

Rozważania o Parmenidejskim bycie

Panagiotis Thanassas, *Parmenides, Cosmos, and Being. A Philosophical Interpretation*, Milwaukee: Marquette University Press 2007, s. 109

Stustronicowe przedstawienie poglądów filozofa tak kontrowersyjnego jak Parmenides z Elei jest przedsięwzięciem nietatwym, by nie powiedzieć ryzykownym. Jednakże jego optymalna realizacja mogłaby okazać się pożyteczna i wartościowa, ponieważ konieczna selekcja zagadnień ograniczyłaby zakres treści pracy do tego, co w danej interpretacji stanowi rzeczywistą istotę refleksji myśliciela, a co w obszerniejszych opracowaniach gubi się czasem wśród rozbudowanych analiz, drobiazgowych polemik oraz szczegółowych badań językowych. Warto już na wstępie, uprzedzając nieco wniosek poniższego omówienia, zaznaczyć, że przedstawiana praca Panagiotisa Thanassasa, autora odznaczającego się głębokim, iście hermeneutycznym traktowaniem myśli Parmenidesa (co wykazał w swej obszerniejszej, niemieckojęzycznej monografii *Die erste 'zweite Fahrt'*¹), jest bardzo bliska temu właśnie, nietatwemu do osiągnięcia, ideałowi.

Książka składa się z sześciu rozdziałów, poświęconych kolejno: 1) ogólnej prezentacji dzieła Parmenidesa i jego starożytnych wykładni, 2) wprowadzeniu w tematykę I części „Alethei”, 3) interpretacji Parmenidejskiego bytu i jego związku z myśleniem, 4) dedukcji bytu z fr. B 8, 5) kwestii statusu „Doksy”, 6) relacji między dwiema częściami poematu. Do publikacji dołączony jest *appendix* zawierający angielskie tłumaczenie fragmentów poematu (z wyjątkiem zachowanego tylko w przekładzie łacińskim fr. B 18), z zaznaczeniem głównych różnic przyjętego greckiego tekstu w stosunku do wydań H. Dielsa – W. Kranza i L. Tarána². Całość zaopatrzona jest w bibliografię, indeks autorów i postaci oraz krótki indeks tematyczny.

Rozwijana przez Thanassasa interpretacja myśli Parmenidesa ma charakter immanentny (świadcstwa i inne zewnętrzne wobec tekstu źródła wykorzystywane są sporadycznie) i pokrywa się zasadniczo z wykładnią znaną nam ze wspomnianej wyżej, wcześniejszej monografii tegoż autora. Nieliczne różnice sytuacji

¹ P. Thanassas, *Die erste 'zweite Fahrt': Sein des Seienden und Erscheinen der Welt bei Parmenides*, München 1997; w wersji nowogreckiej pt. *Ο πρώτος δεύτερος πλους. Είναι και Κόσμος στο ποίημα του Παρμενίδη* (Heraklion 1998).

² L. Tarán, *Parmenides. A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*, Princeton, New Jersey 1965.

się raczej na poziomie tekstu: niekiedy samego greckiego oryginału³, niekiedy jedynie jego tłumaczenia⁴ – i tylko w bardzo ograniczonym stopniu przekładają się na warstwę rozumienia Parmenidejskiej filozofii⁵.

Najbardziej istotnym i charakterystycznym elementem badań Thanassasa jest proponowane przez niego ujęcie Parmenidejskiego bytu. Pytanie o znaczenie τὸ εἶν, fundamentalne dla rozumienia filozofii Eleaty, lecz nadal niezwykle kontrowersyjne, stanowi punkt wyjścia rozważań autora, a przyjęte rozwiązanie tej kwestii wyznacza kierunek interpretacji pozostałych istotnych zagadnień, zwłaszcza 1) kwestii myślenia, 2) dedukcji zawartej we fragmencie B 8 oraz 3) „Doksy” i jej relacji do „Alethei” (poniżej przyjrzymy się kolejno wszystkim tym zagadnieniom).

Wykładnię bytu Thanassas wypracowuje na podstawie zakończenia Parmenidejskiego prologu (B 1.31–32): młodzieniec ma poznać zarówno „serce Prawdy” i mniemania śmiertelnych, jak i dowiedzieć się, „...how appearing things (τὰ δοκοῦντα) / should be accepted: all of them altogether as beings (διὰ παντὸς πάντα περ ὄντα)” (s. 92), przy czym imiesłowowi ὄντα należy, wedle autora, przyznać „cały ontologiczny ciężar czasownika ‘być’”: „all that appears *is*” (s. 24). Oznacza to, że Parmenides rozpoczyna swój poemat od postulatu uznania fenomenów za byty; εἶν (indyferentne wobec gramatycznej liczby) nie jest ani przestrzennie rozciąglą „blokiem bytu”, ani w ogóle żadnym transcendentnym przedmiotem negującym swym istnieniem realność fenomenów, jest zaś, przeciwnie, tożsame z samymi fenomenami. Tożsamość tę ujmuje jednak Thanassas zupełnie inaczej niż np. H. White, zrównujący εἶν z dowolnym, konkretnym przedmiotem⁶: ekstensjonalnie byt jest wprawdzie identyczny z całością zjawisk, ale intensjonalnie jest od nich różny, ponieważ odnosi się tylko do ich *bycia* (s. 44). Odróżniając za M. Heideggerem nominalny (*to, co jest*) i werbalny (*bycie*) aspekt imiesłowu εἶν, Thanassas utrzymuje, że Parmenides używał εἶν wyłącznie w sensie werbalnym. Jego byt to więc w zasadzie *Seiendheit*, nie samodzielny „obiekt”, lecz idea, myślana i doświadczana tylko wraz z fenomenami (s. 82–83).

Ta oryginalna⁷ wykładnia bytu Parmenidesa zasługuje z całą pewnością na uwagę. Niewątpliwie jednak nie jest ona wolna od pewnych trudności. Pierwsza

³ Por. zwł. B 8.19: ἐπειτ' ἀπόλοιτο (por. *Die erste 'zweite Fahrt'*: ἐπειτα πέλοιτο); B 8.36: οὐδὲν χρεὸς ἔστιν (por. *Die erste 'zweite Fahrt'*: οὐδ' εἰ χρόνος ἔστιν); B 8.53: κατέθεντο ... γνῶμας (jak można wnioskować z tłumaczenia) (por. *Die erste 'zweite Fahrt'*: κατέθεντο ... γνώμας).

⁴ Najważniejsze zmiany w przekładzie greckiego tekstu dotyczą fragmentów B 1.31–32, B 8.35, B 8.54 i B 8.55.

⁵ Widać, że zmiany te wprowadzone są raczej w celu wzmocnienia wcześniej już przyjętej wykładni niż dla jej modyfikacji.

⁶ Zob. H. White, *What is What-Is? A Study of Parmenides' Poem*, New York i in. 2005.

⁷ Nie jest to oczywiście pierwsza interpretacja Parmenidesa zainspirowana filozofią Heideggera. Wpływy niemieckiego filozofa są w badaniach nad Parmenidesem bardzo silne i zaznaczają się już od lat 30. ubiegłego wieku (zob. np. K. Riezler, *Parmenides*, Frankfurt am Main 1934).

z nich wiąże się z postulowanym sensem imiesłowu εἶναι: dla mocnego twierdzenia, iż w interpretacji poematu w grę wchodzi wyłącznie jego werbalne rozumienie, nie ma w zasadzie podstaw. Można się wręcz zastanawiać, czy *participium* w ogóle może być pozbawione aspektu nominalnego⁸ – i wykazywać pełną synonimiczność z ἔστιν i εἶναι (s. 44, 45)⁹.

Druga wątpliwość dotyczy przyjmowanej przez autora wykładni kontrowersyjnego fragmentu B 1.31–32¹⁰. Nawet gdyby przyjąć, że *participium* ὄντα ma tutaj sens werbalny, oraz pominąć problem związany ze znaczeniem partykuły περ¹¹, rodzi się pytanie o sens przypisywanego tu Parmenidesowi postulatu, by „wszystkie fenomeny uznać za ὄντα”. Postulat taki, umieszczony w obrębie programowej zapowiedzi prologu, sugeruje bowiem, iż przed Parmenidesem pojawiło się stanowisko przeciwne, odmawiające fenomenom „bytowości”. Jednakże o tego typu ujęciach nic nam nie wiadomo, a samo pojęcie fenomenu zdaje się uzyskiwać pełny sens dopiero na gruncie filozofii eleackiej: Parmenides musiałby więc „ratować zjawiska”, zanim jeszcze ktokolwiek je zanegował. Niezrozumiała wydaje się też okoliczność, iż to właśnie eleaci odmawiali fenomenom realności, w związku z czym trzeba by uznać, iż padli oni ofiarą wielkiej pomyłki, nie będąc w stanie pojąć podstawowej myśli swego mistrza¹².

Postulowana realność zjawisk i procesów, jakim one podlegają (zob. np. s. 48), z trudnością daje się też pogodzić z ostrą Parmenidejską krytyką bazującego na zmysłach doświadczenia, zawartą we fragmencie B 7.3–5. Przeciw pełnej realności tego, co się zjawia, zdaje się też przemawiać fragment B 8.38–39 (τῶι πάντα ὁνόμασται, ὅσσα βροτῶι κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ), niestety jednak Thanassas nie podejmuje problemu interpretacji tego ważnego tekstu¹³. Rodzi się wreszcie pytanie, czy εἶναι rozumiane jako „bytowość fenomenów” posiada

⁸ Jako paralelę autor przytacza fr. B 88 Heraklita i zawarte tam wyrażenie τὸ καθεῦδον (s. 44, przyp. 2), zabieg ten jednak nie przekonuje.

⁹ Fragment 6.1, na który powołuje się Thanassas (s. 44), jest zbyt kontrowersyjny, by służyć za argument (por. zestawienie pięciu głównym typów jego interpretacji u J. Wiesnera, dz. cyt., s. 8–23), a w wykładni preferowanej przez autora, przy założeniu pełnej synonimiczności εφοῶν z εἶναι, staje się on bliski tautologii („This is necessary to say and to think: Being (εἶναι) is; for Being (εἶναι) is (...)”, s. 93). Nieco mniej radykalnie pojętą, językową tożsamość (synonimiczność) εἶναι i ἔστιν (oraz odpowiednio μὴ εἶναι i οὐκ ἔστιν) przyjmują także inni badacze, np. E. Heitsch, *Parmenides. Die Fragmente*, München und Zürich 1991, s. 122, czy J. Wiesner, *Parmenides. Der Beginn der Aletheia. Untersuchungen zu B 2–B 3–B 6*, Berlin–New York 1996, s. 25–29.

¹⁰ Na temat głównych problemów interpretacji fr. B 1.31–32 zob. M. Marcinkowska-Rosół, *Zur Syntax von Parmenides Fr. 1.31–32*, *Hermes* 135, 2007, s. 134–140.

¹¹ Por. tamże, s. 147, przyp. 82 oraz P. Thanassas, *Parmenides...*, s. 25, przyp. 5.

¹² Autor jest świadomy zarysowanych trudności i faktycznie skłania się ku temu rozwiązaniu, zob. P. Thanassas, *Die erste 'zweite Fahrt'*, s. 257 nn.

¹³ W pracy *Die erste 'zweite Fahrt'* zawarte jest jedynie bardzo zwięzłe omówienie tego ustępu poematu (zob. s. 154–155, 244–245).

samodzielność ontyczną, jaką Parmenides niewątpliwie mu przypisuje (por. zwł. B 8.29–33)¹⁴.

Rozumienie bytu jako *Seiendheit* warunkuje następnie, po pierwsze, interpretację niezwykle istotnego dla filozofii Parmenidesa zagadnienia myślenia, νοεῖν. Dokonane przez Thanassasa analizy relewantnych fragmentów są wyważone i w dużej mierze przekonujące¹⁵. Autor przeprowadza doskonałą krytykę najbardziej popularnych ujęć Parmenidejskiej teorii dróg badania (s. 27–36)¹⁶ i dochodzi do wniosku, że celowo pozbawione podmiotu (i orzecznika) Parmenidejskie εἶναι to „linguistic impertinence” (s. 35), której celem jest wyrażenie idei radykalnie innowacyjnej ontologii. Nawet jeśli niektóre z poruszanych tu przez autora kwestii dopuszczają inne rozwiązanie¹⁷, z tym ogólnym – lecz w żadnym wypadku nie banalnym – wnioskiem trzeba się niewątpliwie zgodzić.

Choć swą interpretację Parmenidejskiego bytu Thanassas jest skłonny określić (mimo pewnych wahań, s. 40) jako „idealistyczną” (i trzeba przyznać, że udaje mu się częściowo zrehabilitować ów od dawna zarzucony w badaniach nad Parmenidesem termin), nie ujmuje on kwestii tożsamości bytu i myślenia w kategoriach pełnej identyczności, podpisuje się natomiast pod najbardziej obecnie popularną wykładnią owej tożsamości jako wzajemnego, nierozzerwalnego związku dwóch *relata* (s. 39). Pewne punkty przeprowadzonej przez autora

¹⁴ Tak rozumiany byt zdaje się uzależniony od trwania zjawisk. Kwestia ta staje się wręcz paląca w obliczu fragmentu B 19.1–2, który zdaje się zapowiadać kres fenomenalnego świata. Wówczas – nawet przy przyjęciu cyklów kosmicznych – nie do uniknięcia byłby wniosek, że samo εἶναι musiałoby powstawać i ginąć. W recenzowanej pracy autor nie porusza tego problemu, natomiast w swej obszerniejszej monografii interpretuje fragment B 19 jako odnoszący się nie do świata jako takiego, lecz tylko do jednostkowych rzeczy (*Die erste 'zweite Fahrt'*, s. 186 n.). Por. jednak fr. B 10 i B 11.

¹⁵ Do celnych spostrzeżeń zaliczyć należy m.in. argumentację przeciw praktyce uzupełniania podmiotu we fr. 2.3 i 2.5 (s. 31), ujęcie teorii dróg z fr. 2 jako prawdziwej dysjunkcji (s. 27 i przyp. 8), tezę, iż negacja niebytu jest konstytutywnym momentem samego bytu i jego drogi (s. 28), opierający się na fr. 2.8–9 argument przeciw interpretacjom mistycznym (s. 29), obrona przekładu czasownika νοεῖν jako „myśleć” (s. 37 i przyp. 23), podważenie zasadności rozpowszechnionego poglądu przypisującego νοεῖν „Alethei” pasywność i receptywność (s. 37–38).

¹⁶ Wartościowa jest zwłaszcza analiza fr. B 2, w tym spostrzeżenie, że po rozpoczynających wersy 2.3 i 2.5 wyrażeniach ἡ μὲν ... ἡ δ' ... uzupełnić należy nie wyrażenie typu „która mówi” czy „która brzmi” (sc. droga badania), jak się niemal powszechnie przyjmuje (zob. np. E. Heitsch, dz. cyt., s. 15; L. Tárán, dz. cyt., s. 32; D. O'Brien, *Études sur Parménide*. Tome I : *Le poème de Parménide*. Texte, traduction, essai critique, Paris 1987, s. 16–17), lecz czasownik νοεῖν (wzgl. νοήσαι): jedna droga to *myślenie*, że jest, druga to *myślenie*, że nie jest (zob. s. 27 i przyp. 7).

¹⁷ Nieprzekonujący wydaje się pogląd autora, iż drogę „nie jest” uznaje Parmenides nie tylko za możliwy, ale i istotny, a nawet konieczny przedmiot *myślenia*, choć nie przedmiot *poznania* (s. 29–39; s. 38, przyp. 23). Wykluczanie „nie jest” z dyskursu najwidoczniej nie oznacza jeszcze dla Parmenidesa, iż ma ono status przedmiotu myślenia. Eleata wprost stwierdza przecież, że „nie jest” – rozumiane jako droga (τήν) – jest ἀνόητον (8.17; por. 8.7–9). Różnica między wypowiedzią Eleaty we fragmencie 2.2 oraz 8.17 czy 8.7–9 nie jest sprzecznością, lecz konsekwencją Parmenidejskiej teorii myślenia prawdziwego, pod którą „nie jest” okazuje się nie podpadać.

interpretacji fragmentu B 8.34–41 (kluczowego dla tego zagadnienia) wskazują jednak, że problem wykładni tej ważnej i kontrowersyjnej kwestii nadal czeka na rozwiązanie. Wymienić tu trzeba, obok interpretacji samej relacji bytu i myślenia, zwłaszcza: 1) problem tłumaczenia wersu 34 (wersja Thanassasa wskazuje na pewną istotną słabość tradycyjnego przekładu¹⁸); 2) kwestię znaczenia i funkcji zdania wtrąconego w wersie 35 (ἐν ᾧ πεφοτισμένον ἐστίν) (znamiennie, że stanowisko autora w tej kwestii uległo zmianie¹⁹); 3) problemy z zakresu krytyki tekstu odnoszące się do wersu 36, a także kwestia jego interpretacji (również tu autor całkowicie zmienił zdanie²⁰); 4) wspomniany już wyżej problem interpretacji wersów 38–41 (nieporuszany przez autora²¹); 5) kwestię związku całego fragmentu B 8.34–41 z jego kontekstem (Thanassas trwa przy pozbawionym wszelkich podstaw przesunięciu fr. B 8.34–41 za fr. B 8.49²²).

Wpływ specyficznego dla Thanassasa ujęcia εὖν na interpretację Parmenidejskiego νοεῖν uwidacznia się w negacji równości między myślą i mową, tj. w tendencji do traktowania logosu jako wymiaru wtórnego wobec myślenia i podporządkowanego mu (s. 35–36). Do poznania bytu rozumianego jako *Seiendheit* rzeczy nie jest bowiem konieczny logiczny dyskurs; wystarczy tu prosta i bezpośrednia myśl, która kierując się na rzeczy wydobywa z nich aspekt ich bytowości. Takie stanowisko nie ma jednak bezpośredniego uzasadnienia w zachowanych fragmentach, które zdają się raczej wskazywać na ścisłą zależność tak mowy od myśli, jak i myśli od mowy, być może zaś nawet na budowaną przez nie jedność²³. Pomniejszanie znaczenia logosu staje się szczególnie widoczne

¹⁸ Chodzi o stosowane przez autora uzupełnienie wersu 34 za pomocą wyrażenia „[Being as]” („Thinking and [Being as] the cause of thought are the same”, s. 40; por. P. Thanassas, *Die erste 'zweite Fahrt'*, s. 281: „Und dasselbe ist Denken und [Sein als] Grund/ Ziel/ Inhalt des Gedankens”).

¹⁹ W omawianej pracy (s. 41 i przyp. 32) tłumaczy on zdanie, za A.P.D. Mourelatosem (*The Route of Parmenides. A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments*, New Haven–London 1970, s. 170–172) jako „to which it stands committed”; por. P. Thanassas, *Die erste 'zweite Fahrt'*, s. 281: „in dem, was gesagt ist”).

²⁰ Jak zaznaczono wyżej (przyp. 3), w *Die erste 'zweite Fahrt'* autor przyjmował lekcję οὐδ' εἰ χρώνο (opartą na *Simpl. Phys.* 146), w recenzowanej pracy wycofuje się jednak z tego stanowiska (nazywa je wręcz *untenable*) i optuje za dawną koniekturą Steina: οὐδὲν χρόνος. Koniektura ta nie daje się jednak uzasadnić. Sam Thanassas jest tego z pewnością świadomy i zdaje się traktować tę propozycję jedynie jako ewentualność (zob. s. 41–42).

²¹ Por. wyżej i przyp. 13.

²² Por. *Die erste 'zweite Fahrt'*, s. 85, z przyp. 144 i 104, przyp. 2. Przy okazji warto nadmienić, że autor nie zmienia miejsca fragmentu B 10, co do którego można zasadnie przypuszczać, iż powinien następować po fr. B 1 (por. *Die erste 'zweite Fahrt'*, s. 158, przyp. 4); zob. P.J. Bicknell, *Parmenides, Fragment 10*, *Hermes* 96, 1968, s. 629–631; por. D. Gallop, *Parmenides of Elea. Fragments, A text and translation with an introductory*, Toronto–Buffalo–London 1984, s. 79; H. White, dz. cyt., s. 26–28.

²³ Świadczyć o tym może ciągle zestawianie ich ze sobą przez Parmenidesa, por. zwł. fr. B 2.7–8, 6.1, 8.7–8, 8.8–9, 8.17, 8.35–36, 8.50.

przy interpretacji fragmentu B 7, który wedle autora wnosi opozycję między postrzeganiem zmysłowym a *myślą* (zob. s. 78–79), podczas gdy w rzeczywistości drugi człon przeciwstawienia buduje *logos*.

Dotykamy w tym miejscu kolejnej kwestii, której interpretacja ściśle wiąże się z proponowanym przez Thanassasa rozumieniem *éōv*, mianowicie znaczenia dedukcji bytu. Dokonana przez autora egzegeza fragmentu B 8.1–49 ma na celu uwolnienie predykatów bytu od wszelkich konotacji przestrzenno-czasowych (s. 46–54) (tak np. nawet negacja ruchu nie ma być negacją ruchu przestrzennego, lecz odrzuceniem „the kind of ontological ‘movement’ which makes Being approach Nothing and become mixed with the latter”, s. 51–52). Wydaje się jednak, że Thanassas pomniejsza rolę „znaków”, a to z tego względu, że nie może przydać im funkcji konstytuowania bytu jako „some new strange entity” (s. 55). Ostatecznie zaś konstatuje on sprzeczność lub przynajmniej niezgodność między Parmenidejskim ujęciem bytu i myślenia oraz wielością „znaków” charakteryzujących byt.

Chociaż pewne napięcie między prostym *ἔστιν* a wielością znaków niewątpliwie istnieje, wydaje się, że nasila się ono w interpretacji autora właśnie w wyniku przyjmowanej przez niego relacji między *voēiv* a *logosem*. Uznanie ich za jedność, a *logosu* za równoprawny element współtworzący ów nowy rodzaj myślenia, pozwoliłoby natomiast w dużej mierze wyeliminować zarysowaną niezgodność, ponieważ myśl zostałaby tu od razu ujęta jako dyskurs, nie zaś jako prosta afirmacja.

Proponowane przez autora rozumienie *éōv* ma wreszcie bardzo poważne konsekwencje dla interpretacji drugiej części poematu²⁴. Okazuje się bowiem, że „Aletheia” i „Doksa”, tradycyjnie rozumiane w kategoriach wykluczającej się opozycji czy wręcz sprzeczności, są dwoma niezależnymi, ale uzupełniającymi się rodzajami badania tego samego przedmiotu, mianowicie zjawisk, które tylko ujmują w inny sposób: pierwsza skierowana jest na ich byt, druga zaś wyjaśnić chce sposób, w jaki się one jawią²⁵. Jednocześnie Thanassas słusznie zauważa, że termin „Doksa” jako taki może oznaczać co najwyżej część poematu, bowiem Parmenidejska refleksja o świecie fenomenalnym nie jest jednorodna – wedle autora dają się w niej wyróżnić cztery różne perspektywy: 1) ukazanie błędu śmiertelnych (B 8.53–59), 2) kosmologia (B 8.60 nn.), 3) przedstawienie źródła zwodniczych opinii (B 16), 4) krytyka ludzkich opinii z perspektywy ontologii

²⁴ Swoje poglądy na „Dokse” przedstawił Thanassas również w interesującym tekście *Doxa Revisitata*, w: *Frühgriechisches Denken*, ed. by G. Rechenauer, Göttingen 2005, s. 270–289 (angielska, nieznacznie zmieniona wersja tekstu, pt. *How Many Doxai Are There in Parmenides?* ukazała się w *Rhizai* 2, 2006, s. 199–218.).

²⁵ Thanassas uznaje je obie wręcz za dwie części Parmenidejskiej strategii „ocalania fenomenów” (zob. s. 83–84).

(B 6, 7)²⁶. W odniesieniu do punktów 1, 3 i 4 Thanassas skłonny jest uznać znaną definicję „Doksy” Karla Reinhardta („Wahrheit über den Wahn”²⁷), odrzuca ją jednak zdecydowanie w odniesieniu do kosmologii (2), ponieważ, jego zdaniem, ujęcie to przekreślałoby adekwatność przedstawionego przez boginię opisu świata. Choć ostatni argument sam w sobie nie wydaje się trafny, teza o prawdziwości kosmologii „Doksy” jest z pewnością słuszną, zwłaszcza cenne jest zaś spostrzeżenie Thanassasa, iż Parmenides jest nie tylko ojcem (specyficznie rozumianego) „monizmu”, ale też – w sekcji „Doksy” – twórcą kosmologicznego dualizmu i koncepcji mieszania, której rola w systemach presokratejskich jest nie do przecenienia.

Dokładna interpretacja błędu popełnionego przez śmiertelnych budzi jednak pewne wątpliwości. Trudne do zaakceptowania jest przede wszystkim twierdzenie, że pierwsza część fr. B 8.54 (τῶν μίαν οὐ χρέων ἐστὶν²⁸) nie jest wypowiedziana z perspektywy bogini (jak B 8.54b: ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσὶν), lecz samych śmiertelnych, przedstawiając istotę ich błędnego poglądu („for they made up their minds to establish two forms for naming, / a unity of which is not [deemed] necessary [to name] – wherein they have gone astray”, B 8.53–54; s. 96): zawarty tu błąd polegać ma na drastycznym rozdzieleniu form nocy i ognia, a także na uznaniu ontologicznej przewagi drugiej z form. Dalszy ciąg poematu, poczynawszy od fr. B 9, ma natomiast prezentować słuszne ujęcie form w kategoriach ich jedności, kooperacji i równości ontologicznej (s. 64–68)²⁹. Autor argumentuje, że gdyby początek wersu 54 przedstawiał perspektywę bogini, wówczas trudno byłoby zidentyfikować błąd, o którym mowa w jego drugiej połowie („wherein they have gone astray”, B 8.54b): „For what would be erroneous, if the first half of the verse expressed a position of the goddess herself [...]?” (s. 65). Odpowiedź na to pytanie jest jednak prosta: błąd przedstawiony został w wersji B 8.53 i polega na samym uznaniu oraz nazwaniu dwóch odrębnych form, zamiast jednego i w pełni tożsamego z sobą samym bytu, co zostaje skrytykowane już w wersji B 8.54a, a następnie emfaticznie podkreślone w B 8.54b. Thanassas nie może jednak zaakceptować tego dość oczywistego rozwiązania, ponieważ w jego ujęciu formy, podobnie jak zbudowane z nich elementy świata fenomenalnego, są w pełni realne (s. 72 i in.). Widać w tym miejscu wyraźnie, do jakich trudności prowadzi interpretacja εἶν jako bytu zjawisk: przy takim ujęciu między stanowiskiem śmiertelnych („w świecie są dwie przeciwstawne

²⁶ Takie rozróżnienie spotykamy też we wspomnianym wyżej artykule *Doxa Revisited*, natomiast we wcześniejszej pracy *Die erste 'zweite Fahrt'*, s. 204–205, dokonywał on nieco bardziej szczegółowego rozróżnienia momentów „Doksy”.

²⁷ K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Frankfurt am Main 1985, s. 25.

²⁸ Dobry przegląd różnych interpretacji tej kontrowersyjnej frazy znajdujemy w P. Thanassas, *Die erste 'zweite Fahrt'*, s. 161–163.

²⁹ Por. także P. Thanassas, *Die erste 'zweite Fahrt'*, s. 160–170.

sobie, realne formy”) i bogini („dwie realne formy razem budują świat fenomenalny”) nie ma zasadniczej opozycji, która usprawiedliwiałaby tak silną krytykę stanowiska śmiertelnych ze strony bogini, zawartą nie tylko we fr. B 8.54, lecz również w „Alethei” (zwł. fr. 6.4–9; por. s. 77–79)³⁰.

Pracę Thanassasa kończą rozważania na temat prologu Parmenidejskiego poematu. Rezygnując z drobiazgowych analiz topografii i przebiegu zarysowanej w nim podróży, Thanassas stawia fundamentalne pytanie o filozoficzny sens wyprawy młodzieńca do bogini, zwłaszcza zaś o znaczenie obecności boskiego wymiaru w koncepcji Eleaty. Odpowiedź, jakiej udziela autor na to pytanie, należy niewątpliwie do najciekawszych i najcenniejszych ujęć tego zagadnienia:

„The Parmenidean *dea ex machina* [...] contributes nothing to the content of truth. She does not turn Parmenides' poem into a 'revealed philosophy' and does not place it under the domination of 'mysticism'. Divine presence is crucial and indispensable only as a sign of the impossibility of achieving conceptual mastery of the path that leads to philosophy. It is a mark of philosophy's groundlessness” (s. 88).

Podsumowując, należy stwierdzić, że mamy tu do czynienia z pozycją dojrzałą i wartościową. Wypracowując własną, oryginalną interpretację myśli Parmenidesa, autor przedstawia w przystępny i atrakcyjny sposób wszystkie istotne dla poznania refleksji Eleaty zagadnienia, stąd praca godna jest polecenia nie tylko tym, którzy zainteresowani są wykładnią samego Thanassasa, ale również tym, którzy pragną uzyskać lepsze rozumienie myśli Parmenidesa bez konieczności zagłębiania się w szczegółowe i niekiedy nużące – choć niewątpliwie niezbędne w badaniach nad fragmentami poematu – analizy filologiczne. Zapewne niejeden czytelnik sięgnie po jej lekturze do wspomnianej wyżej, obszerniejszej monografii Thanassasa *Die erste 'zweite Fahrt'*³¹ – do czego też wszystkich zainteresowanych filozofią antyczną gorąco zachęcam, jako że w moim mniemaniu zasługuje ona na miano jednego z najlepszych spośród dotychczasowych opracowań Parmenidejskiej filozofii.

Maria Marcinkowska-Rosół

³⁰ Samo zwrócenie uwagi na odmienny charakter fragmentów B 8.53–59 i B 9 nn. jest jednak niewątpliwie słuszne, podobnie jak pogląd, że wspomniana krytyka zawarta w „Alethei”, ujmująca pozycję śmiertelnych jako próbę pójścia „trzecią drogą”, odnosi się tylko do fr. B 8.53–59, nie zaś do następującej po nim kosmologii (zob. s. 79–81).

³¹ W Polsce publikacja ta nie zyskała sobie jeszcze niestety popularności. Spośród trzech poświęconych Parmenidesowi pozycji książkowych polskich autorów, które ukazały się po 2000 roku (tj. D. Kubok, *Prawda i mniemania. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Katowice 2004; K.W. Gródek, *Rozumienie éón i voeív u Parmenidesa*, Kraków 2003; K. Mrówka, *Jedna tylko droga. Parmenides. Fragmenty, przekład, komentarz*, Szczecin 2003), pozycję Thanassasa odnotowuje w bibliografii tylko D. Kubok, ale i on nie ustosunkowuje się do proponowanej przez niego interpretacji myśli Parmenidesa.