



Dawid Wojciech Biedrzyński

„Niezrodzony” i „niezniszczalny”
jako znaki prawdy
w ujęciu Parmenidesa
w kontekście pojęcia czasu

**‘Unborn’ and ‘indestructible’ as signs of truth
in Parmenides in the context of the notion of time**

Abstract: Parmenides in his revolt of the first philosophy discarded the principle — *arche* and introduced in its place being — *to eon*. The effectiveness of this revolution of thought rested upon — among others — revealing a permanent connection between logic and ontology which connection was most seen in ‘signs of truth’, i.e. features of being. Two of these features — ‘unborn’ and ‘indestructible’ — show in a sense entanglement in the context of time whose consideration requires the analysis of Parmenides’ poem and insight into historical-philosophical development of the notion of time from the perspective of its use by natural philosophers in defining the principle — *arche*.

Keywords: time, necessity, arche, unborn, indestructible

Dla filozofów natury zasada ἀρχή była strukturalnie złożona dlatego, że była zasadą wielofunkcyjną, to znaczy:
— stanowiła źródło wszystkiego, co istnieje;
— stanowiła źródło wszelkich przemian;
— wyznaczała tych przemian miarę.

Parmenides z Elei dokonał rewolucji w starożytnej filozofii, pisząc swój „poemat dydaktyczny”¹. Pojęcie ἀρχή jako początku i źródła świata realizującego się w swej zmienności Parmenides odrzuca na rzecz afirmacji bytu niezmiennego w swej naturze. Stanowisko Parmenidesa z konieczności wyklucza możliwość przyjęcia istnienia ἀρχή. Zasada ἀρχή jest *pan-essentia* (jako będąca we wszystkim) i ma *-esse* (jako będący źródłem tego, co jest), a zatem jednocześnie świat istniejący naprawdę jest strukturą — kosmosem powstałym z zasady ἀρχή, nie jest więc czymś odwiecznym, zwłaszcza że zgodnie z harmonijnymi przemianami ma do zasady powrócić. Istnienie świata jest jednak niepodważalne, gdyż jest on morfizacją samej zasady (jej przejawem, znakiem, podług którego można wnioskować w porządku poznawania o istnieniu samej zasady ἀρχή). I choć sama ἀρχή pozostaje niezmienna, jak możemy przeczytać u Arystotelesa „ta natura trwa, a zmieniają się jej upostaciowania”², to jako źródło powstawania bytu musi ją Parmenides zanegować. Pytanie pierwszych filozofów o to, co jest początkiem i źródłem całej rzeczywistości³, zmienia się w ujęciu Parmenidesa w pytanie o naturę bytu rozumianego jako prawda jedna, niezmienna, wieczna i zupełna. Zmienione zostaje pojmowanie przedmiotu filozofii — ze statycznej, niezmiennej⁴ całości τὰ πάντα, stałej w dynamicznych przemianach struktury — kosmosu, u źródła mającej zasadę — ἀρχή, na byt — prawdę jako niebędący źródłem tego, co istnieje, ale który jest samym będącym (tym, co określone⁵). Jak zaznacza Janina Gajda, „Byt bowiem — jako pojęcie i jako nazwa — generuje sam swój podstawowy predykat: bytowanie”⁶.

W kontekście dalszych ustaleń konieczne staje się nakreślenie filozoficzno-językoznawczej problematyki znaczenia (znaczeń) pojęć

¹ Zob. M. HEIDEGGER: *Parmenides*. Trans. A. SCHUWER, R. ROJCEWICZ. Indianapolis 1992, s. 3: „The words of Parmenides have the linguistic form of verses and strophes. They seem to be a »poem«. But because the words present a »philosophical doctrine«, we speak of Parmenides’ »doctrinal poem« or »didactic poem«”.

² ARYSTOTELES: *Metafizyka*. Tłum. M. KRAPIEC i A. MARNIARCZYK. Lublin 1996, I, 983.

³ Heroiczne i bezkompromisowe pytanie o całość, *ta panta*. Jak zaznacza W. Stróżewski, „Autentyczne pytanie jest aktem odwagi. Jest wyzwaniem rzuconym rzeczywistości — i mitowi zarazem. Jest zakwestionowaniem prawdziwości sytuacji pierwotnej. W pytaniu wyraża się szczególne nieprzyjmowanie do wiadomości. Pytanie stanowi pierwsze przelamanie konieczności”. W. STRÓŻEWSKI: *Istnienie i sens*. Kraków 1994, s. 9.

⁴ Niezmiennej w sensie niezmiennej (dyktowanej zasadą) regularności przemian.

⁵ Zob. D. KUBOK: *Problem „apeiron” i „peras” w filozofii przedsokratejskiej*. Katowice 1998, s. 52.

⁶ J. GAJDA: *Filozofia przedplatońska*. Warszawa 2007, s. 205.

ἐστί oraz εἶναι, czyli „jest” oraz „być”. Różnice w znaczeniu tego czasownika odgrywają kluczową rolę w zrozumieniu i zasadnej interpretacji fragmentów poematu Parmenidesa, ale też całej filozofii starożytnej. Literatura językoznawcza i filozoficzna wskazuje kilka podstawowych użyczeń czasownika „być”. Należy do nich użycie egzystencjalne, w roli spójki, tożsamościowe oraz jako wskaźnika subsumpcji między pojęciami o różnych zakresach⁷. Szczegółowej analizie tego problemu dokonał Charles H. Kahn między innymi w dziele *The verb „be” in ancient Greek* oraz *The Greek verb „To BE” and the concept of being*. Z prac tych wynika, że zasadniczą formą użycia czasownika „być” jest funkcja spójki w jej ujęciu predykatywnym, co w sposób znaczący ogranicza zastosowanie egzystencjalne. Charles H. Kahn twierdzi nawet, że Grecy nie znali pojęcia egzystencji, a czasownik „być” miał w ich rozumieniu oznaczać „być prawdą”, „być tak a tak”⁸. Predykatywna funkcja czasownika „być” ujawnia się w logicznej formule zdaniowej X jest Y , gdzie X jest nazwą, a Y jest predykatem. Tak wyrażony sąd zakłada jednocześnie asercję, a zatem prawdziwość, czyli „być określonym” to „być prawdziwym”. Użyte przeze mnie w dalszej części artykułu sformułowania „za-istnienie” i „istnienie” powinny być zasadniczo odczytywane w charakterze predykatywnego użycia czasownika „być”, co jednocześnie nie wyczerpuje bogatego *spectrum* subtelnych znaczeniowych fluktuacji omawianego terminu, włączając w to sens prawdziwościowy, predykatywny i egzystencjalny.

Bardzo istotne dla dalszego rozwoju filozofii było opisanie i wyznaczenie przez Parmenidesa „znaków prawdy” oraz metody ich odczytania — a zatem metody poznania tego, co jest naprawdę, „from this principle of pure Being, which Parmenides sets up as absolute, he excludes all change, all relation to space and time, all divisibility and movement”⁹. Zatem w swoim poemacie prezentuje Parmenides cechy prawdy-bytu, które stanowiły wyraz sprzeciwu wobec zdroworozsądkowego myślenia — „His iconoclastic method was applied to the reality of sensible objects, to birth and death, and every motion and change”¹⁰. Oto Parmenidesa znaki prawdy:

⁷ Zob. D. BIEDRZYŃSKI: *Byt, myśl i prawda w rozważaniach Gottloba Fregego*. Katowice 2007, s. 28—30. [Praca magisterska. Maszynopis dostępny w Archiwum Uniwersytetu Śląskiego].

⁸ Ch.H. KAHN: *The Greek verb „To BE” and the concept of being*. „Foundation of Language” 1966, no. 2, s. 248—250.

⁹ E.M. MITCHELL: *A study of greek philosophy*. Chicago 1891, s. 22.

¹⁰ T. GOMPERZ: *Greek thinkers. A history of ancient philosophy*. Trans. L. MAGNUS. London 1920, s. 169—170.

- niezrodzony i niezniszczalny,
- niepodzielny i zupełny,
- nieruchomy i niezmienny.

W poemacie Parmenidesa możemy odnaleźć kilka argumentów przemawiających za niemożliwością powstania bytu¹¹. Pierwszy z nich brzmi następująco: „Jakiego bowiem pochodzenia szukałbyś dla niego?”¹², i dalej: „Jak i skąd miałby wyrósć?”¹³. Te dwa wersy są pytaniami o to, czym miałyby być źródło, z którego wywodzi się byt. Odpowiedzi na takie pytanie można dać dwie, że z bytu oraz że z niebytu. Warto zauważyć, że obie odpowiedzi implikują jakiegoś rodzaju stawanie się, wzrost, rozwój, a zatem zmianę. Przyjęcie przeto odpowiedzi pierwszej odesłałoby nas do myślenia w kategoriach filozofów zasady — ἀρχή. Oto byt generuje, jest źródłem bytu, przy czym nie byłoby tu zróżnicowania typu ἀρχή — świat — kosmos, lecz tożsamość τὸ εἶν — τὸ εἶν. W takim wypadku zanika możliwość zaistnienia jakiejś zmiany czy stawania się. Jak zauważa Giovanni Reale, „nie jest możliwe, aby wyłonił się z bytu, ponieważ wówczas by już istniał i tym samym by nie powstawał”¹⁴. Odpowiedź drugą natomiast Parmenides dyskredytuje w kolejnych wersach poematu, gdzie zaznacza: „Że z niebytu, tego nie pozwolę / Mówić tobie i myśleć”¹⁵. Oczywiście, powstanie czegokolwiek z niebytu jest niemożliwe — pojęcie niebytu jest pojęciem pustym, brak przedmiotów pod nie podpadających; denotacja tego terminu nie obejmuje w swym zakresie żadnych desygnatów. Niebyt jest odwrotnością bytu — jego przeciwieństwem (choć tylko w języku — coś nieistniejącego, czego nie ma, nie może być przeciwieństwem i nieistniejącemu nie przysługują żadne cechy, jest bezaspektowe), a zatem skoro bytowi (będącemu) przysługuje bycie, to temu, co jest nicością, bycie nie przysługuje i tym samym jednoznacznie wyklucza możliwość „bycia” źródłem bytu. Jak zaznacza Parmenides: „Trzeba to mówić i myśleć, że będące trwa / Jest bowiem byciem

¹¹ Należy zwrócić uwagę na fakt, że Parmenides nie argumentuje niemożliwości zniszczenia bytu, aczkolwiek argumenty za niemożliwością zrodzenia można bezproblemowo przenieść na uzasadnienie owej tezy. Zob. G.S. KIRK, J.E. RAVEN, M. SCHOFIELD: *Filozofia przedsokratejska*. Tłum. J. LANG. Warszawa 1999, s. 250; D. KUBOK: *Prawda i mniemania. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*. Katowice 2004, s. 162.

¹² H. DIELS: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*. Bd. 1—3. Hrsg. W. KRANZ. Zürich 1985, 8 B 8, 6. (Dalej cyt. jako DK).

¹³ Ibidem, B 8, 7.

¹⁴ G. REALE: *Historia filozofii starożytnej*. T. 1. Tłum. E.I. ZIELIŃSKI. Lublin 2000, s. 143.

¹⁵ DK, 28 B 8, 7—8.

/ Nicość natomiast nim nie jest. To radzę tobie rozważyć¹⁶. Co więcej, o niebycie nie można powiedzieć czegokolwiek pozytywnego. Niebyt (niebędące) jako pozbawione wszelkich określeń jest niewyraźne i niemożliwe do pomyślenia. A zatem nic nie może powstać z niebytu ani nie można pomyśleć w sposób spójny o takiej możliwości. Sam Parmenides zaznacza, iż „ani bowiem wyrazić, ani pomyśleć / Nie można owego nie jest...”¹⁷ oraz „Nie poznasz przecież niebytu, niewykonalne to bowiem / I nie wysłowisz”¹⁸.

Każdy zatem, kto mówi (stwierdza), że byt powstał (zrodził się) z niebytu — znajduje się na drodze mniemań, utożsamiając zarówno niebyt, jak i byt (który miałby powstać czy już powstał) z własnymi zmiennymi psychosensorycznymi „rojeniami” o tym, co jest naprawdę¹⁹. „Dla filozofa z Elei niebyt nie tylko nie jest, lecz także nie może być przedmiotem myślenia ani orzekania, niepodobna bowiem, zgodnie z regułą aktów referencji poprzedzających orzekanie o czymś, pomyśleć czegoś, co nie jest. Przedmiotem myślenia może być tylko to, co jest, nie to, co jawi się w złudnych mniemaniach, jako że myśleniem rządzi rozum”²⁰.

Kolejnym istotnym fragmentem przeciw powstawaniu i ginięciu jest fragment B 8 przedstawiony w formie pytania: „[...] Jakież to przymus by go skłonił / Z nicości poczynając, później czy prędzej, się narodzić”²¹. Kluczowym słowem w tym fragmencie jest „przymus”, czy też „powinność” (*χρέος*). Zarówno G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, jak i D. Kubok oraz (jak zauważa D. Kubok) H. Fränkel zwracają uwagę, iż fragment ten z kluczowym pojęciem *χρέος*, jest pytaniem o Zasadę Racji Dostatecznej. Należy zaznaczyć, iż ów „przymus” czy „konieczność” nie jest pojęciem mechanistycznym (fatalistycznym), lecz powinnościowym, a zatem wyraża nie tyle bezwarunkową przymusowość, ile raczej „powinność i bycie zobowiązany”²². A zatem pytanie o *χρέος* sprowadza się ostatecznie do pytania o powód i przyczynę podstawową *ergo* rację — w tym wypadku powstania, zrodzenia i pojawienia się bytu. Pytanie o Rację Dostateczną jest rzeczywiście pytaniem zadawanym z pozycji dopuszczenia możliwości

¹⁶ Ibidem, 28 B 6, 1—2.

¹⁷ Ibidem, 28 B 8, 8—9.

¹⁸ Ibidem, 28 B 2, 7—8.

¹⁹ Jak zauważa J. Burnet, „Parmenides dismissed change as an illusion. He showed once for all that if you take the One seriously you are bound to deny everything else”. J. BURNET: *Early greek philosophy*. London 1920, s. 132.

²⁰ J. GAJDA: *Filozofia przedplatońska...*, s. 201.

²¹ DK, 28 B 8, 9—10.

²² D. KUBOK: *Prawda i mniemania...*, s. 164.

niebytu. Leibniz pyta, „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic? Nic jest przecież prostsze i łatwiejsze niż coś”²³, Parmenides natomiast w sposób jednoznaczny stwierdza analitycznie, iż „Pierwsza, jak jest i jak (niedopuszczalna) jest nie być / Przekonania to droga, Prawdzie bowiem towarzyszy. / Druga natomiast, jak nie jest, i jak konieczne jest nie być”²⁴ oraz „[...] Jest bowiem byciem. / Nicość natomiast nim nie jest...”²⁵. Z tych fragmentów jasno wynika brak możliwości zaistnienia jakiegokolwiek realnej opozycji do bytu. Byt jest i wypełnia sobą wszystko, jest całkowicie tożsamy i niezróżnicowany, co *implicite* definitywnie refutuje zaistnienie niebytu w opozycji do tego, co jest. W takim wypadku naturalne wydaje się stwierdzenie Parmenidesa po pytaniu o Rację Dostateczną: „Toteż w zupełności być powinien, albo w ogóle nie”²⁶. Innymi słowy, byt-prawda jest całkowity i doskonały, będąc tym, co jest naprawdę, a więc całkowicie afirmując własną naturę, będąc byciem. Władysław Stróżewski zauważa, że „Jeśli coś jest dzięki swemu własnemu istnieniu, to znaczy to, iż racją faktu istnienia tego czegoś jest przysługujący mu akt istnienia. W porządku, w którym rozważamy immanentną strukturę bytu, to stwierdzenie jest ostateczne. Nie jest ostateczne, gdy postawimy dalsze pytanie: o rację przysługiwania czemuś istnienia, a więc gdy zaczniemy dociekać, dlaczego w ogóle coś jest”²⁷.

W wypadku filozofa z Elei jego poemat *Περὶ φύσεως* pokazuje nam, że immanentna struktura bytu obejmuje (zawiera) całość będącego, a zatem nie dopuszcza żadnej wobec siebie transcendencji. W takim wypadku *τὸ εἶναι* jest sam dla siebie ostateczną i wystarczającą zasadą racji. Metafizyczną Zasadę Racji Dostatecznej Powstawania zarzuca Parmenides na rzecz Racji Dostatecznej *τὸ εἶναι*, która spełnia się w samym bycie (wykluczającym wszelką możliwość niebytu), oraz zasad logicznych — niesprzeczności, tożsamości i wyłączonego środka, równocześnie opisujących podstawy istoty-prawdy, będącej racją dla samej siebie. Tym samym Parmenides ujawnia nierozzerwalny związek pomiędzy logiką i ontologią realizujący się w ontologicie. Fraza *οὐτως*

²³ G.W. LEIBNIZ: *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*. W: IDEM: *Wyznanie wiary filozofa; Rozprawa metafizyczna; Monadologia; Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*. Tłum. J. DOMAŃSKI. Warszawa 1969, s. 103.

²⁴ DK, 28 B 2, 3—5.

²⁵ Ibidem, 28 B 6, 1—2.

²⁶ Ibidem, 28 B 8, 11.

²⁷ W. STRÓŻEWSKI: *Istnienie i sens...*, s. 63. Oczywiście, cytat ten potraktować musimy jako *analogon* i odczytać w perspektywie siatki pojęciowej filozofii przed-sokratejskiej, czyli zinterpretować nie w kontekście pojęć „istota — istnienie”, lecz „ἀρχή — κόσμος” oraz „τὸ εἶναι — τὸ εἶναι”.

ἡ πάμπαν πελέναι χρεών ἐστὶν ἢ οὐχί²⁸ jest zatem kolejnym stwierdzeniem, w którym Parmenides odrzuca ἀρχή na rzecz bytu τὸ εἶν. U filozofów pierwszych *arche* stanowiło między innymi właśnie Rację Dostateczną pytania o zaistnienie świata-kosmosu i o własne istnienie — a zatem w dwojaki sposób spełniało funkcję Racji — immanentny dla siebie i transcendentny dla świata. Owo dualistyczne ujęcie jest owocem dopuszczenia możliwości „bycia inaczej”, a konkretnie — „bycia inaczej” niż zasada — ἀρχή²⁹. Inaczej, czyli:

- 1) w porządku bytowania:
 - a) bycia czymś wtórnym (zaistniałym),
 - b) posiadania transcendentalnego ugruntowania istnienia (w zasadzie — *arche*);
- 2) w porządku czasowym — bycia czymś późniejszym, a dla podmiotu poznającego:
 - 1) podlegania oglądowi zmysłowemu,
 - 2) bycia „znakiem” do „epistemologicznego skoku” (uogólnienie, analogia i dedukcja) w rozumowym poznaniu bytu pierwszego.

Warto też zwrócić uwagę na pojawiający się aspekt czasowy, owo „prędzej czy później”. Musimy zadać sobie pytanie o czasowość bytu — o jego uwikłanie w czasie. Kwestię tę można rozwinąć w sposób następujący:

1. Byt jest w czasie:
 - a) wieczny (jako atrybut niezmienności),
 - b) czasowo skończony.
2. Byt jest bezczasowy.

Teza 1b może zostać odrzucona niejako *a priori*. Czasowa skończoność zakłada oczywiście bycie skończonym w aspekcie narodzin i śmierci bądź bycie odwiecznym (niezrodzonym), ale podlegającym zniszczeniu, lub też bycie zrodzonym, ale niemającym końca (w czasie). Każda z tych opcji zakłada pewne różnicowanie bytu przynajmniej w krańcowych punktach. Teza 1a jest trudniejsza do rozpatrzenia. Wiąże się z nią kwestia statusu ontycznego czasu i odniesienia czas — byt. Reale pisze, iż „byt zatem nie ma przeszłości... ani przyszłości..., ale jest wieczną terażniejszością [podkr. — D.B.]”³⁰.

²⁸ DK, 28 B 8, 11.

²⁹ W porządku poznawania sytuacja będzie wyglądać odwrotnie. W. Stróżewski pisze, iż „Jeśli pytamy, czy istnieje *arche*, dopuszczamy możliwość jej istnienia jako czegoś »wyróżnionego« przynajmniej jako jakieś »inne«, czy to dane wprost i bezpośrednio, czy to jako »domyślane« tylko, domagające się odkrycia, gdyż to, co dane bezpośrednio, zdaje się ukrywać coś poza sobą..., jawi się jako pod takim czy innym względem niepełne”. W. STRÓŻEWSKI: *Istnienie i sens...*, s. 19—20.

³⁰ G. REALE: *Historia filozofii starożytnej...*, s. 143.

Oksymoroniczne określenie o dość poetyckim wydźwięku, jakim jest „wieczna terażniejszość”, obrazuje niezmiennosc bytu w czasie, czyli bycie takim samym, tożsamym (więc i nieporuszonym) w każdym momencie czasu, jak stwierdza K. Ajdukiewicz odnośnie do Zenona paradoksu strzały: „[...] aby ciało znajdowało się w spoczynku, potrzeba, aby w każdej chwili znajdowało się w tym samym miejscu, co w każdej innej chwili”³¹. Pozostaje zatem w dalszym ciągu otwarte pytanie o status ontyczny — czy traktować czas substancjalnie, czy formalnie. Uznanie substancjalnego istnienia czasu i potraktowanie bytu jako niezmiennego w czasie ujawnia funkcję istnienia (bytu) od czasu jako funkcję stałą, *constans*. Nie zmienia to jednak faktu wprowadzenia dualizmu³² i przyjęcia istnienia dwóch zasadniczo odmiennych substancji — niezmiennego bytu oraz czasu, którego istotą jest zmiana. Zatem czas jako to, co zmienne (choć regularne), nie spełnia warunków bycia tym, co naprawdę, a więc nie może być uznany za byt w sensie τὸ εἶναι. Pozostają więc opcje 2. oraz 1a z zastrzeżeniem o niesubstancjalnym charakterze czasu. Dokładne uzasadnienie tych opcji wymusza odwołanie się do funkcjonowania i rozwoju pojęcia czasu w myśli presokratyków.

Czas w filozofii przedsokratejskiej jest w zachowanych tekstach ujmowany jako tworzący triadę wespół z pojęciami konieczności i zmiany. Przedstawia się nam zatem zespół pojęć: „konieczność” — „czas” — „zmiana”. W znamiennym fragmencie B1 Anaksymadra możemy przeczytać:

ἐξ ὧν δέεῃγένεσις ἐστι τοῖς
οὔσι, καὶ τὴν φθορὰνεῖταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ
χρεῖν ὁρῶν διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισι τῆς
ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν³³

„A z czego powstają istniejące rzeczy, w to niszczeją, zgodnie z koniecznością; płacą bowiem sobie nawzajem karę i pokutę za niesprawiedliwość zgodnie z postanowieniem czasu”³⁴.

Już w tym fragmencie odnajdujemy wspomnianą triadę pojęć:

- 1) zmianę wyrażoną w powstawaniu i ginięciu,
- 2) czas — we frazie „postanowienie czasu”,
- 3) konieczność — we frazie „zgodnie z koniecznością”.

³¹ K. AJDUKIEWICZ: *Paradoksy starożytnych*. W: IDEM: *Język i poznanie*. T. 1. Warszawa 1985, s. 141.

³² Wszelkie różnicowanie jest domeną dwugłowych śmiertelnych.

³³ DK, 12 B 1.

³⁴ Ibidem.

Rzeczy skończone pochodzące z τὸ ἄπειρον (nieskończonej, nieokreślonej zasady) powracają do swego źródła, gdyż jest to zgodne z koniecznością (κατὰ τὸ χρεῖον). Konieczność powrotu do *to apeiron* wydaje się wynikać ze sprzężenia (jest wypadkową) dwu funkcji *arche*: funkcji dynamicznej oraz funkcji normatywnej³⁵. Τὸ ἄπειρον jako zasada — ἀρχή, sama będąc nieokreślona, w sposób określony stanowi o powstawaniu i ginięciu kosmosu (lub kosmosów).

Drugie natomiast zdanie zdaje się odnosić do zmian zachodzących już w obrębie samego świata — kosmosu. Wchodzące w skład świata skończone rzeczy, jako będące wtórne w porządku ontycznym, a więc niedoskonałe i bez immanentnej im funkcji normatywnej, dążą do przekroczenia wyznaczonych im granic, czyli do zachwiania struktury kosmosu. Przekroczenie wyznaczonych granic nie jest jednak „bezkarne”. Gdyby tak było, to nastąpiłby rozpad kosmosu w chaos³⁶, co oznaczałoby ograniczenie funkcji normatywnej samego τὸ ἄπειρον jako zasady. Jednak w toku przemian (przekraczania granic) nie dochodzi do kollapsu kosmosu, gdyż zgodnie z funkcją normatywną zostaje utrzymana harmonia w zdobywanej naprzemiennie przewodze jednych elementów świata nad pozostałymi³⁷.

Można zatem mówić o globalnym działaniu konieczności oraz lokalnym (w obrębie kosmosu) działaniu sprawiedliwości. Pierwsze działanie dotyczy powstawania i ginięcia świata bądź światów, ich generowania, a następnie powrotu do zasady. Drugie natomiast odnosi się do przemian zachodzących w świecie. Pokazane dwa porządki są jednak ściśle z sobą powiązane. Należy zauważyć, iż rzeczy, które sobie nawzajem „oddają” sprawiedliwość, podlegają karze zniszczenia tożsamego z powrotem do *to apeiron*, realizując tym samym konieczność przemian globalnych.

Następuje zatem w ujęciu Anaksymandra sprzężenie praw moralnych i praw bytowych. Elementy, które muszą powrócić do *apeironu* zgodnie z koniecznością (prawo bytowe), wyznacza sprawiedliwość (prawo moralne) w ramach kary za przekroczenie granic i dywergencję kosmosu. W przemianach zgodnych z prawem bytowym (powstawanie i ginięcie elementów) nie mamy do czynienia ze spra-

³⁵ O funkcjach ἀρχή zob. w dalszej części tekstu.

³⁶ Jak stwierdza G. Vlastos: „If becoming were a theater of injustice without reparation, it would be not cosmos but chaos, and the elegant pattern of balanced equalities in Anaximander's world would collapse. But such a possibility is precluded by the structural elements of Anaximander's own cosmogonic process”. G.VLASTOS: *Equality and justice in early Greek cosmologies*. „Classical Philology” 1947, vol. 42, no. 3, s. 172.

³⁷ Elementów lub przeciwieństw w zależności od przyjętej interpretacji.

wiedliwością, ale z koniecznością, gdyż jak zauważa Narecki, „Dike bowiem, strażniczka ładu kosmicznego, pojawia się dopiero w chwili naruszenia norm obowiązujących w świecie natury w postaci zarówno zbrodniczych czynów, jak i fałszywych słów. Wówczas jej zadaniem jest demaskować, ścigać (za pomocą Eryń) i karać przestępców. Skoro zaś nie ma winy, nie ma też racji bytu interwencja Sprawiedliwości, która w takich okolicznościach pozostaje w stanie spoczynku, jakby »w ukryciu«³⁸. Przemiany globalne („z” i „do” τὸ ἄπειρον) przebiegają zgodnie z koniecznością wyznaczoną przez funkcję normatywną i dlatego właśnie nie może mieć tu miejsca żadna niesprawiedliwość, która pojawia się dopiero w obrębie harmonii kosmosu, a nie występuje w obrębie harmonii τὰ πάντα.

Można przyjąć interpretację, iż *apeiron* odwiecznie generuje i degradowuje elementy kosmosu (harmonii — τὰ πάντα). Odbywa się to w sposób impulsowy podług miary wyznaczonej przez funkcję normatywną. Pomiedzy natomiast poszczególnymi impulsami *γενέσεώς τε καὶ φθορᾶς* w obrębie świata (harmonii kosmosu) do głosu dochodzi walka między elementami — *ἀδικία*. Powoduje ona zachwianie panującej harmonii. Deharmonizacja kosmosu jest jednak chwilowa, gdyż *dike* niejako wyznacza elementy, które przekroczyły wyznaczone im granice i które powrócą do *apeironu* według miary, czyli zgodnie z postanowieniem czasu, a więc w momencie kolejnego impulsu *γενέσεώς τε καὶ φθορᾶς*.

Czas zatem odgrywa niebagatelną rolę w filozofii Anksymandra. Ma związek zarówno z prawem bytowym, jak i moralnym. Czas jest tym, co ujawnia działanie konieczności przemian harmonii τὰ πάντα i jednocześnie, w obrębie kosmosu, określa moment rozpadu poszczególnych elementów oraz ich powrotu do τὸ ἄπειρον, czyli określa, „kiedy” wyrok wydany przez *dike* zostanie spełniony. W ten sposób pokazał Anaksymander dwa nierozłączne porządki czasu. Pierwszy, dotyczący harmonii τὰ πάντα, ukazuje powtarzalność powstawania i ginięcia świata, a tym samym implikuje nieskończoność trwania tego procesu, który ma swój analogon w świecie w postaci powtarzalności pór roku czy dni i nocy. Drugi porządek natomiast wskazuje na skończoność i nieuchronność „śmierci” elementów świata, harmonii kosmosu. Jak stwierdza G.E.R. Lloyd: „W myśli greckiej znalazły głęboki wyraz dwa przeciwstawne doświadczenia czasu. Z jednej strony cykl pór roku oraz dobowe i roczne ruchy ciał niebieskich stanowią najwyraźniejsze przykłady »procesów powtarzalnych« [podkr. — D.B.] [...]. Ale proces starzenia się

³⁸ K. NARECKI: „Logos” *we wczesnej myśli greckiej*. Lublin 1999, s. 124.

jest nieodwracalny, zbliżanie się śmierci jest nieuniknione³⁹. Warto zauważyć, iż Ferekydes z Samos, jak możemy przeczytać w książce Diogenesa Laertiosa, nie tylko traktuje czas jako jedno z bóstw, pisząc, iż „Zeus, Czas i Ziemia byli zawsze”⁴⁰, ale ponadto w zdaniu otwierającym list do Talesa czytamy: „Obyś miał dobrą śmierć, gdy czas twój nadejdzie”⁴¹. Wyraźnie zatem odwołuje się do rozumienia czasu jako miary, wyznaczając kres. Można zatem z dużą dozą ostrożności stwierdzić, iż Ferykydes jeszcze w nomenklaturze mitologicznej wskazuje wspomniane porządki funkcjonowania czasu. Czas zostaje wliczony w poczet bóstw, które „były zawsze”. To odwołuje nas do rzeczywistości „innej” (boskiej) niż skończona i śmiertelna rzeczywistość świata, w której czas określa przemiany, „nadchodząc” wraz ze śmiercią.

Czas, ukazując działanie konieczności, odsłania tym samym działanie samej zasady, ostatecznego źródła rzeczywistości. Na tego typu stwierdzenie możemy natrafić między innymi w dziesiątej *Odzie olimpijskiej* Pindara, „który mówi o czasie odsłaniającym lub uwierzytelniającym prawdę”⁴², jak również w przypisywanej Talesowi przez Diogenesa Laertiosa wypowiedzi, iż ze wszystkich rzeczy „najmądrzejszą — [jest] czas; wszystko bowiem ujawni”⁴³. Warto zwrócić uwagę na epistemologiczny charakter przytoczonych cytatów. Czas opisany jest jako „ujawniający” i „odsłaniający” prawdę, czy też „wszystko”, a zatem to, co jawne, i to, co niejawne. W takim ujęciu czas staje się formą, która umożliwia zarówno poznanie przemian, jak i owych przemian regularność, powtarzalność oraz konieczność. W takie ujęcie wkomponowuje się fragment B 100 Heraklita, choć radykalizuje on, przez utożsamienie, związek ruchu (przemian) i czasu. Filozof z Efezu pisze, iż „czas [...] jest ruchem w pewnym ciągu, który ma miarę, granicę i okresy”⁴⁴. Wypowiedź stanowi w pewnym sensie kwintesencję wyrażającą związek konieczność — czas — zmiana. Zmiana, ruch i czas zostają utożsamione, przy czym chodzi o tożsamość czasu nie „po prostu z ruchem”, lecz ze szczególnym rodzajem ruchu związanym z „porządkiem”, „miarą” i z ustalonym „okresem”⁴⁵,

³⁹ G.E.R. LLOYD: *Czas w myśli greckiej*. Tłum. B. CHWEDENČUK. W: *Czas w kulturze*. Red. A. ZAJĄCZKOWSKI. Warszawa 1988, s. 218.

⁴⁰ DIOGENES LAERTIOS: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. I. KROŃSKA, K. LEŚNIAK, W. OLSZEWSKI. Warszawa 1982, s. 72.

⁴¹ Ibidem.

⁴² G.E.R. LLOYD: *Czas w myśli greckiej...*, s. 220.

⁴³ DIOGENES LAERTIOS: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów...*, s. 27.

⁴⁴ DK, 22 B 100.

⁴⁵ Zob. *The fragments of the work of Heraclitus of Ephesus on Nature*. Trans. G.T.W. PATRICK. Baltimore 1889, s. 96.

a zatem przemianami zgodnymi z koniecznością, tam gdzie „ten porządek świata (ten sam dla wszystkich) nie został stworzony przez żadnego boga, ani żadnego człowieka, lecz był zawsze, jest i będzie wiecznie żyjącym ogniem zapalającym się w miarę i w miarę gasnącym”⁴⁶.

W związku z tym możemy przyjąć, iż τὸ εἶν Parmenidesa jest bezczasowy. Wynika to z zanegowania możliwości zmiany i wyabstrahowania bytu z uwikłań moralnych. Τὸ εἶν jest taki, jaki jest, z konieczności, a w związku z tym nie może być inny. W takim wypadku wprowadzanie czasu jako funkcji zmiany lub ujawniania konieczności przemian okazuje się zbędne.

Kolejnym argumentem, jaki przedstawia nam Parmenides przeciwko powstawaniu i ginięciu bytu, jest zawarty w kłopotliwych w interpretacji oraz tłumaczeniu wersach od 12. do 15. fragmentu B 8.

οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ εἶντος ἐφήσει πίστιος ἰσχὺς
 γίγνεσθαι τι παρ' αὐτόρ τοῦ εἶνεκενοῦ τε γενέσθαι
 οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνήκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν,
 ἀλλ' ἔχειρ⁴⁷

Tłumaczenie wersów 12. i 13. G.S. Kirka, J.E. Ravena w przekładzie Jacka Langego brzmi następująco: „Siła przekonywania nigdy też nie dopuści, by poza nim (*scil.* bytem) powstało cokolwiek z nieistniejącego”⁴⁸. Należy jednak zwrócić uwagę, iż tłumaczenie dosłowne jest zupełnie inne — „I nigdy moc przekonania nie pozwoli na to, aby z niebytu powstało coś poza nim samym”⁴⁹. Znaczyłoby to, że z niebytu może powstać tylko niebyt. Wydaje się to jednak niedopuszczalne w świetle wcześniejszych stwierdzeń Parmenidesa. Analiza tezy o powstawaniu z niebytu w pewnym przypadku okazuje się jednakże pomocna, wręcz konieczna dla pełności i domknięcia wywodów na temat powstawania i ginięcia. Parmenides, odrzucając drogę „nie jest”, wymienia następnie „znaki prawdy”. Kolejnym krokiem musi być zatem podanie argumentów za słusnością podanych „atrybutów” bytu-prawdy. Należy jednak zdać sobie sprawę, iż podane *σήματα* są wykluczające i działają na zasadzie „albo-albo”. Byt jest albo zniszczalny, albo niezniszczalny, jest jeden albo jest go wiele, jest nieruchomy albo ruchomy. W takim wypadku, chcąc bronić danego „znaku”, można posłużyć się argumentacją bądź „pozytywną”

⁴⁶ DK, 22 B 30.

⁴⁷ Ibidem, 28 B 8, 12—15.

⁴⁸ G.S. KIRK, J.E. RAVEN, M. SCHOFIELD: *Filozofia przedsokratejska...*, s. 250.

⁴⁹ D. KUBOK: *Prawda i mniemania...*, s. 165.

(dowodzeniem wprost), bądź „negatywną” (dowodzeniem nie wprost). W przypadku powstawania i niszczenia początkowo filozofowi z Elei bliższa wydaje się argumentacja nie wprost. Zauważmy, iż eleicyk, przyjmując hipotetycznie możliwość zrodzenia, pyta, „skąd miałyby wzrosnąć?”, „jaki przymus (potrzeba) sprawiłby, że się zrodzi?”. Odpowiedzi na pierwsze pytanie szuka Parmenides, odwołując się również do pojęcia niebytu, negując możliwość jego pomyślenia i wyrażenia. Zauważmy jednak, iż pytanie o „przymus powstawania” jest w gruncie rzeczy pytaniem o rację powstawania z nicości (*μεδένος*). Stwierdzając brak takiej racji, z całą stanowczością stawia następującą tezę: „Toteż w zupełności być powinien albo w ogóle nie”⁵⁰. I znowu przywołuje tu pojęcie niebytu. W perspektywie tych fragmentów i ciągłego nawiązywania w argumentacji do pojęcia niebytu można postawić tezę, że Parmenides jest w tym momencie nastawiony *sensu stricte* metodologicznie, a nie ontologicznie. I dlatego właśnie obszar logiczny (czy szerzej — językowy) umożliwia mu poddanie pod dyskusję niebytu czy nicości. Należy przy tym pamiętać, iż w tej analizie „niebyt” (*τό μή εἶν*) oraz „nicość” (*μεδένος*) są rozumiane nie jako bezwzględny brak (ten jest niewyraźalny ani nie do pomyślenia), lecz jako mniemania śmiertelnych, które traktują o tym, co nieokreślone i zmienne. Takie postawienie kwestii ułatwia odczytanie problematycznego fragmentu B 8 12—15. Otóż aby w pełni przeprowadzić analizę powstawania i ginięcia, musi Parmenides dokonać również analizy powstawania i ginięcia w perspektywie niebytu. Analiza ta może być zrealizowana tylko w odwołaniu do *τό μή εἶν* rozumianego jako treść mniemań śmiertelnych, gdyż jedynie taki „brak” może być ujęty rozumowo. Co więcej, ujawnia się w tym niedogmatyczność myślenia filozofa, który obala powstawanie i ginięcie nie z perspektywy ontologicznego założenia, iż jest tylko byt, lecz z perspektywy samego atrybutu „niezrodzonego i niezniszczalnego”, stąd dowód nie wprost umożliwiający badanie powstawania i ginięcia z uwzględnieniem i bytu, i niebytu. Dlatego też po pytaniu o Rację Dostateczną Parmenides stawia dychotomiczną tezę, że albo powinien być (byt) w zupełności, albo też w ogóle. I następnie znów dyskursywne myślenie wymusza zbadanie powstawania w odniesieniu do tego, co „w ogóle nie jest”, aby następnie powrócić do właściwego badania na drodze tego, „co jest”. Tymczasowe założenie, że istnieje rodzenie, wprowadza w myślenie ciąg pytań, na które odpowiedzi są negatywne (czy mogło wzrosnąć z niebytu? — nie, bo niebytu nie ma; czy jest jakaś racja zrodzenia z nicości? — nie, nie można takiej wskazać),

⁵⁰ DK, 28 B 8, 11.

a jednocześnie „moc przekonania” (*πίστιος ἰσχύς*) wyjaśnia nam, że realne powstawanie to powstawanie czegoś z nicości. Dopuszczenie zatem i uznanie powstawania (oraz ginięcia) byłyby dopuszczeniem możliwości zaistnienia niebytu, a to jest niedopuszczalne. Dlatego właśnie, jak mówią wersy 13.—15. fragmentu B 8: „[...] Dlatego ani powstawać, / ani ginać nie pozwoliła Dike, mogąc rozluźnić swe więzy, / ale je podtrzymuje”⁵¹. Nie dopuszcza zatem do zatarcia granicy między tym, co mniemane, a tym, co prawdziwe. Bezwzględne oddzielenie prawdy od mniemań i bytu od niebytu zostaje zakonkludowane w stwierdzeniu: „Jest albo nie jest. Wyrok więc wydano, tak jak należało”⁵². Zauważmy, że analizowany fragment wraz z konkluzją pokazuje nam, jak wielkim i trudnym problemem jest dla filozofa spełnione, a zarazem całościowe rozważenie problemu powstawania i ginięcia, gdyż nie dogmatyczny, lecz dyskursywny sposób myślenia w tym wypadku wymusza na badającym odwołanie się do mniemań (*δόξαι*), a konkretnie — do funkcjonujących pojęć niebytu i nicości, które choć funkcjonują w języku, to nie mają realnych odniesień. A zatem myślenie dyskursywne jako całość nie odwołuje się tylko do tego, co jest naprawdę — niektóre z linii analiz są błędne, ale niezbędne do zrozumienia i rozumowego wykazania konieczności tej linii dedukcyjnej rozumowania, która jest zgodna z prawdą i nie prowadzi do aporii. Warto przywołać fragment tekstu Martina Heideggera, który stwierdza, że „»Truth« is never »in itself«, available by itself, but in stead must be gained by struggle”⁵³, oraz Gottloba Fregego, który tak oto pisze o drodze do prawdy: „Trzeba również dopuścić myśli fałszywe; nie jako prawdy rzecz jasna, lecz jako coś nieodłącznego od poznania. Droga do prawdy wiecie bowiem często przez fałszywe i wątpliwości”⁵⁴. Wypowiedź ta jest jednym z wielu potwierdzeń poprawności obranej już przez Parmenidesa metody poznawczej.

W dalszym toku wywodu padają dwa pytania:

1. „Jakżeby potem zniknąć mógł byt?”;
2. „Jakżeby miał się narodzić?”.

Bezpośrednio po nich otrzymujemy dość niejasną odpowiedź: „Jeżeli powstał, to nie jest, i nie jest, jeżeli dopiero ma być”⁵⁵. Podchodząc do tej wypowiedzi analitycznie, można z niej wyprowadzić dwie tezy:

⁵¹ Ibidem, 28 B 8, 13—15.

⁵² Ibidem, 28 B 8, 16.

⁵³ M. HEIDEGGER: *Parmenides...*, s. 17.

⁵⁴ G. FREGE: *Z puścizny pośmiertnej*. W: IDEM: *Pisma semantyczne*. Warszawa, 1977, s. 134.

⁵⁵ DK, 29 B 8, 20.

1. To, co ma powstać — aktualnie nie jest.

2. To, co powstało — aktualnie nie jest.

O ile teza pierwsza w zasadzie nie pozostawia wątpliwości, o tyle druga wydaje się niespójna. Przecież jeśli coś powstało, to jest, istnieje. Rodzące się problemy interpretacyjne mogą zostać w dość prosty sposób rozwiązane, jeśli przyjmie się nie egzystencjalne, lecz prawdziwościowe znaczenie słowa „być”⁵⁶. Dzięki temu, biorąc pod uwagę obie tezy całościowo, otrzymujemy warunki, które musi spełniać to, co jest, aby być prawdziwie — nie może ani powstawać, ani ginąć, gdyż wtedy byłoby i nie byłoby prawdziwe. Coś, co jest prawdą (jest naprawdę), musi być niezmienne, bo prawda jest niezmienna, nie ma półprawdy ani jej powstawania czy ginięcia. Być niezmiennie to być prawdziwie.

Bibliografia

- AJDUKIEWICZ K.: *Paradoksy starożytnych*. W: IDEM: *Język i poznanie*. T. 1. Warszawa 1985.
- ARYSTOTELES: *Metafizyka*. Tłum. M. KRAPIEC i A. MARNIARCZYK. Lublin 1996.
- BIEDRZYŃSKI D.: *Byt, myśl i prawda w rozważaniach Gottloba Fregego*. Katowice 2007. [Praca magisterska. Maszynopis dostępny w Archiwum Uniwersytetu Śląskiego].
- BURNET J.: *Early greek philosophy*. London 1920.
- DIELS H.: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutch*. Bd. 1—3. Hrsg. W. KRANZ. Zürich 1985.
- DIOGENES LAERTIOS: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. I. KROŃSKA, K. LEŚNIAK, W. OLSZEWSKI. Warszawa 1982.
- FREGE G.: *Pisma semantyczne*. Tłum. B. WOLNIEWICZ. Warszawa 1977.
- GAJDA J.: *Filozofia przedplatońska*. Warszawa 2007.
- GOMPERZ T.: *Greek thinkers. A history of ancient philosophy*. Trans. L. MAGNUS. London 1920.
- HEIDEGGER M.: *Parmenides*. Trans. A. SCHUWER, R. ROJCEWICZ. Indianapolis 1982.
- KAHN Ch.H.: *The Greek verb „To BE” and the concept of being*. „Foundation of Language” 1966, no. 2.
- KAHN Ch.H.: *The verb „be” in ancient Greek*. Dordrecht 1973.

⁵⁶ Zob. D. KUBOK: *Prawda i mniemanie...*, s. 168.

- KIRK G.S., RAVEN J.E., SCHOFIELD M.: *Filozofia przedsokratejska*. Tłum. J. LANG. Warszawa 1999.
- KUBOK D.: *Prawda i mniemanie. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*. Katowice 2004.
- KUBOK D.: *Problem „apeiron” i „peras” w filozofii przedsokratejskiej*. Katowice 1998.
- LEIBNIZ G.W.: *Wyznanie wiary filozofa; Rozprawa metafizyczna; Monadologia; Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*. Tłum. J. DOMAŃSKI. Warszawa 1969.
- LLOYD G.E.R.: *Czas w kulturze*. Red. A. ZAJĄCZKOWSKI. Tłum. B. CHWEDENČZUK. Warszawa 1988.
- MITCHELL E.M.: *A study of greek philosophy*. Chicago 1891.
- NARECKI K.: *„Logos” we wczesnej myśli greckiej*. Lublin 1999.
- REALE G.: *Historia filozofii starożytnej*. T. 1. Tłum. E.I. ZIELIŃSKI. Lublin 2000.
- STRÓŻEWSKI W.: *Istnienie i sens*. Kraków 1994.
- The fragments of the work of Heraclitus of Ephesus on Nature*. Tłum. G.T.W. PATRICK. Baltimore 1889.
- VLASTOS G.: *Equality and justice in early Greek cosmologies*. „Classical Philology” 1947, vol. 42, no. 3.

Dawid Wojciech Biedrzyński — mgr, doktorant na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.