

Charles H. Kahn

Byt u Parmenidesa i Platona

Doniosłość wpływu Parmenidesa na myśl Platona nie ulega kwestii, chociaż Arystoteles zachowuje w tej sprawie milczenie. Jeśli spotkanie z Sokratesem uczyniło Platona filozofem, to poemat Parmenidesa uczynił go metafizykiem. To przede wszystkim Parmenidejskie rozróżnienie między bytem a stawaniem się dostarczyło Platonowi ontologicznej podstawy dla jego teorii Form. Decydując się poddać ją krytycznemu sprawdzianowi, w roli krytyka swej teorii obsadził nie kogo innego jak właśnie Parmenidesa. Gdy zaś nadszedł czas zastąpienia Sokratesa, rolę głównego bohatera dialogów Platon powierzył Gościowi z Elei. Nawet w *Timajosie*, gdzie dyskusji nie prowadzi ani Sokrates ani Gość z Elei, wykład rozpoczyna Parmenidejska dychotomia¹. Od *Uczt*y i *Fedona* po *Sofistę* i *Timajosa*, język Platońskiej metafizyki jest w głównej mierze językiem Parmenidesa.

Można sobie wyobrazić, z jaką uwagą Platon studiował poemat Parmenidesa, mając tę przewagę nad nami, że dysponował pełnym tekstem, bezpośrednią znajomością języka, a być może nawet eleacką tradycją niepisanych komentarzy. Był zatem w korzystniejszej od nas sytuacji, podejmując próbę zrozumienia myśli Parmenidesa. Ponieważ Platon dał nam o wiele pełniejszy i wyrazistszy opis swej własnej koncepcji Bytu, to właśnie ona, umiejętnie wykorzystana może nam pomóc w interpretacji lapidarnych i zagadkowych wypowiedzi samego Parmenidesa.

¹ *Timajos* 27D 5: „Według mojego zdania, należy wyróżnić następujące problemy: czym jest to, co zawsze trwa i nie zna urodzin; czym jest to, co się zawsze rodzi i nigdy nie istnieje” (tłum. P. Siwka, Warszawa, 1986, s. 34 — przyp. tłum.).

Czynione ostatnio próby precyzyjnego określenia filozoficznej zawartości Parmenidejskiego pojęcia Bytu można podzielić na dwie grupy, z których jedne za fundamentalną przyjmują egzystencjalną, drugie zaś predykatywną funkcję czasownika „być”. Najbardziej wpływowym obrońcą pierwszego stanowiska był G. E. L. Owen, w ślad za którym idzie wielu współczesnych autorów². Z drugiej strony, Alexander Mourelatos przedstawił całościową interpretację Parmenidesa idąc po linii wykładni predykatywnej³. Moja własna egzegeza, w której przyjmuję prawdziwościową funkcję *esti*, sytuuje się po tej samej stronie⁴. Celem tej pracy jest obrona interpretacji prawdziwościowo-predykatywnej oraz prezentacja mojego własnego stanowiska w pełniejszej formie. W podsumowaniu artykułu będę dowodził, że sposób, w jaki Platon posługuje się czasownikiem „być” w parmenidejskich sformułowaniach swej własnej ontologii, generalnie odpowiada takiemu prawdziwościowo-predykatywnemu modelowi, co potwierdza jego stosowność jako narzędzia interpretacji fragmentów Parmenidesa.

² Pogląd Owena został po raz pierwszy zaprezentowany w *Eleatic Questions*. „Classical Quarterly” 1960, nr 10, s. 84–102; następnie rozwinięty w: *Plato and Parmenides on Timeless Present*, „The Monist” 1966, 50, s. 317–340. Artykuły te zostały przedrukowane jako dwie pierwsze rozprawy w: G. E. L. Owen, *Logik, and Dialectic, Collected Papers in Greek Philosophy* wyd. Martha Nussbaum (Cornell, 1986). Ostatnio myśl tę rozwijają: Michael Stokes, *One and Many in Presocratic*. „Philosophy” 1971, s. 131n; Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers*, 1979, I, s. 160n; David Gallop, „Is” or „is not” „The Monist” 1979, nr 62, s. 61–80; oraz ten sam autor w: *Parmenides of Elea, Fragments*, Toronto 1984, s. 7–9; Alfonso Gomez-Lobo, *Parmenides*, Buenos Aires 1985, s. 71. Leonardo Taran także przyjmuje *esti* jako „istnieje”: *Parmenides*, 1965, s. 32, 36–38. Subtelny wariant interpretacji egzystencjalnej patrz E. Tugendhat, *Das Sein und Das Nichts*; w: *Durchblicke* (Heidegger Festschrift), Frankfurt am Main 1970, s. 138n.

³ A. P. D. Mourelatos, *The Route Parmenides*, 1970, rozdz. 2. Najważniejszym poglądem, który poprzedzał interpretację predykatywną, było odczytanie *esti* jako „bycie przedmiotem sądu: jest oznajmiające”; w: G. Calogero, *Studi sull'Eleatismo*, 1932, s. 6.

⁴ Nie miałem pełnej świadomości tego faktu, broniąc interpretacji prawdziwościowej w pracy *The Thesis of Parmenides* oraz w: *More on Parmenides* „Review of Metaphysics” 1969, 22.4, s. 700–724 oraz 23.2, 1969, s. 333–340. W: *The Verb „Be” in Ancient Greek*, w: *Foundations of Language*, Supplementary Series 1973, Vol. 16, starałem się odsłonić głębsze powiązania między użyciem prawdziwościowym a łącznikowym funkcji *esti* (patrz zwłaszcza s. 407n; por. 186n, 190, 226, 355–360). Mojemu koledze Aleksandrowi Nehemasowi zawdzięczam świadomość faktu, że fundamentalny podział w interpretacjach ontologii greckiej zależy od tego, czy zacznie się od egzystencjalnej czy predykatywnej funkcji *einai*. (Osobliwym faktem, o którym będzie jeszcze mowa, jest to, że wpływ G. E. L. Owena daje się odczuć p o o b y d w u stronach tego podziału). Sądzę obecnie, iż funkcja prawdziwościowa tłumaczy się najlepiej, jako użycie czasownika w sposób uwydatniający (a czasem wyodrębniający) roszczenie prawdziwościowe w zdaniu łącznikowym o postaci *X jest Y* (por. teoretyczny schemat predykcji autorstwa Mourelatosa: „– jest –”. Stosując kategorie syntaktyczne, możemy dostrzec absolutną konstrukcję *esti* prawdziwościowego jako szczególny przypadek tego, co Owen nazwał łącznikiem eliptycznym: wymóg domyślnego predykatu po prostu znika z pola widzenia. Prawdziwościową interpretację *esti* podaje także J. Jantzen, „*Parmenides zum Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit*”, „*Zetemata*”, 1976, nr 63, s. 112–118; patrz następnie *Parmenide*, w: *Etudes sur Parmenide*, wyd. P. Aubenque, t. II, Paryż 1987.

Najpierw jednak dwa słowa o nasuwających się możliwościach. Naiwne byłoby zakładać, że można utożsamić Parmenidejskie rozumienie *esti* z tym lub innym spośród wielu różnych użyc czasownika w potocznej niefilozoficznej grece. Parmenides jest tym, który pierwszy rozwinął filozoficzną koncepcję bytu. Przed nim nie istniało nic takiego jak ontologia, jak teoretyczne wyjaśnianie tego, co jest. Zatem koncepcję tę należy rozumieć posługując się właściwymi jej kategoriami jako metafizyczną innowację, której nie można sprowadzić do którejś z wielu funkcji czasownika „być” u Homera czy Herodota. Zarazem punktem wyjścia było dla Parmenidesa przednaukowe użycie czasownika „być”. Jedynymi narzędziami, jakimi dysponujemy, by pojąć sens nowatorstwa Parmenidesa, są z jednej strony potoczne użycie czasownika „być” w języku greckim, z drugiej strony – koncepcje współczesnej gramatyki i logiki, za pośrednictwem których użycia owe mają być analizowane. Stajemy wobec pytania: który zespół (bądź zespoły) starożytnych zastosowań czasownika „być” – i jakim zespołem współczesnych terminów opisany – tworzy najlepszą siatkę pojęciową dla uchwycenia myśli Parmenidesa oraz logiki jego wywodu bez utraty historycznego kontekstu. Musimy zatem dokonać podwójnego wyboru i zadośćuczynić dwojakiego rodzaju kryteriom. Musimy dobrać zarówno starożytne użycia, jak i współczesne narzędzia opisu, mające posłużyć jako instrumenty wyjaśniania. Naszym celem zaś jest nie tylko uchwycenie sensu filozofii Parmenidesa jako myśliciela żyjącego w początkach V w. przed Chrystusem, lecz także zrozumienie siły jego argumentacji w szerszej perspektywie filozoficznej.

Będę dowodził, że choć interpretacja *esti* jako „istnieje” przypisuje Parmenidesowi pogląd interesujący z punktu widzenia współczesnej filozofii, współbrzmiać z rozpowszechnionymi w dwudziestym wieku paradoksami istnienia⁵, to takie znaczenie *esti* jest w czasach Parmenidesa niewiarygodne z językowego punktu widzenia i niezadowalające zarówno w interpretacji poematu, jak i w próbie zrozumienia wpływu Parmenidesa na Platona. Należy dodać, że moje zastrzeżenia dotyczą wyłącznie poglądu jakoby „istnieje” było najtrafniejszym tłumaczeniem czy najbardziej adekwatną analizą Parmenidejskiego *esti*. Jeżeli stanowisko egzystencjalne zostaje tak przeformułowane, by wyrażać jedynie to, że stwierdzenie istnienia podmiotu zdania jest zawarte w treści Parmenidejskiego *esti*, to staje się ono zgodne z moją, prawdziwościowo-predykatywną interpretacją *esti*. Żaden bowiem z prawdziwościowych przekładów *esti* – bądź jako „tak jest”, bądź jako „to prawda” – nie rości sobie pretensji, by adekwatnie oddawać sens *esti* w poemacie. Twierdzę jedynie, że interpretacja prawdziwościowa jest najlepszym narzędziem dla umiejscowie-

⁵ Patrz, np., Owen, *Monist*, 1966, s. 321: „zaprzeczenia istnienia... są samoznoszące jeśli mają autentyczny przedmiot lub bezsensowne jeśli go nie mają”; por. Gallop, *Parmenides of Elea*, s. 9. Barnes, w: *The Presocratic Philosophers*, I, s. 170n, wyizkazuje analogię z Berkeleym.

nia pierwotnego, przednaukowego użycia *esti*, służącego Parmenidesowi za punkt wyjścia w prologu i we fr. 2. Dla pełnego opisanie *esti*⁶, które mogłoby posłużyć racjonalnej rekonstrukcji całości wywodu, musimy sięgnąć głębiej.

I

Pełniejszy opis zaczniemy od wyróżnienia trzech poziomów analizy: 1) prawdziwości jako leksykalnego znaczenia greckiego czasownika „być”, oddawanego w przekładach przez „to prawda”, „tak jest”, itp.; 2) powierzchniowej składni czasownika w konstrukcjach prawdziwościowych: „rzeczy mają się (rzeczywiście) tak, jak mówisz lub myślisz (że się mają)”, często skrącanych do postaci „to fakt” (*esti tauta*), „tak jest” (*esti houto*)⁷; 3) głębokiej struktury prawdziwościowej logicznie implikowanej przez te użycia czasownika „być”. Na poziomie składni powierzchniowej użycie prawdziwościowe ma zazwyczaj postać absolutną, podobnie jak w typowych przypadkach użyć egzystencjalnych; tzn. czasownik „być” nie łączy się z orzecznikiem jedno- lub wielowyrazowym. Jednak w strukturze głębokiej występuje w sposób naturalny, a nawet konieczny, element predykatywny. Aby bowiem coś było prawdą, aby coś było faktem, to, o czym mówimy, musi znajdować się w jakimś określonym stanie; musi istnieć coś, co dotyczy podmiotu czy jest prawdą o nim. Oczywiście musi istnieć także sam podmiot, o którym można to coś orzec⁸. Zatem niezależnie od tego, czy konstrukcja prawdziwościowa zawiera podmiot gramatyczny (jak w *esti tauta*) czy nie (jak w *esti houto*), w każdym z tych przypadków zakłada ona zarówno stwierdzenie istnienia („jest coś, co jest takie-a-takie”) jak i predykatywne użycie czasownika „być” („coś jest takie-a-takie”). Po dokonaniu pełnego rozbioru mojej interpretacji *esti* u Parmenidesa — jako czasownika pełniącego funkcję prawdziwościową — okazuje się, iż rozwija się ona w teoretyczny schemat zaproponowany przez Mourela-

⁶Słowo o akcentowaniu *esti*. Ponieważ ta forma czasownika jest zwykle enklityczna, a ortonormalna tylko wtedy, gdy jest umieszczona na początkowej lub quasi-początkowej pozycji w zdaniu, nie ma powodu, by akcentować *ésti*, o ile miejsce zajmowane w zdaniu przez czasownik „być” nie odgrywa istotnej roli. Starożytna praktyka i jej współczesne deformacje są omawiane w *The Verb „Be” in Ancient Greek*, s. 420–422. Starożytne reguły respektuje A. H. Coxon w swej edycji *The Fragments of Parmenides*, Van Gorcum, 1986.

⁷Patrz: *The Verb „Be”*, wyd. cyt., s. 334–337.

⁸Zakładam, że podstawowe zdania w językach indoeuropejskich (jeśli nie we wszystkich) mają z logicznego punktu widzenia formę podmiotowo-orzecznikową: jest coś, o czym się mówi i coś, co się o tym podmiocie mówi. Czasowniki bezosobowe (takie jak *hyei*, „pada”) stanowią oczywisty wyjątek, ponieważ nie mają podmiotu gramatycznego (jakkolwiek greka taki podmiot często wprowadza: *Zeus hyei*, czy we współczesnej grece: *brechei ho theos*). Jednak z logicznego punktu widzenia, tym, o czym mówimy w takim zdaniu jest pogoda lub — mówiąc mniej dokładnie — to, co się dzieje na zewnątrz. Element orzekający, to, co się mówi o podmiocie, składa się z określonej treści i roszczenia prawdziwościowego niesionego przez czasownik. W sprawie związków struktury podmiotowo-orzecznikowej w składni powierzchniowej oraz głębszej funkcjonalnej różnicy między referencją a predykacją — patrz *The Verb „Be”*, rozdz. II, zwłaszcza s., 51–53.

tosa: „-jest-”, „to-a-to, które rzeczywiście jest takie a takie”⁹. Wyjawszy historyczne i filologiczne poglądy, by w punkcie wyjścia argumentacji przekładać prawdziwościowe użycie czasownika „być” nad egzystencjalne, jest to korzystne także z logicznego punktu widzenia. Skoro bowiem użycie prawdziwościowe implikuje: a) że coś istnieje, oraz; b) że coś jest o nim prawdziwie orzekane, możemy bez obawy popełnienia błędu przejść od stwierdzenia faktu (użycie prawdziwościowe) do asercji istnienia podmiotu oraz pewnych predykatywnych treści wyrażanych w użyciu łącznikowym (*X jest tym-lub-tamtym*). Nie istnieje natomiast porównywalne przejście od *esti* egzystencjalnego do tych użyć predykatywnych, których wymaga argumentacja Parmenidesa, i które rzeczywiście występują tak wyraźnie w jego poemacie. Prawdziwościowe *esti* jest dlań naturalnym punktem wyjścia, skoro z niego — i tylko z niego — może on w sposób uprawniony wyprowadzić wszystkie pozostałe użycia i wartości czasownika „być”.

Centralny punkt sporu można zawrzeć w pytaniu, czy *esti* występujące po raz pierwszy we fr. B2 na określenie prawdziwej drogi badania, ma być interpretowane jako egzystencjalne, czy jako prawdziwościowo-predykatywne. A przede wszystkim, o czym w ogóle jest mowa? W odniesieniu do czego ma być rozumiana asercja *esti*? G. E. L. Owen proponował jako podmiot „to, o czym można myśleć lub mówić”, „to, czego dotyczy mówienie i myślenie; dowodem bowiem istnienia czegoś jest fakt, że gdyby to coś nie istniało, nie można by o nim ani myśleć, ani mówić”¹⁰. Wbrew temu sądzę, że podmiotem, o którym się tu mówi, jest przedmiot Parmenidejskich poszukiwań, cel, do którego „drogi dociekań” zdają się prowadzić; innymi słowy jest to Prawda pojęta jako przedmiot lub treść wiedzy, którą bogini obiecała ujawnić (B 1.29)¹¹. Pierwotny postulat, założenie, które prawdę i wiedzę czyni możliwą, które stwarza szansę sukcesu poszukiwaniom Parmenidesa, polega na przyjęciu, że „to (cokolwiek, czego chcemy się o czymś dowiedzieć) rzeczywiście zachodzi”, „rzeczywiście znajduje się w pewnym określonym stanie”, „rzeczywiście jest tym-lub-tamtym”. Jest to po prostu postulat *realności* przedmiotu dociekań i wiedzy. Na czym owa realność miałaby polegać, pozostaje sprawą dalszych uściśleń.

⁹ *The Route of Parmenides*, wyd. cyt., s. 93.

¹⁰ *Essaic Questions*, s. 94–95. Podobnie D. Gallop: „to, o czym mamy mówić i myśleć”, „myśl i mowa muszą mieć przedmiot” (*Monist*, 1979, s. 68–69).

¹¹ W sprawie szczegółowej argumentacji na rzecz tego poglądu patrz *The Thesis of Parmenides*, wyd. cyt., s. 702–710. Podobnie Barnes, *The Presocratic Philosophers*, wyd. cyt., s. 163: „domyślny przedmiot *didzeios* jest domyślnym podmiotem *esti*”. Zauważmy, że nie wyklucza to możliwości czy nawet pewności, iż celem Parmenidesowego dociekania jest w jakimś sensie natura rzeczy, czyli to, co także jego poprzednicy chcieli badać: jego *didzeios* jest kontynuacją ich *historia*. Wszakże rezultaty są na tyle odmienne, że Parmenides woli pozostawić przedmiot swej nowej wiedzy nie uszczegółowiony, wyjawszy nową formułę: *to, co jest*, to, co rzeczywiście istnieje.

Nie będę tu roztrząsał sprawy wyższości ujęcia początkowej definicji podmiotu w kategoriach poszukiwania wiedzy nad Owenowym możliwym podmiotem myślenia i mówienia. Przyjmuję, że moja definicja wyłania się w sposób naturalny z całości prologu i z kontekstu, w którym występuje fr. B2, podczas gdy definicja Owena, rzeczywiście pomysłowa, bierze się znikąd lub raczej nie wynika z bezpośredniego kontekstu. Musi być wyczytywana od tyłu, począwszy od interpretacji późniejszych niż B2 fragmentów — interpretacji w najlepszym razie wątpliwej¹². Jednak odrzucenie Owenowej definicji podmiotu nie pociąga za sobą odrzucenia egzystencjalnego odczytania *esti* (co pokazał Barnes). Fr. B2,3 można rozumieć następująco: przedmiot wiedzy istnieje i jest niemożliwe, aby nie istniał, „nie możesz bowiem poznać lub wskazać tego, co nie istnieje” (*te ge me eon* B2,7).

Mam dwojakie zastrzeżenia wobec tej interpretacji: językowo-historyczne i filozoficzne. Rozpatrzmy wpieryw trudności natury filozoficznej: jest po prostu fałszem twierdzić, iż nie można myśleć ani mówić (uwydatniać w mówieniu, *fradzein*) o tym, co nie istnieje. Fałszywość ta byłaby oczywista dla każdego Greka już po chwili namysłu nad obfitością potworów i fantastycznych istot w tradycyjnej poezji i micie, począwszy od Pegaza do sturękich i pięćdziesięciogłowych potomków Gaji (Hezjod, *Teogonia* 150). Ani Parmenides ani jego zwolennicy nawet przez chwilę nie mogliby wyobrażać sobie, że opis Hezjoda (oraz naiwna wiara niektórych słuchaczy) mogłaby wystarczyć, aby powołać do istnienia tego rodzaju jestestwa¹³. Nawet jeśli zechcemy wziąć *noein* w jego mocniejszym znaczeniu zrealizowania: „wiedzieć” czy „rozumieć”, a nie jedynie „myśleć” czy „rozważać” — wciąż mamy prawo utrzymywać, że takie nie-byty są mimo wszystko przedmiotem wiedzy; wiemy o nich bowiem to, że nie istnieją, że są opisane przez Hezjoda itd. Jest rzeczą zdumiewającą, że urok egzystencjalnej interpretacji jest tak wielki, iż współcześni komentatorzy są skłonni przypisywać Parmenidesowi rażąco błędny punkt wyjścia, nawet jeśli ich celem jest przypisanie mu „metafizycznych poglądów, które są zrozumiałe, spójne i wyjątkowo wiarygodne”¹⁴. Interpretacja egzystencjalna przydaje mu

¹² Mianowicie, modalne odczytanie B3 („jest tym samym, że coś można myśleć i że może ono być”) oraz paralelna interpretacja *to legein te noein t'eon* we fr. B6,1 jako „to, o czym można mówić i myśleć”. (Pomijam tu kwestię czy *noein* powinno być oddawane przez „myślenie” czy przez „poznawanie”). W B3 odczytanie to nie jest — rzecz prosta — najbardziej oczywiste, choćby nawet stało się najbardziej swojskie wskutek ciągłego powtarzania. W B6,1 interpretacja, o której mowa, jest z lingwistycznego punktu widzenia najmniej wiarygodna spośród pięciu czy sześciu zaproponowanych interpretacji tego kłopotliwego wersu. (Dyskusja na ten temat — patrz *Appendix*.) Jak w nawiązaniu do B3 wykazał Tugendhat, *Das Sein und das Nichts*, s. 140, jest błędem opierać interpretację na zdaniach, których konstrukcja jest w znacznym stopniu wątpliwa.

¹³ Por. otwartą dyskusję Gorgiasza nad tą kwestią: Scylla i Chimera są *me onta* (nie-bytami), które mimo to mogą być, i faktycznie są, przedmiotami myślenia (*froneitai*); w: DK 82B, 3, 80.

¹⁴ Barnes, I, 161. Barnes potwierdza (na podstawie swej interpretacji *jest* jako „istnieje”), że metafizyka Parmenidesa „wspiera się na fałszu i jest broniona z pomocą wątpliwej argumentacji”,

bardzo trudny, choć być może nie beznadziejnie trudny, do obrony punkt wyjścia¹⁵. Natomiast odczytanie prawdziwościowe, przeciwnie, gwarantuje, że wyjściowe twierdzenie jest zarówno filozoficznie bez zarzutu, jak też bliskie zdrowemu rozsądkowi. Wiedza zakłada prawdę, a prawda jest „mówieniem tego, co jest”. Zarówno prawda, jak i wiedza z konieczności odsyłają do pewnej rzeczywistości, pewnego obiektywnego stanu rzeczy, pewnej „rzeczy, która jest” (*eon*)¹⁶.

Oprócz tych filozoficznych rozważań, istnieją mocne podstawy historyczne, by kwestionować wąsko egzystencjalną interpretację. Przede wszystkim kwestie istnienia nigdy nie grają centralnej roli w filozofii starożytnej, jak ma to miejsce w myśli nowożytnej od czasów Descartesa. Ważne badania Vlastosa i Owena ostrzegły nas przed traktowaniem ontologicznych dociekań Platona i Arystotelesa tak, jakby koncentrowały się one na zagadnieniu istnienia¹⁷. Zwłaszcza Owen podkreśla wciąż, że *einai* w Platońskim *Sofiście* czy Arystotelesowej *Metafizyce* rzadko znaczy „istnieć” *simpliciter*; zazwyczaj znaczy ono „być tym lub tamtym”, „być czymś określonym”. Tak więc pozornie absolutne użycie czasownika „być” należy często interpretować jako łącznik eliptyczny. Zakrawa na ironię, że wpływ wydanych wcześniej Owenowskich *Eleatic Questions* opóźnił zastosowanie powyższego poglądu w interpretacjach myśli Parmenidesa, gdzie wciąż dominuje anachroniczne założenie, że istnienie jako takie jest wyróżnionym tematem występującym w myśli greckiej.

Także świadectwa językowe czynią nieprawdopodobnym odczytanie w poemacie z początku piątego wieku samodzielnie występującego *esti* jako „istnienie”. Oczywiście z egzystencjalnymi użyciami *esti* mamy do czynienia w całej historii języka greckiego, poczynając od Homera. Jednak w starszych tekstach użycia te grupują się w pewien wyraźnie określony sposób, który nie uwzględnia czysto egzystencjalnych stwierdzeń w postaci *eisi theoi*, „są bogowie” czy

I, s. 172. Jak zobaczymy, istnieją tutaj oczywiście pewne problemy z argumentacją Parmenidesa. Nie jestem wszakże przekonany, że Parmenides powinien obawiać się błędu modalnego przypisywanego mu przez Owena i Barnesę. Pojawienie się błędu jest spowodowane głównie złą modalną interpretacją fr. B3 oraz B6, 1. W B2 modalności interpretuje się najlepiej jako *necessitas consequentiae*: jeżeli coś ma być badane, poznawane i rozumiane, musi zachodzić czy też być *realne*.

¹⁵ Częściową obronę tego stanowiska stanowi egzystencjalne odczytanie *jest* w: Montgomery Furth, *Elements of Eleatic Ontology*, w: *The Presocratic*, wyd., A.P.D. Mourelatos, s. 249–258.

¹⁶ Jest to przedmiotowy korelat twierdzenia wyrażonego w języku sformalizowanym jako „*M* wie, że *p*, więc *p*”, które J. Hintikka dawno temu określił prawidłowo mianem „Prawa Parmenidesa”; patrz jego *Knowledge and Belief*, Nowy York 1962, s. 22, przyp. 7.

¹⁷ G. Vlastos, *Degrees of Reality in Plato*, 1965, przedruk w: *Platonic Studies*, 1973, wyd. I, zwłaszcza s. 65n; G. E. L. Owen, *Plato on Not-Being*, w: *Plato*, I, wyd. G. Vlastos, 1970, s. 223–267 (przedruk w: *Logic, Science, and Dialectic*, s. 104–136). W pracy *Aristotle on the Snares of Ontology*, 1965, Owen wypowiadając się stale w kategoriach istnienia, podkreślał wszakże, iż również dla Arystotelesa „być, to zawsze być tym lub tamtym” (*New Essays on Plato and Aristotle*, s. 76 = *Logic, Science, and Dialectic*, s. 264).

ouk esti Zeus, „nie ma Zeusa”. Najstarsze przykłady zdań czysto egzystencjalnego typu pochodzą z połowy i schyłku V wieku i mają swoisty związek z istnieniem bogów¹⁸. Typowe egzystencjalne użycie czasownika „być” we wczesnych tekstach służy wprowadzeniu (lub wykluczeniu) podmiotu dalszych predykcji: *esti polis Efire...* „jest miasto Efyra w zakątku Argos.”; *nyn d'ouk esth'hos tis thanaton fyge*, „teraz zaś nie ma nikogo, kto uszedłby śmierci”¹⁹. W podobnych przypadkach egzystencjalna wartość czasownika jest oczywista i pozostaje tylko kwestią czasu, kiedy wyłoni się jako niezależna forma zdaniowa. Wszakże w najstarszych tekstach forma ta występuje tylko wtedy, gdy podmiot jest osobą, a znaczeniem czasownika nie jest po prostu „istnienie”, lecz — nie wchodząc tu w szczegóły tej sprawy — „bycie żywym”²⁰. Najbardziej znane stwierdzenie tego rodzaju dotyczy bogów: *theoi aien eontes*, „bogowie, którzy są zawsze”. Zdania czysto egzystencjalne można traktować jako wynik objęcia przez powyższy typ zdań także bytów nieosobowych²¹. To właśnie znajdujemy u Heraklita (B 30): (*kosmos*) *en aei, estin kai estai pyr aeidzon*, gdzie składnia czasownika jest z góry określona: „był zawsze, jest i będzie — wiecznie żywym ogniem” (przyjmując, że czasownik występuje najpierw w funkcji egzystencjalnej, potem w łącznikowej). W czasach Parmenidesa czysto egzystencjalne użycie było oczywiście możliwe. Można znaleźć co najmniej jeden tego rodzaju przypadek w zachowanych fragmentach jego poematu²². Jednak ta forma zdania pozostaje marginalna, co widać z fragmentów pisanych prozą przez następców Parmenidesa — Zenona i Melissosa. Typowym przykładem jest tu fr. B1 u Zenona, zaczynający się czymś, co zdaje się mieć formę czysto egzystencjalną: *ei de estin*, „jeżeli rzeczy te istnieją” (tj. wielość). Wszakże gdy ta sama teza powraca dwa zdania dalej, składnia jest bardziej dwuznaczna: *outos ei polla estin*, co można tłumaczyć albo jako „jeżeli liczne rzeczy istnieją” albo łącznikowo jako „jeżeli rzeczy są liczne” (w istocie jest to składnia predykatywna, co zdaje się potwierdzać następujące po tym „z konieczności muszą być zarazem małe i duże”). Podobna dwuznaczność obciąża użycie czasownika „być” we fragmentach Melissosa, gdzie we fr. B1 *ei ton nyn meden en* można wyklądać zarówno jako „jeżeli nic nie istniało”,

¹⁸ Patrz *The Verb „Be”*, rozdz. VI, a zwłaszcza s. 300–306. Jedyną w pełni niezależną składnią egzystencjalnego *esti/on* jest we wcześniejszych tekstach witalne użycie czasownika „być” w stosunku do osób (egzystencjalny typ I, tamże, s. 240–245).

¹⁹ *The Verb „Be”*, s. 245n i 277n. Dwa przykłady ilustrujące — odpowiednio — typ II i IV.

²⁰ Patrz odsyłacz do typu I w przyp. 18.

²¹ Ferykydes B1 stanowi przypadek pośredni oscylujący między użyciem witalnym i czysto egzystencjalnym: *Chronos esan aei kai Chthonie*. U Heraklita jedynym wchodzącym jeszcze w rachubę przypadkiem czysto egzystencjalnym wydaje się *ei tauta me en* w B23, gdzie jednak interpretacja jest niepewna, a słownictwo może pochodzić od Klemensa.

²² Parmenides B6, 3: *meden d'ouk estin*, „nie istnieje taka rzecz jak nicność” (w mojej interpretacji). Jednak wielu widziałoby tu chętniej *estin* potencjalne (z domyślnym *einai*). Inne przypadki czysto egzystencjalne — patrz Appendix.

jak i „jeżeli było niczym”. (Tu znowu interpretacja predykatywna wydaje się bardziej prawdopodobna, zważywszy na *pryn genesthai einai meden*, „z konieczności, zanim zaczęło być, było niczym” w poprzednim zdaniu.) W innych fragmentach, np. Melissos B8, użycie *einai* oscyluje między konstrukcją egzystencjalną, łącznikową i prawdziwościową²³. U Platona składnia uzyskuje większą przejrzystość, lecz i tu czasownik *esti* używany jest w równie różnorodny sposób. Niektóre absolutne użycia *esti* służą jako czysto egzystencjalne, inne jako prawdziwościowe²⁴. Liczne asercje istnienia przyjmują formę egzystencjalno-lokatywną²⁵. Kiedy Platon chce stanowczo i niedwuznacznie stwierdzić istnienie jakiejś rzeczy, ucieka się nie do egzystencjalnego, lecz do łącznikowego użycia „być” i powiada, iż rzecz, o której mowa, jest czymś (*ti einai*) raczej niż niczym (*meden einai*)²⁶.

Tak więc świadectwa językowe wskazują, że użycie *esti* jako syntaktycznie samodzielnego czasownika o znaczeniu „istnieje” (*simpliciter*) jest raczej późnym i chwiejnym osiągnięciem języka greckiego, które w pełni ustala się tylko w związku z istnieniem bogów i stworzeń mitologicznych. Z drugiej strony, absolutne użycie „być” w znaczeniu prawdziwościowym jest typowe już dla Homera, jak i dla jońskiej prozy Herodota²⁷. Przyznaję, że jest to najbardziej naturalne odczytanie niedwuznacznego, syntaktycznie samodzielnego *esti* w literaturze archaicznej.

Choć Parmenides zaczyna od *esti* w funkcji prawdziwościowej, to na niej oczywiście nie kończy. Mojej wcześniejszej egzegezie zabrakło wyjaśnienia, że wartość prawdziwościowa służy Parmenidesowi tylko jako punkt zaczepienia, gwarantujący wstępną zgodę na jego tezę ontologiczną przez ustanowienie koniecznego związku między poszukiwaniem wiedzy a asercją *esti*. Skoro tylko czytelnik uznał, że *esti* we fr. B2 zostało ugruntowane, Parmenides wykracza poza sens prawdziwościowy, by rozwinąć inne aspekty roszczenia ontologicznego wynikające z powyższej asercji. Jednym z pierwszych aspektów, które winny zostać opracowane, jest idea egzystencjalna: *t o , c o j e s t ,* musi być raczej czymś niż niczym. To właśnie wartość egzystencjalna odgrywa główną rolę w odrzuceniu powstawania i ginięcia we fr. B8, 6–18. Ta intuicyjna współzależność jest widoczna, gdy mówimy o powstawaniu jako o „zaistnieniu” i o ginięciu jako „unicestwieniu”. Jest zatem jasne, dlaczego zanegowanie nieistnienia czyni ginięcie niemożliwym (zaprzeczenie istnienia oznacza-

²³ Patrz moje omówienie fr. B2 Melissosa w *The Verb „Be”*, wyd. cyt., s. 305.

²⁴ Przykłady użyc czysto egzystencjalnych w *Fedonie*: 76D 7, E3, E4, 77A 3, cytowane w *Some Philosophical Uses of „to be” in Plato*, „Phronesis” 1981, 26, s. 130, przyp. 17. Użycie prawdziwościowe – patrz poniżej.

²⁵ Np. *Fedon* 72A 7: *tas ton tethneoton psychas einai pou*; 73A 1: *ei me en pou hemin he psyche prin en tode teo anthropino eidei genesthai*; por. Vlastos, *Platonic Studies*, s. 65, przyp. 31.

²⁶ *Protagoras* 330C 1; *Goriasz* 495C 3–5, 500D 7; *Fedon* 74A 9–10, itd.

²⁷ *The Verb „Be”*, wyd. cyt., s. 335–355.

łoby rozpoczęcie nie-istnienia), powstawanie zaś niepojmowalnym (zaistnienie oznaczałoby wychodzenie z niebytu). Chcąc wyrazić tę myśl niedwuznacznie, Grek użyłby terminów „coś” (*ti*) oraz „nic” (*meden*). Zaistnienie byłoby tu więc wychodzeniem z nicości, unicestwianie zaś odchodzeniem w nicość. Tak więc *meden* okazuje się eksplikacją *ouk esti* z fr. B6,2 i B8,10: bycie niczym okazuje się fałszywą drogą, która została już odrzucona we fr. B2. Jak powiada Parmenides: *meden ouk esti*, „nie ma takiej rzeczy jak nicość” (B6,2); w grece brzmi to jeszcze bardziej tautologicznie niż w polszczyźnie.

Zatem, mówiąc intuicyjnie, czasownik „być” przyjmuje wartość egzystencjalną w argumentacji przeciw powstawaniu i ginięciu. Wszelako — mówiąc ściśle — argumentacja ta nie zależy od przyjęcia jakiegokolwiek konkretnej wartości *esti*. Musimy jedynie założyć, że pierwotna dychotomia jest wyczerpująca i wykluczająca. Jeśli więc cokolwiek powstaje, to powstaje albo 1) z nie-bytu, albo 2) z absolutnej nicości, albo też 3) z bytu²⁸. Wszakże 1) zostało wykluczone we fr. B2, skoro to, co nie jest, nie jest przedmiotem ani orzekania (*fasthai*), ani poznania (*noein*) — to, co nie jest, jest absolutną nicością. Co się tyczy 2), to jeżeli to, co jest powstało z nicości, tj. nie powstało z czegoś, zatem nie ma powodu, by powstało „raczej później niż wcześniej” — na mocy zasady racji dostatecznej²⁹. Gdy idzie o możliwość 3), nic nie może powstać z bytu, ponieważ wtedy musiałoby się stać czymś różnym od bytu (*par' auto*), tj. czymś poza bytem; lecz to (na mocy wstępnej dysjunkcji we fr B2, powtarzanej w B8, 15–16) mogłoby być tylko nie-bytem. O ile więc powstawaniu z bytu towarzyszy jakakolwiek zmiana, może to oznaczać jedynie ginięcie, tj. unicestwienie, odchodzenie w niebyt. Jednak nie-byt został wykluczony: „nie ma bowiem ani nie będzie niczego / poza tym, co jest” (B8, 36n); skoro początkowa dychotomia stosuje się do wszystkiego, to, co różni się od tego, co jest, musi być tym, co nie jest. Przesłanka ta, wzięta razem z odrzuceniem tego, co nie jest, daje Parmenidesowi ważny formalnie argument przeciw wszelkiej zmianie, różnorodności i wielości jakiegokolwiek rodzaju, włączając w to rozróżnienia czasowe, takie jak było i będzie. Jeżeli to, co było różni się od tego, co jest, musi być tym, co nie jest. Mówiąc ogólnie, dla każdego X, jeżeli X jest różne od tego, co jest, X nie jest.

Ten druzgocący w swojej prostocie argument jest, jak wierzę, sekretem nadzwyczajnego powodzenia Parmenidesa u następnej generacji greckich kosmologów. Anaksagoras, Empedokles i atomiści zaakceptowali wniosek, że nic

²⁸ Przyjmuję poprawkę Reinhardta *ek tou eontos* zamiast *ek me eontos* w B8, 12, która wzmacnia argumentację i czyni ją bardziej symetryczną. Jednak moje stanowisko nie zależy od tej poprawki.

²⁹ Patrz uwagi Owena w: „The Monist” 1966, 50, s. 325n. (= *Logic, Science, and Dialectic*, s. 33n.).

rzeczywistego (*eon*) nie powstaje ani nie ginie, nawet jeśli ich wiara w logikę Parmenidesa nie była dostateczna, by odrzucić wielość i różnorodność. Słabość tego argumentu ukryta jest głęboko w językowych funkcjach czasownika „być” oraz logicznych funkcjach negacji, które jasności nabrały dopiero wraz z Platonem, umożliwiając — po długich zmaganiach z zagadkami nie-bytu — Platońskiemu Gościowi z Elei dokonać aktu intelektualnego ojcostwa przez pokazanie jak to, co nie jest, musi z konieczności zakładać bycie, podobnie jak rzecz się ma z tym, co jest. Jednak Platoński *Sofista* pojawia się w ponad sto lat po poemacie Parmenidesa. W tym czasie konsekwencje argumentacji Parmenidesa mogły być lekceważone, lecz nie mogły zostać unieważnione. Co więcej, siła ontologicznej wizji Parmenidesa nie zależy jedynie od logiki jego dowodu. Odwołuje się on do głębokiej intuicji znaczeń *esti* i *on* w języku greckim, które reprezentują w syntetycznej formie pewne podstawowe funkcje czasownika „być” w rodzinie języków indoeuropejskich. Zwróciliśmy już uwagę na dwie z nich: 1) prawdziwościowe zastosowanie czasownika i jego imiesłowu dla oznaczenia rzeczywistości i prawdy; 2) słownikowe znaczenie „istnieje” i „jest”. Najbardziej typowym użyciem „być” w języku jest jednak 3) funkcja łącznikowa, z której Parmenides obficie korzysta. Drogowskazy rozmieszczone wzdłuż drogi tego, co jest (B8,2) wskazują szereg prawdziwych predykcji: „jest niezrodzone i niezniszczalne” (*estin* w B8,3), „jest jednorodne” (*estin* w B8,22), „jest wypełnione” (B8,24), „ciągle” (B8,25), „nieruchome, bez początku, bez końca” (8, 26–27, 39), „doskonałe z każdej strony” (8, 42), „nie doznaje działania” (8, 48)³⁰. Te łącznikowe użycia odsłaniają zawartość ukrytą we wstępnej asercji *esti*, a ta treść jest, z kolei, uzależniona i wspierana przez dwa inne podstawowe znaczenia czasownika „być”: 4) statyczno-trwałościowy sens *jest*, w przeciwieństwie do *sta* *je* *się*, oraz, 5) użycie lokatywne (*jest tutaj, tam, gdzieś*) często powiązane z asercją istnienia (*jest oto...*)³¹. W grece, podobnie jak w innych językach, jednym z najbardziej rozpowszechnionych czasowników zastępujących „być” jest czasownik „stać”, który łączy lokatywne i statyczne odcienie znaczeniowe. Przeto *einai* w grece, tak jak **es-* w językach indoeuropejskich, może być określone jako czasownik miejsca w opozycji do czasowników ruchu³². Jednak w grece odcień stałości i trwałości jest wzmocniony przez czysto trwałościowy aspekt czasownika „być”. W tym przypadku morfologia przydaje dodatkowe wsparcie statyczno-zmiennemu (statyczno-kinetycznemu) kontrastowi między *byciem* a *stawaniem się*. Grecki czasownik „być” stanowi bowiem bez mała wyjątek wśród spokrewnionych z nim czasowników

³⁰ We fragmencie naliczyłem około 30 zwykłych użyci łącznika „być” (z orzecznikami rzeczownikowymi i przymiotnymi). Patrz *Appendix*.

³¹ W sprawie użyci lokatywno-egzystencjalnych patrz *The Verb „Be”*, s. 164–167, 261–264, 271–277. Przykłady u Parmenidesa — patrz *Appendix*.

³² *The Verb „Be”*, wyd. cyt., s. 198.

w językach indoeuropejskich, nie dopuszczając morfemu aorystu i nie uwzględniając wyróżniające się w odmianie formy *bhu- (jak czyni to łacina włączając *fui*, a angielski *be*)³³. Jeżeli wartość egzystencjalna leży u podstaw pierwszego argumentu przeciw powstawaniu we fr. B8, 6–18, to jest to jej aspekt terażniejszo-trwałościowy tkwiący w *esti* i *eon*, który wspomaga odrzucenie przeszłości (*egento*) i przyszłości (*peloito*, *mellei esesthai*) we fr. B8, 19–20; a jest to stały odcień trwałości lub niezmienności, który wzmacnia argumentację przeciw ruchowi i zmianie. Co więcej, lokatywne bądź lokatywno-egzystencjalne związki czasownika „być” są założone w argumentacji za ciągłością i zwartością *eon* we fr. B8, 22–25: „nie ma tu żadnego więcej (*te mallon*) ani mniej, które sprzeciwiałoby się utrzymaniu spójności, lecz całe pełne jest tego, co jest”³⁴. W podsumowaniu argumentacji przeciwko ruchowi w B8, 29–30 lokatywna, trwałościowa i statyczna wartość zbiegają się: „pozostając takie samo, w tym samym (miejscu) polega na sobie / i tak umocnione trwa”. Nacisk położony tu na *b y c i e t y m s a m y m* pozwala nam dostrzec kolejną funkcję czasownika „być”: 6) funkcję służącą wyrażaniu identyczności. Byt jest identyczny sam ze sobą, to zaś, co jest różne od bytu – nie jest.

Reasumując możemy powiedzieć, że Parmenides utworzył nową ontologiczną koncepcję bytu, łącząc w jednorodną całość bogactwo wartości, znaczeń i funkcji podstawowego w języku czasownika „być”. Gdybym miał argumentować za wyższością koncepcji prawdziwościowej jako klucza do zrozumienia tej złożonej wizji, czyniłbym to z trzech powodów: 1) funkcja prawdziwościowa jest najlepiej poświadczona dla syntaktycznie niezależnych przypadków występowania czasownika „być” w tekstach archaicznych: 2) prawdziwościowe *esti* przydaje najmocniejszy filozoficzny sens twierdzeniu, że „nie możesz poznać tego, co nie jest”; 3) logiczna struktura *esti* prawdziwościowego uwzględnia zarówno istnienie jak i predykację, w ten sposób służąc wprowadzeniu *wszystkich* wartości czasownika „być”. Przeto predykacje, które od-

³³ Tamże, s. 219; por. s. 195–198. (Por. polskie *być* – przyp. tłum.)

³⁴ Niektórzy komentatorzy powątpiewali, że *te* w B8, 23 jak zwykle oznacza miejsce („tutaj”), sądzę jednak, że gwarantuje to kontekst (argument na rzecz ciągłości) oraz rozbudowane powtórzenie tego samego argumentu w 8, 44–48 (por. *te e te* w 8, 45). Obraz przestrzeni jest niewątpliwie obecny w *synechesthai* (8, 23), powtórzonym jako *hiknesthai eis homon* w 8, 46. Stąd *peladzei* w 8, 25: „byt styka się z bytem” (Coxon). W sprawie przestrzennych intuicji leżących u podstaw Parmenidejskiego opisu *to eon*, jako homogenicznej, wypełnionej przestrzeni, symetrycznego izotropowego *continuum* – „niczym masa dobrze zaokrąglonej kuli” – patrz G. De Santillana, *Prologue to Parmenides*, 1964, zwłaszcza s. 18–25. U Platona to geometryczne pojęcie zostaje oddzielone od pojęcia bytu właściwego i jest dalej omawiane jako „pojemnik” z *Timajosa*. Te dwa pojęcia zostają ponownie scalone w siedemnastowiecznym platonizmie Henry Moore’a (cytowanego przez De Santillanę, s. 24). Co się tyczy kosmologicznych implikacji pojęcia przestrzennej symetrii u Parmenidesa – patrz także D. Furley: *The Greek Cosmologists*. Vol. I, Cambridge, s. 54n.

krywają wagę pierwotnego *esti* rozwijają nie tylko egzystencjalne, lecz także teraźniejszo-trwałościowe, lokatywno-przestrzenne oraz statycznie-ciągłe implikacje tej podstawowej asercji. Funkcja predykatywna jest nośnikiem *wszystkich* wartości czasownika „być”. Bogactwo aspektów Bytu jest zebrane w jedną całość za pomocą logicznie powiązanych pojęć: jedności, jednolitości, symetrii, ciągłości oraz tożsamości.

W ten sposób pozytywne pojęcie tego, co jest osiąga u Parmenidesa wysoki poziom pojęciowej jedności i koherencji. Niestety, nie można tego powiedzieć o odpowiadającym mu negatywnym pojęciu tego, co nie jest. Nie-Byt (*to me eon*) bowiem jest pojęciem bardzo niespójnym, łączącym w pozorną jedność szereg całkowicie różnych, logicznie niepowiązanych idei. Zależnie od tego, która z funkcji jest zostaje zanegowana, nie-byt może oznaczać na równi *falsz*, negatywne orzekanie, nie-tożsamość oraz nie-istnienie czy niebyt, tj. absolutną nicość. Zespolecie wszystkich tych form negacji w jedną całość tworzy pojęciowe monstrum, jak miał to ostatecznie wykazać Platon³⁵. To właśnie tutaj w negatywnym odgałęzieniu pierwotnej dychotomii, zarzut zwodniczej wieloznaczności postawiony Parmenidesowi przez Arystotelesa i Eudemosza znajduje ostateczne usprawiedliwienie.

II

Moje wcześniejsze sformułowanie koncepcji prawdziwościowej spotkało się ze skrupulatną krytyką Davida Gallopa, który opowiada się za interpretacją egzystencjalną. Warto przyrzeć się uwagom Gallopa, by ocenić ich trafność w odniesieniu do obecnej interpretacji. Gallop przedstawia trzy zastrzeżenia wobec prawdziwościowego odczytania *esti* we fr. B2.

1. Byłoby wysoce niezadowolające (dla bogini) wywodzić, na podstawie tego, że z punktu widzenia logiki nie można poznać tego, co jest fałszem, że jakaś prawda musi z konieczności obowiązywać. Można bowiem z powodzeniem wyobrazić sobie — jak mógłby powiedzieć sceptyk — że nikt niczego nie poznaje, z tego dokładnie powodu, że nie ma prawdy, którą, można by poznać. W świetle tego upierać się, że prawda musi istnieć, by istniała wiedza, jest po prostu obroną wątpliwej sprawy (Monist, 1979, s. 66).

Zastrzeżenie powyższe wydaje mi się źle obmyślane. Nie ma powodu sądzić, że Parmenides argumentuje przeciw sceptykowi gotowemu odrzucić możliwość prawdy lub wiedzy. W tym względzie dokonane przez Owena ciekawe porównanie argumentu Parmenidesa z *cogito* Kartezjusza jest mylące. Wywód

³⁵ Być może Parmenides żywił w tej kwestii pewne podejrzenia, skoro opisał drogę *tego, co nie jest* jako „niesłychaną” (*panapeithes*), „niepojmowalną” czy „nie dającą się pomyśleć” (*anoetos*) i jako drogę nieprawdy. Analizy błędów wynikających z pomieszania *noein* ufun-dowanego na analogii z postrzeganiem (w którym albo widzi się coś albo nie widzi się nic) a strukturą *legein* jako mówienia czegoś o czymś (takiego, że twierdzenie negatywne nie wyraża nicości) zawarte są w: E. Tugendhat, *Das Sein und Nichts*, wyd. cyt., s. 139n.

Parmenidesa zakłada zaangażowanie nie tylko w badanie (*didzeis*), lecz również w dążenie do Prawdy (*aletheia* w B1, 29 i 2, 4) jako przedmiotu godnego wiary i zaufania (*pistis* w B1, 30, *peitho* w B2, 4). Pierwotne pytanie jest następujące: od jakiego założenia musimy wyjść, którą drogą pójść, jeśli chcemy mieć jakąkolwiek nadzieję osiągnięcia celu.

2. Status przedmiotów poznania jest u Kahna niezadowolający [...] „Jakiś określony fakt, konkretny stan rzeczy” [...] wydaje się nieodpowiednim logicznie przedmiotem, by służyć jako nośnik takich atrybutów jak „niezrodzony”, „niezniszczalny”, „kompletny”, „nieporuszony” (B8, 3–5). Tego rodzaju własności [...] mogłyby określać tylko to, co posiada status jestestwa, *rzeczy* indywidualnej. Tym, o czym we fr. B8 zdaje się mówić bogini, nie jest fakt lub stan rzeczy, lecz rzecz wyposażona w pewne atrybuty, których przyśługiwania stara się ona właśnie dowieść (tamże).

Zarzut ten odnosiłby się do mojego stanowiska tylko pod warunkiem, że Parmenides uwzględniał logiczną dystynkcję między rzeczą i substancją a faktami czy strukturami propozycjonalnymi. Niestety, filozofowie greccy byli w tym względzie notorycznie nieściśli. Platońskie opisy Form nieustannie łączą cechy rzeczowe i propozycjonalne. Nawet Arystoteles, którego nauka o kategoriach jest po części zaprojektowana tak, by uchwycić to odróżnienie, nie zawsze bierze je pod uwagę rozwijając teorię substancji, istoty i formy. Stojąc u początków tradycji greckiej ontologii, Parmenides nie jest, jak się zdaje, bardziej skrupulatny. Zgodnie z moją interpretacją *esti* prawdziwościowe we fr. B2 bezpośrednio pociąga za sobą zarówno asercję istnienia, jak i konstrukcję predykatywną. Jeżeli logiczny podmiot *esti* ze złożonego „stanu rzeczy” we fr. B2 zostaje ograniczony do składnika tego podmiotu we fr. B8, stanowi to jedynie niewinną synekdochę — naturalne i nie obciążone błędem przejście od całości do części. Jasne jest, że przydawki takie, jak *n i e z r o d z o n y* należą ściśle do składnika podmiotu, a tylko przenośnie do całości podmiotowo-orzecznikowego złożenia.

3. Po trzecie, jeżeli uznajemy odrzucenie „tego, co nie jest”, jako zaprzeczenie, że „to, co nie jest prawdą”, może być przedmiotem wiedzy, nie zapewniamy sobie dostatecznie mocnego — ani w żadnym innym sensie dogodnego — znaczenia „nie jest”, by wydobywać wnioski z fr. B8 [...] W celu odrzucenia powstawania i ginięcia (B8, 6–21) należy odrzucić negatywny sąd egzystencjalny, a nie zakazywać myślenia bądź wypowiedzania sądów fałszywych (tamże, s. 67).

Przez cały czas podkreślałem, że przyjęcie prawdziwościowej funkcji *esti* we fr. B2, 3 zawiera asercję istnienia podmiotu. Stąd odrzucenie tegoż *esti* w B2, 5 zawiera odrzucenie istnienia. Jest to miejsce, w którym pojawia się błąd. Jeśli bowiem myślimy, że *esti* prawdziwościowe stwierdza, iż „istnieje podmiot X posiadający atrybuty A, B, C, to zaprzeczenie (*ouk esti*) może znaczyć: 1) całe zdanie jest fałszywe; 2) X nie istnieje; 3) jeden lub więcej

atributów jest fałszywie przypisanych podmiotowi. Argumentacja Parmenidesa jest uzależniona od pominięcia tej wieloznaczności i od przejścia od 1) bezpośrednio do 2), od *nie jest* do absolutnej *nicości* (*meden*). Interpretacja Owena i Gallopa przyjmuje *esti* we fr. B2 niedwuznacznie jako „istnieje”, co ma na celu przydać Parmenidesowi ważki argument przeciw powstawaniu i ginięciu³⁶. Wszakże — oprócz wyszczególnionych powyżej filozoficznych i lingwistycznych obiekcji — dzieje się to za cenę zerwania logicznego związku między egzystencjalnym *esti* we fr. B2 a użyciem łącznikowym we fr. B8. (Jest to ta interpretacja fr. B2, która wywołuje stary zarzut, iż Parmenides myli użycie egzystencjalne i łącznikowe.) Tak wąsko egzystencjalne odczytanie *esti* zrywa historyczną więź między Parmenidejskim i Platónskim pojęciem bytu.

III

Uczta, *Fedon* oraz *Państwo* prezentują teorię Form, która bierze swą ontologiczną podstawę z Parmenidejskiej dystynkcji między Bytem a Stawianiem się, wzmocnionej przez równoległe przeciwstawienie rzeczywistości prawdziwej i zjawiskowej — tego, co poznawalne intelektem, i tego, co poznawalne zmysłowo. To właśnie wprowadzenie tej eleackiej metafizyki (określanej myląc jako „oddzielenie” Form) jest tym, co odróżnia doktrynę średnich dialogów od koncepcji *eidosu* i idei w *Eutyfronie* i *Menonie*, gdzie różnica między pojedynczą Formą a jej licznymi konkretyzacjami jest wyraźnie zarysowana, lecz nie opracowana w kategoriach ontologicznych. *Uczta* zawiera krótkie podsumowanie nowej teorii, przedstawione w stylu wizjonerskim bez rozwinięcia argumentacji i ograniczone do jednej tylko Formy — Piękna. Natomiast w *Fedonie* Platon formułuje teorię dla całej dziedziny Form, rozwijając ją systematycznie w całym dialogu. Zatem w *Fedonie* i we wprowadzającej debacie o Formach w *Państwie* V widzimy najlepiej, w jaki sposób Platon wykładając swą własną ontologię podąża wiernie śladami Parmenidesa.

W *Fedonie* po raz pierwszy przedstawia się Formy jako składniki konstytuujące prawdę; przedmiot poszukiwań filozofa. Używane w tym kontekście przez Platona słowo na określenie „badań” — *dzetezisz* w 65B 10 — jest potocznym odpowiednikiem poetyckiego *didzezis* użytego przez Parmenidesa we fr. B2, 2. Gdy ontologiczne terminy *to on* i *ta onta* zostają wprowadzone jako cel owych dociekań (65C 3 i 9), ich konotacje są bez wątpienia prawdziwościowe: imiesłowy czasownika „być” wymienią się w tym fragmencie z określeniami stosowanymi na oznaczenie prawdy³⁷. Zatem imiesłowy te

³⁶ Jednak tak jak ją przedstawiają, argumentacja ta, poza wszystkim innym, nie jest ważna, gdyż zawiera rażący błąd modalny; patrz Gallop, *Parmenides of Elea*, wyd. cyt., s. 24 oraz odsyłacze do Owena i Barnes’a w przyp. 71 na s. 38.

³⁷ *Fedon* 65B–66D, z komentarzem Burneta do 65C 3.

w oczywisty sposób niosą idiomatyczny sens znany z użycia *to eon* i *ta onta* u Herodota, Tukidydesa i innych autorów w V w. Tak jak początkowe *esti* prawdziwościowe rozwinie się u Parmenidesa w bogatszą strukturę ontologiczną w miarę rozwoju poematu, tak Platon w *Fedonie* przechodzi od zdroworozsądkowego pojęcia *ta onta* — jako rzeczywistości oddawanej przez zdania prawdziwe lub ujmowanej w wiarygodnym poznaniu — do bardziej technicznych zastosowań czasownika „być”.

Pierwsze wyraźne powołanie się na Formy znajdujemy w *Fedonie* 65D4: „Powieśmy, że jest czymś sprawiedliwość sama, czy niczym?” (*ti einai... e ouden*). Istnienie Formy jest stwierdzane w łącznikowej konstrukcji *einai*. Następnie wzmiankowane są inne Formy (piękno, dobro, wielkość, zdrowie, siła), a doktryna zostaje uogólniona: „Ja mówię... jednym słowem o wszystkim, co tylko istnieje rzeczywiście, a czym każda rzecz jest” (*tes ousias ho tynchanei hekaston on*, 65D 13). Tutaj, w pierwszym w tekstach Platona szerokim odwołaniu się do Form, *ousia* — nominalizacja wyrażająca rzeczywistość Form — scala w sposób trwały prawdziwością i predykatywną wartość czasownika (wraz z ukrytą wartością egzystencjalną, która jednak w tym kontekście nie występuje). Wartości te skupiają się tu w na poły technicznej, właściwej Platonowi formule *ho esti*: *t o*, *c z y m* (rzeczywiście) *j e s t F* lub *t o*, *c o* (naprawdę) *j e s t F* - *e m*, gdzie odcień prawdziwościowy łączy się ze składnią predykatywną. Później formuła ta stale występuje na określenie Form: *auto ho estin* w 74B 2, 74D 7, itd.³⁸ Jest ona, rzecz jasna, pochodną występującego we wcześniejszych dialogach zagadnienia *ti estin*. Wraz z komplementarnym pojęciem partycypacji stanowi być może jedyny istotny składnik Platonskiej koncepcji bytu, nie mający precedensu u Parmenidesa.

Jeśli sięgniemy do wyraźniejszych sformułowań tej nauki zawartych w *Państwie*, odnajdziemy dokładnie ten sam schemat. Platon wprowadza terminologię „bytu” przez nieformalne, quasiidiomatyczne użycie imiesłowu *on* na oznaczenie przedmiotu wiedzy — tego, co rzeczywiste lub prawdziwe; następnie przechodzi do predykatywnych zastosowań „być”, które swą kulminację osiągają w technicznej frazie *ho estin*, służącej desygnowaniu Form. Są one przywołane najpierw w ks. V w celu sprecyzowania znaczenia, w jakim filozofów określa się jako „tych, co się kochają w oglądaniu prawdy (*aletheia*)”, w 475E. Tę ogólną teorię krótko podsumowują trzy typowe predykatywne użycia „być” (*estin*, *einai* w 475E 9, *einai* w 476A 6), których prawdziwościowe brzmienie podkreślane jest przez kontrast z czasownikiem *w y d a w a ć* się (*fainesthai* w 476A 7). Wszelako pierwsze dobitne czy „ontologiczne” użycie

³⁸ Dalsze rozważania dotyczące ontologicznej terminologii w *Fedonie* w: *Some Philosophical Use of „to be” in Plato*. „Phronesis” 1981, 26, s. 109–112 (cytaty z *Fedona*, za tłum. Wł. Witwickiego, PWN, Warszawa 1958; cytaty z *Państwa* wg tłum. Wł. Witwickiego, Warszawa 1958, przyp. tłum.).

czasownika pojawia się nieco później w 476E, w charakterystyce przedmiotu poznania: „Ten, który poznaje, poznaje coś czy nic (*ti e ouden*)? Odpowiem, że poznaje coś. Coś, co jest (*on*), czy coś, co nie jest (*ouk on*)? Coś, co jest. Jakżeby można poznawać coś, co nie jest (*me on ge ti*)?” Słysząc tu bez wątpienia echo Parmenidejskiego fragmentu B2, 7; czasownik wyrażający poznawanie (*gignoskein*) w obydwu tekstach jest ten sam. Jednak byt (*on*) nie może tutaj znaczyć istnienia, skoro stwierdzenie istnienia zostało już dokonane poprzez kontrast czegoś (*ti*) z niczym (*ouden*)³⁹.

Platon niezwłocznie przechodzi do bardziej wyrazistego sformułowania dychotomii Parmenidesa w zgodzie ze swym własnym jej rozumieniem. „(...) cokolwiek doskonale jest (*to men pantelos on*), to się też doskonale daje poznać, a co nie jest (*me on de medame*), to w żadnym sposobie nie jest poznawalne” (477A 3). Platon gdzieś pomiędzy poszukuje przedmiotu dla doksa: „czegoś, co ma w sobie coś z bytu i z niebytu” (*ei de de ti houtos echei hos einai te kai me einai*). Jak dotąd, w oczywisty sposób składnia czasownika jest w tym kontekście absolutna, bez żadnych wskazań na konstrukcję predykatywną. Możliwość konstrukcji predykatywnej zaczyna się wyłaniać wraz z charakterystyką wiedzy jako tej, która „z natury swej dotyczy tego, co jest (jako swego przedmiotu — przyp. Ch. Kahn), ona poznaje, że jest (i jak jest — przyp. Ch. Kahn) to, co jest” (*episteme men epi to onti pefyke, gnonai hos esti to on*, 477B 10). Nie może być tutaj żadnych wątpliwości w kwestii odczytania *jest* jako „istnieje”. Oczywiście przyjmuje się tutaj, że przedmiot istnieje, choć założenie to, jak widzimy, zostało wyrażone bez jakiegokolwiek użycia czasownika „być”. We właśnie cytowanym fragmencie czasownik stwierdza coś więcej: to, że przedmiot *istnieje* w *pevien określony sposób*. Absolutne użycie „być” jest tutaj przeniknięte konstrukcją predykatywną, co staje się jasne dalej za sprawą szeregu zdań łącznikowych we fr. 479A-B. Zanim to nastąpi egzystencjalna wartość czasownika jest wykorzystywana także w egzegezie negatywnej formy *me on*, „to, co nie jest”, w kategoriach *meden*, „nicości”: „A tymczasem to, co nie jest, nie jest czymś jednym, ale niczym” (478B 12). W końcu, konstrukcja predykatywna ujawnia się w pełni, gdy Platon objaśnia jak wielość rzeczy leżąca „pomiędzy byciem a niebyciem”, zarazem jest i nie jest: „pośród tych wielu rzeczy czy jest⁴⁰ choćby jedna, która by się kiedyś nie wydała brzydka? [...] No nie, powiada, to musi tak być, że one się jakoś i piękne, i brzydkie wydają” (479B 1). „Więc czy każda z tych wielu rzeczy jest raczej tym, czymś ktoś powie, że ona jest, czy też niekoniecznie

³⁹ Pełniejszy wywód przeciw egzystencjalnemu odczytaniu *on* w tym kontekście w: „Phronesis” 1981, s. 112n. W sprawie interpretacji prawdziwościowej por. Arystoteles, *A. Po.*, I, 2, 71B 25: przesłanki sylogizmu naukowego muszą być prawdziwe (*alethe*), *hoti ouk esti to me on epistasthai*.

⁴⁰ Zwróćmy tutaj uwagę na egzystencjalne użycie *esti* (mój typ IV: „czy jest tu ktokolwiek, kto...”) w 479A 6 oraz dwuznaczne — choć być może egzystencjalne — *einai* w 479A 4.

tym jest" (*poteron oun esti mallon e ouk esti hekaston ton pollon touto ho an tis fe auto einai*, 479B 9).

Mamy tu zasadniczą „dwuznaczność” predykcji (*epamfoteridzein*, 479B 11), która u Platona znamionuje rzeczy partycypujące w Formie i odróżnia je od niedwuznacznego bycia-tym-czym-jest właściwego Formie⁴¹. Gdy w ks. VI *Państwa* Formy zostają ponownie przywołane, dokonuje się to poprzez skonstruowanie właściwej wielu rzeczom dobrym i pięknym dwuznaczności z Pięknem i Dobrem samym, które są określone jako *to, co jest* (*ho estin*, 507B 7). Forma jest właśnie „tym, co prawdziwe jest piękne”, lub być może „tym, czym (bycie) pięknym prawdziwie jest”⁴². Tą formułą *jest* w istotowej predykcji i definicyjnej tożsamości Platon wychodzi poza Parmenidejską koncepcję bytu. Jednak Parmenidejskie tony są wciąż słyszalne i zostają wzmocnione w następnych sekwencjach ks. VI i VII przez regularną statycznie-zmienną opozycję między Bytem a Stawianiem się, zmierzająca obecnie do uzgodnienia z pierwotną opozycją prawdziwościową między bytem a tym-co-pozorne (począwszy od 508D). Tu po raz pierwszy Platon zestrza wszystkie struny swej neo-eleackiej ontologii, chcąc uzyskać dogodnie metafizyczne podłoże dla swej próby ukazania Formy Dobra. Moim celem w tych rozważaniach nie jest analiza Platonskiego użycia czasownika „być” w sformułowaniach jego własnej ontologii, lecz jedynie pokazanie, jak wierny Parmenidesowi jest Platon czyniąc postęp od początkowego, quasi-idiomatycznego użycia *esti* na określenie prawdy i rzeczywistości do bardziej filozoficznie nacechowanych „ontologicznych” użyć *esti*, w których funkcje egzystencjalne i predykatywne łączą się z funkcją konotowania prawdy, stałości i trwania. Z pewnymi oczywistymi zmianami Platon wskrzesił eleackie pojęcie bytu jako mocne i spójne pojęcie metafizyczne. Z drugiej strony negatywna koncepcja *to me on* u Parmenidesa okazuje się być daleko mniej zadowalająca. W ks. V *Państwa* Platon przejmuje pojęcie *to medame on* („to, co nie jest w żaden sposób”) jawnie, bez obaw i być może nie popełniając błędu, skoro interpretował je jedynie jako próżny przedmiot niewiedzy. Jednak w późniejszych pismach stale zajmuje się roztrząsaniem zagadek fałszu pojmowanego jako myślenie lub mówienie *tego, co nie jest*: pobieżnie w *Eutydemie* (278B-C; por. 283D i 286C 7) oraz *Teajtecie* (188D–189C), a bardziej systematycznie w *Sofistcie*. Spotkamy tu Gościa z Elei, któremu bliskie są „koła związane z Parmenidesem i Zenonem” (216A), a który z powodzeniem odróżni nie dające się zrozumieć pojęcie „tego, co w żaden sposób nie jest” (237B 7, 239C 4, 258E 6–259A 1) od spójnego użycia *me on* na oznaczenie nie-tożsamo-

⁴¹ Por. patyki i kamienie w *Fedonie* 74B 8, które „nieraz wydają się równe, innym razem nie” (jeśli czytać wg lekcji jednego z rękopisów) oraz zaprzeczenie takiej dwuznaczności w odniesieniu do Formy Piękna w *Uczcie* 211A.

⁴² Druga interpretacja *ho esti* odzwierciedla A. Nehemasa odczytanie samo-predykcji w odniesieniu do Formy („F jest F”) w znaczeniu: „F jest *tym, czym jest* bycie F-em”.

ści i negatywnej predykcji. W *Sofście* prawdziwościowe „być” jest uważnie analizowane jako odnoszące się do podmiotu mówienie, że to, co jest, jest (263B), podczas gdy problematyczne pojęcie nie-bytu jest poroździelane na odrębne negacje: fałszu, tożsamości i predykcji. Ukazanie powikłań kryjących się w argumentacji Parmenidesa wymagało długich i pracochłonnych analiz, jednak owe powikłania dotyczą tylko negatywnego pojęcia tego, co nie jest, podczas gdy pozytywne pojęcie Bytu wyłania się nienaruszone, by dominować w metafizycznej tradycji Zachodu przez wiele nadchodzących stuleci.

Appendix

Użycie *einai* u Parmenidesa

Naliczyłem, że we fragmentach Parmenidesa *einai* występuje 88 razy, a nadto 5 razy *pelenai* użyte synonimicznie, co daje łącznie 93 formy. (Można by przyjąć jeszcze jedną, gdybyśmy odczytali *esti gar oulomenes* we fr. B8, 4 za DK.) Przykłady te dzielą się na dwie grupy: 1) mocne, ontologiczne użycie czasownika — to, które próbujemy zinterpretować, oraz 2) zwykle użycie *einai*, porównywalne z tymi, które znajdujemy w tekstach niefilozoficznych. Naliczyłem 33 przykłady użycia ontologicznych, które wyłączam z tego gramatycznego przeglądu. (Liczba ta może być nieco większa lub mniejsza, zależnie od tego, jak rozstrzygnąć kwestię niektórych wątpliwych przypadków.) Użycia ontologiczne występują np. w *hopos estin* i *me einai* w B2, 3, w *ouk estin* i *me einai* w B2, 5, to *me eon* B2, 7, *einai* w B3, *to eon* i *tou eontos* B4, 2 i często w całym fr. B8. Bardziej interesujące ze ściśle gramatycznego punktu widzenia są użycia zwykle. Naliczyłem 31 przypadków łącznika nominalnego (z orzecznikiem rzeczownym i przymiotnym), 4 przypadki orzeczników miejsca, 6 lub więcej przykładów szeroko pojętego czasownika egzystencjalnego (włączając w to przypadki lokatywno-egzystencjalne i egzystencjalno-potencjalne), pozostawiając na boku około tuzina przypadków zbyt kontrowersyjnych, by je klasyfikować. Oto przykłady.

1. Łącznik z orzecznikami rzeczownikowymi i przymiotnymi, najczęstsze wśród użycia zwykłych (31 przypadków). Przykłady *peithous esti keleuthos* we fr. 2, 4, *ksynon de moi estin* w 5, 1, *anolethron estin* w 8, 3 itd. Tak również *baioteron pelenai* w 8, 45.

2. Czasownik lokatywny albo łącznik z orzecznikiem miejsca (4 przypadki): *ektos patou estin* w 1, 27, *apeonta pareonta* w 4, 1, oraz mocniejsze, obrazowe użycie funkcji lokatywnej w 8, 15: *en tod' estin*.

3. Wśród zwykłych użycia egzystencjalnych:

a) trzy przykłady lokatywno-egzystencjalne: *entha ... eisi* w 1, 11, *taute d' epi semat' easi* w 8, 2 oraz (w mojej interpretacji) *hopos eie ... te mallon te d'esson* w 8, 47n: „tak, że byłoby tutaj bardziej, a tam mniej” (lokatywny sens *eie* wydaje mi się tutaj jasny, choć można się z tym nie zgodzić);

b) co najmniej jeden przypadek egzystencjalno-potencjalny: *hodoi ... eisi noesai* w B2, „istnieją takie drogi poznania” (czysto potencjalne przypadki omawiam w pkt. d);

c) dwa przypadki klasyfikowane przeze mnie jako typ IV („nie ma nikogo, kto ...”) w 8, 46n: *oute gar ... esti to ken paioi ... oute ... estin hopos ...* „Nie ma w nim nic, co by je dzieliło, żadnego mniej ani więcej ...” (opuszczając tu dwa ontologiczne użycia *eon* oraz lokatywno-egzystencjalne *eie* odnotowane powyżej w pkt. a);

d) czy istnieją jakiekolwiek czysto egzystencjalne użycia poza grupą trzydziestu kilku spornych przypadków ontologicznych? Jak zaznaczyłem powyżej, uważam *meden d' ouk estin* w 6, 2 za egzystencjalne („nicość nie istnieje”), lecz większość komentatorów interpretuje tę frazę jako potencjalną, bądź pod wpływem *esti gar einai* z poprzedniego wersu (6, 1), gdzie potencjalne odczytanie „jest (dlań) możliwe być” jest powszechnie akceptowane. Konstrukcja potencjalna jest również ogólnie przyjmowana dla *hos ouk esti me einai* w 2, 3 („nie jest możliwe dla niego nie być”, ponieważ kontrastujące z nim zdanie w 2, 5 *hos chreon esti me einai*, „z konieczności, nie może być”) wspiera modalne odczytanie *ouk esti*. Jednakże interpretacja egzystencjalna może być (i rzeczywiście była) broniona dla *esti gar einai* w 6, 1 jak i *ouk esti me einai* w 2, 3 („jest byt”, „nie ma nie-bytu”). Gdybyśmy przyjęli tutaj odczytanie egzystencjalne, nie mielibyśmy przykładów czysto potencjalnych (bezosobowe *esti* plus bezokolicznik) w żadnym z fragmentów.

Mamy także pięć przypadków *einai* w czasie przyszłym i przeszłym oraz jeden przypadek *pelenai*, który można interpretować w sposób egzystencjalny („był”, „będzie”). Interpretacja ta daje się bronić w przypadku *oude pot' en oud' estai* w 8, 5 („nie istniało w przeszłości ani nie będzie istnieć w przyszłości”); wszakże terazniejsze *estin* w tym samym wierszu zdaje się raczej sugerować mocne ontologiczne odczytanie: „To, co jest, nie było ani nie będzie”. Ta sama dwuznaczność dotyczy *peloito* (lub *peloī*) w 8, 19 oraz *mellei esesthai* w 8, 20. Skłaniam się ku odczytaniu czysto egzystencjalnemu raczej w 8, 36: *ouden gar (e) estin e estai / allo pareks tou eontos*, „Ani nie ma, ani nie będzie niczego poza tym, co jest”. Ponieważ jednak *estin* i *estai* powinny być także potraktowane tutaj jako łączniki, z *allo* jako predykatem, przesądza to o składni, podobnie jak u Heraklita we fr. B30 (patrz wyżej).

Podsumowując stwierdzam u Parmenidesa trzy przypadki użycia czysto egzystencjalnego (6, 2 oraz dwukrotnie w 8, 36), lecz żaden z nich nie jest bezdyskusyjny.

4. Inne wątpliwe przypadki:

1, 32 *chren dokimos einai*. Zbyt znany, by go omawiać.

3, 1 *noein estin te kai einai*. Przyjmuję *estin* jako zwykły łącznik, choć większość uznaje je za potencjalne (podobnie z *esti noein* w 8, 34).

8, 34 *ouneken esti noema*. Nie mam pomysłu na interpretację tego *esti*.

19, 1 *houto ... kai nyn easi*, „istnieją”? „bytują na mocy niemania” (*kata doxan*)?

6, 8 *pelein te kai ouk einai*: tu i w 8, 40 (*einai te kai ouchi*) czasownik wyraża błąd śmiertelnych, lecz przez odniesienie do Parmenidesa własnej mocnej koncepcji *tego, co jest*, możemy uważać to za użycia quasi-ontologiczne.

Pozostaje nam ponad trzydzieści syntaktycznie czystych przypadków *einai* i *pelenai*, które niosą w sobie ontologiczną pełnię nowej wizji Parmenidesa. Analiza gramatyczna ma w tych przypadkach ograniczone zastosowanie.

Zostawiłem na koniec przypadek ze wszystkich najbardziej dyskusyjny, B6, 1: *chre to legein te noein t' eon emmenai*. Wymieniam różne proponowane interpretacje w porządku malejącej wartości lingwistycznej.

1. „Z konieczności (*chre*) mówienie i poznawanie (*to legein te noein te*) musi być rzeczywiste-i-prawdziwe (*eon emmenai*)” — interpretacja z imiesłowem wziętym jako predykat ontologiczny i bezokolicznikiem jako łącznikiem. Jest to jedyna niewymuszona interpretacja tego zdania, która najlepiej uzgadnia się z naturalnym odczytaniem B2, jako utożsamieniem *noein* i *einai*.

2. „To (*to*) należy mówić i myśleć: *byt jest*” (*eon* jako podmiot bezokolicznika). Choć gramatycznie możliwe, jest to niezręczne, a nadto wprowadza kłopotliwą funkcję wskazującą zaimka *to* (zastrzeżenia w: Taran, *Parmenides*, s. 55). Jest to logicznie jałowe, skoro imiesłów i bezokolicznik mają mieć tak samo mocną wartość ontologiczną.

3. „Z konieczności trzeba mówić i myśleć, że to (*to*) jest *byt*” (*eon* jako predykat ontologiczny z łącznikową składnią *emmenai* jak w pkt. 1). Ta nowa koncepcja Coxona jest skądinąd wiarygodna, a ponadto unika słabości propozycji 2.

4. „Z konieczności, mówienie i myślenie *tego, co jest* musi być rzeczywiste (zarówno *eon* jak i *emmenai* mają moc ontologiczną, przyjmując jednak *eon* za podmiot dwu opatrzonych rodzajnikiem bezokoliczników)”. Ta propozycja Fränkla należy do najbardziej pomysłowych, niesie wszakże z grubsza ten sam sens, co 1, tyle że bardziej okrężną drogą.

4A. Dla pkt. 4 istnieje narzucająca się alternatywna możliwość o identycznej składni, lecz słabszym znaczeniu *emmenai*: „Z konieczności trzeba mówić i myśleć *to, co jest*” (Taran). Jednak konstrukcja *emmenai* zostaje w ten sposób zaciemniona i trudno uwierzyć, że czasownik ten mógłby się stać u Parmenidesa tak mało użyteczny.

5. Najtrudniejszym ze wszystkich jest odczytanie ostatnio najpopularniejsze: „To, o czym można mówić i myśleć, musi *być*”, gdzie za Burnetem przyjmuje się potencjalną konstrukcję *to eon* z wprowadzonymi dwoma bezokolicznikami. Jak zauważył Verdenius, „wątpliwe jest, czy *to legein eon* (to, co można powiedzieć) byłoby poprawną greczyzną”; *Parmenides, Some Comments on his Poem*, 1964, s. 36, przyp. 2. (Verdenius najwyżej ceni 1, jako przykład najbardziej oczywisty, wywodzony przezeń od Karstena, Dielsa i Heidla, s. 37

wraz z przyp. 1.) Uważa się, że interpretację 5 oceniam jako „w oczywisty sposób niemożliwą”, nie znalazłem bowiem żadnego przykładu potencjalnego *esti* w formie imiesłowowej, a tym bardziej imiesłowu z rodzajnikiem (*The Thesis of Parmenides*, s. 722, przyp. 26). Kwestionuje to Dawid Furley i inni (*Notes on Parmenides*, w: *Exegesis and Argument*, 1973, s. 11, przyp. 37); Furley cytuje (za Hölscherem, *Anfängliches Fragen*, s. 98n) przykład konstrukcji potencjalnej w formie imiesłowowej, przede wszystkim z Demostenesa 50, 22: *kai ekbenai ouk on oude deipnopoiesasthai* (gdzie jednak konstrukcja imiesłowowa nie rodzi trudności, otoczona przez inne imiesłowy występujące w *genetivus absolutus*). Pozycja bezokolicznika przypomina tu Symonidejskie *to me genesthai dynaton*. W obliczu tych analogii powinienem być może zredukować mój werdykt z „niemożliwości” do „skrajnej niezręczności i wypaczenia”. Wciąż jednak wierzę, że nie da się tego wersu tak zinterpretować, nie będąc pod presją wcześniej ustalonych przekonań co do tego, co Parmenides powiedzieć powinien. N. L. Cordero informuje, że według lekcji Symplikiosa wszyscy odczytują: *chre to legein to (a nie te) noein t' eon emmenai*. (*Les Deux Chemins de Parmenide*, Paris 1984, s. 110, przyp. 1, cytując Tarana i swoje własne spostrzeżenia na ten temat.) Jest to jednak z pewnością błąd dyktograficzny, a poprawka *te* (której historia sięga Karstena i Brandisa) musi być słuszna.

Przekład Dariusz Karłowicz
Paweł Paliwoda