscu Arystotelesowskiej interpretacji teorii bytu Parmenidesa daje się dostrzec wpływy Melissosa? Otóż wydaje się, że istnieją co najmniej cztery takie momenty. Po pierwsze, przestrzenne rozumienie bytu, na który składa się wszystko. W żadnym miejscu poematu Parmenides nie pisze o rozciągłym bycie. Słynny przykład kuli stanowi jedynie porównanie. Po drugie, zaliczenie przez Arystotelesa nauki Parmenidesa do teorii monistycznej. Po trzecie, rozumienie przezeń niebytu jako próżni. Po czwarte, brak lub bardzo znikoma ilość Arystotelesowskich komentarzy dotyczących teorii mniemań jako właściwej nauki o naturze fizycznej.

Według Melissosa, byt jest nieskończony, bo wypełnia wszystko. W podobnym, acz nieco odmiennym, kierunku podążała Arystotelesowska interpretacja Parmenidesa – wszystko jest bytem. Różnica polega na pojmowaniu bytu – w pierwszym wypadku jako nieskończonego, w drugim – skończonego, lecz „byt wypełniający wszystko” i „wszystko stanowiące byt” to w obu wypadkach wszechbyt przestrzenny. Jeżeli byt jest nieskończony, nie ma przestrzeni, której by nie wypełniał. Jeżeli byt jest skończony, nie wypełnia wszystkiego, ale wszystko wypełnione jest przez byt. Pomimo odrzucenia koncepcji nieskończoności bytu, Arystoteles zdaje się umiejscawiać byt Parmenidesa jako całość w pewnej przestrzeni. Przestrzenność zaś stanowiła główny atrybut bytu u Melissosa. U Parmenidesa nie ma wzmianki

o takim jego pojmowaniu. Zarzutem Arystotelesa wobec Parmenidesa jest to, że zredukował on pojęcie bytu jedynie do bytu substancjalnego, usuwając wszelkie jakości, ilości i stany [*Fizyka*, 185a–b].

Arystoteles nie kwestionuje zasad wypowiedzianych przez Parmenidesa we fragmentach B 2 i B 6. Krytyce poddaje koncepcję bytu z punktu widzenia własnych założeń epistemologicznych dotyczących źródeł poznania. Ponieważ był empirystą, który sądził, że wszelkie poznanie bierze swój początek od zmysłów, odrzucał aprioryzm, czemu niejednokrotnie dawał wyraz w swojej krytyce Platona. Parmenides zaś był przede wszystkim piewcą rozumu. Na tej drodze sformułował zasady prawdy i niebytu [Parmenides, 18, B 1, Diels]. Kiedy Arystoteles pisze, że Parmenides i Melissos popełnili błąd, wyrzuca im akceptację fałszywych przesłanek oraz niepoprawność wnioskowania. Głównym zarzutem co do przesłanek jest właśnie aprioryzm i odrzucenie doświadczenia. Nie jest to zarzut w pełni trafny w stosunku do Parmenidesa, który był również fizykiem, o czym pisałem wcześniej. Arystoteles nie chciał oddzielać od siebie płaszczyzny prawdziwie będącej od płaszczyzny materialnej i zmiennej. Nazywa więc bytem wszystko, co indywidualne, przeciwnie do Parmenidesa, który nazwę „byt” zarezerwował dla transcendensu.

Arystotelesowska *Fizyka* to dzieło stanowiące zbiór ksiąg na temat natury. Ponieważ naturę Stagiryta pojmuje dwojako – w sposób formalny i materialny, dlatego fizyka (jako dyscyplina wiedzy) będzie miała za przedmiot naturę w obydwu tych aspektach [*Fizyka*, 194a]. Nade wszystko jednak dotyczy ona rzeczy, które poruszają się bądź zdolne są do ruchu, oraz ich przyczyn, na przykład zdrowia człowieka i przyczyn zdrowia [*Metafizyka*, 1025b]. Istotnym zatem czynnikiem kwalifikującym przedmiot badania w fizyce jest ruch [Arystoteles, *Meteorologia*, 338a]. Filozofia pierwsza, przeciwnie do fizyki, bada to, co wieczne i nieruchome. Fizyka zajmuje się rzeczami oddzielnymi, ale znajdującymi się w ruchu [*Metafizyka*, 1026a]. Metafizyka zaś rozłącznymi, lecz niezmiennymi. Cechą wspólną dla obu filozofii – pierwszej i drugiej – jest przedmiot materialny, który jest liczny i wieloraki. W obu przypadkach przedmiotem jest indywiduum immanentne wobec świata.

Rozważanie problematyki Parmenidejskiego bytu w fizyce ma sens jedynie o tyle, o ile uznamy, że posiada on swoje zakotwiczenie lub miejsce w świecie rozciągłym. Arystoteles wypowiada się o jego poglądach na temat jedności właśnie w księgach dotyczących natury, czyli tego, co konkretne i zmienne. Fizykę określa zresztą mianem wiedzy o poszczególnych rzeczach, a nie o tym, co ogólne. Omawia w niej problematykę wielości i ruchu Parmenidejskiego bytu. Zastanawiające jest podjęcie tego tematu w dziele, które obiektem zainteresowania czyni przedmioty wielorakie, znajdujące się w ruchu, zaś, jak sam pisze, dociekanie kwestii, czy byt jest jeden i nieruchomy nie leży w zakresie badań fizyki [*Fizyka*, 185a]. Ponadto poznanie fizykalne posługuje się przede wszystkim doświadczeniem empirycznym i indukcją, które u Eleaty stanowiły metody właściwe mniemaniom [Parmenides, 18, B 16, Diels].

Intencją Arystotelesa jest dowiedzenie, że zasadą bytu nie jest tylko jedność i niezmiennosc, ponieważ byty poruszają się i jest ich wiele. Jeśli byt byłby absolutnie jeden i całkowicie niezmienny, a wszystko inne pozostawałoby poza granicami bytu, wówczas nie moglibyśmy mówić o żadnej zasadzie rzeczy [Fizyka, 185a]. Postępowanie Arystotelesa zmierza do przedstawienia i uzasadnienia innej koncepcji bytu niż eleacka. Chodzi o to, aby przewartościować teorię mniemań, pokazując bezsprzeczną ich wartość poprzez wskazanie na przedmiot, który poddaje się racjonalnemu poznaniu oraz przez ukazanie w innym świetle doświadczenia empirycznego oraz indukcji. Zwróćmy uwagę, że proces dowartościowania mniemań rozpoczął się u Platona, kiedy ten przyjął, że mogą one stać się drogą do poznania idei²⁴⁵. O ile jednak dla Platona mniemanie pozostają jeszcze poznaniem drugiego sortu, o tyle Arystoteles nie deprecjonuje ich, lecz przeciwnie, dowartościowuje, zaliczając je do nauki w ścisłym tego słowa znaczeniu. Szeroko rozwija teorię poznania fizykalnego, precyzując zarówno jego przedmiot i zakres, jak i cel oraz metody.

Dowodzenie błędu Parmenidesa i w dalszej kolejności negatywna ocena argumentów Zenona, wydaje się być operacją motywowaną przestrzennym pojmowaniem bytu u filozofów eleackich. Teoria Arystotelesa zmieniała pojęcie bytu w stosunku do filozofii zastanej i wiązała je z konkretnymi, zmiennymi rzeczami (samoistnymi jak substancja oraz niesamoistnymi jak choćby jakości, ilości, stany itp.). Wyróżnione zostają przezeń sposoby bytowania. Dotychczas (zarówno dla Parmenidesa, jak i dla Platona) byt stanowił obiekt transcendentny, niemal przedmiot kultu, podobny bóstwu, ale nade wszystko posiadał atrybuty przeciwne atrybutom rzeczy. Zmiana w pojmowaniu bytu przyczyniła się również do ukształtowania odmiennego znaczenia słowa „niebyt”.

4.2.1. ZAGADNIENIE NIEBYTU I PRÓŻNI U ELEATÓW W INTERPRETACJI ARYSTOTELESA

Arystoteles dostrzega różnicę między Parmenidesem i Melissosem [Metafizyka, 986b]. Według niego, Parmenides mówił o tym, co jest jedno w definicji, zaś Melissos o tym, co jest jedno materialnie²⁴⁶. Dla Parmenidesa niebyt nie jest praw-

²⁴⁵ Za przykład może służyć metoda poznania istoty piękna, jaką Platon przedstawia w *Uczcie*. Postrzegamy: piękno jednego ciała, następnie piękno wielu ciał, dalej piękno dusz, potem piękno czynów, piękno praw i w końcu piękno nauk. Na tej podstawie uświadamiamy sobie, że we wszystkich tych rzeczach jedno i to samo piękno tkwi. Ostatecznie w rezultacie poznania noetycznego ujmujemy istotę piękna, niezmienną, zawsze taką samą, która nigdy nie powstała i nie zginie, ogólną [Uczta, 210a–d].

²⁴⁶ Ross twierdzi, że Arystoteles sądził o pierwszej części poematu Parmenidesa, że wyrażone zostało w niej przekonanie, jak powinniśmy myśleć o świecie. Ponieważ eleaci twierdzili, że wszystko jest jednym, zaś jedno, wedle Arystotelesa, można rozumieć na trzy sposoby: jako ciągłość, niepodzielność bądź posiadanie takiej samej definicji, zatem Parmenides, umieszczając rozważania o jedności

dziwy i stanowi pojęciową przeciwwagę dla bytu. Prawdziwy jest byt i nic innego. Arystoteles jednak tłumaczy byt Parmenidesa w sposób materialny. Otóż jedno jest ujęte w definicji, wiele zaś, wedle doświadczenia zmysłowego. Oryginalna koncepcja bytu Parmenidesa wyraźnie ustępuje miejsca koncepcji Melissosa. Według Arystotelesa, skoro filozofowie eleaccy uważali, że byt jest jeden i nieruchomy, nie mogli uznać istnienia próżni, wskutek czego niemożliwy jest ruch. Na to zgadzają się wszyscy. Podobnie niemożliwa jest mnogość, ponieważ nie ma tego, co by rozdzielało byty – nie ma próżni, która rozdzielałaby mnogie rzeczy. Z drugiej strony, jeżeli byt Parmenidesa styka się jakoś z czymś, wówczas nie stanowi już jedności [Arystoteles, *O powstawaniu i ginięciu*, 325a]. Zarzuca eleatom głoszenie twierdzeń bez pokrycia. Wykorzystuje w swojej krytyce pogląd Parmenidesa o ciągłości bytu. Ten bowiem w jednym z fragmentów wydaje się głosić przekonanie nieco odmienne od wcześniej wyrażanych sądów na temat absolutnie jednolitej struktury bytu i twierdzi, że byt stanowiący całość jest ciągły, a „będące zbliża się do będącego” [Parmenides, 18, B 8.25, Diels]. Mogłoby to sugerować występowanie więcej niż jednego bytu lub jednego bytu złożonego. Wypowiedź Parmenidesa staje w pewnej opozycji do słów wcześniejszych i rodzi problem pojmowania ciągłości i wieczności bytu. Czy uznając jego ciągłość i owo zbliżanie się będącego do będącego, nie pisze Eleata tak naprawdę o podzielności? Pozytywna odpowiedź na to pytanie wprowadzałaby niespójność jego teorii i, jak należy raczej sądzić, nie taka była jego intencja.

Arystoteles podjął temat jednorodności bytu oraz konieczności występowania próżni, odnosząc się do teorii Empedoklesa, ale kwestię tę włącza też w swoją krytykę pojęcia „bytu” Parmenidesa, co niewątpliwie stanowi pewne nadinterpretowanie oryginalnej myśli zawartej w *Περὶ φύσεως*. Kwestię próżni, w perspektywie rozważań dotyczących bytu, podejmowali Empedokles oraz Melissos. Arystoteles zdaje się natomiast traktować eleatyzm *en bloc*. Z tekstu *O powstawaniu i ginięciu* (rozdział 8) wynika, że dostrzega subtelności występujące między uczonymi ze szkoły eleackiej, lecz odnajdujemy też pewne projekcje rozwiązań Melissosa na myślenie Parmenidesa oraz sugestie wynikające z pojmowania próżni przez Empedoklesa na sprawę jedności u Parmenidesa. Chodzi odpowiednio o kwestię granicy bytu i próżni oraz łączenie i jedność bytu.

Empedokles był wyznawcą koncepcji jedności bytu, sądził jednak, że ciała mogą się łączyć dzięki odpowiadającym sobie przesmykom między nimi, co miało wykluczać próżnię. Ponieważ owe przesmyki (pory) (πόρος) są małe, pozostają niewidzialne, lecz należą do ciał. Arystoteles sprzeciwia się teorii przesmyków (porów) i uważa, że jest czymś zupełnie obojętnym sądzić, że wszechbyt nie jest ciągły, lecz styka się, nie będąc podzielonym lub też uważać, że jest mnogością [*O powstawaniu*

w pierwszej części, wskazywał, że poznanie musi polegać na definiowaniu. W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text, With Introduction and Commentary*, Oxford 1924, s. 153.

i ginięciu, 325a]. Mówiąc inaczej, stawia znak równości między poglądem, że mnogość jest próżnią i poglądem, że byt jest ciągły, lecz styka się (będąc podzielonym), co było nawiązaniem do Parmenidesa, tym bardziej, że fragment, w którym stawia swój zarzut, znajduje się bezpośrednio pod opisem kanonicznej filozofii eleackiej. Stwierdza, że niektórzy starożytni filozofowie sądzili, że byt musi być jeden i nieruchomy. Próżni zaś nie ma i przez to nie można się poruszać [*O powstawaniu i ginięciu*, 325a].

Po tym fragmencie następuje Arystotelesowski wywód dotyczący konsekwencji teorii przesmyków (cieśnin) w jednolitym bycie. Według niego pogląd ten prowadzi albo do absurdalnych wniosków z punktu widzenia założeń Parmenidesa, albo do uznania próżni, a w konsekwencji występowania ruchu. Dla Arystotelesa ów styk stanowi jakiś rodzaj podziału, co byłoby zaprzeczeniem sensu wypowiedzi Parmenidesa. Mówiąc, że będące zbliża się do będącego, nie wyrażał on przekonania o niejednorodności w bycie, lecz była to próba odpowiedzi na pytanie, jaka jest natura identyczności. W ten sposób inaczej zdaje się wyrażać myśl, że wszystko jest pełne bytu. Gdyby założyć jednoznaczność wypowiedzi o ich zbliżaniu się, sam Parmenides musiałby uznać fakt wielości bytu. Dla Stagiryty wniosek jest dość jasny – jeśli wszeczhbyt uznajemy za podzielny w jednym miejscu, w innym zaś nie (a to można by wyprowadzić również z fragmentu Parmenidesa o stykaniu się bytu), to nie ma jedności. Dialektycznie rzecz ujmując, twierdzi dalej, że gdyby nie było jedności, to również mnogości.

Ani u Parmenidesa, ani u Zenona nie występuje pojęcie próżni (κενός), jak stara się sugerować Arystoteles. Zdając sprawę z poglądów Eleatów, w sposób niewyraźny wprowadza je w miejsce tego, co dla Parmenidesa było niebytem. Kwestia próżni i ruchu „w czymś” nie zajmowała Parmenidesa. Wydaje się dość prawdopodobne, że również Zenon daleki był od tego, zarówno bowiem wielość, jak i ruch przedstawiał w kategoriach świata Parmenidesa. Owa interpretacja filozofii eleackiej pozostaje raczej pod wpływem Melissosa, u którego pojęcie próżni występuje w procesie uzasadniania niezmienności bytu. Ostatecznie odrzuca możliwość jej przyjęcia, lecz posługuje się nim, omawiając mechanizm ruchu. Ani to, co próżne (κενόν) – powie – nie jest czymś, bowiem próżnia (τὸ κενός) jest niczym. Nic (μηδέν) nie mogłoby być ani poruszać się. Nigdzie nie mogłoby się cofnąć, lecz jest pełne, jeśli bowiem było coś, to cofa się ku próżni, której nie ma [Melissos, 20, B 7, Diels]. Ostatecznie Melissos dowodzi, że próżnia jest niczym (ani jedną rzeczą – μηδέν).

W dalszej części B 7 Melissos przedstawia zasadę ruchu, starając się uzasadnić konieczność bytu nieruchomego. Wyróżnia dwa czynniki – to, co gęste i to, co rzadkie. Gęste jest bardziej pełne niż rzadkie, zaś rzadkie bardziej puste. Ruch odbywa się na zasadzie cofania się (wypełnienia) rzadszego przez gęstsze – jeśli coś ustępuje (miejsca) lub dopuszcza (wypełnienie miejsca), nie jest pełne. Jeżeli nie ustępuje (miejsca) ani nie dopuszcza miejsca, jest pełne. Nie ma w nim bowiem

pustego, co pozwoliłoby je wypełnić [Melissos, 20, B 7, Diels; *Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 6].

Pojęcie pustego pojawia się także u Empedoklesa. Termin ten nie oznacza u niego jednak żadnej niezależnej, samodzielnej rzeczywistości, ale raczej zaprzeczony atrybut bytu, wyrażony przez formę przymiotnika *κενόν*. We wszystkim nic nie jest puste, nie mogłoby się tam znaleźć – powie Empedokles [Empedokles, 21, B 13, Diels]. Według niego cokolwiek, co wzięte ze wszystkiego (pełnego), nie jest puste [Empedokles, 21, B 14, Diels]. Cały czas jednak jest mowa o tym, co nie posiada w sobie swojego przeciwieństwa. Jeżeli bowiem jest wszystkim, to nie jest nigdzie puste. Pojęcie próżni, jeśli w ogóle u Empedoklesa można o niej mówić, ma tu zupełnie inne znaczenie niż u Melissosa.

Filozofia Empedoklesa stanowi raczej nawiązanie do Parmenidejskiej koncepcji niepodzielności, w której całe (*πάντα*) z konieczności jest prawdą (bytem) lub nim w całości nie jest [Parmenides, 18, B 8.11, Diels]. Będące nie może być podzielone (*διαίρετόν*). Całe (*πᾶν*) bowiem jest tym samym (*ὁμοῖον*), nie ma go ani mniej, ani więcej. Całe jest pełne bytu (*πᾶν ἔμπλεον ἔστιν ἑόντος*) [Parmenides, 18, B 8.22–24, Diels]. Pojęcie pustego jest przeciwieństwem pełnego, zaś zaprzeczenie pustego – afirmacją pełnego. I taka wydaje się być intencja Empedoklesa.

Arystoteles omawiając zagadnienie jedności i próżni, krytykując rozwiązania Empedoklesa, odnosi się w tym kontekście do nieracjonalnych, jego zdaniem, rozwiązań Parmenidejskich, nawiązując przy tym do poglądów Melissosa. Przytacza pogląd Melissosa, w którym przyjmuje on atrybut nieskończoności bytu z tej racji właśnie, że granica mogłaby odgradzać byt jedynie od próżni. Sugeruje tym samym, choć nie wypowiada tego jednoznacznie, że skończony i ograniczony byt w ujęciu Parmenidesa od takiego niebytu-próżni musiałby być odgradzony. Według niego eleaci, trzymając się rozumu, a lekceważąc doświadczenie, twierdzą że wszechbyt jest jeden i nieporuszony, a niektórzy, jak Melissos, że jest nieograniczony. Granica bowiem odgradzałaby ów wszechbyt od próżni [*O powstawaniu i ginieciu*, 325a]. Pisząc to, sugeruje w pewien sposób, że poza jednym i nieporuszonym bytem Parmenidesa, który jest skończony i ograniczony, znajduje się próżnia. Jeśli nawet nie było intencją Arystotelesa wskazywanie na próżnię jako niebyt absolutny, to uwypuklił motywy sprzeciwu Melissosa wobec koncepcji ograniczoności bytu.

4.2.2. REDUKCJA POJMOWANIA ŚWIATA W FILOZOFII MELISSOSA I ARYSTOTELESOWSKA INTERPRETACJA BYTU PARMENIDESA

To, co jest istotne u Melissosa, to redefinicja pojęcia „bytu” i przedstawienie go w kategoriach przestrzennego, a więc i immanentnego świata. Ponieważ byt jest zawsze, to zawsze musi być wielkością nieskończoną, ale to, co ma początek i koniec, nie jest ani wieczne, ani nieograniczone [Melissos, 20, B 3, B 4, Diels]. W świetle

przekonania o czasowości i przestrzenności bytu odrzucenie zmiany skutkować będzie tym, że ani w przeszłości nic się nie działo, ani w przyszłości nic się nie stanie, a to znaczy, że jest²⁴⁷. Parmenides mówiąc o wieczności bytu, miał na myśli wiecznoczas, czyli jakieś wieczne *teraz*, nie zaś, jak chciał tego Melissos, wieczność w nieskończonym czasie. Wydaje się, że dosłowne interpretowanie argumentów Zenona, polegające na ukazywaniu rzeczy w bezruchu i przedstawianiu ich jako czegoś niezłożonego, jest oparte na ontologii czasoprzestrzennej, która afirmowałaby jeden nieskończony świat, w którym nic się nie dzieje. Jeśli bowiem zwiążemy byt z nieograniczoną przestrzenią i nieograniczonym czasem, umiejscowimy go w tym samym świecie, w którym występują rzeczy zmienne, wtedy aby utrzymać atrybuty jedności i niezmienności bytu, należałoby obalić ową zmienność i wielość rzeczy.

Arystoteles, nawiązując do ontologii Parmenidesa i paradoksów Zenona, nie posługiwał się pojęciem „bytu” odczytanym li tylko z traktatu *O naturze*, lecz jakimś pojęciem kolektywnym lub zbiorczym, zawierającym zarówno elementy właściwe dla ujęcia Parmenidejskiego, jak i ujęć Melissosa oraz częściowo również Empedoklesa. Cechą wybijającą się jest przestrzenne traktowanie bytu jako czegoś immanentnego wobec świata. Zaważyło to prawdopodobnie na przedstawieniu paradoksów Zenona jako argumentów, które miały przekonywać o rzeczywistym bezruchu w świecie i rzeczywistej niezłożoności świata.

Starożytne interpretacje pojęcia „bytu” u Parmenidesa, odegrały istotną rolę w późniejszym rozumieniu paradoksów Zenona. Wydaje się, że znacząco zmieniły ich sens. Czasem mówi się o nich nawet jako o argumentach na nieistnienie ruchu oraz wielości. Miałby Zenon umiejscowić byt w przestrzeni, twierdząc, że żaden przedmiot nie porusza się, zaś przykłady, którymi się posługiwał, jak strzała, Achilles itd., są bytami w rzeczywistości niezmiennymi oraz niezłożonymi. Ujęcie takie sugeruje, że są one bytami w sensie ścisłym. Byt, który ma na myśli Parmenides, przy takiej wykładni, musiałby być każdą rzeczą, Zenon zaś przedstawiałby rzeczy z atrybutami bytu Parmenidesa. Jeśli założymy, że Zenon naprawdę uważał, że strzała pozostaje w bezruchu i jest niezłożona, to jak ją inaczej rozumieć? Byłoby to przedstawienie raczej w duchu Melissosa niż kanonicznej ontologii Parmenidesa. Zwróćmy uwagę na pewną nielogiczność imputowania Parmenidesowi przez Zenona poglądu, jakoby rzeczy w świecie były tak naprawdę bytami. W taki jednak sposób zdaje się interpretować Zenona Arystoteles. Przejęła to również późniejsza tradycja filozoficzna.

Stawiam tu hipotezę, że na wizerunek Zenona, filozofa rozumiejącego byt jako rzecz (choć w rzeczywistości było to Zenonowi obce), miała wpływ teoria bytu Melissosa. Podobnie jak Zenon, był on uczniem Parmenidesa. Obaj tworzyli mniej więcej w tym samym czasie. O ile jednak Zenon wydaje się być wierny

247 G. E. L. Owen, *Plato and Parmenides on The Timeless Present*, s. 278.

nauce swojego mistrza i formułuje szereg argumentów mających na celu obronę jego ontologii, to Melissos tworzy własną koncepcję bytu, która ma charakter jednopłaszczyznowy i odbiegający od oryginalnych pomysłów Parmenidesa²⁴⁸. Zenon przyjmował pogląd o istnieniu wielu porządków [*Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, IX, 29], co jest koherentne z poglądami Parmenidesa, który uznawał co najmniej dwie oddzielne płaszczyzny ontyczne – płaszczyznę bytu prawdziwego oraz obiektów stanowiących odniesienie mniemań. Melissos zredukował tę ontologię do jednego świata, który zdaje się odzwierciedlać ten, w którym umieszczał Zenon rzeczy i hipotetycznie traktował je jako rzeczywiste byty. Być może Melissos uważał za prawdziwe rezultaty jego argumentacji, które miałyby wykazywać bezruch i brak wielości w świecie przestrzennym. W ten sposób, z jednej strony, pozostaje w swojej twórczości pod wpływem zredukowanej ontologii argumentów Zenona, z drugiej strony – redukcja ta wywiera wpływ na interpretację samego Zenona, a nawet interpretację ontologii Parmenidesa przez filozofów późniejszych.

Melissos poszukuje bytu w świecie rozciąglym. Simplicios, u którego czytamy fragmenty z książki Melissosa, podaje, że napisał on traktat *O naturze albo o będącym* (Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ὄντος). Będące (τὸ ὄν), czyli byt, stanowi samą naturę. Przyjmuje on, że będące musi mieć atrybuty takie, jakie przypisywał mu Parmenides: ponieważ był zawsze i zawsze będzie, dlatego jest odwieczny i wieczny, ale przez to uwarunkowany czasowo. Melissos wyraża to przez użycie odpowiednich form czasownikowych czasu przeszłego i przyszłego: byt był (ἦν) i w przyszłości będzie (ἔσται)²⁴⁹. Odrzuca zatem koncepcję wiecznego *teraz* Parmenidesa, wiecznoczasu, w którym znajduje się będące. I choć podobnie jak u założyciela szkoły eleackiej, byt Melissosa nie powstaje i nie ginie, to pozostaje na osi postępującego czasu. Stąd pojęcie natury różni się od pojęcia przyjmowanego przez Parmenidesa, który tytułując swój poemat Περὶ φύσεως, miał na myśli naturę bytu-prawdy transcendującego świat rzeczy. Melissos w swoim rozumieniu natury, przez czasowe pojmowanie bytu zbliżał się do przyrodników jońskich – natura zamykałaby się w świecie materialnym. Świat ten jest jednak inny, niż go postrzegamy. Nie ma w nim zmiany, skoro nic nie powstaje i nie ginie ani nic nie będzie mu odjęte, ani dodane, lecz zawsze stanowi jedno [Parmenides, B 7; *Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 111.18]. Melissos, wbrew Parmenidejskiej koncepcji określoności będącego, przypisuje mu, że nie ma początku ani końca (ἀρχὴν οὐκ ἔχει

²⁴⁸ Melissos wskutek zaprzeczenia tego, co dla Parmenidesa pozostawało istotną prawdą o określonym i ograniczonym bycie, sformułował teorię identyczności w jej zastosowaniu do czasu. Skoro tak, jego dedukcja musi mieć charakter horyzontalny, jednopłaszczyznowy. G. E. L. Owen, *Plato and Parmenides on The Timeless Present*, s. 277–278.

²⁴⁹ Na odwieczność i brak początku czasu u Melissosa zwracają uwagę D. E. Gerhenson, D. A. Greenberg, *Melissus of Samos In a New Light: Aristotle's „Physics” 186a 10-16*, „Phronesis” 6(1961), s. 7–8. Grecka idea czasu dopuszcza jego początek w przypadku czasu χρόνος. W. K. C. Guthrie, dz. cyt., s. 108.

οὐδέ τελευτήν) i jest nieskończone (ἄπειρον ἔστιν) [Parmenides, B 2; *Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 29.22]. Sądzi bowiem, że skoro nie powstało, to nie może mieć granic przestrzennych. Zachowane fragmenty pism Melissosa mogą sugerować, że jego ontologia czerpie z mniej lub bardziej adekwatnie odczytanej przez teorii bytu Zenona, która ujawnia się w paradoksach. Melissos z jednej strony tworzy teorię bytu, w której, analogicznie do Parmenidesa, przypisuje będącemu atrybuty niezmienności i tożsamości, z drugiej strony, umieszcza byt w przestrzeni, podobnie jak czyni Zenon ze swoimi przykładami (wiele rzeczy złożonych, strzała, Achilles, rzeczy na stadionie, korzec prosa, miejsce), starając się ukazać fałszywe konsekwencje z zastosowania niezmiennych praw do tego, co wielorakie i zmienne. Zenon pokazywał przeciwne sobie rezultaty poznania rozumowego i poznania empirycznego. To, co postrzegane jako zmienne, ukazywał jako niezienne, a wielorakie i liczne – jako jedno i jednolite (tożsame). Nasuwa się jednak pytanie, czy Zenon rzeczywiście w swoich paradoksach uzasadniał niezmiennosc w przestrzeni. Sądzę, że przeciwnie – inny jest ich sens.

Wyraźne podobieństwo zachodzi między koncepcją przestrzeni Melissosa a nieskończoną przestrzenią, w jakiej znajdują się rzeczy w argumentach Zenona. Istotne miejsce zaczyna zajmować nie transcendencja bytu, lecz jego charakter immanentny w nieskończonej przestrzeni. Kluczowym pojęciem, odróżniającym filozofię Melissosa od teorii bytu Parmenidesa, jest owa nieskończona przestrzeń, w której znajduje się byt.

U Melissosa zarysowuje się sprzeczność, wynikająca z faktu uznania zredukowanej ontologii Zenona. Z jednej strony twierdzi, że będące zawsze było i zawsze będzie, co skłania do uznania, że nigdy nie powstało, czyli nie ma ani początku, ani końca [Melissos, 20, B 2, Diels]. Stąd wnioskuje, że będące jest nieskończone. Gdyby tak nie było i powstało, musiałoby być niczym zanim powstało, a z niczego nic powstać nie może [Melissos, 20, B 1, Diels], ponieważ wcześniej będące byłoby niczym. Ma na myśli nieskończoność czasową i przestrzenną. Arystoteles starający się obalić argumentację Zenona, posługuje się również kategorią czasu i przestrzeni zarazem. Stanowić to może wskazówkę, że uwzględnia słowa Melissosa w swoim sposobie odczytania i odparcia trudności postawionych przez Zenona, który w paradoksach odwołuje się albo do samej tylko przestrzeni, albo do samego czasu, nie łącząc zazwyczaj tych dwóch kategorii (wyjątkiem jest „Stadion” i pod pewnymi względami „Strzała”).

Z drugiej strony Melissos pisze, że będące jest bezcielesne, bo ciało lub masa charakteryzują się złożonością, a będące musi być jedno²⁵⁰. Dzieli przedmioty na te, które powstają i giną wskutek zachodzących w nich zmian oraz byt, który jest wieczny, nieograniczony, jeden i cały podobny, czyli identyczny, zawsze tożsamy

²⁵⁰ Fragment ten, który sprzeciwia się nauce o bycie Melissosa, uznają za tekst nieautentyczny G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, dz. cyt., s. 393.

z sobą [Melissos, 20, A 5, Diels]. Mamy tu przedstawiony obraz jakby dwóch światów, które są diametralnie różne i spotkały się ze sobą w jednym miejscu – w przestrzeni. Oprócz przestrzeni, Melissos uwyrażnia aspekt czasowy. Żadna z rzeczy, która ma początek i koniec, nie jest ani wieczna, ani nieskończona (οὐτε αἰδίων οὐτε ἀπειρον ἔστιν). Pojęcie wieczności jednoznacznie wskazuje na czasowe pojmowanie bytu, przeciwnie do aczasowego rozumienia bytu przez Parmenidesa.

Arystoteles zarzuca, co prawda, Melissosowi prymitywizm, przyznając, że teoria bytu Parmenidesa jest bardziej subtelna, z drugiej jednak strony, podobnie jak Melissos, uważa, że niezmienny byt i zmienne rzeczy znajdują się w jednym świecie. Na tym zresztą będzie, jego zdaniem, polegał błąd eleatów, że starają się dowodzić bezruchu tam, gdzie go nie ma. Argumenty Zenona stanowią dla niego wyzwanie raczej czysto retoryczne, bo jako genetyczny empirysta uważał bezpośrednie doświadczenie za niepowątpiewalne, a stąd o wiele bardziej pewne niż poznanie pośrednie z sylogizmem włącznie²⁵¹. Argumentacja, wskutek której dochodzi się do uznania bezruchu, mogła wydawać mu się jedynie nonsensem, ale z drugiej strony – wyzwaniem intelektualnym.

Zenon argumentuje przeciw wielości i ruchowi w oparciu o pojęcie nieskończoności (nieskończony podział, nieskończoność jako brak granic), którego uznanie chwieje gmachem wiedzy ludzkiej. Przyjęcie nieskończoności zmusza do uznania nieokreśloności i niemożliwości poznania. Pojęcie to stanowi niewątpliwie oś niezgody między Parmenidesem z jednej strony i Melissosem z drugiej. Zenon opowiada się za koniecznością uznania określoności i skończoności. Niemalże w duchu eleatyizmu tych dwóch uczonych, Arystoteles sprzeciwia się Melissosowi, uzasadniając niemożliwość wyprowadzenia konkluzji, że to, co nie powstało, nie ma początku, z faktu, że rzeczy powstają i mają swój początek [*Fizyka*, 186a]. Argumentacja Melissosa pokazuje poszukiwanie bytu w „przestrzeni tego świata”. Biorąc jego jednopłaszczyznową ontologię za wyznacznik interpretacyjny myśli eleackiej, łatwo sprowadzić również Zenonowe paradoksy do rozumowań, które za przedmiot mają jedynie ten świat, potraktowanie go jako rzeczywistego bytu i ukazanie paradoksów jako sposobów dowiedzenia, że świat jest czymś zupełnie innym niż go postrzegamy. Być może argumenty Zenona miały i taki zamysł, żeby zaprzeczyć wartości poznania zmysłowego. Analizując paradoksy, należy cały czas pamiętać o motywach, które przyświecały mu podczas ich pisanie. Nie miały one całkiem poważnego charakteru, lecz stanowiły apologię teorii bytu Parmenidesa. Księga Zenona skierowana była do jego przeciwników, którzy wyśmiewali tezę, że będąc jest tylko jedno, sądząc, że prowadzi ona do sprzecznych następstw.

²⁵¹ Poznanie, według Arystotelesa, bierze swój początek z doświadczenia. Może to być doświadczenie empiryczne bądź intelektualne (νοῦς). Zasady są lepiej znane niż wnioski z nich wyprowadzone, to, co wcześniejsze, uznane jako pierwsze, jest lepiej znane niż to, co późniejsze, uznane na podstawie tego, co pierwsze. Późniejsze z kolei jest mniej znane i pewne niż to, co wcześniejsze [*Analityki wtóre*, 100b].

Czym zatem jawią się próby ukazania wielości rzeczy i ich ruchu w przestrzeni, jeśli nie przekorną próbą sprowadzenia do sprzeczności przekonań adwersarzy Parmenidesa? Rzeczy, które w doświadczeniu zmysłowym przedstawiają się nam jako zmienne i wielorakie, Zenon przedstawia w rezultacie poznania rozumowego jako coś niewielorakiego i niezmiennego. Ukazuje tym samym pewne „napięcie” czy niezgodę między poznaniem zmysłowym i poznaniem intelektualnym. Należy jednak pamiętać, że Parmenides akceptował rzeczowość obiektów stanowiących odniesienie mniemań, a więc dostrzegał wielowymiarowość perspektywy ontologicznej. Prawdziwy byt jest jeden, ale jest jeszcze wszystko to, co nie jest bytem i stanowi świat materialny, poznawczo dany w doświadczeniu empirycznym. Prekora, do której przyznaje się Zenon na kartach Platońskiego *Parmenidesa*, nakazuje mu uwydatnić paradoksalność tego świata nie będącego bytem. Zabieg ów nie jest jednak forsowaniem jakiegoś skrajnego monizmu ontologicznego. Monizm Parmenidesa w wykładni Platona i Arystotelesa wydaje się być nacechowany sposobem myślenia Melissosa²⁵². Osobnym zagadnieniem jest oczywiście to, czy i w jaki sposób taka interpretacja zakorzeniła się w myśleniu filozoficznym w wiekach późniejszych.

Parmenides poświęcił swój traktat dwóm, różnym względem siebie, drogom poznania: drodze prawdy i drodze mniemań. Analogicznie do tego przyjmował dwa odmienne światy, różne względem siebie płaszczyzny ontyczne. Przedmiot mniemań stanowi niebyt, ale mimo to skłonny jest przyznać, że można poznać mniemania śmiertelnych, z tym jednak zastrzeżeniem, że poznanie to nie posiada wartości, jaką posiada wiedza. Druga część poematu dotyczy zbioru mniemań, którymi posługują się ludzie na co dzień. Świat rzeczy, nazywany przez Parmenidesa niebytem, nie stanowi żadnego odniesienia wiedzy, nawet jeśli odnoszą się do niego błędne przekonania i kłamstwa²⁵³. Nie znaczy to, że świat rzeczy został przez niego wyeliminowany dla poznania w szerokim tego słowa znaczeniu. Mówiąc językiem współczesnym, jakoś on istnieje i jest odniesieniem nieuzasadnionych przekonań. Parmenides odrzuca jedynie pogląd, jakoby stanowił on przedmiot racjonalnego dyskursu. Mówiąc po Platónsku, Parmenides wypowiadając się o rzeczach, nie ma na myśli niebytu, którego w ogóle nie ma, lecz niebyt względny [*Sofista*, 257e–258a]. Zgodnie z zasadą korelacji poznania i jego atrybutów z odpowiadającym mu przedmiotem i jego atrybutami, Parmenides wyróżniając drogę prawdy i drogę mniemań, mówi tylko tyle, że przedmiotem wiedzy jest prawda pojmowana ontycznie – byt niezmienny, jeden, wieczny, określony, zaś odniesieniem mniemań są rzeczy zmienne, wielorakie, nieokreślone, które nie są prawdziwe w sensie ontologicznym, a więc w takim sensie, w jakim prawdziwy jest byt.

252 G. S. Kirk, J. E. Ravel, M. Schofield, dz. cyt., s. 388.

253 S. Blandzi, *Od aletejologii Parmenidesa do ontoteologii Filona*, s. 51.

Potwierdzeniem, że Zenon, ale jak należy sądzić również Parmenides, nie byli skrajnymi monistami, starającymi się przedstawiać wszystko jako Jedno, lecz wskazywali na dwupłaszczyznowość świata – płaszczyznę bytu i płaszczyznę zmienności – są słowa Eudemosa cytowane przez Simplikiosa. Według niego, Zenon sam próbował zrozumieć naturę jednego²⁵⁴. W innym miejscu natomiast mówi o jakimś odmiennym dowodzie niż ten, który został przedstawiony przez Platona w *Parmenidesie*, a w którym bronił tezy Parmenidesa, że jest tylko Jedno. Simplikios twierdzi, że wedle Eudemosa Zenon w owym innym argumentcie nie przyjmuje Jednego, lecz uznaje, że wiele rzeczy jest prawdą. Lecz i tutaj, zdaniem Eudemosa, Zenon odrzuca wielość rzeczy, ponieważ nie ma Jednego wśród nich, a wielość jest wielką liczbą jednostek [*Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 99.7; Zenon, 19, A 21, Diels]. Zenon jednak odmawiał bycia jednością rzeczom, bowiem te, jeśli są podzielne, można dzielić w nieskończoność [*Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 140.34; Zenon, 19, B 2, Diels].

Arystoteles zarzuca argumentacji Parmenidesa na temat jedności bytu, po pierwsze, że przesłanki, które ten przyjmuje, są fałszywe, po drugie, że nawet jeśli by je uznać, to wniosek z nich nie wynika. Uważa, że fałszem jest Parmenidejskie przekonanie o bycie jako jedności absolutnej. Zarzut ten podpira przekonaniem, że byt można rozumieć wielorako [*Fizyka*, 186a]²⁵⁵. I dalej, że nie można atrybutu utożsamiać z rzeczą, o której atrybut orzeka. Czym innym byłoby Jedno rozumiane absolutnie i rzecz jedna²⁵⁶. Jedno nie rozciąga się na wszystkie rzeczy, stanowiąc jakąś ciągłość jedności we wszystkim. Jedno i rzeczy, które posiadają jedność nie dlatego różnią się od siebie, że stanowią dwie odmienne rzeczy, lecz dlatego, że są na dwa różne sposoby. Ponieważ Parmenides nie widział różnicy między nimi, dlatego musiał, zdaniem Arystotelesa, przyjąć, że „jedno” znaczy tyle samo, co „byt”, ale również „jedno jako takie” i „byt jako taki”. O rzeczach orzeka się różne atrybuty. Jeśli którejś z nich zostałby przypisany atrybut bytu, nie można byłoby powiedzieć, że rzecz jest nadal prawdziwa, byłaby bowiem wówczas różna od bytu [*Fizyka*, 186a–b]. Cokolwiek byłoby przypisane do bytu, pozostanie w jakiś sposób od niego różne, a w związku z tym nie będzie mogło być prawdziwe jak byt. Arystoteles porusza problem, który zajmował również Platona. Tak naprawdę powtarza

254 εἰ τις αὐτῷ τὸ ἐν ἀποδοῖν τί πότε ἐστίν, ἔχειν τὰ ὄντα λέγειν [*Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 97.12; Zenon, 19, A 16, Diels].

255 Sposoby rozumienia pojęcia bytu przedstawia Arystoteles w *Metafizyce* w księgach Δ i Ζ. Zagadnienie to jest ściśle powiązane z teorią kategorii, w której wyróżnia ich 10. Według niego, tyle jest rodzajów bytu, ile jest sposobów orzekania, czyli kategorii [*Metafizyka*, 1017a]. Z punktu widzenia sposobów orzekania można więc byt rozumieć na 10 sposobów. Od strony ontologicznej podział przebiega na bytowanie samoistne i przypadłościowe [*Metafizyka*, 1017a] i dalej – na aktualne i potencjalne [*Metafizyka*, 1017b].

256 Arystoteles jako przykład podaje „biały” rozumiane absolutnie i „rzecz biała”.

jego analizy²⁵⁷, lecz rozwiązuje go już w odmienny sposób – przedstawiając swoją koncepcję bytu jako substancji, o której można orzekać rozmaite kategorie, ale której to substancji nie można już orzekać o niczym [*Fizyka*, 186b–187a].

Stagiryta nie wykazuje błędu wewnątrz systemu Parmenidesa z perspektywy założeń jego teorii, lecz czyni to z punktu widzenia własnej metafizyki i w ramach własnej siatki pojęciowej. Przede wszystkim używa pojęcia „bytu” jako oznaczającego indywiduum, konkretną substancję, używa pojęcia „bytu” czasoprzestrzennego, co stanowi zupełne odejście od tradycji eleackiej i pojmowanie jedności w inny sposób.

Arystotelesowskie podejście do filozofii Parmenidesa ujawnia problem, z którym musi zmierzyć się każdy komentator teorii filozoficznej. Dotyczy on sposobu interpretacji. Czy można dokonywać krytyki filozofii z punktu widzenia innego systemu filozoficznego, posługującego się inną siatką pojęciową, czy raczej powinno się badać jej wewnętrzną spójność? Rzecz jest dość skomplikowana, bowiem należy brać pod uwagę dwie perspektywy wypowiedzi, które składają się na teorię filozoficzną – perspektywę syntaktyczną, z punktu widzenia której badamy spójność wypowiedzi w ramach rozpatrywanego systemu, oraz perspektywę semantyczną, od strony której badamy prawdziwość twierdzeń. Sama zgodność nic nam o prawdziwości teorii nie powie, co najwyżej o jej wewnętrznej spójności. Dopiero analiza założeń i naczelnych twierdzeń w konfrontacji z rzeczywistością pozwala na pewną jej ocenę. Z tym zagadnieniem łączą się kolejne problemy związane, po pierwsze, z założeniami epistemologicznymi dotyczącymi źródeł i granic poznania, a po drugie, z intersubiektywnością rezultatów poznania noetycznego, stanowiącego metodę poznania zasad²⁵⁸.

257 Arystoteles wypowiada się podobnie do Platona w *Parmenidesie*, w którym traktuje Jedno jako całkowicie niezłożony przedmiot. Platon zauważa to, o czym pisze później Arystoteles we wskazanych miejscach *Fizyki*, że jeżeliby orzekać o Jednym cokolwiek, wskazywałoby to na jego złożoność. A to, co jest absolutnie Jedno z definicji, złożone być nie może, wówczas bowiem w Jednym dopuszczałoby się złożenie, wtedy jednak Jedno nie byłoby Jednym [*Parmenides*, 159c].

258 Arystoteles był genetycznym empirystą, Parmenides na sprawę bytu patrzył oczami racjonalisty, dla jednego bytem były indywidua, konkretne substancje jednostkowe, dla drugiego był to obiekt jeden, transcendentny, niezłożony i niezmienny. Istnieje być może między nimi zbieżność poglądów na temat funkcji poznania intuicyjnego. Dla Arystotelesa intuicja intelektualna (νοῦς) jest najbardziej doskonałym i ścisłym sposobem poznania, przewyższającym ἐπιστήμη [*Analitiki wtóre*, 100b]. To, co wcześniejsze, uznane jako pierwsze, jest lepiej znane niż to, co późniejsze, uznane na podstawie tego, co pierwsze. Późniejsze z kolei jest mniej znane i pewne niż to, co wcześniejsze. Intuicja (νοῦς) umożliwia poznanie zasad, wiedza natomiast polega na dowodzeniu. D. Piętka, *The Concept of Intuition and its Role In Plato and Aristotle*, s. 15–18. Trochę to podobne do Parmenidesa, lecz intuicja Arystotelesowska bazowała na jakimś pierwotnym doświadczeniu empirycznym, które naprowadza na ujęcie intuicyjne. Parmenides odrzucał przygotowującą funkcję doświadczenia empirycznego w poznaniu intuicyjnym. Istotne jest jeszcze i to, że Arystoteles analizuje prawdziwość teorii prawdo-bytu Parmenidesa z punktu widzenia własnej teorii bytu jednostkowego. Moje pytanie o adekwatność Arystotelesowskiej krytyki wpisuje się w szerszy problem, bo czy z punktu widzenia twierdzeń,

ZAKOŃCZENIE

Do filozofii Parmenidesa i argumentów Zenona odnoszono się często z przy-mrużeniem oka, uznając je za swego rodzaju fanaberie. Przyczynił się do tego, jak należy sądzić, przede wszystkim Arystoteles, który pod wpływem Melissosa niezbyt adekwatnie zdawał się rozumieć idee zawarte w filozofii Parmenidesa, a także w argumentach Zenona. Być może nawet rozumiał je właściwie, ale poddawał je krytyce z punktu widzenia własnej filozofii. Ontologia i paradoksy pozostają zredukowane u niego do świata widzianego oczami empiryka, który koncentruje się na indywiduach jako jedynie realnych substancjach. Afirmuje również czystą formę – myśląc się myślenie – jako czynnik ostatecznie wyjaśniający ruch. Z punktu widzenia swoich założeń epistemologicznych i ontologicznych Arystoteles miał trudności z pozytywnym traktowaniem filozofii, która przeczy świadectwu zmysłów i stara się uzasadniać, że rzeczy nie jest wiele, a nadto, że nie poruszają się ani nie zmieniają w świecie. Spostrzeżenie i obserwacja skłaniają do stanowiska zgoła przeciwnego. Do końca jednak Arystoteles nie umknął wpływom Parmenidesa.

Początki ontologii, które datuje się na czasy antyczne, nadały kierunek późniejszej ontologii i metafizyce. Parmenides jej przedmiotem uczynił niezmienny i niezłożony byt, transcendentny wobec świata materialnego i zmiennego, pozostający zawsze cały taki sam – identyczny odwiecznie i wiecznie. Tradycję eleacką przejmują przede wszystkim nurt platoński, ale nie jest on obcy również umiarkowanemu realizmowi pojęciowemu. Arystoteles na przykład tworzy teorię bytu indywidualnego i to indywiduum nadaje miano substancji. Umieszcza w nim jednak czynnik niezmienny, niematerialny, niezłożony i trwały. Nazywa to formą. Realizm pojęciowy można więc również uznać za pewną kontynuację pierwotnych intuicji ontologicznych.

Kwestie nurtujące przez wieki filozofów, a dotyczące transcendentnego, najdoskonalszego i absolutnego bytu, niemal wprost wykorzystują Parmenidejskie pojęcie „bytu”. Znalazło ono swoje zastosowanie w teorii idei, a potem w neoplatońskiej koncepcji jedni. W tradycji chrześcijańskiej pojęcie Boga jest adaptacją Parmenidejskiego pojęcia „bytu” przez Filona i wczesną myśl teologiczną chrześcijaństwa.

powiedzmy, metafizycznego idealizmu transcendentnego można oceniać realizm metafizyczny bądź z punktu widzenia nominalizmu oceniać umiarkowany realizm pojęciowy?

Doszło do tego niejako nie wprost, przez swoiste odczytanie przez Filona Arystotelesowej formuły $\tau\acute{o}\ \acute{o}\nu\ \eta\ \acute{o}\nu$, którą Aleksandryczyk zastosował do Boga. Filon stwierdził, że wyraża ona samozwrotność Boga jako transcendentnego bytu, negując możliwość zachodzenia relacji między nim i czymś innym. Bóg bowiem jest bytem w sobie, pełnią samego siebie, samowystarczalny, bytujący zarówno przed powstaniem świata, jak i po pojawieniu się wszystkich rzeczy. Arystotelesowski zwrot $\tau\acute{o}\ \acute{o}\nu\ \eta\ \acute{o}\nu$ występujący u Filona stanowi nawiązanie do Parmenidejskiego bytu-prawdy i odbiega w swoim znaczeniu od tego, jakie nadał mu Stagiryta²⁵⁹.

Argumentacje Zenona nie odzwierciedlają bezpośrednio ontologii Parmenidesa, ale oprócz tego, że mają cel apologetyczny i zbijają poglądy jej przeciwne, to same w sobie stanowią niezwykle interesujące konstrukty ontologiczne i logiczne. Z jednej strony wydają się być inspiracją dla niektórych ważnych odkryć matematycznych, jak choćby metoda wyczerpywania, z drugiej strony, ujawniają, a co najmniej sygnalizują, możliwość występowania antynomii. Za przykład niech posłuży paradoks miejsca (miejsce musi znajdować się w pewnym miejscu, a to w jakimś innym itd. w nieskończoność), który sygnalizuje antynomię zbioru wszystkich zbiorów, a jednocześnie jej unika poprzez zastosowanie pojęcia nieskończoności, które jest zupełnie niesatysfakcjonujące dla Zenona, ponieważ pozostawia przestrzeń dla nieokreśloności. Jest on jednak świadom, że nie może być miejsca wszystkich miejsc, stąd nieskończony ich ciąg. Zapewne nie rozumie tego do końca, lecz wiedziony intuicją doskonale wyczuwa antynomiczność pojęcia całości wszystkich części czy zbioru wszystkich zbiorów. Doskonale zdaje sobie również sprawę z faktu, że nieskończoność sprowadza niepewność teorii.

Paradoksy Zenona, a w pierw filozofia Parmenidesa, ukazują nieegzystencjalne oblicze ontologii. Dowiadujemy się o tym w świetle prowadzonych w drugiej połowie XX wieku badań nad tradycją antyczną ze szczególnym uwzględnieniem badań dotyczących starożytnego języka greckiego. Kapitalne znaczenie mają tu prace Kahna na temat greckiego czasownika $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$, które częściowo streszczam w *Appendiksie*. Według niego słowo $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ posiada szereg funkcji i znaczeń w grece. Nie występuje w niej jednak odpowiednik dzisiejszego, silnie egzystencjalnego, czasownika „istnieć”. Badania Kahna swoje potwierdzenie uzyskują również na gruncie językoznawstwa współczesnego, dotyczącego obecnie używanych języków naturalnych. Zdumiewająco zbliżone rezultaty badań do tych, które przedstawił Kahn w odniesieniu do języka starożytnego, mogą prowadzić do pytania o zasadność problematyki istnienia w ontologii.

Zdaniem Johna Lyonsa, konstrukcje egzystencjalne są pochodzenia lokacyjnego. Lokacyjna podstawa konstrukcji egzystencjalnych w większości języków, a może nawet we wszystkich, jest niewątpliwa i powszechnie, według niego, uznawana.

259 S. Blandzi, *Od aletejologii Parmenidesa do ontoteologii Filona*, rozdział 3. Stanowisko Blandziego opisuję dokładniej w: D. Piętka, *Parmenides i Gorgiasz w nowym odczytaniu*, s. 244.

Pozwala to na lokalistyczną interpretację nie tylko egzystencjalnych zdań kauzalnych, jak np. „Bóg stworzył Adama”, ale także takich pojęć logicznych jak kwantyfikacja, negacja, wiedza i prawda. Z punktu widzenia analizy filozofii eleackiej w wydaniu Parmenidesa i Zenona istotnym pojęciem jest prawda. Zdaniem Lyonsa, pojęcia wiedzy, prawdy i istnienia są ze sobą ściśle związane w językach naturalnych. Twierdzenie „*V* wie, że *P*” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy prawdziwe jest *P*, zaś *P* jest prawdziwe w odniesieniu do danego fragmentu rzeczywistości tylko wtedy, gdy sytuacja opisywana przez *P* rzeczywiście jest zlokalizowana (umiejscowiona/istnieje) w tym świecie²⁶⁰.

Współczesne językoznawstwo zajmujące się językami naturalnymi w odniesieniu do występującego w nich pojęcia istnienia jest zbieżne z rezultatami badań Kahna w odniesieniu do starożytności, a w szczególności z jego poglądami dotyczącymi nieegzystencjalnego odczytania poematu Parmenidesa. Idąc tym tropem, zaproponowałem nieegzystencjalną interpretację fragmentów Zenona. Uświadamia nam to, że Grecy doskonale potrafili sobie dawać radę bez wypowiedania sądów o istnieniu. Skłaniają nas do zastanowienia się nad pytaniem, czy problem istnienia w metafizyce i ontologii nie jest problemem, który da się zredukować do kwestii witalnych i lokacyjnych, a ostecznie, czy nie jest czymś nieuprawnionym uznawanie go za jedno z głównych zagadnień ontologii, traktowanego na równi z problematyką dotyczącą jedności lub tożsamości.

260 J. Lyons, *Semantyka*, s. 321–322.

APPENDIX

FUNKCJE SKŁADNIOWE I SENS CZASOWNIKA εἶμι (εἶναι) W STAROŻYTNEJ GRECE. PERSPEKTYWA JĘZYKOZNAWCZA

Poglądy eleatów znamy z pisemnych przekazów filozofów późniejszych. Język przekazu to starożytna greka, która dziś jest językiem martwym. Poznanie reguł składniowych oraz znajomość słownika to rezultat żmudnych badań filologicznych. Ich celem jest adekwatne poznanie znaczeń poszczególnych wyrażen należących do słownika oraz uchwycenie wszystkich reguł gramatycznych, wyrażen idiomatycznych itd. Jednym z postulatów metodologicznych pozwalających na adekwatne ich odczytanie jest nienarzucanie współczesnej siatki pojęciowej, reguł itd. na starożytny język grecki. Dla naszych rozważań istotne jest pojmowanie przez Greków czasownika „jest”. Miało ono bowiem wpływ na powstanie terminu, który jest bodaj najważniejszym terminem filozoficznym – słowa „być”. Adekwatne odczytanie znaczenia „jest” ma zasadniczy wpływ również na zrozumienie naczelnej zasady bytu Parmenidesa, a to znowu posiada swoje przełożenie na adekwatne odczytanie paradoksów Zenona. Istotne jest, aby mieć świadomość rozwoju języka i nie starać się odczytywać pojęć, którymi posługiwali się starożytni filozofowie w ich dzisiejszym znaczeniu. Mówiąc inaczej, chodzi o to, aby nie narzucać współczesnych znaczeń wyrażeniom czy strukturom gramatycznym występującym w językach dawnych, równokształtnych z tymi, jakie znamy z dzisiejszych języków. Fakt, że dane słowo występuje w takim samym kształcie w języku starożytnym i współczesnym, nie uprawnia nas jeszcze do wyposażenia starożytnego wyrażenia w sens, jaki przysługuje mu w języku współczesnym. Kwestia ta ma wyjątkowe znaczenie dla całej tradycji filozoficznej Zachodu, która wyrosła wokół greckich rozważań dotyczących bytu i poznania. Szczególnym słowem w tym kontekście jest czasownik „być” (εἶμι) i różnych jego derywatów, stąd dla właściwego odczytania myśli ojców filozofii tak istotne są badania dotyczące jego funkcji składniowych, znaczenia oraz kontekstów pragmatycznych, w których występuje.

Wiele z dzisiejszych interpretacji dzieł literatury starożytnej jest rezultatem posługiwania się przede wszystkim intuicyjnym podejściem do przekładu, a często nawet rezultatem niewiedzy lub ignorowania badań lingwistycznych. Za przykład może posłużyć tłumaczenie omawianego w pierwszym rozdziale, ważnego dla nas fragmentu Parmenidesa B 2.3, którego druga część powszechnie uważana jest za idiom odczytywany modalnie. Wielu badaczy tłumacząc teksty, postępuje wedle własnego „wycucia” filologicznego²⁶¹. I tak na przykład spotykamy się

261 D. O'Brien, *Parmenides and Plato On What Is Not*, s. 30.

z przekładami: francuskim „ne pas etre n'est pas”²⁶² lub „n'est pas ne pas etre”²⁶³ czy angielskim „byt jest, niebytu nie ma”²⁶⁴. Podobnie jest z uwzględnieniem rezultatów badań Kahna. Nie zawsze są zauważalne, choć od czasu ich opublikowania minęły ponad cztery dekady. Jest to dzieło niezwykle poważne, zawierające ogromny materiał empiryczny, który często nie jest brany pod uwagę w dzisiejszych pracach translatorskich. Tym bardziej wydaje się to niezrozumiałe, że Kahn nie jest, w ścisłym słowa tego znaczeniu, filozofem, który stawałby po stronie takiego czy innego nurtu filozoficznego, ale przede wszystkim językoznawcą. Być może brak ich wykorzystania wynika z zastrzeżeń wobec zastosowanej metody, która wykorzystuje gramatykę transformacyjną. Teoria ta posiada oczywiście swoje wady, ale od strony ścisłości i precyzji wydaje się nie mieć równych w aspekcie analizy składni. Z uwagi na ilość języków naturalnych, ich struktur składniowych i fleksyjnych, stanowi ona z pewnością teorię, która być może nieco upraszcza sposób konstruowania wypowiedzi, lecz z drugiej strony, odróżnienie struktury głębokiej i powierzchniowej pozwala na wskazanie korpusu typów zdań elementarnych, których struktura w każdym języku pozostaje, jeżeli nie taka sama, to analogiczna (izomorficzna).

Adekwatne odczytanie znaczeń oraz licznych funkcji, jakie czasownik „być” pełnił w języku greckim, wymaga zastosowania możliwie ścisłych metod, dzięki czemu uda się osiągnąć obiektywny obraz języka, bądź opisać funkcje i sensy jakiegoś słowa. Przez szereg lat posługiwano się metodami intuicyjnymi oraz pewnymi założeniami filozoficznymi do analizy różnorodności znaczeniowej słowa „jest” oraz jego synonimów. W filozofii, przeciwnie niż w literaturze, bogactwo struktur zdaniowych języka potocznego było traktowane negatywnie, jako rezultat myślenia nieuporządkowanego i nieokreślonego, a nawet jako skutek ontologicznych złudzeń. Różnorodność form stanowiła przyczynek dla prób ich redukcji do form najbardziej podstawowych, często podkreślając ich wzajemną do siebie niesprowadzalność i wprowadzając dychotomiczne podziały (jak na przykład wyróżnienie dwóch niesprowadzalnych do siebie form zdaniowych z „jest” egzystencjalnym i „jest” łącznikowym), bądź też do całkowitego odrzucenia niektórych z nich²⁶⁵.

Współczesne językoznawstwo pozwala na strukturalny opis języków naturalnych. Rozróżnienie między strukturą powierzchniową i strukturą głęboką, a także dokładne zdefiniowanie relacji transformacyjnej, którego dokonali Harris i Chomsky, pozwala na wyjaśnienie relacji, jakie zachodzą między różnymi funkcjami czasownika „być”. Metoda daje możliwość badania dowolnych struktur językowych

262 Catharine Collobert, *L'Être de Parménide ou le Refus du Temps*, Paryż 1993, s. 13.

263 Barbara Cassin, *Reviews: Parmenides, On Nature, or On Being, Text, Translation, and Commentary*, Paryż 1998, s. 77.

264 F. M. Cleve, dz. cyt., s. 528.

265 A. Gawroński, *Byt, istota i prawda w świetle współczesnych badań lingwistycznych – wnioski filozoficzne*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, red. M. Lubański, S. Ślaga, Warszawa 1991, s. 171.

i została zastosowana przez Kahna do badań nad systemem, jak on to nazywa, greckiego słowa „jest”²⁶⁶. Fundamentalnym pojęciem jest pojęcie transformacji. Dzięki relacji transformacyjnej możemy w każdym języku określić zbiór zdań elementarnych, z których pozostałe zdania mogą zostać wyprowadzone bądź też do tych zdań elementarnych sprowadzone. Transformacje są bowiem operacjami, za pomocą których w języku wyprowadzamy zdania bądź wyrażenia ze zdań już w tym języku występujących. Zdania elementarne spełniać muszą pewne kryteria formalne i morfologiczne. Przyjmuje się, że od strony strukturalnej są zdaniami nierozbudowanymi, czyli prostymi i krótkimi. Od strony morfologicznej zawierają ograniczony i prosty słownik – składają się na niego konkretne nazwy, czasowniki i przymiotniki oraz słowa monomorficzne, czyli posiadające jedną postać²⁶⁷.

Zdaniem Harrisa w języku występują dwa zbiory zdań ze względu na typ strukturalny: zbiór zdań elementarnych i zbiór zdań pochodnych, czyli zdań uzyskanych na drodze transformacji. Liczba reguł transformacyjnych jest w tej teorii skończona, podobnie skończony i liczący dosłownie kilka typów zdań posiadających formę elementarną jest zbiór zdań, które nie są transformacją zdań wcześniejszych.

Przykładem transformacji są nominalizacje. Myśl wyrażaną przez zdanie „Jan wczoraj przyjechał do Warszawy” możemy wyrazić również za pomocą wyrażenia „Wczorajszy przyjazd Jana do Warszawy”. Wypowiedzi te należą do odmiennych kategorii wyrażen, ponieważ jedno jest zdaniem, podczas gdy drugie nazwą złożoną, a ponadto posiadają odmienne typy referencji. Zdanie „Jan wczoraj przyjechał do Warszawy” oznacza pewną sytuację, w jakiej wczoraj znalazł się Jan (przybył do Warszawy). Nominalizacja tego zdania odnosi nas do jakiejś rzeczy niekonkretnej, abstrakcyjnej, którą nazwalibyśmy „przyjazdem”. Podobnie zdanie „Jan biegnie” oznacza sytuację, w jakiej znajduje się Jan, zaś nominalizacja „bieg Jana” odnosi nas do jakiegoś mniej określonego przedmiotu, jakim jest czynność biegania. Różnicę między sposobami bytowania Jana i biegania dostrzegał wyraźnie Arystoteles, który w księdze X *Metafizyki* zadaje pytanie, czy „być zdrowym”, „siedzieć”, „chodzić” są bytami czy nie? Żadne z nich bowiem nie ma charakteru substancjalnego, lecz jest „to, co chodzi”, „to, co siedzi” i „to, co jest zdrowe” [*Metafizyka*, 1027a]. Ale jednocześnie różnica dotycząca sposobu bytowania pociąga za sobą różnicę w sposobie wypowiedzi, dlatego wyróżnia się język pierwszego rzędu – konkretny i odnoszący się do indywiduów, oraz język wyższego rzędu, zawierający pojęcia abstrakcyjne i odnoszący się do przedmiotów niekonkretnych. Rozumiał to Arystoteles, pisząc w *Kategoriach* o substancjach pierwszych i drugich [Arystoteles, *Kategorie*, 2a]. Jeżeli więc mówimy o biegu Jana, to nasza wypowiedź nie jest konkretna, jak konkretne jest zdanie, w którym wypowiadamy się o Janie, który biegnie. Z podobnym zabiegiem zresztą mamy do czynienia w przypadku zdania „Jan

266 Ch. H. Kahn, *The Verb „Be” in Ancient Greek*, s. 371–419.

267 Z. Harris, *Transformational Theory*, „Language” 41(1965), s. 363–401.

istnieje”. Jego nominalizacją będzie „istnienie Jana”. W ten sposób urzeczawiamy sytuacje, czynności, stany rzeczy. Stąd mówimy o istnieniu jako o czymś, a aspekt egzystencjalny wiążemy właśnie z jakimś nieokreślonym istnieniem. Widoczne jest to szczególnie we wszystkich typach filozofii egzystencjalnej, począwszy od Heideggera, a na egzystencjalnej wersji tomizmu kończąc. Transformacja zdania w nazwę skłania nas w sposób całkiem naturalny do wskazania jej przedmiotu odniesienia. Nominalizacja generuje w płaszczyźnie ontycznej reifikację czynności, stanu rzeczy czy sytuacji.

Celowo uwypuklam tu kwestię istnienia i mówienia o istnieniu, aby zwrócić uwagę, że są one rezultatem transformacji językowej, która może prowadzić do hipostazowania swojego odniesienia. Konsekwencje filozoficzne to konstruowanie różnych ontologii werbalnych, a więc zupełnie innych niż te, które powstawały w starożytnej Grecji, w której istnienie nie stanowiło przedmiotu dociekań filozoficznych. Świadczą o tym sposoby posługiwania się czasownikiem „jest”, co precyzyjnie uwypukla Kahn, odwołując się do metody Harrisa.

Gramatyka transformacyjna ma jeszcze tę zaletę w porównaniu z tradycyjnymi gramatykami porównawczymi, w których składnię języka greckiego charakteryzuje się za pomocą kontrastu między werbalnymi i nominalnymi formami zdaniowymi, że o ile w tradycyjnej gramatyce orzeczeniem zdania werbalnego jest czasownik w formie osobowej, zaś orzeczeniem zdania nominalnego jest rzeczownik, przymiotnik lub fraza przyimkowa, to w gramatyce transformacyjnej elementarne, czy inaczej je nazywając, jądrowe formy zdaniowe tworzą dwie klasy. Po pierwsze, są to formy zawierające elementarny czasownik, na przykład „Sokrates myśli”. Po drugie są to formy *quasi*-zdaniowe, które nie zawierają żadnego czasownika, a które stają się zdaniami po wprowadzeniu do nich czasownika „być”. Będą to formy typu rzeczownik–przymiotnik, rzeczownik–rzeczownik, rzeczownik–przysłówek lokacyjny, rzeczownik–przysłówek–rzeczownik. Wprowadzając na przykład czasownik „jest” do formy „Sokrates w domu”, otrzymamy zdanie lokacyjne „Sokrates jest w domu”. Zdaniem Kahna, z punktu widzenia syntaktyki szczególna funkcja czasownika „być” wynika stąd, że wypełnia on lukę między zdaniem werbalnym i zdaniem nominalnym. Stanowi on czasownik najbardziej uniwersalny²⁶⁸.

Rezultaty badań gramatyki transformacyjnej na temat roli czasownika „jest” dość dobrze odpowiadają pojmowaniu roli tego czasownika przez Arystotelesa w opisanym powyżej przykładzie z *Metafizyki*, w którym, od strony semantycznej, „jest” pełni funkcję referencyjną dla frazy *quasi*-zdaniowej, natomiast z punktu widzenia składniowego przekształca frazę nominalną w zdanie, z czego wynika szczególna rola tego czasownika w ogóle. Czasownik ten jest narzędziem przekształcania fraz nominalnych w zdania, bez wprowadzania do wyrażenia nowych składników znaczeniowych. Przekształcenie polega jedynie na nadaniu wyrażeniu

268 Ch. H. Kahn, *The Verb „Be” in Ancient Greek*, s. 85–86.

cechy zadaniowości. Ponieważ zdania oznajmujące to wyrażenia, których najważniejszą funkcją semantyczną jest prawdziwość (roszczenie prawdziwości), dlatego czasownik „jest”, który tworzy zdanie, posiada przede wszystkim funkcję werytatywną. To bowiem od jego występowania zależy, czy wyrażenie charakteryzuje się owym „roszczeniem prawdziwości”, czy też nie.

W powyższych rozważaniach zostało zarysowane występowanie dwóch perspektyw, w jakie uwikłane są wyrażenia językowe: składniową i semantyczną. Nieprzestrzeganie odmiennych perspektyw używania znaku prowadzić może do błędów klasyfikacyjnych analizowanych wyrażen. Wprowadźmy wpierw rozróżnienie na składnię języka i jego semantykę, aby uniknąć błędów, które są bardzo często udziałem nawet współczesnych filozofów. Wiąże się na przykład niełącznikowe użycie „jest” ze znaczeniem egzystencjalnym tego słowa, co, jak pokazują badania językoznawcze, stanowi poważny błąd. Charakterystyka kategoriałna czasownika „jest” pokazuje, że słowo to może występować w co najmniej dwóch kontekstach składniowych. Stosując gramatykę kategoriałną Ajdukiewicza²⁶⁹, widzimy, że „jest” może być funktorem zdaniotwórczym od jednego argumentu nazwowego, czyli tworzyć poprawne składniowo zdanie z jednej nazwy, na przykład „Sokrates jest”, bądź też może być funktorem zdaniotwórczym od dwóch argumentów nazwowych, innymi słowy tworzyć poprawne składniowo zdanie z dwóch nazw, jak „Sokrates jest filozofem”. Wprowadzając zamiast jednej kategorii nazw dwie takie kategorie – nazw indywidualnych i nazw ogólnych – zobaczymy, że kontekst występowania i składniowe znaczenie „jest” będzie w takim wypadu szersze²⁷⁰. Podobnie „jest” niełącznikowe może posiadać różne funkcje w zależności od rodzaju argumentu. W najprostszej gramatyce kategoriałnej, w której występują dwie podstawowe (pierwotne) kategorie wyrażen, podział funkcji składniowych „jest” będzie odpowiednio ubogi, natomiast wraz z wprowadzeniem nowych kategorii składniowych otrzymamy większe bogactwo funkcji pełnionych przez „jest” w stosunku do funkcji, jakie posiada ono w języku z dwiema kategoriami syntaktycznymi. Gramatyka Ajdukiewicza została przez niego stworzona przede wszystkim do analizy spójności syntaktycznej języków formalnych²⁷¹. Języki naturalne natomiast charakteryzują się o wiele większą złożonością, szczególnie w odniesieniu do interesującego nas czasownika „być” i jego synonimów. Konstrukcje z tym czasownikiem wymagają zatem narzędzia, które tę złożoność uwzględni. Gramatyka kategoriałna uświadamia nam jednak, że podział „jest” na dwa funktory – jeden jednoargumentowy, drugi dwuargumentowy – może być podziałem podstawowym, ale ze względu

269 K. Ajdukiewicz, *O spójności syntaktycznej*, w: tenże, *Język i poznanie*, t. 1, Warszawa 1985, s. 221–242.

270 K. Ajdukiewicz, *W sprawie uniwersaliów*, w: tenże, *Język i poznanie*, t. 1, Warszawa 1985, s. 198–203.

271 K. Ajdukiewicz, *O spójności syntaktycznej*, s. 225.

na konstrukcję zdania, lecz nie na jego morfologię. Za przykład może posłużyć ontologia Leśniewskiego, w której występuje zarówno „jest” dwuargumentowe, zdefiniowane w aksjomacie ontologii, oraz funktor „istnieje”, czyli predykat jednoargumentowy „jest”, który został zdefiniowany za pomocą jednego z czynników koniunkcji aksjomatu ontologii²⁷². Pod względem morfologicznym „jest” egzystencjalne stanowi wtórne użycie względem „jest” łącznikowego. Druga kwestia, którą gramatyka Ajdukiewiczowska ujawnia, to trudność zastosowania jej do o wiele bardziej złożonych składniowo niż języki formalne języków naturalnych. Adekwatną metodą w badaniu funkcji „jest” jest współczesne językoznawstwo, a ściślej, teorie współczesnego językoznawstwa, uwzględniające całą złożoność gramatyczną języka.

Przeprowadzona przez Kahna klasyfikacja elementarnych form zdaniowych języka greckiego, w których występuje czasownik εἶναι, ma charakter ściśle syntaktyczny. Wyróżnia więc dwie najprostsze formy zdaniowe, które identyfikujemy między innymi za pomocą gramatyki Ajdukiewicza, czyli zdania z „jest” łącznikowym oraz zdania z „jest” niełącznikowym. Użycia łącznikowe dzieli na formy czyste i formy mieszane. W pierwszym typie użycia „jest” pełni wyłącznie funkcję łącznikową, drugi typ wskazuje na pewne określone znaczenie „jest”.

Użycie niełącznikowe jest wyróżnione za pomocą kryterium negatywnego w odniesieniu do syntaktycznej definicji funkcji łącznikowej²⁷³. Samo wyróżnienie formy zdaniowej, w której „jest” występuje w funkcji niełącznikowej, zakłada występowanie bardziej podstawowej formy zawierającej „jest” łącznikowe. Niektórzy filozofowie, jak na przykład tomiści, przeciwstawiają „jest” łącznikowemu nie tyle niełącznikowe (a więc i wtórne), lecz „jest” egzystencjalne²⁷⁴. Podział czasownika na łącznikowy i egzystencjalny, jak pisałem wcześniej, nie będzie jednorodny pod względem kryterium podziału i będzie niepoprawny logicznie.

Wśród użyć niełącznikowych, które nas interesują, Kahn wyróżnia konstrukcje egzystencjalne i nieegzystencjalne. Użycia nieegzystencjalne mają formę posesywną, wyrażającą posiadanie, formę modalną z bezokolicznikiem, wyrażającą możliwość lub niemożliwość oraz formę werytatywną, wyrażającą prawdziwość rzeczy lub zdań. Wśród znaczeń egzystencjalnych mamy do czynienia z ogromną ich różnorodnością, ale cechą wspólną tych zdań jest to, że nie mają one silnego znaczenia egzystencjalnego, jakie ma na przykład współcześnie czasownik „istnieje” w języku polskim, „es gibt” w niemieckim, czy „exists” w języku angielskim.

272 Aksjomat ontologii, w którym greckie ε symbolizuje słowo „jest”: $A \varepsilon a \equiv \exists B B \varepsilon A \wedge \forall B \forall C (B \varepsilon A \wedge C \varepsilon A \rightarrow B \varepsilon C) \wedge \forall B (B \varepsilon A \rightarrow B \varepsilon a)$. Predykat jednoargumentowy „istnieje” (symbolicznie „ex”) definiuje się za pomocą pierwszego czynnika koniunkcji po prawej stronie równoważności aksjomatu, czyli: $\forall A (ex A \leftrightarrow \exists a a \varepsilon A)$. S. Leśniewski, *Über die Grundlagen der Ontologie*, w: *Comptes Rendus des séances de la Société des Sciences et des Lettres de Varsovie*, 23, Classe III, Warszawa 1930, s. 114.

273 Ch. H. Kahn, *The Verb „Be” in Ancient Greek*, s. 228.

274 M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, Lublin 1988, s. 107–108.

Kahn, posługując się tradycyjną metodą porównawczą polegającą na wskazywaniu parafraz lub synonimów analizowanego wyrażenia, wyróżnia cztery zasadnicze odcienie znaczeniowe egzystencjalnego niełącznikowego εἶναι²⁷⁵:

1. Odcień witalny: bycie żywym w przeciwieństwie do bycia martwym (bycie martwym jest wyrażane poprzez negację czasownika). Na przykład, πατὴρὸς καὶ μητέρος [...] ἢ γὰρ ἔτ' εἰσὶ καὶ ἀφνειοὶ καλέονται („ojciec i matka są nadal żywi i nadal są bogaci” [Homer, *Odyseja*, 15.433]. Znaczenie witalne mają również pochodne od czasownika εἶναι, jak choćby imiesłowy: πατὴρὸς καὶ μητὴρὸς ἐόντων („ojciec i matka byli żywi”) [*Odyseja*, 6.287].
2. Odcień lokacyjny: bycie tu bądź tam lub w jakimś określonym miejscu w przeciwieństwie do bycia nieobecnym w określonym miejscu. Jeśli zdanie nie wskazuje wyraźnie miejsca, czasownik znaczy tyle co „będąc obecnym”, „znajdować się”. Na przykład ἔστι δέ τις Θρῠόεσσα πόλις αἰτεῖα κολώνη / τηλοῦ ἐπ' Ἀλφειῷ, νεάτη Πύλου ἡμαθόεντος („Jest to miasto, Troja, na ślepych wzgórzach / daleko od Alfejosu na dnie piaszczystego Pylosu”) [*Iliada*, 11.711], Ζεῦ πάτερ, ἢ ῥά τις ἐστι βροτῶν ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν / ὅς τις ἔτ' ἀθανάτοισι νόον καὶ μῆτιν ἐνίψει („Ojczye Zeusie, czy jest wśród śmiertelnych na bezkresnej ziemi, kto nieśmiertelnym swe myśli wyjawia?”) [*Iliada*, 7.446].
3. Odcień statyczny, który daje się analizować jako:
 - a. pojęcie występowania (zdarzenia) stanowiące opozycję dla niewystępowania, na przykład: σὸν δ' ἤτοι κλέος ἔσται ὅσον τ' ἐπικίδναται ἡὼς („ale sława twoja nie będzie trwać tak długo, jak przelotne światło brzośku”) [*Iliada*, 7.458];
 - b. pojęcie statycznego lub trwałego występowania (zdarzenia), kontynuowania bycia takim oto, w przeciwieństwie do chwilowego pojawienia się nowej sytuacji lub jakiegoś przypadku. Za przykład może posłużyć fragment z *Odysei*: ἀμφὶ δέ μιν κλαγγὴ νεκύων ἦν οἰωνῶν ὥς („wokół niego wznosiła się wrzawa zmarłych, jak te ptaki”) [*Odyseja*, 11.605].
4. Odcień związany z zaimkami „pewien”, „ktoś”, „żaden”, „nikt” i innymi tego typu oddawanymi przez kwantyfikator egzystencjalny Σx Px, który często jest odczytywany jako „istnieje takie x, że P od x”. Ten właśnie odcień znaczeniowy może być nazywany pojęciem egzystencjalnym w ścisłym słowa tego znaczeniu: „niektórzy są” (którzy są tacy a tacy) w przeciwieństwie do „żadne nie są”. Przykładem egzystencjalno-kwantyfikującego wyrażenia jest: οὐδέ τις ἔστ' ἀλκή: φυγεῖν κάρτιστον ἀπ' αὐτῆς („nie ma żadnej obrony [przed Scyllą]: najlepszą rzeczą jest uciec od niej”) [*Odyseja*, 12.120].

Kahn każdy z odcieni znaczeniowych egzystencjalnego εἶναι okrasza imponującą ilością przykładów prowadzących go do coraz bardziej szczegółowych

275 Ch. H. Kahn, *The Verb „Be” in Ancient Greek*, s. 233.

dystynkcji. Istotną rzeczą, którą można dostrzec w rezultacie analizy szeregu przykładów użycia tego czasownika w starożytnej literaturze, jest to, że nie ma on jednego znaczenia egzystencjalnego. Kahn po przeprowadzeniu semantycznej klasyfikacji egzystencjalnego εἶναι, stwierdza, że różnice te mogą wynikać z odmiennych syntaktycznych form zdaniowych, w których występuje. Jako podstawę dla składowej analizy czasownika egzystencjalnego u Homera oraz literatury posthomeryckiej uznaje sześć zdaniowych form składniowych, ilustrując je odpowiednio greckimi zdaniami²⁷⁶:

Typ I. Przykład: ἦ γὰρ ἔτ' εἰσι (πατὴρ καὶ μητέρα) – „twoi rodzice (ojciec i matka) są żywi”.

Ten typ zdania jest konstrukcją czasownika z osobowym podmiotem. Nie ma ani predykatu lokacyjnego, ani nominalnego, ani dopełniacza miejsca, ani nawet przysłówka sposobu, może jednak dopuszczać przysłówki czasu. Ta forma zdaniowa ściśle odpowiada witalnemu odcieniowi znaczeniowemu i czasownik εἶμι może być tłumaczone jako „żyję”.

Typ II. Przykład: ἔστι πόλις Ἐφύρη μυχῷ Ἄργεος ἱπποβότοιο – „jest miasto Efyre w zakątku Argolidy” [*Iliada*, 6.152].

Typ III. Przykład: πολλοὶ γὰρ ἀνὰ στρατὸν εἰσι κέλευθοι – „jest (znajduje się) wiele dróg w dół i do góry w obozie” [*Iliada*, 10.66].

Typ II i III są trudne do jednoznacznego zdefiniowania. Można powiedzieć, że reprezentują one mieszane przypadki, w których ściśle egzystencjalne użycie typu IV łączy się z konstrukcją lokacyjną lub rzadziej – z łącznikowo-nominalną. Najogólniej rzecz biorąc, można powiedzieć, że są to użycia przede wszystkim lokacyjne.

Typ IV. Przykład: οὐδ' ἔσθ' ὅς τις θάνατον φύγη – „nie ma nikogo, kto może uciec śmierci” [*Iliada*, 21.103].

Typ ten koresponduje z formalnym sądem istnienia i odpowiada kwantyfikatorowemu sensowi εἶμι. Forma ta ma postać ogólną: „jest ktoś (nikogo nie ma), kto...”.

Typ V. Przykład: ἀμφὶ δέ μιν κλαγγὴ νεκύων ἦν – „wokół niego wznosiła się wrzawa zmarłych” [*Odyseja*, 11.605].

²⁷⁶ Tamże, s. 239.

Forma ta jest konstrukcją egzystencjalną, w której wyrażenie nie ma nominalnego podmiotu pierwszego rzędu, ale abstrakcyjny rzeczownik. Stanowi on nominalizację podkreślającą predykat lub zdanie. Słowo εἶμι funkcjonuje tutaj jako rodzaj zmiennego czasownika lub czasownika zdarzenia. Można je tłumaczyć przez „powstawać”, „zajmować miejsce”, „trwać”. Kahn nazywa czasownik w typie V powierzchniowym predykatem.

Typ VI. Przykład: οὐδ' ἔστιν Ζεὺς – „nie ma Zeusa” [Arystofanes, *Chmury*, 366]

Typ VI to tradycyjny filozoficzny model sądu egzystencjalnego takiego jak na przykład „Bóg jest”, „Nie ma jednoroźców”.

W typie IV odnajdujemy użycie kwantyfikatorowe podobne do tego, jakim posługujemy się w filozofii, nazywając je zdaniem egzystencjalnym. Podmiotem czasownika εἶναι jest zawsze osoba. Nie jest to jednak zdanie o takiej strukturze składniowej, jakiej używamy współcześnie w sądach egzystencjalnych „*x* jest”. Nie trudno zauważyć, że zawsze w zdaniu występuje predykat wyrażający warunek. Jeżeli powiemy, że nie ma takiego, kto by uciekł przed śmiercią, to w logice predykatów słownie wyrazimy to zdanie jako „nie istnieje taki *x*, że *x* uciekłby śmierci”. Zwróćmy uwagę, że owo nieistnienie zależy od predykatu „ucieka śmierci”. Mamy więc tu dodatek deskrypcyjny, kwalifikujący dany przedmiot. Wolny od tego rodzaju dodatków jest typ VI formy zdaniowej. Z formą tą spotykamy się w późniejszej niż Homerycka literatura i jest to forma całkiem nowa. Według Kahna, po raz pierwszy występuje u Protagorasa, Melissosa i Arystofanesa w drugiej połowie V w. p.n.e.²⁷⁷. W kontekście naszych rozważań dotyczących poematu Parmenidesa, zwróćmy uwagę, że forma składniowa typu VI przypominająca formę, jakiej używa się w filozofii w sądach egzystencjalnych, pojawiła się dopiero u filozofów z pokolenia uczniów Parmenidesa.

Nowość i oryginalność typu VI można dostrzec w świetle syntaktycznego rozróżnienia εἶμι na jego użycie pierwszego i drugiego rzędu. Odzwierciedla to uogólnienie rozróżnienia między elementarnym i transformacyjnie oderwanym użyciem. Te wypowiedzi, w których εἶμι jest użyte jako czasownik drugiego rzędu, służy jako operator transformacyjny od argumentu zdaniowego, które samo nie zawiera formy εἶμι. Użycie εἶμι pierwszego rzędu polega na tym, że w każdym wypadku występuje ono w (i) zdaniu elementarnym lub (ii) występuje w zdaniu nieelementarnym, ale może być derywowane z użycia elementarnego. Przypadek (ii) ilustruje zdanie o kształcie „Nauczyciel jest chory”, które będzie derywowane z „*N* uczy” i „*N* jest chory”. W drugim zdaniu jądrowym łącznik „jest” klasyfikuje się jako elementarny

²⁷⁷ Tamże, s. 300.

i w rezultacie zdanie „Nauczyciel jest chory” pozostaje konstrukcją pierwszego rzędu²⁷⁸.

Związek między dwoma użyciami $\epsilon\iota\mu\acute{\iota}$ i rozróżnieniem między pierwszym i drugim rzędem nominalnym polega na tym, że użycie $\epsilon\iota\mu\acute{\iota}$ w wypowiedzi pierwszego rzędu musi posiadać podmiot nominalny (rzeczownik) pierwszego rzędu. Jeśli podmiot nominalny jest drugiego rzędu, $\epsilon\iota\mu\acute{\iota}$ będzie zawsze operatorem zdaniowym. Nie będzie to jednak regułą, gdy mamy sytuację odwrotną, czyli pewne użycia czasownika drugiego rzędu posiadają jako podmiot rzeczowniki pierwszego rzędu, jak choćby w egzystencjalnym typie IV omawianego czasownika z podmiotami osobowymi lub indywiduowymi. Jeżeli miałby on posiadać znaczenie egzystencjalne, analogiczne do tego, jakie wiążemy ze ściśle egzystencjalnym jego rozumieniem w filozofii współczesnej, wyrażając je za pomocą czasownika „istnieje”, musiałby występować w konstrukcji pierwszego rzędu. W języku greckim natomiast daje się wyróżnić, wedle Kahna, osiem typów użycia $\epsilon\iota\mu\acute{\iota}$ jako czasownika pierwszego rzędu²⁷⁹:

1. elementarne i blisko elementarne użycie łącznikowe (lokacyjne, nominalne, przysłówkowe),
2. konstrukcja posesywna z rzeczownikiem pierwszego rzędu jako podmiotem,
3. egzystencjalny typ I (użycie witalne $\epsilon\iota\mu\acute{\iota}$),
4. transformacyjnie oderwane zastosowanie łącznika jako czasownikowego operatora lub operatora zdaniowego,
5. typ IV egzystencjalnego operatora zdaniowego („Jest ktoś, kto...”, „Nie ma nikogo, kto...”),
6. typ V, w którym $\epsilon\iota\mu\acute{\iota}$ występuje jako powierzchniowy predykat lub operator zdarzenia ($\kappa\lambda\alpha\gamma\gamma\acute{\eta} \ \eta\upsilon$),
7. konstrukcja modalna ($\epsilon\acute{\sigma}\tau\iota$ + *infinitive*),
8. użycie werytatywne z podmiotem zdaniowym (jest tak).

Z punktu widzenia badania egzystencjalnego znaczenia czasownika $\epsilon\iota\mu\acute{\iota}$, w klasyfikacji jego użycia jako czasownika pierwszego rzędu, istotne są tylko te przypadki wypowiedzi, w których czasownik ten występuje w roli niełącznikowej. W kręgu naszych zainteresowań pozostają więc przypadki 3, 5, 7 i 8. Podział ten krzyżuje się z podziałem przeprowadzonym wcześniej, w którym Kahn odróżnia rozmaite zastosowanie niełącznikowego $\epsilon\iota\mu\acute{\iota}$. Wszystkie typy, od I do VI, które nie krzyżują się z przypadkami 1–8, można pominąć w analizie zdań egzystencjalnych, które nas tu interesują.

Zastosowanie witalne (typ I) zaliczamy do pierwszego rzędu użycia typu 3, z tym jednak zastrzeżeniem, że stanowi on odmienny typ wypowiedzi niż „A jest”,

²⁷⁸ Tamże, s. 298.

²⁷⁹ Tamże, s. 298.

czyli „A istnieje” i jest to widoczne już z punktu widzenia syntaktycznego. Składniowa różnica polega przede wszystkim na tym, że bez sprzeczności możemy powiedzieć „A żyje”, a po jakimś czasie „A nie żyje”. Tymczasem powiedzieć, że „A nie istnieje” prowadzi do wewnętrznej sprzeczności, zaś „A istnieje” stanowi pewną tautologię i poznawczo jest wypowiedzią mało wartościową.

Biorąc pod uwagę przynależność do określonego rzędu języka, Kahn dostrzega problemy z klasyfikacją typów II i III. Występowanie ἔστι w typie II może być uważane za użycie pierwszego rzędu, o ile stanowi formę łącznikową lokacyjną bądź nominalną. Z innego punktu widzenia, składnia ἔστι w typie II może być opisana jako składnia drugiego rzędu, o ile jego egzystencjalna funkcja ma zapewnić podmiot łącznikowemu wyrażeniu jądrowemu. Chodzi o to, że w języku starogreckim istotny jest kontekst wypowiedzi. Dotyczy to również wprowadzenia podmiotu, o którym się orzeka. Chcąc coś orzekać, wpierw musi zostać wprowadzony podmiot, jak choćby to, że jest miasto Efyre, aby potem o nim orzec, że leży w Arged. Inaczej nie wiemy, o czym mówimy. Zdania wprowadzające podmiot do szerszej wypowiedzi czy opowieści, łącznik lokacyjno-egzystencjalny lub okolicznik miejsca często występują na pierwszym miejscu (jak w przykładach przypisu 266) i wchodzą w skład wypowiedzi typu II i III.

Istotną rzeczą jest zwrócenie uwagi, że zdanie charakteryzuje się roszczeniem podmiotu. W zależności od tego, jakiego typu będzie to podmiot, z takim rodzajem wypowiedzi będziemy mieli do czynienia. Kahn posługując się jednym z przykładów, pokazuje, na czym trudność polega.

W typie II mamy liczne przykłady wypowiedzi sugerujących użycie egzystencjalne ἔστι²⁸⁰. Jedną z nich jest fragment *Iliady* [*Iliada*, 6.152]:

280 ἔστι δέ τις προπάροιθε πόλιος αἰπεῖα κολώνη
ἐν πεδίῳ ἀπάνευθε περίδρομος ἔνθα καὶ ἔνθα [*Iliada* 2.811–812]
(„Jest przed miejskimi bramami z daleka wyniosły pagórek
Pośród równiny, dostępny dokoła z tej i z tej strony”) [tłum. K. Jeżewska]

ἔστι δέ τις Θρυόεσσα πόλις αἰπεῖα κολώνη
τηλοῦ ἐπ’ Ἀλφειῷ, νεάτη Πύλου ἡμαθόεντος [*Iliada*, 11.711–712]
(„Jest miasto Thryoessa, wysokie i strome wzgórze
daleko od Alfejos na dnie piaszczystego Pylosu”)

ἔστι δέ τις ποταμὸς Μινυῆιος εἰς ἅλα βάλλων
ἐγγύθεν Ἀρήνης, ὅθι μέιναμεν ἦώ διαν [*Iliada*, 11.722–723]
(„Jest rzeka Mineios, która wylewa swoją wodę
Do morza obok Arene. Tam czekaliśmy na boży Świt”)

ἦν δέ τις ἐν Τρώεσσι Δόλων Εὐμήδεος υἱὸς
κήρυκος θείοιο πολύχρυσος πολύχαλκος [*Iliada*, 10.315–316]
(„Ale wśród Trojan był Dolon syn Eudemesa, herolda
Bogom równego, co złota i spiżu miał pod dostatkiem”) [tłum. K. Jeżewska]

ἔστι πόλις Ἐφύρη μυχῶ Ἄργεος ἱπποβότοιο,
 ἔνθα δὲ Σίσυφος ἔσκεν, ὃ κέρδιτος γένετ' ἀνδρῶν,
 Σίσυφος Αἰολίδης· ὃ δ' ἄρα Γλαῦκον τέκεθ' υἱόν.

Wydawać by się mogło, że zdanie o postaci ἔστι πόλις Ἐφύρη μυχῶ Ἄργεος jest mocnym zdaniem egzystencjalnym, podobnym w swoim znaczeniu do zdań, które pojawiły się w późniejszej filozofii. Kahn jednak pokazuje pochodzenie tego zdania od innych zdań, swoistą jego złożoność odkrywaną za pomocą transformacji jednych zdań w drugie²⁸¹.

Można przekształcić (otrzymać) ἔστι πόλις Ἐφύρη μυχῶ Ἄργεος z:

- (i) egzystencjalnego operatora w modelu IV ἔστι πόλις ἦτις... („Jest miasto, które...”),
- (ii) jądrowego wyrażenia lokacyjnego πόλις ἔστι ἐν Ἄργει („miasto A jest w Argei”),
- (iii) jądra z łącznikiem nominalnym πόλις ἔστι Ἐφύρη (Miasto A jest [„jest” znaczący tu tyle samo co „jest nazwane”] Efyre”).

Wyjaśniam niewystępowanie całych fraz ἔστι πόλις ἦτις ἐν Ἄργει ἔστι bądź ἔστι πόλις ἦτις Ἐφύρη ἔστι za pomocą operacji eliminowania, w tym wypadku eliminowania (zerowania) powtórzeń ἔστι. W ten sposób, rozpoczynając transformację (ii) i (iii) za pomocą operatora (i) mamy następujące jej rezultaty:

- (a) ἔστι πόλις ἦτις (i) πόλις ἔστι Ἐφύρη (iii), πόλις ἔστι ἐν Ἄργει (ii) → ἔστι πόλις ἦτις Ἐφύρη ἔστι (καὶ) ἦτις ἐν Ἄργει;
- (b) ἔστι πόλις ἦτις Ἐφύρη ἔστι (καὶ) ἦτις ἐν Ἄργει ἔστι → ἔστι πόλις ἦτις Ἐφύρη (καὶ) ἦτις ἐν Ἄργει;
- (c) ἔστι πόλις ἦτις Ἐφύρη (καὶ) ἦτις ἐν Ἄργει → ἔστι πόλις Ἐφύρη ἐν Ἄργει.

Mamy tu trzy transformacje wyrażen zapisanych w punktach (i), (ii) oraz (iii). Transformacja (a) polega na powiązaniu (ii) i (iii) za pomocą operatora (i) bez operacji zerowania powtórzeń ἔστι, ale z usunięciem powtórzeń πόλις. Transformacja (b) polega na usunięciu powtórzeń ἔστι. Transformacja (c) polegała na redukcji zdania podrzędnego (*relative clause*) do formy lokacyjno-okolicznikowej (ἐν Ἄργει). Przeprowadzone przekształcenia dają zdanie typu II, wypowiedziane w tekście Iliady: ἔστι πόλις Ἐφύρη μυχῶ Ἄργεος („jest miasto Efyre w zakątku Argei”). Kahn zwraca uwagę, że operacje usuwania powtórzeń wyjaśniają, dlaczego łącznikowe ἔστι rzadko, o ile w ogóle, występuje w zdaniach typu IV. W zdaniu posiadającym kształt „jest X, który jest Y” lub „jest wiele X-ów, które są Y-ami” usuwanie powtórzeń ἔστι automatyczne prowadzi do zdania typu II lub III²⁸².

281 Ch. H. Kahn, *The Verb „Be” in Ancient Greek*, s. 246.

282 Tamże, s. 246.

Analiza form zdaniowych z punktu widzenia przynależności do określonego rzędu języka, wskazuje, zdaniem Kahna, że każde egzystencjalne użycie εἶμι jest użyciem drugiego rzędu. Czasownik εἶμι pierwszego rzędu występuje przede wszystkim w funkcji łącznikowej. Pozorny wyjątek od tej reguły stanowi typ I, który nie jest łącznikiem, ale też nie jest konstrukcją egzystencjalną we właściwym sensie. To, co jest wyrażane w takim zdaniu jak ἦ γὰρ ἔτ' εἰσὶ, nie mówi, że coś jest lub nie jest jakimś indywiduum ani indywiduum jakiegoś rodzaju, ale określa, czy indywiduum jest żywe, czy nie jest żywe. Czasownik εἶμι w swoim użyciu witalnym, podobnie jak każdy inny czasownik elementarny (a więc czasownik pierwszego rzędu w wypowiedzi nie stanowiącej transformacji), uznaje istnienie przedmiotu, jak choćby istnienie osoby, która żyła wcześniej, a dalej uznaje, że osoba ta w późniejszym czasie nie pozostała przy życiu. W ten sposób „jest żywy” jako elementarny predykat zdecydowanie afirmuje lub neguje identyfikowany przedmiot. Kahn jest zdania, że w literaturze Homeryckiej idea istnienia w ścisłym tego słowa znaczeniu jest wyrażana przez użycie czasownika drugiego rzędu εἶμι w typie IV oraz za pomocą operatora zdarzenia w typie V. W zdaniach typu VI οὐδ' ἔστιν Ζεὺς lub εἰσὶ θεοί wydaje się, że czasownik ma składnię pierwszego rzędu, ponieważ podmiot jest rzeczownikiem pierwszego rzędu i nie ma żadnego śladu syntaktycznej złożoności w konstrukcji czasownika. Poza tym posiada ono sens egzystencjalny – „Zeusa nie ma”, „bogowie są”. Na pierwszy rzut oka nie jest to zdanie, które mogłoby być transformacją jakiegoś zadania lub jakichś zdań innych. Kahn wyróżnia podtypy typu VI²⁸³:

- VI(a) podmiot jest nazwą własną lub określoną nazwą jednostkową, na przykład: οὐδ' ἔστιν Ζεὺς – „Nie ma Zeusa” lub „Zeus nie istnieje”;
- VI(b) z rzeczownikiem w liczbie mnogiej, na przykład: εἰσὶ θεοί – „Bogowie są”;
- VI(c) z podmiotem z rzeczownikiem ogólnym w liczbie pojedynczej, przykładowo: 'οὐκ ἔστι κένταυρος – „Nie ma centaury (jako gatunku)” lub w języku polskim właściwiej, choć myląc, byłoby „Centaur nie istnieje”.

Zdania typu VI (a) z imieniem własnym jako podmiotem nie są, zdaniem Kahna, zwykłymi zdaniami, które odnoszą się do obiektów rzeczywistych. Podmiot zdania egzystencjalnego, którym byłoby imię własne, nie może posiadać swojego odniesienia z powodów, o których wspomniałem nieco wyżej, a mianowicie gdyby sąd taki miał odniesienie, w swojej pozytywnej formie byłby tautologią, zaś w formie negatywnej, przeczącej istnieniu czegoś, byłby wewnętrznie sprzeczny. To absolutne i niezależne użycie czasownika typu VI może być uważane za rodzaj uogólnienia bardziej ograniczonego użycia egzystencjalnego typów II–IV, gdzie asercja istnienia

283 Tamże, s. 300.

była relatywizowana w szyku zdania do następującego po podmiocie predykatu. Na przykład w typie IV „nie ma nikogo, kto może uciec śmierci” moglibyśmy nawet wyrazić to nieco ułomnym, ale oddającym sens tej wypowiedzi, zapisem: „nie istnieje x (ktoś) taki, że x może uciec śmierci”. Niemożliwość ucieknięcia śmierci byłaby predykatem w zdaniu podrzędnym typu IV. Typ ten nie afirmuje ani nie zaprzecza istnienia podmiotu wziętego w ogólności, ale istnienie podmiotu danego typu dla predykatu występującego w wypowiedzi. To predykat stanowi kryterium występowania lub niewystępowania takiego to a takiego przedmiotu²⁸⁴.

W zdaniach typu VI(b) podmiot jest również identyfikowany jako nazwa: „Bogowie są” – z tą wszakże różnicą w stosunku do przypadku wcześniejszego, że jest to rzeczownik w liczbie mnogiej. Tę postać ma również zdanie z podmiotem w liczbie pojedynczej. Wyróżniając zdanie „Bogowie są”, chodzi Kahnowi o pozytywne orzekanie egzystencjalne o indywiduach. Używając przykładu z podmiotem w liczbie mnogiej, nie ma na myśli żadnej nazwy kolektywnej, lecz nazwę, która mówi coś o wielu indywiduach, czyli o szeregu poszczególnych desygnatów. Jako przykład zdania, w którym podmiot identyfikowany jest przez nazwę, można podać fragment *Obrony Sokratesa* Platona: $\acute{\omega}\varsigma \ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \ \tau\iota\varsigma \ \Sigma\omega\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\eta\varsigma \ \sigma\omicron\phi\omicron\varsigma \ \acute{\alpha}\nu\eta\rho, \ \tau\acute{\alpha} \ \tau\epsilon \ \mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\omega\rho\alpha \ \varphi\rho\omicron\nu\tau\iota\sigma\tau\eta\varsigma \ [\dots] \ \kappa\alpha\iota \ \tau\omicron\nu \ \eta\tau\tau\omega \ \lambda\omicron\gamma\omicron\nu \ \kappa\rho\epsilon\iota\tau\tau\omega \ \pi\omicron\iota\omega\acute{\nu}$ [*Obrona Sokratesa*, 18b]. Istnienie Sokratesa w tym zdaniu jest uznane jako podmiot dla następujących predykatów: „człowiek, który jest mądry, kto bada rzeczy na wysokościach i czyni słabe argumenty silnymi”. Jeśli w powyższym zdaniu greckim zasłonilibyśmy to, co znajduje się po nazwie „Sokrates”, zdanie będzie niekompletne. Przykład ten pokazuje, że oryginalność typu VI zawierającego w rzeczywistości warunki opisowe jest pomijana, a czasownik służy do ustanowienia pozajęzykowego obiektu jako takiego identyfikowanego za pomocą nazwy lub rzeczownika rodzajowego (rodzajem byłoby „bogowie” w zdaniu z podmiotem w liczbie mnogiej).

Zwróćmy uwagę, że grecka literatura zawiera opisy zdarzeń historycznych. Przedstawiają one rzeczy i sytuacje za pomocą szeregu predykatów, które stanowią kryterium ich identyfikacji. Zdanie o formie VI(a) jest zdaniem pozornie egzystencjalnym, ponieważ asercja nieistnienia podmiotu jest uzależniona od przynależenia do podmiotu danych predykatów. W zdaniach typu VI predykaty zniknęły (Zeusowi nie można przypisać żadnego predykatu), a my pozostajemy przez to z czystą negacją jego istnienia. Nietrudno dostrzec, że forma zdaniowa typu VI(a) może być uważana za generalizację formy typu II i IV. W zdaniach typu VI zamiast następujących po sobie predykatów identyfikujących podmiot, łącznie je afirmujemy za pomocą czasownika $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ – co stanowi, wyprzedzając dalszy tok naszego wyводу – jego funkcję werytatywną. W zdaniach negatywnych, jak „nie ma Zeusa”, dokonujemy łącznego odrzucenia wszystkich predykatów. Z tego powodu zdanie takie pełni rolę przeciwną względem funkcji werytatywnej. O ile zdanie w swojej

²⁸⁴ Tamże, s. 300–301.

funkcji werytatywnej stwierdza, że to a to jest prawdą, tak negatywne zdanie typu „Nie ma Zeusa” spełnia przeciwną funkcję w stosunku do zdania pozytywnego w jego funkcji werytatywnej²⁸⁵.

Negacja istnienia Zeusa nie jest jego odrzuceniem, lecz zaprzeczeniem prawdziwości religii, prawdziwości poezji, prawdziwości obrzędowej tradycji, w której odniesieniem sądów jest Zeus będący adresatem modlitw i rozmaitych działań związanych z jego kultem. W podobny sposób zaprzeczenie istnienia centaurów stanowi zaprzeczenie prawdziwości wszystkich historii o nich opowiadanych. Na przykład, zaprzeczeniem prawdziwości byłyby wszystkie zdania o formach: „Herakles zastrzelił centaury” lub „Centaur uczył Achillesa”. Związek między pojęciem prawdy i istnienia uwypuklony został we fragmentach Protagorasa oraz Melissosa. Stanowią one najwcześniejsze potwierdzenie użycia egzystencjalnego predykatu typu VI w tekstach filozoficznych. Z technicznym, filozoficznym użyciem słowa jako predykatu egzystencjalnego spotykamy się u Protagorasa [Protagoras, 74, B 4, Diels]:

περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐθ' ὥς εἶσιν οὐθ' ὥς οὐκ εἶσιν οὐθ' ὅποιοι
τινὲς ἰδέαν.

„O bogach nie mam wiedzy ani że są, ani że nie są, ani nie są jakimś typem formy”.

W tekście Protagorasa widać, że pytania o istnienie są precyzyjnie odróżnione od pytań o treść bytu, czyli to, co w późniejszej filozofii będzie nazwane pytaniem o istotę. W cytowanym tu fragmencie mamy również użycie czasownika „być” w funkcji łącznika w zdaniu ὅποιοι εἰσι ἰδέαν. Owo rozróżnienie między istnieniem i naturą bogów jest, według Kahna, odpowiednikiem rozróżnienia między ἔστι jako egzystencjalnego operatora zdaniowego i łącznikiem pierwszego rzędu. Operator egzystencjalny stwierdza, że jest coś, czemu przyporządkowany jest jakiś predykat bądź wiele predykatów.

Niezwykle istotny tekst ukazujący związek między pojęciem prawdy i istnienia znajduje się u Melissosa [Melissos, 30, B 8.2, Diels-Kranz]:

εἰ γάρ ἔστι γῆ καὶ ὕδωρ καὶ αἷρ καὶ πῦρ καὶ σίδηρος καὶ χρυσός, καὶ τὸ μὲν ζῶον τὸ δὲ τεθνηκός, καὶ μέλαν καὶ λευκόν καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα φασιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἀληθῆ, εἰ δὴ ταῦτα ἔστι, καὶ ἡμεῖς ὁρθῶς ὁρῶμεν καὶ ἀκούομεν.

285 Tamże, s. 301

„Jeśli jest ziemia i woda, i powietrze, i ogień, i żelazo, i złoto, i życie, i śmierć, i czarne, i białe, i wszystkie inne rzeczy, które człowiek mówi, są prawdziwe (rzeczywiste, realne), jeśli te wszystkie rzeczy są, a my widzimy i słyszymy prawidłowo”.

Tekst wspomnianego Melissosa podpada pod VI(c) i zawiera on fragment, w którym użyty został w funkcji łącznika czasownik εἶναι z ἀληθῆ jako predykatem. Zawiera on również dwuznaczne sformułowanie ταῦτα ἔστι („jest tak...”), które z jednej strony wskazuje prawdę będącą poprawnością poznania (byłaby to prawdziwość sądu), z drugiej strony, „prawda” znaczy tyle co „realność”, „rzeczywistość” rzeczy lub bytu²⁸⁶. Od Protagorasa do Platona i Arystotelesa zdania egzystencjalne typu VI pełnią funkcję pozwalającą użytkownikowi języka na przejście od słów do prawdy rzeczy. Ich funkcją jest pokazanie lub zaprzeczenie, że język, którym się posługujemy, ma swoje solidne zakotwiczenie w świecie. Wskazuje na to również szczególna składniowa forma czasownika εἶμι w języku greckim, którą Kahn nazywa formą werytatywną (prawdziwościową). Głębokim podmiotem zdania w tym wypadku nie jest ani rzeczownik, ani złożona deskrypcja, lecz całe zdanie. Może ona przybierać formę ἔστι ταῦτα („jest prawdą”) lub ἔστι οὕτω („jest tak”) ²⁸⁷. Z tymi dwoma formami związane jest użycie imiesłowu τὸ ὄν lub τὰ ὄντα na oznaczenie, odpowiednio, prawdy lub rzeczy.

Kahn nazywa konstrukcją werytatywną taką konstrukcję, w której zdanie składowe zawierające εἶμι jest dołączone do zdania z czasownikiem wyrażającym mówienie (rzadziej: myślenie czy poznawanie), która ma ogólną formę „Rzeczy są takie, jak mówisz”²⁸⁸.

Dwie wyżej wymienione wspólne formy ἔστι ταῦτα i ἔστι οὕτω mogą stanowić transformację jako alternatywne skróty dla pojedynczej dłuższej formy: (ταῦτα) ἔστι (οὕτω) („Te rzeczy są takie”), gdzie podkreślenie podmiotu ἔστι jest zapewnione nie przez pojedyncze słowo, ale przez poprzedzające zdanie lub zdania. W najbardziej wyraźnych przypadkach użycia tej formy, jej składnia jest bardziej złożona: przysłówki οὕτω zestawia werytatywne zdanie z czasownikiem wyrażającym czynność mówienia [*Iliada*, 24.373]²⁸⁹:

οὕτω πῃ τάδε γ’ ἔστι φίλον τέκος ὥς ἀγορεύεις.

²⁸⁶ Tamże, s. 305.

²⁸⁷ Zwróćmy uwagę na przykład, że w dialogach Platónskich odnajdujemy szereg zastosowań tego rodzaju wypowiedzi. Dialogi są skonstruowane z pytań i odpowiedzi, w których interlokutorzy Sokratesa, w rezultacie jego pytań dotyczących tego, co właśnie wypowiedział, potwierdzali to słowem ἀληθῆ (np. *Teajtet*, 143a, *Państwo*, 334d, 341d, 459c, 460d; *Gorgiasz*, 447d i inne).

²⁸⁸ Ch. H. Kahn, *The Verb „Be” in Ancient Greek*, s. 331–332.

²⁸⁹ Tamże, s. 335.

„Wszystko to prawda, co mi opowiadasz, drogie dziecko”.

Słowo τάρδε odnosi nas do sytuacji, w której znalazł się Priam, a opisanej przez Hermesa w zdaniach zawartych w wierszach wcześniejszych 362–371. Składnia odpowiedzi Priama, której fragment został zacytowany powyżej, może być interpretowany jako podwójna konstrukcja εἰμί ze zredukowaniem drugiego występującego czasownika. Fragment można by wtedy odczytywać jako „rzeczy mają się tak, jak mówisz (że są)”. Zwróćmy uwagę, że jest to potocznie wyrażony równoważnik klasycznego sformułowania pojęcia prawdy w greckiej filozofii. Za przykład mogą tu służyć fragmenty z Platona [Platon, *Hippiasz Większy*, 282a]:

ἔστι μὲν ταῦτα, ὦ Σώκρατες, οὕτως ὥς σὺ λέγεις.

„Sokratesie, te rzeczy są tak, jak mówisz”.

Formuła „Rzeczy są (rzeczywiście), jak mówisz, że są” jest charakterystyczna dla korespondencyjnej teorii prawdy i przedstawione przykłady pokazują, że jest ona zapowiedziana w werytatywnym idiomie starożytnej greki.

Na podstawie analiz szeregu przykładów, Kahn definiuje w sposób następujący składniową konstrukcję werytatywną z czasownikiem εἰμί. Ma ona spełniać trzy warunki²⁹⁰:

- (1) konstrukcja ta jest absolutna, to znaczy, nie posiada żadnego nominalnego, lokacyjnego lub *quasi* lokacyjnego orzeczenia ani żadnego dopełnienia oprócz porównawczego przysłówka jak οὕτως, ὥς lub ὡς;
- (2) zdanie jest podmiotem czasownika, a wyrażenia τάρδε lub ταῦτα odnoszą nas do tego, co zostało powiedziane w zdaniu lub wielu zdaniach poprzedzających idiom. Nigdy nie donoszą nas do pojedynczych nazw ani fraz nie będących zdaniami.
- (3) przysłówek οὕτως lub ὥς wprowadza porównanie między zdaniem z εἰμί a innym czasownikiem wyrażającym mówienie bądź myślenie.

Werytatywne znaczenie posiada również forma imiesłowowa czasownika εἰμί w rodzaju nijakim zarówno w liczbie pojedynczej, jak i mnogiej, czyli attyckie τὸ ὄν / τὰ ὄντα jońskie τὸ ἔόν / τὰ ἔόντα. Zdania te wstępują w związkach z czasownikami wyrażającymi mówienie i myślenie. Kahn wskazuje, że w większości przypadków imiesłów będzie stanowił bezpośredni przedmiot odniesienia czasownika „mówić”, „wiedzieć”, „przypuszczać” i tym podobnych. Imiesłów będzie tłumaczony

290 Tamże, s. 337.

w takich konstrukcjach jako „prawda”, „rzeczywistość” lub „to, co aktualnie się wydarzyło”²⁹¹.

Przykłady werytatywnego użycia imiesłowu, który tłumaczony jest w taki sposób, reprezentują specjalny przypadek konstrukcji imiesłowowej, w której imiesłów znajduje się w czasie teraźniejszym i stąd nie będzie zazwyczaj oddawany jako czasownik oznaczający zdarzenie. Konstrukcję tę odnajdujemy na przykład w prozie Herodota. Występuje ona dużo częściej w jego pismach niż u innych autorów greckich. Kahn, powołując się na *Leksykon* Powella, przedstawia dziesięć przykładów użycia τὸ ἐόν znaczącego tyle samo co „prawda” i dwukrotne występowanie τὸν ἐόντα λόγον oznaczającego prawdziwą historię. Dla zobrazowania sposobu użycia imiesłowu w znaczeniu werytatywnym przytoczę dwa przykłady z Herodota:

χρὲν γάρ μιν μὴ λέγειν τὸ ἐόν, βουλόμενόν γε Σπαρτιήτας ἐξαγαγεῖν ἐς τὴν Ἀσίην [Herodot, *Historia*, V, 50.2].

Κλεομένης [...] εἴρετο τὸν Κριὸν ὃ τι οἱ εἴη τὸ οὖνομα: ὁ δὲ οἱ τὸ ἐὼν ἔφρασε [*Historia*, VI, 50.3].

Zwróćmy uwagę, że Herodot jest pisarzem posługującym się dialektem jońskim, którego twórczość przypada mniej więcej na ten sam okres, w którym tworzy Parmenides. Możemy zatem z pewnym prawdopodobieństwem wysunąć hipotezę, że również ἐὼν Parmenidesa posiada analogiczne, werytatywne znaczenie. Wskazuje na to zresztą również sama analiza tekstu Eleaty.

Doszedłem więc do implikacji filozoficznych, jakie niesie ze sobą analiza Kahna. Język filozoficzny odbiega w pewien sposób od zwykłego języka potocznego. W filozofii jest to widoczne przede wszystkim ze względu na użycie negatywnych form zdaniowych. Kahn zwraca uwagę, że formy negatywne stanowią rzadkość w codziennym użyciu. Herodot wzmiankuje dwanaście razy o τὸ ἐόν i ἐὼν λόγος, zaś nigdy nie o μὴ τὸ ἐόν lub μὴ ἐὼν λόγος. W dialogach Platońskich, jak pisze Kahn, nie występuje formuła zaprzeczenia, która by odpowiadała ἔστι ταῦτα i ἔστι οὕτω. Negowanie formy werytatywnej byłoby czymś niezwykłym i stanowiło formę negacji przysłówka „faktycznie” lub „aktualnie”. Negację możemy stosować nie do nich, lecz do zdań, które mogą modyfikować: „nie aktualnie” będzie znaczyło tyle samo co „aktualnie nie”. Na przykład możemy powiedzieć, „aktualnie nie płynie woda”, lecz nie powiemy „nie aktualnie płynie woda”.

Możliwe jest natomiast zastosowanie οὐκ ἔστι w werytatywnych konstrukcjach bądź w wypowiedziach z werytatywnym znaczeniem. Cytat negatywnego zastosowania werytatywnego łącznika znajdujemy w księdze V *Metafizyki*, ale również mamy równoległe użycie łącznika z silną negacją taką jak οὐκ ἔστι τλητόν („nie jest cierpliwy”) lub οὐκ ἔστι ἐτήτυμος („nie jest prawdziwy”). Trudno jednak byłoby

291 Tamże, s. 351.

znaleźć pozafilozoficzny przykład konstrukcji absolutystycznie negatywnej jak οὐκ ἔστι ταῦτα lub τὸ μὴ ὄν.

W filozofii konstrukcje negatywne oczywiście się pojawiają. Spotykamy się z nimi u Protagorasa, który twierdził, że człowiek jest miarą wszystkich rzeczy, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ μὲν ὄντων ὡς οὐκ ἔστι („bytów, że są, zaś niebytów, że nie są” [Protagoras, 74, B 1, Diels]. Spotykamy je również w pismach Platona, Arystotelesa czy Parmenidesa. W wypowiedzi Protagorasa na wspomniany temat, imiesłowy odpowiadają zdaniu o werytatywnej konstrukcji, ponieważ osobowe formy czasowników ἔστι wyrażają ich wypowiedzenie przez kogoś. Wskazuje na to czasownik wyrażający osądzanie lub wiedzę: „człowiek mierzy (ocenia), co jest takie, że takie jest”. Zwróćmy uwagę, że zdanie „człowiek jest miarą rzeczy” jest zdaniem metaforycznym i należy do struktury powierzchniowej. Zdanie to można derywować ze zdań o formie bardziej podstawowej²⁹²: „człowiek ocenia wszystkie rzeczy” i „miara jest oceną”. Stąd otrzymamy zdanie ogólne „człowiek ocenia wszystkie rzeczy”.

Kahn tłumaczy ὄντων ὡς ἔστιν w następujący sposób, w którym afirmacja tego, że „jest” polegała na uznaniu zbiorczej klasy predykatów przysługujących czemuś, zaś negacja istnienia rzeczy wiązała się ze zbiorczym odrzuceniem predykatów. Całą frazę o człowieku jako mierze wszystkich rzeczy można wyrazić w najbardziej podstawowej formie w sposób: „człowiek ocenia coś [scil. konkretnego], co jest takie, (określając) że jest takie, zaś co nie jest takie, że takie nie jest”²⁹³. Imiesłów τὸ ὄν reprezentuje to, co realne, zaś ὡς ἔστιν, czyli czasownik osobowy, oznacza zdanie²⁹⁴. Parafrazując, możemy powiedzieć, że „człowiek ocenia, że jest tak a tak, dla (będącego) tak a tak, zaś że nie jest tak a tak dla (nie-będącego) tak a tak”. Jak nietrudno zauważyć, pojawia się tu idea korespondencyjnej koncepcji prawdy, którą w późniejszym czasie oddaje Arystoteles, na co zresztą zwraca uwagę Kahn²⁹⁵:

ὁ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές.

²⁹² Kahn, za Harrisem, wymienia listę elementarnych form zdaniowych: (1) człowiek chodzi, (2) Adam kocha Ewę, (3) Adam patrzy na Ewę, (4) Człowiek jest wysoki, (5) człowiek jest ssakiem / ten człowiek jest prawnikiem, (6) Adam jest synem Adama, (7) Adam jest tu, (8) Adam jest w domu. (1)–(3) to zdania werbalne, (4)–(6) nominalne, a (7)–(8) lokacyjne. Ch. H. Kahn, *The Verb „Be” in Ancient Greek*, s. 18.

²⁹³ W rezultacie powyższych analiz możemy powiedzieć, że nie chodzi Protagorasowi o to, jakoby człowiek był kryterium istnienia bądź nieistnienia rzeczy, jak często rozumie się ten fragment, ale o to, że człowiek ocenia, że coś jest tak a tak lub nie jest w taki sposób. Na jednym z seminariów, które odbywały się w roku akademickim 2015/2016 prowadzonych w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN, Seweryn Blandzi zwracał uwagę na to, że u Protagorasa chodzi o to, że człowiek jest miarą tego, co praktyczne i niepraktyczne.

²⁹⁴ Ch. H. Kahn, *The Verb „Be” in Ancient Greek*, s. 365.

²⁹⁵ Tamże, s. 336, przyp. 7.

„Powiedzieć o czymś, co jest (tak a tak), że nie jest, albo o tym, co nie jest (tak a tak), że jest, jest fałszem; powiedzieć zaś o tym, co jest (tak a tak), że jest, a o tym, co nie jest (tak a tak), że nie jest, jest prawdą [Metafizyka, 1011b]²⁹⁶.

W tłumaczeniu Arystotelesa zostaje wprowadzone wyrażenie „tak a tak” w celu ściślejszego wskazania funkcji prawdziwościowej czasownika, który występuje u Arystotelesa i Protagorasa jako imiesłów. Czasownik εἶναι, a u Protagorasa ἔστιν, umiejscowiony po czasowniku wyrażającym mówienie lub poznawanie, posiada charakter deskryptywny, dotyczący tego, o czym się mówi.

Czasownik εἶναι nie musi jednak we wszystkich przypadkach posiadać tak ścisłej werytatywnej postaci jak ma to miejsce w wypowiedziach z czasownikami wyrażającymi mówienie lub myślenie. Według Kahna, gdy εἶναι reprezentuje formę zdaniową jako taką lub dowolną treść zdaniową, wówczas pełni funkcję znaku predykcji w szerokim tego słowa znaczeniu, czyli znaku zdaniowego wyrażającego roszczenie prawdy²⁹⁷. Roszczenie prawdy stanowi podstawową funkcję czasownika εἶναι i podkreśla jego werytatywne użycie w ogóle i jego zastosowanie w poszczególnych werytatywnych konstrukcjach. Mówi się o werytatywnym czasowniku wtedy, gdy w wypowiedzi istnieje pewna wskazówka metajęzykowego pojęcia prawdy. Wskazówka ta jest zazwyczaj wyrażona przez porównanie lub odniesienie do aktu mówienia, myślenia lub przekonania. Roszczenie prawdziwości, które jest częścią form zdaniowych, nie jest metajęzykowe, lecz przeciwnie, stanowi podstawę dla jakiegokolwiek oznajmującego języka przedmiotowego. Werytatywne użycie εἶναι bazuje na tym roszczeniu prawdziwości i tematyzuje prawdziwe zdania za pomocą porównania tego, co wypowiedzane i tego, co dane²⁹⁸.

²⁹⁶ Nietrudno zauważyć, że ideę sformułowaną przez Protagorasa, zaś sprecyzowaną przez Arystotelesa i nazwaną prawdą, wykorzystał w XX wieku Tarski w swojej semantycznej koncepcji prawdy. W pracy tej Tarski wprost przyznaje się, że idea, którą podejmuje, nie jest nowa, wskazując na fragmenty *Metafizyki* Arystotelesa. A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, „Prace Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Wydział III Nauk Matematyczno-Fizycznych” 34(1933); przedruk w: A. Tarski, *Pisma logiczno-filozoficzne*, Warszawa 1995.

²⁹⁷ Czasownik εἶναι w grece może służyć jako zmienna zdaniowa w tym sensie, że wyraża roszczenie prawdy dowolnego zdania. W pojęciu predykcji roszczenie prawdziwości jest wyszczególnione w dwóch zdaniowych strukturach: *Fa* we współczesnym rachunku predykatów lub „*X* jest *Y*” w klasycznej sylogistyce. W drugim z przykładów „jest” służy jako znak afirmujący zadaniowość i stwierdzający przyporządkowanie jednego terminu drugiemu, zaś w pierwszym – jako „nie jest” negujący to przysługiwanie. Ch. H. Kahn, *The Verb „Be” in Ancient Greek*, s. 226. Mówiąc jeszcze inaczej, εἶναι może pełnić funkcję wskaźnika zadaniowości i roszczenia prawdziwościowego. Zdanie nie musi charakteryzować się strukturą podmiotowo-orzecznikową. W takim szerokim zastosowaniu, treść zdania bezosobowego, jak na przykład ὑεῖ („pada”) może być reprezentowana przez ἔστιν w werytatywnej konstrukcji, którą daje się wyrazić w języku polskim jako „jest tak/takie”. Ch. H. Kahn, *The Verb „Be” in Ancient Greek*, s. 396.

²⁹⁸ Ch. H. Kahn, *The Verb „Be” in Ancient Greek*, s. 369–370.

Na zakończenie naszego streszczenia najważniejszych rezultatów badań Kahna i użytej przez niego metody, które wydają się być istotne do adekwatnego odczytania fragmentów Parmenidesa i Zenona, zwróćmy uwagę, że czasownik εἰμί nie ma jakiegos jednego pierwotnego znaczenia, lecz można mówić raczej o systemie znaczeń i funkcji tego czasownika. Uważa, że εἰμί posiada skorelowane ze sobą funkcje syntaktyczne oraz znaczenia, tworząc system użyć czasownika εἰμί. Nie ma tu jednej pierwotnej funkcji ani jednego pierwotnego znaczenia, lecz jest jedna funkcja centralna, wokół której spotykają się inne funkcje i znaczenia, pozostając wobec niej w pewnych określonych relacjach.

Kahn w rezultacie uogólnienia swoich badań dochodzi do wniosku, że łącznikowa funkcja εἰμί jest funkcją centralną, która ma przede wszystkim charakter składniowy, a nie leksykalny. Szczegółowa informacja treściowa jest wyrażona za pomocą orzecznikowego rzeczownika, przymiotnika lub okolicznika miejsca, nie zaś przez czasownik εἰμί, podczas gdy łącznikowy czasownik służy do wskazania formy zdania zawierającego osobę i liczbę podmiotu, czas itd. Funkcjonalne związki czasownika, jego znaczenie w szerokim sensie, są raczej związane z ogólną, podmiotowo-orzecznikową formą zdania niż z jego określoną treścią. Można powiedzieć, że znaczenie czasownika łącznikowego polega na tym, że pewne atrybuty (własności, miejsca) przynależą do pewnego podmiotu²⁹⁹.

Czasownik łącznikowy służy przede wszystkim do wskazania formy zdaniowej. To podstawowa funkcja syntaktyczna, która pozwala odróżniać wyrażenia zdaniowe od innych wyrażen naszego języka. Uwyrażnia się tu przekonanie Kahna, że aspekt syntaktyczny wypowiedzi jest najbardziej pierwotnym aspektem procesu semiozy. Z tego punktu widzenia zresztą odrzuca możliwość przyjęcia znaczenia egzystencjalnego jako funkcji centralnej. Twierdzi bowiem, że nie ma kryteriów wyboru jednego użycia egzystencjalnego, których jest wiele. Oprócz tego problemem byłoby uznanie za podstawowe zdania drugiego rzędu, które stanowi rezultat gramatycznej transformacji. Przypomnijmy, klasyfikując to, co wcześniej powiedziałem, że elementarne użycie εἰμί, według Kahna, występuje w (1) formach łącznikowych z predykatem nominalnym, lokacyjnym lub przymiotnikowym, (2) konstrukcji posesywnej z rzeczownikiem pierwszego rzędu jako podmiotem, (3) egzystencjalnym typem I, który ma tak naprawdę ma znaczenie witalne („być” znaczy tyle samo co „być żywym”). Pozostałe użycia εἰμί to użycia drugiego rzędu, czyli użycia derywowane³⁰⁰.

Widać stąd, że jedyną konkretną wartością leksykalną elementarnego εἰμί jest użycie witalne, w którym „jest” znaczy tyle co „żyje”. Innym użyciem εἰμί, często eliptycznym, lecz w rzeczywistości występującym w funkcji łącznikowej jest użycie

299 Tamże, s. 395.

300 Tamże, s. 398.

lokacyjne, w którym na przykład zdanie „jestem” znaczy tyle samo co „jestem obecny”, czyli znajduję się w tym a tym miejscu.

Konstrukcja łącznikowa, werytatywna oraz egzystencjalna stanowią formy zdaniowe z trzema zasadniczymi funkcjami czasownika εἰμί, które są fundamentalne dla jakiegokolwiek teorii ontologicznej. Centralną funkcję stanowi funkcja łącznikowa. Trzy użycia można przedstawić za pomocą trzech następujących schematów zdaniowych:

- (i) X jest Y – schemat łącznikowy. Ma charakter elementarny, należący do pierwszego rzędu języka (jeśli zostały spełnione warunki dla podmiotu i orzecznika, o których pisałem wcześniej).
- (ii) Jest X takie, że... – schemat egzystencjalny, należący do drugiego rzędu języka, w którym mówi się o występowaniu lub niewystępowaniu własności.
- (iii) ... jest tak – schemat werytatywny należący do drugiego rzędu języka.

Puste miejsce reprezentuje formę zdaniową, X rzeczowniki, a Y rzeczowniki, przymiotniki i okoliczniki miejsca. Jeśli przyjmujemy funkcję predykatywną jako podstawową i jeśli ograniczymy naszą uwagę do elementarnych zastosowań łącznika z rzeczownikami pierwszego rzędu jako podmiotem, stanie się jasna jedność i całkiem ogólne znaczenie systemu czasownika εἰμί w języku. Zbieżność przy jednoczesnej niezależności pojęć predykcji, istnienia i prawdy jako reprezentowanych w centralnych funkcjach czasownika εἰμί nie jest dowolnym faktem o czysto historycznym znaczeniu, ale faktem, który miał wpływ na rozwój całej filozofii w tradycji europejskiej.

Zdaniem Kahna, systematyczna jedność czasownika εἰμί polega na tym, że jest to system powiązanych znaczeń i skorelowanych przeciwieństw. (1) Jeśli konstrukcję łącznikową uznamy za podstawową, to użycie tego samego leksemu dla wyrażenia prawdy i istnienia stanie się intuicyjnie jasne i zrozumiałe. Związek zachodzący między trzema wymienionymi funkcjami jest do pewnego stopnia związkiem pojęciowo uzasadnionym; (2) system użycia εἰμί oparty na łączniku posiada wagę filozoficzną w teorii języka, ponieważ (3) trzy użycia wraz z wzajemnymi relacjami wyznaczają zbiór problemów, które konstytuują sam rdzeń klasycznej i współczesnej ontologii zajmującymi się wzajemnymi związkami zagadnień predykcji, istnienia i prawdy³⁰¹.

Jeśli rozważymy elementarne zdanie łącznikowe, zauważymy jego ściśle powiązanie z pozostałymi dwoma funkcjami, o których mówimy. W elementarnym zdaniu łącznikowym roszczenie prawdy jest ukryte w formie deklaratywnej. Roszczenie prawdy staje się wyraźne w werytatywnym użyciu εἰμί drugiego rzędu i występuje ze zdaniem, które określa bezpośredni odpowiednik wyrażenia

301 Tamże, s. 402.

metajęzykowego. W tym kontekście pojawia się pytanie o prawdę, czyli o to, jak się rzeczy mają. Język potrzebuje neutralnego czasownika do wyrażenia roszczenia prawdziwości lub wartości zdania za względu na fakty. Czasownik εἰμί w zdaniu o konstrukcji werytatywnej i jej imiesłowowa transformacja tę funkcję spełniają.

Powiązanie między łącznikowym i werytatywnym użyciem εἰμί odnosi nas do naturalnego i pojęciowego uzasadnienia przejścia od pierwotnej funkcji czasownika występującego w zdaniach elementarnych do ich użycia semantycznego w zdaniach drugiego rzędu, w których posiadają one wartość prawdy wartości („jest tak”), ze względu na wyrażane fakty. Możemy zrozumieć to przejście, kiedy łącznik występuje w pierwszej pozycji, gdy ma za zadanie się podkreślać roszczenie prawdziwości zdania. Zdanie „Sokrates jest mądry” nie jest konstrukcją werytatywną, ponieważ użycie εἰμί ma charakter elementarny, czyli przypisuje predykat podmiotowi pierwszego rzędu. Jeśli jednak dokonamy konceptualizacji tego, co jest wyrażone, otrzymamy pojęcie prawdy. Swobodnie mówiąc, polegałoby to na uchwyceniu relacji między zdaniem pierwszego rzędu i faktami, o których to zdanie mówi. Możemy zobaczyć, w jaki sposób ten sam czasownik jest nośnikiem sensu zdania dotyczącego prawdy lub faktów. Werytatywne użycie tworzy ogólnym i wyraźnym to, co jest ukryte i wyszczególnione w każdym zastosowaniu elementarnego łącznika. Wyraźną czyni prawdę, której roszczenie jest niewyraźnie zawarte w konstrukcji elementarnej z łącznikiem pierwszego rzędu³⁰².

Analogiczne wyjaśnienie przeprowadza Kahn w odniesieniu do zdań o charakterze egzystencjalnym. Analizując zdanie „Sokrates jest mądry” bądź zdanie „Sokrates jest na rynku”, dostrzegamy, że łącznik stanowi najważniejszy element zdania, który podkreśla asercję, a więc roszczenie prawdziwości. Asercja bowiem stanowi przypisanie zdania do zbioru zdań prawdziwych. Przesunięcie pozycji εἶναι może służyć skupieniu uwagi na warunku prawdziwości zdania elementarnego, mianowicie – istnieniu pozajęzykowego przedmiotu. Na przykład zdanie „Sokrates jest mądry” będzie prawdziwe wtedy, gdy nazwa „Sokrates” odnosi nas do kogoś – gdy Sokrates istnieje. Można powiedzieć, że jedna funkcja nie może występować bez nawiązania do pozostałych funkcji, a zależy to od formy wypowiedzi. Jeżeli bowiem wypowiadamy zdanie z εἰμί łącznikowym, to podmiot tego zdania domaga się odniesienia, całe zaś zdanie ma charakter roszczenia prawdziwości, ale pod tym wszakże warunkiem, że w świecie występuje przedmiot odniesienia. Z kolei przedmiotowe roszczenie prawdziwości zdania pierwszego rzędu wprost wyrażamy w sądzie prawdziwościowym drugiego rzędu.

Reasumując. W języku greckim czasownik εἰμί oraz jego synonimy tworzą system składniowych funkcji oraz system znaczeń. Funkcją centralną jest jego funkcja łącznikowa, pozwalająca na mówienie o konkretnych, danych w poznaniu, empirycznych rzeczach. Składniowa forma niełącznikowego εἰμί wyróżnionego typu VI

302 Tamże, s. 409.

była używana dość późno, bo dopiero od Protagorasa i Melissosa. Nie występuje więc ono we wcześniejszym poemacie Parmenidesa z Elei. Użycia εἶμι w wypowiedziach egzystencjalnych i werytatywnych, które należą do języka drugiego rzędu, pozostają w różnorodnych relacjach wobec użycia łącznikowego. Nie można tu wprowadzić takiego podziału, który byłby rozłączny i funkcja każdego z poszczególnych sposobów użycia czasownika „być” byłaby całkowicie odmienna od pozostałych. Funkcje składniowe są odmienne przede wszystkim z powodu przynależności do określonego rzędu języka (εἶμι łącznikowe, o którym tu mówimy, jest czasownikiem pierwszego rzędu, egzystencjalne nie jest łącznikowe z podmiotem i jest drugiego rzędu, werytatywne jest również czasownikiem drugiego rzędu, ale jego argumentem jest całe zdanie lub zbiór zdań). Wszystkie te funkcje przeplatają się ze sobą. Nie można jednak powiedzieć, że w starożytnej grece występuje czasownik εἶμι w funkcji niełącznikowej pierwszego rzędu w znaczeniu egzystencjalnym. Konkluzja ta jest najistotniejsza dla adekwatnego odczytania zarówno ontologii Parmenidesa, jak i paradoksów Zenona, które tę ontologię zakładają, a ściślej rzecz biorąc, są tej ontologii wyrazem. W języku greckim nie ma odpowiednika wyrażenia „istnieje” występującego we współczesnej filozofii. Wątpliwe jest zatem, aby adekwatne odczytanie fragmentów Parmenidesa dotyczących drogi prawdy mogło bazować na przekładzie egzystencjalnym. Podobnie rzecz ma się z argumentami Zenona, które zawierają hipotezy ze zdaniami pozornie egzystencjalnymi.

A SUMMARY

The considerations of Parmenides of Elea contained in the poem Περὶ φύσεως were a revolution in the thinking of ancient Greeks about what is the subject of philosophy and what attributes it possesses. Probably Parmenides's theory of being and cognition was incomprehensible from an empirical point of view for contemporary Greek. Plato's dialogue *Parmenides* shows that Parmenides of Elea's theory was attacked. Zenon was a disciple of Parmenides who defended his philosophy.

The subject of my research is the Zeno's paradoxes formulated in defence Parmenides's philosophy. I included the results of my research in a monograph *Apagogic Zeno's of Elea Arguments in Parmenides's Apology*. The book consists of four chapters and an appendix. The appendix is a philological justification of the paradigm in the light of which I read passages of ancient texts. The main idea that guided me at work was an adequate reading of Zeno's paradoxes, firstly, within the epistemological and ontological assumptions of Parmenides which are contained in his epic poem Περὶ φύσεως, secondly, taking into account contemporary linguistic research. They shed new light on the syntactic functions of the verb „be” in ancient Greek and on the meanings in which it is occurred. I mean the results of Ch. S. Kahn contained in his monograph *The Verb „Be” in Ancient Greek*, in which he argues that in ancient Greek there are no existential uses of this verb. Zeno's arguments are often read in an existential way as arguments against the existence of multiplicity and against the existence of motion. For this reason I have reinterpreted paradoxes in the light of Kahn's research, and to reformulate traditionally understood Parmenides ontology.

The first chapter, entitled *Parmenides's Ontology*, is focused, above all, on the interpretation of the principle expressed in fragment B 2.3 and its influence on the understanding of being. This text, however, tends to be interpreted diversely. Referring to other fragments of the epic poem, I conducted a philological analysis of the fragment, trying to answer the question whether this is an idiomatic expression or maybe this should be translated literally, interlinearly. What is (if there is any) the grammatical subject of the sentence? Does ἔστιν in the first part of this compound sentence have an implied predicative or does it constitute a separate predicate? What grammatical form does the whole sentence have? I present a number of interpretations, distinguishing six groups of translations that can be

found in the literature on the subject. In my opinion, non-existential translations, with the implied grammatical subject indicated by Parmenides in the prologue to his works, comply with the philosopher's intentions. The subject seems to be the object of knowledge, which is the ontological truth. This choice really is essential to Parmenides's way of understanding the being.

Then, I performed a logical analysis of each type of translation, coming to believe that the fragment is first in history clear expression of the ontological principle of non-contradiction. Despite being non-idiomatic, existential and literal, all other translations have a formal structure that corresponds with the principle. The non-contradiction that we read about in the epic poem is absolutist – the aspects of being are not distinguished in it. The object of knowledge (the ontic truth) cannot be anything else than it is. The absolutism of non-contradiction of being reveals the necessity of its identity.

Parmenides searched for truth that had attributes of immutability and non-complexity. Non-contradiction, which is a formal condition of being, does not admit any change in Parmenides's point of view and determines the immutability of Being. For every change would lead to a contradiction. The claim about an absolute identity of being leads to a conviction that it is completely non-complex, absolutely simple. Parmenides finds truth in Being that is immutable and non-complex. An important attribute which results from such a perspective is an attribute of definiteness and finiteness of Being. In the book, I present that Parmenides was first in the history of philosophy to introduce the concept of being in the form of the gerund *to eon*, which expresses everlasting time. In the part devoted to the truthfulness of Parmenides's concept of being, I indicate that being belongs to another ontic plane than the mutable, complex and indefinite world of material objects. Thus, I stand in opposition to materialistic interpretations of Parmenides's being.

Taking into consideration the apologetic motives that made Zeno write his book of paradoxes, I present conclusions concerning the nature and attributes of Being that are confirmed by the object of paradoxes – change and plurality. On the other hand, in the light of these results, we get a clear background to answer the question why Zeno's arguments are reasonings whose aim is to contradict plurality and motion, and why the concept of endless sequence, which leads to a number of theoretical difficulties, is emphasised in all of them.

The second chapter of the monograph includes texts, my own translations, linguistic as well as logical and philosophical analyses of all paradoxes that were handed over to us by ancient philosophers. It consists of four paradoxes of plurality, the paradox of the Grain of Millet – that is sometimes classified as a paradox of plurality, but it seems that it can also be interpreted as a paradox of motion, which I justify in the book – and then four paradoxes of motion: the Dichotomy, Achilles and the Tortoise, the Arrow and the Stadium, and the paradox of Place. Ten paradoxes that

survived in the works of later philosophers such as Plato, Aristotle, Simplicius and Diogenes were probably included in Zeno's book compiled of forty arguments.

The object of paradoxes is constituted by things that belong to the changeable and complex world, therefore the path that Zeno chose in order to substantiate Parmenides's theory of being is quite different from the one that its creator walked. This is an indirect substantiation. It is supposed to prove the value of Truth and also be an expression of critical stand on opinions that lead to contradictions and, in consequence, do not provide valuable cognition. The polemic that Zeno had with the opponents of Parmenides reveals that the cognition of material world is imperfect since it results in contradiction and involves us in various theoretical difficulties that are far more serious than those following the universally non-intuitive path of Being.

In the light of Kahn's research results, I tried to demonstrate that the first of the discussed arguments against plurality [Zeno, 19, B 3; Simplicius, *In Aristotelis Physicorum*, 140.28] could be interpreted in both locative and referential ways. Hence, the phrase $\epsilon\iota\ \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ would mean that there are (are located) many things (*scil.* in the world) and emphasise the semantic aspect – they are true. This hypothesis on Zeno's proof would emphasise both planes and it probably has a meaning that connects both syntactic and semantic aspects. Thus, it would mean the following: „there are many true things [*scil.* in the world]”. The referential interpretation („is” means the truth) consists in presenting the argument and stressing, above all, the semantic function of $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$. The referential and truthful role of the verb „exist” also appears in Parmenides's epic poem. „Exist” designates the object of knowledge – the true being. If we adopt such an understanding of $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$, the phrase $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ would mean „many things are true”. A certain subtlety included in the text can support this approach of Zeno. It is about using the concept of necessity. After the analysis of the argument's structure, it turned out that the logical structure of both propositions that constitute the paradox was the same. These are conditional propositions in the form: if *P*, then *Q*. Formally speaking, the argument was conducted in accordance to the scheme: if *P*, then *R* and if *P*, then *not-R*, thus *not-P*.

The second argument to be analysed was B 1 of Diels's work [Zeno, 19, B 1, Diels; *In Aristotelis Physicorum*, 140.34], which, similarly to the first argument, has two parts. In the first part, the verb „is” can be understood in two ways: in the first place, as a second-order veritative expression, which would translate the premise of the argument in the following way: „if it is so that it is necessary...” (the second part of condition follows); in the second place, as a phrase in which the subject of the word „is” has not been stated explicitly just like it happens in fragment B 2.3. Thus, the translation would assume an essential and identical form: „if it is, then it is necessarily...” in which the phrase constitutes simultaneously the antecedent of the conditional proposition, thus the premise of the argument. Historians of philosophy usually interpret the text in an existential way: „if it exists, then it is

necessarily...". Unlike the veritative interpretation, essential and existential propositions will have the same logical structure. A significant result of my research was to observe that in the text, there are the so-called markers of truthfulness that induce to choose the veritative interpretation. They include the words εἰπεῖν and λέγειν. The veritative interpretation is different from other types of interpretation, above all, at the level of formality. The functor „if..., then..." has different arguments in the antecedent and the consequent position in both translations, thus it contains a broader proof assumption.

The third argument, which is included B 2 in Diels's work [Zeno, 19, B 2, Diels; *In Aristotelis Physicorum*, 139.9], is aimed at substantiating the conviction that complex things do not increase or decrease, which contradicts empirical experience. The paradox contains, above all, premises that constitute the result of a priori cognition (for example, a complex thing can be divided infinitely, hence infinitely small parts exist). It departs in its reasoning from connecting the concept of size with only something that is concrete and measurable in the world. Thus, the idea of infinitely small size, which does not have a measurable value, appears. It constitutes the result of infinite divisibility. If we divide something ad infinitum, we receive infinitely small parts. It seems that this idea would be later used in Eudoxus's mathematical method of exhaustion. This was a method of measuring a geometric figure that consisted in extracting from it any part, bigger than the half of the figure, whose size was known. The step was repeated with other parts of the figure, extracting every time more than a half of what was left. The infinite number of these parts equals the area of the figure.

The fourth paradox of plurality is the reasoning which Plato included in the *Parmenides* – this is called the argument by similarity and dissimilarity [Plato, *Parmenides*, 127e]. On the basis of comparative analysis of Plato's texts with fragments from Simplicius's work, I substantiate in the monograph that the argument is original and that Plato presumably did not change it significantly. In comparison to other paradoxes, this one is different because the concepts used in the paradoxes handed over by Simplicius (related to plurality) and Aristotle (related to motion) are measurable and refer to the category of quantity, whereas those used in Plato's reasoning cannot be described quantitatively (at least it was not possible in antiquity).

The fourth paradox that I discuss is called the paradox of Place [Aristotle, *Physics*, 209b; *In Aristotelis Physicorum*, 562.3–6]. The purpose of substantiation is a conviction that space cannot be a being or a being cannot be located in space. It can be understood as some form of a modern question whether a set of all sets is possible to exist, or, historically speaking, as a polemic with Melissus about the nature of being.

The Grain of Millet [*Physics*, 250a; *In Aristotelis Physicorum*, 1108.18], the sixth paradox described in the book, can be understood in two ways. It is usually thought

that Zeno's intention is to reject plurality by stating that if a hundredth part of millet does not make a sound and a grain, which is the measurement of a sack of millet, does not make any sound either, then the sack itself will not make a sound. The lack of sound induces us to accept the conviction that there is no plurality that is called the sack. The Greek text, however, does not speak about the sack that does not make a sound (to which the translators often pay attention), but literally, it is about the fact that when a hundredth part of millet is falling on the ground, the air is not moving (μὴ κινεῖν τὸν ἄερα). The argumentation is opposed to the possibility of motion, but from a different perspective that it is presented in other paradoxes of motion. In the Grain of Millet, it is the cause of motion, not the path, which an object has to travel, that is divided. If as a result of the division the part of the grain is so small that it does not have a mass, then it will not disturb anything. The paradox also tends to be interpreted as an argument undermining the value of sensory cognition and its inconsistency with intellectual cognition.

Another class of arguments that I explore and analyse after the paradoxes of plurality are the paradoxes of motion. They are mainly presented by Aristotle in the *Physics* [239b], which also contains his own commentaries. The first paradox is the Dichotomy, which consists in the endless division of a stretch of path. In order to break Zeno's argumentation, Aristotle develops the theory of potential and actual infinity. He resolves the paradox using a paraphrase, in which the concept of time and path is employed. At the same time, he acknowledges, however, that if we read the text literally, taking into consideration only the path, the difficulties will remain. The second argument against motion that I discuss in the book is Achilles and the Tortoise, which was constructed according to a similar idea related to the infinite division of path. Aristotle, however, expounded it in a perfunctory and incomplete way. In the monograph, I paraphrased and supplemented the argument, coming to believe that it was conducted in accordance with the scheme *modus ponendo ponens*. It indicates that the argumentation which Aristotle presented was probably reformulated by the philosopher himself. The arguments: Dichotomy and Achilles and the Tortoise complement one another. The Achilles shows that a runner cannot reach a certain place even if he has started his race, whereas the Dichotomy states that he cannot even start running.

The third paradox of motion is the Arrow. Unlike Achilles and the Tortoise and the Dichotomy, it considers time dependence, indicating that the flying arrow is always in a *now*, which is related to space. Being in a *now* means being at rest. Therefore, rest is being motionless in space. I also pay attention to the fact that contrary to other Zeno's reasonings, the concept of infinity does not play a significant role in argumentation. The author refers to, above all, the concept of finiteness and indivisibility of periods of time. Following the concept of non-complexity and simplicity, it results that change is impossible if it is located in non-complex and simple points. The last argument that I discuss is the Stadium. It causes a number

of difficulties that result from an ambiguous message of Aristotle. A very detailed analysis of interpretation problems can be found in Ross's work. In the monograph, I present his analysis and interpretation of this paradox, which is different from a traditional interpretation based on Alexander's scheme.

I try to analyse these paradoxes in an exhaustive and complementary way, examining every time the syntactic structure of argumentation and the semantic form. Defending Parmenides, Zeno stands out against plurality and change, indirectly substantiating that from the empirical perspective, objections against the attributes of non-complexity and immutability of being lead to even greater difficulties – falling into contradiction as a result of acknowledging plurality and change. The majority of paradoxes has the form of inference based on the *modus tollendo tollens*, sometimes called dialectic, which laid foundations of the future procedure of indirect proof. Paradoxes use the concept of infinity, which is an anti-nomic concept. In his paradoxes, Zeno uses a certain general scheme of reasoning, which consists in making an assumption that in order to be a specific part (of the body, length, path, time, place, quantity), something must have the definite whole. The infinite division (of the body, length, path, time, place, quantity) indicates, however, that such a whole does not exist in the world. If it does not exist, then its parts do not exist either. All arguments are supposed to prove that cognition based on empirical experience and the use of principles that are typical of knowledge, leads to insurmountable difficulties.

The third chapter of the monograph concerns epistemological and ontological assumptions made by Zeno. I make an attempt to reconstruct his philosophical opinions on the basis of works by later writers, for whom the content of the paradoxes played the most vital role. I divide the chapter into three subsequent paragraphs, which are focused on the dialectic, the ontology of paradoxes and the theory of cognition. Zeno's dialectic is the *reductio ad impossibile* (διὰ τοῦ ἀδυνάτου), based on the rule that is today called *modus tollendo tollens*. In the part devoted to the ontology, I try to reconstruct Zeno's opinions on the subject of the unity of being and the structure of time and space. In the light of infinite divisibility, we can think, on the one hand, that the structure is continuous because between any two points on the time axis or segment of space one could indicate a point that is located in between them. The majority of paradoxes is constructed in such a way that a certain whole exists which is divided endlessly. Since things (solids in space) with size and thickness, as well as segments that constitute a model representation of path in space can be divided endlessly, their continuous structure should be recognised. Zeno's arguments, however, also include the idea of discrete structure (like in the paradox of Achilles and the Tortoise).

One could not say much about Zeno's theory of cognition. In the monograph, I assume, above all, that he was under Parmenides's strong influence. I present him as a moderate apriorist, who perceived, above all, rational cognition as valuable,

but to some extent appreciated empirical experience (for example, he based his arguments against plurality and motion on empirical premises). We should also remember about Diogenes's words. According to him, Zeno thought that in nature, everything came into existence out of the hot and the cold, the dry and the moist which changed from one into another and interpenetrated. People proceeded from earth and the soul was a harmonious mixture of warmth, cold, dryness and humidity. Zeno was also a naturalist and he rather did not reject empirical experience radically; yet, he perceived it as less valuable than reason. Assumptions concerning the boundaries of cognition should be understood differently in ancient Greece than in the post-Cartesian times. The only question regarded the possibility of surpassing in cognition that which was material and mutable in order to definitely and in an adequate way capture the immutable, incorporeal and non-complex reality, which constituted the source of immutable truth. Zeno is a philosopher whose indirect aim was to substantiate that such cognition was possible. The immanent and corporeal world is the object of opinions, whereas transcendent being constitutes the object of true cognition.

The paradoxes in which Zeno acted against the generally recognised truths, such as motion and the plurality of things, persuaded philosophers from Pyrrho's school to admit him as a sceptic. It is unlikely, however, that he really rejected the possibility of true cognition. He was indeed opposed to the truthfulness of opinions, but not knowledge.

The fourth chapter, entitled *Two ancient tendencies of interpretation of Parmenides's nature of being* is aimed at presenting Plato's and Aristotle's influence on the interpretation and understanding of Parmenides's thought in later centuries. I also accept the hypothesis that the way of understanding Parmenides's ontology and theory of cognition had a greater or lesser impact on the way paradoxes, or more broadly the philosophy of Zeno of Elea would be interpreted. In the monograph, I substantiate that Plato interpreted Parmenides's concept of being in an idealistic way, whereas Aristotle understood it hylomorphically.

For Plato, Being—the One was the essence (εἶδος), being one idea (οὐσαν ἰδέαν), the true being. Its attribute was that it was thought of as one and as always the same in. The One was transcendent, which meant that it surpassed the world of corporeal particulars. Aristotle, on the other hand, interpreted Parmenides's being as a type of compound that consisted of the mutable material (which made up being) and the form. Transformations of the mutable material would be cyclical, so in terms of quantity, the matter did not change. Thus, this was a moderately realistic interpretation that ascribed attributes of quantitative immutability and unity to a certain whole composed of everything in a similar way as a whole was constituted by particulars with the difference that it did not concern immutability in terms of quantity. This was some conception of being as the world. The theoretical framework of Aristotle's metaphysics made it possible to describe this conception

from the point of view of the theory of form and matter and talk about it rationally within the scope of the conceptual framework of *Metaphysics*.

The last part of my monograph is an appendix in which mainly the summary of Kahn's work, *The Verb „Be” in Ancient Greek*, is presented.

BIBLIOGRAFIA

PISMA STAROŻYTNE:

Poezja i literatura grecka

Teksty źródłowe:

- Aristophanes. *Aristophanes Comoediae*, t. 2. red. F. W. Hall, W. M. Geldart, Oxford: Clarendon Press, 1907.
- Hesiod, *Theogony*, Londyn: William Heinemann Ltd., 1914.
- Homeri *Opera recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt*, t. 1–5, red. D. B. Monro, T. W. Allen, Oxoniis: E Typographeo Clarendoniano, 1922.
- Homer, *Iliad*, red. T. W. Allen, Oxford: Clarendon Press, 1931.
- The Odyssey of Homer*, red. W. B. Stanford, Londyn: Macmillan, 1947, 1959.
- Herodoti Historiae*, „Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis”, red. Ch. Hude, Oxford: Clarendon Press, 1927.
- Herodoti Historiae*, red. H. B. Rosen, Lipsk: Teubner, 1987–1997.
- Plutarch, *Moralia (Adversus Colotem)*, red. G. N. Bernardakis, Lipsk: Teubner, 1895.
- Sexti Empirici Opera*, red. H. Mutschmann, t. 1–2, Lipsk: Teubner, 1912–1914.

Tłumaczenia na język polski:

- Arystofanes, *Chmury*, tłum. B. Butrymowicz, Kraków: Krakowska Spółka Wydawnicza, 1923.
- Herodot, *Dzieje*, tłum. S. Hammer, Wrocław: Ossolineum, 2005.
- Hezjod, *Narodziny bogów (Theogonia)*, tłum. J. Łanowski, Warszawa: Prószyński i S-ka, 1999.
- Homer, *Iliada*, tłum. K. Jeżewska, Wrocław: Ossolineum, 1922–1966.
- Homer, *Odyseja*, tłum. L. Siemieński, Wrocław: Ossolineum, 1991.
- Sekstus Empiryk, *Przeciw uczonym (= Przeciw matematykom)*, tłum. Z. Nerczuk, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2007.
- Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa: PWN, 1961.

Presokratycy

Teksty źródłowe:

- Diels H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1903.
- Diels H., Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich: Weidmann, 1966.
- Freeman K., *The Pre-Socratic Philosophers*, Oxford: Basil Blackwell, 1946.
- Graham D. W., *The Texts of Early Greek Philosophy*, t. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Laks A., Most G. W., *Early Greek Philosophy*, t. 5, Cambridge, Londyn: Harvard University Press, 2016.

Tłumaczenie polskie fragmentów presokratyków znajdują się w pracach:

Heinrich W., *Zarys historii filozofii*, Warszawa: Gebethner i Wolff, 1925.

Kirk G. S., Raven J. E., Schofield M., *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1999.

Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa: Aletheia, 2000.

Wesoły M., *Zenon z Elei – doksografia i fragmenty* (przekład paradoksów Zenona) „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 23(2013), z. 2, 69–96.

Platon

Teksty źródłowe:

Platons Werke, red. F. Schleiermacher, t. 1–5, Berlin: Akademie Verlag Berlin, 1804–1810.

Platonis opera, red. C. F. Hermann, Lipsk: Teubner, 1887–1920.

Platonis opera, red. J. Brunet, t. 1–5, Oxford: Clarendon Press, 1955–1957.

Platon oeuvres completes, „Collection des Univesites de France”, t. 1–13, Paryż: Les Belles Lettres, 1951–1994.

Tłumaczenia polskie cytowanych dialogów Platona:

Apologia, tłum. R. Legutko, Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej, Księgarnia Akademicka, 2003.

Eutydem, tłum. W. Witwicki, Warszawa: PWN, 1957.

Fajdros, tłum. W. Witwicki, Warszawa: PWN, 1958.

Fedon, tłum. W. Witwicki, Warszawa: PWN, 1958.

Fileb, tłum. W. Witwicki, Warszawa: Księgarnia Kasy im. J. Mianowskiego, 1938.

Gorgias, tłum. P. Siwek, Warszawa: PWN, 1991.

Gorgiasz, tłum. W. Witwicki, Warszawa: PWN, 1958.

Hippiasz Większy, tłum. W. Witwicki, Warszawa: PWN, 1958.

Kratylos, tłum. Z. Brzostkowska, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1990.

Kratylos, tłum. W. Stefański, Wrocław: Ossolineum, 1990.

Obrona Sokratesa, tłum. W. Witwicki, Warszawa: PWN, 1984.

Państwo, tłum. W. Witwicki, Warszawa: PWN, 1958.

Parmenides, tłum. W. Witwicki, Warszawa: PWN, 1961.

Teajtet, tłum. W. Witwicki, Warszawa: PWN, 1959.

Uczta, tłum. W. Witwicki, Warszawa: PWN, 1957.

Arystoteles

Teksty źródłowe:

Aristotle: Opera omnia, t. 1–2. red. J. Bekker, H. Bonitz, Berlin: Georgium Reimerum, 1831–1870.

Tłumaczenia na język polski cytowanych dzieł Arystotelesa:

Analitiki pierwsze, tłum. K. Leśniak, Warszawa: PWN, 1973.

Analitiki wtóre, tłum. K. Leśniak, Warszawa: PWN, 1973.
Etyka Nikomachejska, tłum. D. Gromska, Warszawa: PWN, 1955.
Fizyka, tłum. K. Leśniak, Warszawa: PWN, 1968.
Kategorie, tłum. K. Leśniak, Warszawa: PWN, 1975.
Metafizyka, tłum. K. Leśniak, Warszawa: PWN, 1986.
Metafizyka, tłum. T. Żeleźnik, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1996.
O duszy, tłum. P. Siwek, Warszawa: PWN, 1972.
O Melissosie, Ksenofaniesie i Gorgiaszu, tłum. L. Regner, Warszawa: PWN, 1978.
O odcinkach niepodzielnych, tłum. L. Regner, Warszawa: PWN, 1978.
O powstawaniu i ginięciu, tłum. L. Regner, Warszawa: PWN, 1981.
Topiki, tłum. K. Leśniak, Warszawa: PWN, 1978.

Starożytne komentarze

Alcinous: The Handbook of Platonism, red. J. Dillon, Oxford: Oxford University Press, 1993.
Diogenes Laertios, *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*, t. 1–2, red. H. S. Long, Oxford: E Typographeo Clarendoniano, 1964.
Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa: PWN, 1984.
Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias Commentaria, Commentaria in Aristotelem Graeca, red. A. Busse, Berlin: Reimer, 1900.
Eudemus, Eudemos von Rhodos, red. F. Wehrli, Basel: Schwabe, 1969.
Proclus' Commentary on Plato's „Parmenides”, tłum. G. R. Morrow, J. M. Dillon, Princeton: Princeton University Press, 1992.
Proclus, *In Platonis Parmenidem Commentaria*, t. 1, red. C. Steel, Oxford: Clarendon Press, 2007.
Pseudo-Elias, *Lectures on Porphyry's Isagoge*, Amsterdam: North-Holland Publishing Co., 1967.
Simplicius, *In Aristotelis Physicorum Commentaria*, red. H. Diels, Berlin: G. Reimer, 1882 oraz 1895.

OPRACOWANIA WSPÓŁCZESNE

Abraham W. E., *The nature of Zeno's argument against plurality in DK 29 B 1*, „Phronesis” 17(1972), 40–52.
Ajdukiewicz K., *Język i znaczenie*, w: tenże, *Język i poznanie*, t. 1, Warszawa: PWN, 1985, s. 145–174.
Ajdukiewicz K., *O spójności syntaktycznej*, w: tenże, *Język i poznanie*, t. 1, Warszawa: PWN, 1985, s. 222–242.
Ajdukiewicz K., *Paradoksy starożytnych*, w: tenże, *Język i poznanie*, t. 1, Warszawa: PWN, 1985, s. 137–144.
Ajdukiewicz K., *Problemat transcendentnego idealizmu w sformułowaniu semantycznym*, w: tenże, *Język i poznanie*, t. 1, Warszawa: PWN, 1985, s. 264–277.

- Ajdukiewicz K., *W sprawie uniwersaliów*, w: tenże, *Język i poznanie*, t. 1, Warszawa: PWN, 1985, s. 196–210.
- Ajdukiewicz K., *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa: PWN, 1983.
- Ajdukiewicz K., *Zmiana i sprzeczność*, w: tenże, *Język i poznanie*, t. 2, Warszawa: PWN, 1985, s. 90–106.
- Allen R. E., *Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues*, „The Philosophical Review” 69(1960), 147–164.
- Allen R. E., *Plato's „Parmenides”*, Minnesota: University of Minnesota Press, 1983.
- Allen R. E., Furley D. J. (red.), *Studies in Presocratic Philosophy*, t. 2, Londyn: Routledge and Kegan Paul, 1975.
- Arsenijevic M., Scepanovic S., Massey G. J., *A new reconstruction of Zeno's 'Flying Arrow*, „Apeiron” 41(2008), 1–43.
- Aubenque P. (red.), *Études sur Parménide*, t. 2 (*Problèmes d'interprétation*), Paryż: Vrin, 1987.
- Aubenque P., *Syntaxe et sémantique de l'être dans le Poème de Parménide*, w: tenże, *Études sur Parménide*, t. 2 (*Problèmes d'interprétation*), Paryż: Vrin, 1987, s. 102–134.
- Austin S., *Existence and Essence in Parmenides*, w: *Parmenides Venerable and Awesome*, red. N. L. Cordero, Las Vegas, Zurich, Athens: Parmenides Publishing, 2011, s. 1–8.
- Austin S., *Parmenides, Double-Negation, and Dialectic*, w: *Presocratic Philosophy: Essays in Honor of Alexander Mourelatos*, red. V. Caston, D. W. Graham, Aldershot: Ashgate, 2002, s. 95–99.
- Barnes J., *Space for Zeno*, „Deucalion” 33/34(1981), 131–145.
- Barnes J., *The Presocratic Philosophers*, t. 1, Londyn: Routledge and Kegan Paul, 1979.
- Benacerraf P., *Tasks, Super-Tasks, and the Modern Eleatics*, „Journal of Philosophy” 59(1962), 765–784.
- Bergson H., *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniecki, Warszawa: Książka i Wiedza, 1957.
- Berti E., *Zenone di Elea, Inventore della Dialectica?*, „La Parola del Passato” 43(1988), 19–41.
- Black M., *Achilles and the Tortoise*, „Analysis” 11(1950), z. 1, 91–101.
- Blandzi S., *Henologia, meontologia, dialektyka*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 1992.
- Blandzi S., *Od aleteologii Parmenidesa do ontoteologii Filona*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2013.
- Bocheński J. M., *Ancient Formal Logic*, Amsterdam: North Holland Publishing Co., 1957.
- Bolotin D., *Continuity and Infinite Divisibility in Aristotle's Physics*, „Ancient Philosophy” 13(1993), 323–340.
- Booth N. B., *Were Zeno's arguments a reply to attacks upon Parmenides?*, „Phronesis” 1(1957), 1–9.
- Booth N. B., *Were Zeno's arguments directed against the Pythagoreans?*, „Phronesis” 2(1957), 90–103.
- Bostock D., *Aristotle, Zeno and the Potential Infinite*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 73(1972), 37–51.
- Bowra C. M., *The Poem of Parmenides*, „Classical Philology” 32(1937), z. 2, 97–112.
- Brown L., *The Verb „To Be” in Greek Philosophy: Some Remarks*, w: *Language*, red. S. Everson, Nowy Jork: Cambridge University Press, 1994, s. 212–236.
- Burnet J., *Greek Philosophy*, Londyn: Macmillan, 1960.
- Burnet J., *Early Greek Philosophy*, Londyn: A. & C. Black, 1930.
- Carnap R., *Pisma semantyczne. Wprowadzenie do semantyki*, tłum. M. Poręba, Warszawa: Aletheia, 2007.

- Cassin B., *Parmenides Lost in Translation*, w: *Parmenides Venerable and Awesome*, red. N. L. Cordero, Las Vegas, Zurich, Athens: Parmenides Publishing, 2011, s. 59–79.
- Cassin B., *Reviews: Parmenides, On Nature, or On Being, Text, Translation, and Commentary*, Paryż: Seuil, 1998.
- Caston V., Graham D.W., (red.), *Presocratic Philosophy: Essays in Honor of Alexander Mourelatos*, Aldershot: Ashgate, 2002.
- Cleve F. M., *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy*, Haga: Nijhoff, 1965.
- Collobert C., *L'Être de Parménide ou le Refus du Temps*, Paryż: Kimé, 1993.
- Corbett S. M., *Zeno's 'Achilles': A Reply to John McKie*, „Philosophy and Phenomenological Research” 49(1988), 325–331.
- Cornford F., *Plato and Parmenides*, Londyn: Routledge & Kegan, 1939.
- Crombie I. M., *An Examination of Plato's Doctrines*, Londyn: Routledge & Kegan, 1963.
- Curd P. K., *Eleatic Monism in Zeno and Melissus*, „Ancient Philosophy” 13(1993), 1–22.
- Curd P. K., *Parmenides and After: Unity and Plurality*, w: *A Companion to Ancient Philosophy*, red. M. L. Gill, P. Pellegrin, Oxford: Blackwell Publishing, 2006, s. 34–55.
- Davey K., *Aristotle, Zeno, and the Stadium Paradox*, „History of Philosophy Quarterly” 24(2007), 127–146.
- Dilcher R., *Parmenides on the Place of Mind*, w: *Common to Body and Soul*, red. R. A. H. King, Berlin, Nowy Jork: De Gruyter, 2006, s. 31–48.
- Dillon J., *Proclus and the Forty Logoi of Zeno*, „Illinois Classical Studies” 11(1986), 35–41.
- Dueso J. S., *Parmenides: Logic and Ontology*, w: *Parmenides Venerable and Awesome*, red. N. L. Cordero, Las Vegas, Zurich, Ateny: Parmenides Publishing, 2011, s. 271–288.
- Eberle S., *Das Zeit-Raum-Kontinuum bei Zenon von Elea*, „Philosophisches Jahrbuch” 105(1998), 85–99.
- Ebert T., *Why is Evenus Called a Philosopher at Phaedo 61c?*, „The Classical Quarterly” 51(2001), 423–434.
- Faris J. A., *The Paradoxes of Zeno*, Aldershot: Avebury, 1996.
- Fine G., *Plato on Naming*, „Philosophical Quarterly” 27(1977), 289–301.
- Fränkel H., *Parmenidesstudien*, w: *tenze, Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, Monachium: C. H. Beck, 1960, s. 157–197.
- Fränkel H., *Review of Parmenides: Some Comments on His Poem*, „Classical Philology” 41(1946), z. 3, 168–171.
- Fränkel H., *Zeno of Elea's Attacks on Plurality*, „American Journal of Philology” 63(1942), z. 1, 1–25.
- Frère J., *Mortals (ἄποτοι) According to Parmenides*, w: *Parmenides Venerable and Awesome*, red. N. L. Cordero, Las Vegas, Zurich, Ateny: Parmenides Publishing, 2011, s. 135–146.
- Fritz K. von, *Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras)*, w: *The Pre-Socratics: A Collection of Critical Essays*, red. A. P. D. Mourelatos, Princeton: Princeton University Press, 2014, s. 23–85.
- Fritz K. von, *Noos and Noein in the Homeric Poems*, „Classical Philology” 38(1943), 79–94.
- Fritz K. von, *Zeno of Elea in Plato's 'Parmenides'*, w: *Studia Turyniana*, red. J. L. Heller, J. K. Newman, Urbana: University of Illinois Press, 1974, s. 329–341.

- Frösterot F., *Remarks on Noein in Parmenides*, w: *Reading Ancient Texts*, t. 1, red. S. Stern-Gillet, K. Corrigan, Leiden, Boston: Brill, 2007, s. 3–19.
- Fuller B. A. G., *History of Greek Philosophy. Thales to Democritus*, Nowy Jork: Henry Holt, 1923.
- Furley D., *Zeno and Indivisible Magnitudes*, w: *The Pre-Socratics: A Collection of Critical Essays*, red. A. P. D. Mourelatos, Princeton: Princeton University Press, 1974, s. 253–267.
- Furth M., *Elements of Eleatic Ontology*, w: *The Pre-Socratics: A Collection of Critical Essays*, red. A. P. D. Mourelatos, Princeton: Princeton University Press, 1974, s. 241–270.
- Mourelatos A. P. D. (red.), *The Pre-Socratics: A Collection of Critical Essays*, Princeton: Princeton University Press, 1974.
- Gajda-Krynica J., *Koncepcje symetrii w filozofii starożytnej*, w: *taż, Symetrie w sztuce i naukach humanistycznych*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1993, s. 11–29.
- Gallop D., „Is” or „Is Not”?, „The Monist” 62(1979), z. 1, 61–80.
- Gawroński A., *Byt, istota i prawda w świetle współczesnych badań lingwistycznych – wnioski filozoficzne*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, red. M. Lubański, S. Ślaga, Warszawa: Wydawnictwo ATK, 1991, s. 167–222.
- Gerhenson D. E., Greenberg D. A., *Melissus of Samos In a New Light: Aristotle’s „Physics” 186a 10–16, „Phronesis” 6(1961), 1–9.*
- Gilson E., *Byt i istota*, tłum. D. Eska, J. Nowak, Warszawa: PAX, 2006.
- Glazebrook T., *Zeno Against Mathematical Physics*, „Journal of the History of Ideas” 62(2001), 193–210.
- Grünbaum A., *Modern Science and Zeno’s Paradoxes*, Londyn: Allen and Unwin Ltd., 1968.
- Guthrie W. K. C., *History of Greek Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
- Hankinson R. J., *Parmenides and the Metaphysics of Changelessness*, w: *Presocratic Philosophy: Essays in Honor of Alexander Mourelatos*, red. V. Caston, D. W. Graham, Aldershot: Ashgate, 2002, s. 65–80.
- Harris Z., *Transformational Theory*, „Language” 41(1965), 363–401.
- Hasper P. S., *Zeno Unlimited*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy” 30(2006), 49–85.
- Heinrich W., *Zarys historii filozofii*, Warszawa: Gebethner i Wolff, 1925.
- Hussey E., *Parmenides on Thinking*, w: *Common to Body and Soul*, red. R. A. H. King, Berlin, Nowy Jork: De Gruyter, 2006, s. 13–30.
- Jordan Z., *O matematycznych podstawach systemu Platona*, Poznań: PTPN, 1937.
- Kahn Ch. H., *Essays on Being*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Kahn Ch. H., *Some Philosophical Uses of „To Be” in Plato*, „Phronesis” 26(1981), 105–134.
- Kahn Ch. H., *The Greek Verb „To Be” and the Concept of Being*, „Foundations of Language” 2(1966), 245–265.
- Kahn Ch. H., *The Thesis of Parmenides*, „The Review of Metaphysics” 22(1969), z. 4, 700–734.
- Kahn Ch. H., *The Verb „Be” in Ancient Greek*, Dordrecht, Boston: D. Reidel Publishing Company, 1973.
- Kahn Ch. H., *Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy*, „Archive für Geschichte der Philosophie” 58(1976), 323–334.
- Kirk G. S., Raven J. E., *The Presocratic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1962.
- Polskie tłumaczenie: Kirk G. S., Raven J. E., Schofield, M., *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, Warszawa: PWN, 1999.
- Kirk G. S., *The Problem of Cratylus*, „American Journal of Philology” 72(1951), z. 3, 225–253.

- Kneale W., Kneale M., *The Development of Logic*, Londyn: Clarendon Press, 1962.
- Knorr W., *Zeno's Paradoxes Still in Motion*, „Ancient Philosophy” 3(1983), 55–66.
- Köhler G., *Zenon von Elea: Studien zu den Argumenten gegen die Vielheit und zum sogenannten 'Argument des Orts'*, Berlin, Monachium, Boston: De Gruyter, 2014.
- Komornicka A. M., *Studia nad Pindarem i archaiczną liryką grecką. W kręgu pojęć prawdy i fałszu*, Łódź: Uniwersytet Łódzki, 1979.
- Kordos M., *Wykłady z historii matematyki*, Warszawa: Script, 2005.
- Krąpiec M. A., *Metafizyka*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1988.
- Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa: Aletheia, 2000.
- Kubok D., *Prawda i mniemanie*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2004.
- Lear J., *A Note on Zeno's Arrow*, „Phronesis” 26(1981), 91–104.
- Lee H. D. P., *Zeno of Elea. A Text, with Translation and Notes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1936.
- Leśniewski S., *Über die Grundlagen der Ontologie*, w: *Comptes Rendus des séances de la Société des Sciences et des Lettres de Varsovie*, 23, Classe III, Warszawa 1930.
- Lutosławski W., *Origin and Growth of Plato's Logic*, Londyn: Longman's, 1905.
- Lyons J., *Semantyka*, t. 2, tłum. A. Weinsberg, Warszawa: PWN, 1984.
- Lyons J., *Wprowadzenie do językoznawstwa*, tłum. K. Bogacki, Warszawa: PWN, 1976.
- Łukasiewicz J., *Aristotle's Syllogistic from The Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford: Clarendon Press, 1951.
- Łukasiewicz J., *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, Warszawa: PWN, 1987.
- Łukasiewicz J., *Sylogistyka Arystotelesa z punktu widzenia współczesnej logiki formalnej*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa: PWN, 1988.
- Łukowski P., *Paradoksy ostrości i niezmienności*, Nowa Wieś k/Torunia: Wydawnictwo „Rolewski”, 2007.
- Łukowski P., *Paradoksy nieostrości i zmiany*, Nowa Wieś k/Torunia: Wydawnictwo „Rolewski”, 2008.
- Magidor O., *Another note on Zeno's paradox*, „Phronesis” 53(2008), 359–372.
- Makin S., *Zeno on plurality*, „Phronesis” 27(1982), 223–238.
- Manchester P. B., *Parmenides and the Need for Eternity*, „The Monist” 62(1979), z. 1, 81–106.
- Matson W. I., *Zeno Moves!*, w: *Before Plato: Essays in Ancient Greek Philosophy VI*, red. A. Preus, Albany: Suny Press, 2001, s. 87–108.
- Matson W. I., *The Zeno of Plato and Tannery Vindicated*, „La Parola del Passato” 43(1988), 312–336.
- Matthen M., *Greek Ontology and the „Is” of Truth*, „Phronesis” 28(1983), 113–135.
- McKie J. R., *The Persuasiveness of Zeno's paradoxes*, „Philosophy and Phenomenological Research” 47(1987), 631–639.
- McKirahan R. D., *Zeno*, w: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, red. A. A. Long, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, s. 134–158.
- Mioduszewski J., *Ciągłość*, Warszawa: PWN, 1996.
- Mourelatos A. P. D., *Determinacy and Indeterminacy, Being and Non-Being in the Fragments of Parmenides*, „Canadian Journal of Philosophy”, suplement, t. 2, 1976, 45–60.

- Mourelatos A. P. D., *Mind's Commitment to the Real: Parmenides B8.34-41*, w: *Essays in Ancient Greek Philosophy*, red. J. P. Anton, G. L. Kustas, Albany: State University of New York Press, 1971, s. 59–80.
- Mourelatos A. P. D., *Parmenides, Early Greek Astronomy, and Modern Scientific Realism*, w: *Parmenides Venerable and Awesome*, red. N. L. Cordero, Las Vegas, Zurich, Ateny: Parmenides Publishing, 2011, s. 167–189.
- Mourelatos A. P. D., *Some Alternatives in Interpreting Parmenides*, „The Monist” 62(1979), z. 1, 3–14.
- Mourelatos A. P. D., *The Deceptive Words of Parmenides' „Doxa”*, w: tenże, *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*, Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Mourelatos A. P. D., *The Route of Parmenides*, New Haven: Yale University Press, 1970.
- Mrówka K., *Parmenides: ścieżka prawdy*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.
- O'Brien D., *Parmenides and Plato On What Is Not*, w: *The Winged Chariot: Collected Essays on Plato and Platonism in Honour of L. M. de Rijk*, red. M. Kardaun, J. Spruyt, Leiden: Brill, 2000, s. 19–104.
- Owen G. E. L., *Eleatic Questions*, „Classical Quarterly” 10(1960), z. 1–2, 84–102.
- Owen G. E. L., *Plato and Parmenides on The Timeless Present*, „The Monist” 50(1966), 317–340.
- Owen G. E. L., *Plato on Not-Being*, w: *A Collection of Critical Essays: Metaphysics and Epistemology*, red. G. Vlastos, Nowy Jork: Anchor Books, Doubleday, 1971, s. 223–267.
- Owen G. E. L., *Zeno and the Mathematicians*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 58(1958), 199–222.
- Peterson S., *Zeno's Second Argument Against Plurality*, „Journal of the History of Philosophy” 16(1978), 261–270.
- Philips E. A., *Parmenides on Thought and Being*, „The Philosophical Review” 64(1955), z. 4, 546–560.
- Pickering F. R., *Aristotle on Zeno on the Now*, „Phronesis” 23(1978), 253–257.
- Piętka D., *O zasadach niesprzeczności i tożsamości w filozofii Parmenidesa*, „Filozofia Nauki” 9(2001), z. 3, 49–63.
- Piętka D., *Parmenides i Gorgiasz w nowym odczytaniu*, „Filo-Sofija” 25(2014), z. 2, 377–396.
- Piętka D., *Platon twórcą klasycznej koncepcji prawdy*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 54(2009), 211–240.
- Piętka D., *Prawda i fałsz w filozofii języka Platona*, Nowa Wieś k/Torunia: Wydawnictwo „Rolewski”, 2011.
- Piętka D., *The Concept of Intuition and its Role In Plato and Aristotle*, „Organon” 47(2015), 23–40.
- Placek T., *Paradoksy ruchu Zenona z Elei a labirynt kontinuum: „Achilles i żółw”, „Strzała”, „Stadion”*, „Filozofia Nauki” 5(1997), z. 1, 65–77.
- Placek T., *Zenona paradoksy ruchu a labirynt kontinuum — Dychotomia*, „Studia Filozoficzne” 4(1989), 57–73.
- Price W., *Virtue and Reason in Plato and Aristotle*, Oxford: Clarendon Press, 2011.
- Prior W. J., *Zeno's First Argument Concerning Plurality*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 60(1978), 247–256.
- Rapp C., *Zeno and the Eleatic Anti-Pluralism*, w: *La Costruzione del Discorso Filosofico nell'età Dei Presocratici*, red. M. M. Sassi, Pisa: Edizioni della Normale, 2006, s. 161–182.

- Raven J. E., *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1948.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, tłum. E. I. Zieliński, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2012.
- Rijk L. M. de, *Plato's Sophist. A Philosophical Commentary*, Amsterdam–Oxford–Nowy Jork: North-Holland Company, 1986.
- Robbiano C., *What is Parmenides' Being?*, w: *Parmenides Venerable and Awesome*, red. N. L. Cordero, Las Vegas, Zurich, Ateny: Parmenides Publishing, 2011, s. 213–231.
- Robinson R., *Essays in Greek Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1969.
- Robinson T. M., *Parmenides on the Real in its Totality*, „The Monist” 62(1979), z. 1, 54–60.
- Ross W. D., *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text, With Introduction and Commentary*, Oxford: Oxford University Press, 1924.
- Ross W. D., *Aristotle's Physics. A Revised Text, With Introduction and Commentary*, Oxford: Oxford University Press, 1936.
- Russel B., *The Problem of Infinity Considered Historically*, w: *Zeno's Paradoxes*, red. W. C. Salomon, Indianapolis–Nowy Jork: The Bobbs–Merrill Company, 1970, s. 45–58.
- Russell B., *The Problem of Infinity Considered Historically*, w: tenże, *Our Knowledge of the External World*, Londyn: Allen & Unwin, 1914, s. 182–198.
- Ryle G., *Achilles and the tortoise*, w: tenże, *Dilemmas*, Cambridge: Cambridge University Press, 1954, s. 36–53.
- Ryle G., *Letters and Syllables in Plato*, „Philosophical Review” 69(1960), 431–451.
- Salomon W. C., *Introduction*, w: tenże, *Zeno's Paradoxes*, Indianapolis–Nowy Jork: The Bobbs–Merrill Company, 1970, s. 5–44.
- Salomon W. C. (red.), *Zeno's Paradoxes*, Indianapolis–Nowy Jork: The Bobbs–Merrill Company, 1970.
- Sayre K. M., *Plato's „Parmenides”: Why the Eight Hypotheses Are Not Contradictory?*, „Phronesis” 23(1978), 133–150.
- Schofield M., *An Essay on Anaxagoras*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Sedley D., *Atomism's Eleatic roots*, w: *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, red. P. Curd, D. W. Graham, Oxford–Nowy Jork: Oxford University Press, 2008, s. 305–332.
- Sedley D., *Parmenides and Melissus*, w: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, red. A. A. Long, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, s. 113–133.
- Shamsi F. A., *A Note on Aristotle, Physics 239b5–7: What Exactly Was Zeno's Argument of the Arrow?*, „Ancient Philosophy” 14(1994), 51–72.
- Solmsen F., *The Tradition about Zeno of Elea Re-Examined*, „Phronesis” 16(1971), 116–141.
- Sorabji R., *Time, Creation, and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, Londyn: Duckworth, 1983.
- Tannery P., *Pour l'histoire du mot 'ΑΠΕΙΡΟΝ*, w: tenże, *Mémoires Scientifiques*, t. 7 (*Philosophie Ancienne*), Tuluza, Paryż: J.-L. Heiberg, 1925, s. 309–314.
- Tarrant H., *More on Zeno's Forty Logoi*, „Illinois Classical Studies” 15(1990), 23–37.
- Tarski A., *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, „Prace Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Wydział III Nauk Matematyczno-Fizycznych” 3(1933); przedruk w: Tarski A., *Pisma logiczno-filozoficzne*, Warszawa: PWN, 1995, s. 9–172.

- Thanassas P., *Parmenidean Dualisms*, w: *Parmenides Venerable and Awesome*, red. N. L. Cordero, Las Vegas, Zurich, Ateny: Parmenides Publishing, 2011, s. 289–308.
- Thomson J., *Tasks and Super-Tasks*, „Analysis” 15(1954–1955), z. 1, 1–13.
- Untersteiner M., *Zenone. Testimonianze e frammenti*, Firenze: La Nuova Italia, 1963.
- Vlastos G., *A Note on Zeno B1*, „Gnomon” 31(1959), 195–199.
- Vlastos G., *A Note on Zeno's Arrow*, „Phronesis” 11(1966), 3–18.
- Vlastos G., *A Zenonian Argument Against Plurality*, w: *Essays in Ancient Greek Philosophy*, red. J. P. Anton, G. L. Kustas, Albany: Suny Press, 1971, s. 219–240.
- Vlastos G., *Review of „J. Zafriropoulo, L'ecole eleate, Paris 1950”*, „Gnomon” 25(1953), 166–169.
- Vlastos G., *Review of J.E. Raven, Pythagoreans and Eleatic*, „Gnomon” 25(1953), 29–35.
- Vlastos G., *Studies in Greek Philosophy*, w: *The Presocratics*, t. 1, red. D. W. Graham, Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Vlastos G., *Zeno's Race Course*, „Journal of the History of Philosophy” 4(1966), z. 2, 95–108.
- Waterlow S., *Instances of Motion in Aristotle's Physics VI*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 65(1983), 128–146.
- Wesoły M., *Parmenides – „czcigodny i straszny zarazem”*, w: *Człowiek i społeczeństwo w refleksji filozoficznej*, red. G. Kotlarski, R. Kozłowski, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 1992, s. 225–237.
- Wesoły M., *Parmenides z Elei – Physikos*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 38(2001), z. 2, 59–70.
- Wesoły M., *Parmenides, fragmenty poematu o naturze*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 38(2001), z. 2, 71–83.
- Wesoły M., *Zenon z Elei – doksografia i fragmenty*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 23(2013), z. 2, 69–96.
- White M. J., *The Continuous and the Discrete: Ancient Physical Theories from a Contemporary Perspective*, Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Wisdom J. O., *Achilles on a Physical Racecourse*, „Analysis” 12(1952), z. 3, 67–72.
- Zeller E., *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, cz. 1, t. 3, *Eleati*, tłum. G. Reale, Firenze: La Nuova Italia, 1967.

INDEKS NAZWISK

A

Ajdukiewicz, K. 19, 53, 185, 227, 228, 257–258
Aleksander 173
Alkinoos 89
Alkmajon 59
Allen, R. E. 80, 103, 109, 112, 197–198, 255, 258, 260
Anaksagoras 176
Anaksymander 65, 89
Arystoteles 15–16, 21, 36, 38–40, 42, 48–49, 57, 61–63, 65, 68–70, 74, 82, 84, 88–89, 99, 111, 113, 115–117, 119, 121–124, 126–139, 141, 147–150, 153–154, 156–159, 166–167, 169, 180–181, 195–197, 201, 204–212, 214–215, 217–219, 225, 241, 256

B

Barnes, J. 28, 32, 38, 41, 44, 56, 70, 107, 127, 130, 258
Black, M. 131, 140, 258
Blandzi, S. 34, 42, 44, 54, 57, 60–63, 95, 216, 220, 241, 258
Bocheński, J. M. 167, 258
Bowra, C. M. 72, 258
Brown, L. 30–31, 36–38, 258
Burnet, J. 19, 28, 32, 44, 56, 59, 70–71, 81, 115, 204, 258

C

Carnap, R. 36, 258
Cassin, B. 224, 259
Chmielewski, A. 57, 261
Cleve, F. M. 44, 224, 259
Collobert, C. 224, 259
Cornford, F. 28, 259
Crombie, I. M. 43, 259

D

Diels, H. 25–26, 34, 40, 55, 58–59, 64–65, 71–76, 79, 81, 84, 92, 101, 104, 107, 120, 160, 171–172, 176, 179, 190, 199, 201–202, 204, 206–207, 209–211, 214, 217, 237, 240, 249, 250, 255, 257
Dilon, J. 89, 257
Diogenes Laertios 13, 15, 143–145, 167, 173, 175, 187, 249, 253, 257

E

Elias 15, 257
Empedokles 206, 209, 211
Eubulides 167
Eudemos 173–174, 257
Euklides 167
Everson, S. 30, 258

F

Fine, G. 40, 259
Fränkel, H. 27, 32, 59, 72, 81, 107, 259
Freeman, K. 255
Frege, G. 49
Fritz, K. von 13, 25, 259
Fuller, B. A. G. 59, 260
Furley, D. J. 129, 142, 178, 258, 260
Furth, M. 38, 260

G

- Gajda-Krynica, J. 60, 260
Gawroński, A. 224, 260
Gerhenson, D. E. 213, 260
Gilson, E. 200–201, 260
Gorgiasz z Leontinoi 40, 62, 95, 165, 220, 238, 256, 262
Graham, D. W. 81, 92, 104–105, 109, 115, 119–120, 128, 137, 142–144, 151, 255, 258–260, 263–264
Greenberg, D. A. 213, 260
Guthrie, W. K. C. 27–28, 32, 70, 213, 260

H

- Harris, Z. 53, 224–225, 260
Hawtrey, R. S. 61, 203
Heinrich, W. 32, 44, 56, 60, 70, 81, 256, 260
Heraklit 165
Herodot 54, 240, 255
Homer 25, 30, 229, 255

J

- Jeżewska, K. 233, 255
Jordan, Z. 183, 260

K

- Kahn, Ch. H. 18, 29–30, 32–36, 38, 40, 43–44, 46–47, 50, 53, 55–56, 70, 94, 99, 220, 224–226, 228–235, 238–243, 245, 247, 249, 254, 260
Kardaun, M. 41, 262
Kirk, G. S. 32, 44, 160, 214, 216, 256, 260
Kneale, M. 167, 261
Komornicka, A. M. 40, 186, 261
Kordos, M. 125, 261
Kotlarski, G. 264
Krapiec, M. A. 228, 261
Krokiewicz, A. 81
Ksenofanes 15, 143
Kubok, D. 202, 261

L

- Laks, A. 28, 44, 57, 71, 81, 93, 105, 109, 115–116, 119–120, 128, 137, 142, 144, 152, 255
Lee, H. D. P. 92, 105, 261
Leśniak, K. 39, 256–257
Leśniewski, S. 228, 261
Leukippos 165
Lubański, M. 224, 260
Lutosławski, W. 68, 114, 261
Lyons, J. 35, 96, 221, 261

Ł

- Łukasiewicz, J. 57, 68, 147, 261

M

- Mathen, M. 36
Melissos 21, 64–66, 80, 107, 165, 199–204, 207–215, 237
Minmeros 12
Mioduszewski, J. 157, 261
Most, G. 28, 44, 57, 71, 81, 93, 105, 109, 115–116, 119–120, 128, 137, 142, 144, 152, 255
Mourelatos, A. P. D. 13, 26, 38, 73, 129, 258–262

Mrówka, K. 32, 262

O

O'Brien, D. 41–42, 70, 223, 262

Owen, G. E. L. 28, 32, 38, 40, 43, 56, 59, 202, 212–213, 262

P

Parmenides 12, 14–17, 20, 25–30, 32–34, 37–42, 44, 51–62, 64–76, 79–80, 83–84, 94–95, 101–103, 109–110, 112–114, 123, 129, 160, 165, 167, 170–172, 174, 176, 179, 181, 184–188, 190, 195–204, 206–213, 216–220, 223–224, 240, 247–250, 252–253, 256–264

Philips, E. A. 59, 262

Piętka, D. 1, 3–4, 40, 42, 45, 50, 61–62, 69, 95, 114, 169, 179, 218, 220, 262

Placek, T. 182, 262

Platon 14, 16, 39, 42–43, 49, 54, 57, 61–62, 66–70, 79–80, 88, 102–103, 110–114, 123, 166, 169, 184, 186, 190, 195–203, 208, 217, 239, 256, 262

Plutarch 65, 72, 255

Poręba, M. 36, 258

Price, A. W. 74, 262

Proklos 15, 79, 184

Protagoras 120, 122, 237, 240

R

Raven, J. E. 32, 44, 160, 199, 204, 214, 256, 260, 263–264

Reale, G. 59, 153, 263–264

Rijk, L. M. de 41, 43, 262–263

Robinson, R. 43, 263

Ross, W. D. 82, 119, 128, 134, 137, 143–144, 151, 153–156, 208–209, 252, 263

Russel, B. 128, 263

S

Salomon, W. C. 91, 128, 142, 263

Sayre, K. M. 68, 263

Schofield, M. 160, 176, 214, 216, 256, 260, 263

Seneka 173, 175, 255

Simplikios 73, 103–104, 107–108, 111, 155–156, 173–174, 213, 217

Spruyt, J. 41, 262

T

Tales 13, 89

Tarski, A. 241–242, 263

Temistios 143, 173

Teofrast 73–75

Thomson, J. 131, 264

V

Vlastos, G. 40, 59, 127, 199, 204, 262, 264

W

Weinsberg, A. 96, 261

Wesoły, M. 30, 44, 82, 93, 105–106, 109, 115, 256, 264

Wisdom, O. 138, 264

Wolniewicz, B. 49

Z

Zeller, E. 153, 264

Paradoksy Zenona, które stanowią przedmiot analiz zawartych w monografii Dariusza Piętki, są ważnym zagadnieniem w filozofii i logice, jednocześnie nieczęsto są poruszane szeroko i całościowo. Autor książki odczytuje paradoksy w świetle ontologii Parmenidesa z uwzględnieniem badań językoznawstwa współczesnego, dotyczących starożytnego języka greckiego. Zauważa, że celem Zenona nie było uzasadnienie nieistnienia wielości i ruchu, jak proponuje interpretować to wielu historyków filozofii, lecz wyprowadzenie absurdalnych konsekwencji z uznania materialnego świata złożonego i zmiennego za świat prawdziwy i jedyny byt. W pracy dokonano wielopłaszczyznowej analizy poszczególnych tekstów, uwypuklając zarówno ich strukturę formalno-gramatyczną, jak i semantyczną. Pozwoliło to Autorowi na oryginalną interpretację paradoksów w ścisłym ich powiązaniu z ontologią Parmenidesa.

dr hab. Jan Bigaj

Ważną tezę, którą w swojej rozprawie stawia Dariusz Piętka, jest pogląd, że intencją Zenona nie było przekonanie kogokolwiek, że strzała jest nieruchoma lub że strzała bądź Achilles to byty w Parmenidesowskim sensie, którym przysługują atrybuty niezmienności i niezłożoności. [...] Intencją Zenona, co wykazuje Autor, było przedstawienie trudnych konsekwencji wynikających z uznania samej tylko wielości przedmiotów i zarazem negacji transcendentnego i niezmiennego bytu. Epistemologiczną konsekwencją uznania przez Zenona tych dwóch różnych porządków w świecie był obowiązujący do dziś podział wiedzy na subiektywnie pewną i subiektywnie niepewną. [...] Równie interesujące są rozważania [...] na temat struktury przestrzeni i czasu, problematyki ich *continuum* i dyskretności oraz związane z tą problematyką formalizacje, które Autor przeprowadza.

dr hab. Adam Olech