

Dariusz Kubok

Wiele twarzy podobieństwa
Recenzja książki Jenny Bryan:
Likeness and Likelihood
in the Presocratics and Plato
Cambridge, New York: Cambridge
University Press, 2012

Książka Jenny Bryan podejmuje niezwykle istotny z punktu widzenia filozofii greckiej, a w szczególności greckiej epistemologii, problem rozumienia terminu εἰκώς/εἰκώς. Rozważania autorki koncentrują się przede wszystkim na detalicznej analizie trzech fragmentów: B 35 (Diels-Kranz) Ksenofanesa, B 8, 60—61 (Diels-Kranz) Parmenidesa oraz *Timajos* 29b1—29d3 Platona. Autorka określa swe dociekania mianem reinterpretacji, stawiając sobie dwa główne cele: po pierwsze, analizę tego terminu w ujęciu każdego z tych filozofów, po drugie, ukazanie nawiązań tych myślicieli do swych filozoficznych poprzedników lub, w przypadku Ksenofanesa, do dzieł Homera i Hezjoda. Rozprawa składa się ze wstępu, z zakończenia oraz z czterech rozdziałów: 1) *Fallibilizm Ksenofanesa*, 2) *Aluzyjna niejednoznaczność Parmenidesa*, 3) *Platoński „Timajos”*, 4) *Imitacja i limitacja w prologu do „Timajosa”*. Praca opatrzona jest bibliografią, indeksem ogólnym, zawiera także *index locorum*.

Rozdział I dotyczy przede wszystkim fragmentu B 35 (Diels-Kranz) Ksenofanesa: ταῦτα δεδοξάσθαι μὲν εἰκότα τοῖς ἐπίμοισι. Autorka uważa, że należy odczytywać ten fragment w kontekście wypowiedzi Muz z *Teogonii* (w. 27—28) Hezjoda:

ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
ἴδμεν δ', εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι.

Analizowany fragment Ksenofanesa zdaje się wyraźnym nawiązaniem do tradycji homerowo-hezjodowej, a w szczególności do możliwości wypowiedzania przez Muzy kłamstw podobnych do prawdy (*ψεύδεα ἐτύμοισιν ὁμοῖα*). Fraza ta pojawia się również w Homerowej *Odysei* (XIX, 203): *ἴσκε ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα*. Odwołania te — zdaniem Autorki — wraz ze znamiennej zmianą terminologii są wystarczającym powodem do aluzyjnego odczytywania fragmentu B 35, który tym samym może być traktowany jako celowa przeróbka i przedredagowanie poetyckiej formuły *ἐτύμοισι ὁμοῖα* (s. 14). Bryan sugeruje, że ten celowy zabieg Ksenofanesa ma ukazać inne rodzaje podobieństwa do prawdy niż te, które wynikają z wypowiedzi Muz lub Odyseusza. Wypowiedzanie przez Muzy kłamstw podobnych do prawdy przekłada się także na niezdolność odróżnienia kłamstw od prawdy przez odbiorców tego przekazu. Co więcej, można by jeszcze dodać, że od strony perswazyjnej może tu chodzić o to, że Muzom zależy na skuteczności zwodniczej narracji; tylko takie kłamstwa, które są podobne do prawdy, mogą zyskać akceptację ludzi z racji ich ograniczonego krytycyzmu jako zdolności odróżniania. Słusznie zatem konstatuje Bryan, że Ksenofanes dystansuje się od takiej formy zwodniczego podobieństwa i proponuje inne rozwiązanie.

Aby je ukazać, Autorka dokonuje skrupulatnej analizy filologicznej fragmentu B 35 słowo po słowie (s. 16—28). Trzeba od razu zauważyć, że jej egzegezy tego rodzaju są wnikliwe i pomocne, a także świadczą o bardzo dobrym przyswojeniu literatury sekundarnej. W kontekście wyrazu *ταῦτα* wyłania się problem dotyczący tego, do czego Ksenofanes się odnosi, czy też tego, co wydaje się podobne do prawdy: całość wypowiedzi kolofńczyka czy jakaś ich wyróżniona część; a może nie myśli on o swoich (tylko swoich) poglądach, lecz odwołuje się (także) do innych. Z kolei w perspektywie użytego przez Ksenofanesa słowa *δεδοξάσθαι* warto zastanowić się nad charakterem całej tej wypowiedzi, ustalić, czy ma ona wydźwięk pouczający (instruktywny), czy też klasyfikujący? Żadnej z tych opcji jednoznacznie nie można wykluczyć. Autorka tematyzuje również znaczenie użytego słowa *μέν*. W Jej przekonaniu możliwe są dwa warianty: użycie emfaticzne lub przeciwstawne. Kolejnym problemem jest kwestia rozumienia *τοῖς ἐτύμοισι*, ustalenia, czy odnosi się do prawd czy do rzeczywistości (*realities*). Bryan, podobnie jak większość badaczy, preferuje pierwszą opcję, uzasadniając swój wybór dodatkowo przyjętą wcześniej interpretacją o aluzyjnym do Homera i Hezjoda charakterze

fragmentu B 35 Ksenofanesa. Warto w tym miejscu zauważyć charakterystyczną powściągliwość Autorki przy podejmowaniu *stricte* filozoficznych kwestii. Wyraźnie widać, że nie chce ona podejmować tych problemów, próbując pozostać na płaszczyźnie analiz językowych. W moim przekonaniu tego rodzaju rozważania znacznie wzbogaciłyby tę publikację. Na taki rodzaj powstrzymywania się od rozważań filozoficznych, czasami nawet na ich celowe pomijanie, natrafiamy także w rozdziałach poświęconych Parmenidesowi i Platonowi. W podsumowaniu tej partii rozważań (s. 27—28) Bryan stwierdza, że fragment B 35 można przełożyć zarówno w sensie instruktywnym (*Let these [teachings] be believed to be like the truth*), jak i klasyfikującym (*These [teachings] have been believed to be like the truth*).

Autorka zauważa, że sugestywne i znaczące jest użycie w tym fragmencie wyrazu *εἰκῶς* zamiast *ὁμοῖος*. W jej opinii ten drugi wyraz posłużył Ksenofanesowi do ukazania niejako obiektywnego podobieństwa, ten pierwszy natomiast wyraża bardziej subiektywne odniesienia konkretnych jednostek do tego typu, a więc zawiera potencjalny błąd (s. 30). Podobieństwo typu *εἰκῶς* wiąże się zatem z niepewnością lub nieokreślonością, a nawet z potencjalną zwodniczością w przeciwieństwie do podobieństwa typu *ὁμοῖος*, które wyraża raczej bezpośrednie podobieństwo lub nawet identyczność. Z tego wynika, że Ksenofanes traktuje swoje wypowiedzi nie jako nieprawdziwe, lecz raczej jako takie, które mogą być prawdą, przy jednoczesnym braku wiedzy o tym z jakąkolwiek pewnością. Zdaniem Bryan, biorąc pod uwagę świadectwa Homera, Hekatajosa, a także fragment B 34, najlepszą wykładnią *εἰκῶς* z fragm. B 35 jest wyrażenie „potencjalnie zwodnicze podobieństwo” (s. 46). Myśliciel z Kolofonu skłania nas do przyjęcia stanowiska, wedle którego jego świadectwa są możliwą, lecz niepewną prawdą. Zdaniem Bryan, takie odczytanie prowadzi do stanowiska fallibilistycznego, Ksenofanes bowiem nie stwierdza, że jego nauki są nieprawdziwe, lecz że takie mogą być. Ten — jak wyraża się Autorka — „epistemiczny pesymizm” (s. 48, można dodać: epistemologiczny) wyrasta z poznawczej różnicy pomiędzy bogami a człowiekiem. Bryan niestety nie rozwija szczegółowo wątku dotyczącego współczesnych stanowisk fallibilistycznych, które najlepiej wyrażałyby stanowisko Ksenofanesa; zamiast tego konkluduje ten rozdział stwierdzeniem, że człowiek ma perspektywiczne, ograniczone poznanie w przeciwieństwie do bogów, a to oznacza, że nasze mniemania mogą być prawdą, ale my nigdy nie możemy być tego pewni. Pesymizm fragmentu B 34 zostaje przełamany względnym optymizmem fragmentu B 18, w którym mowa jest o tym, że można i należy po-

szukiwać tego, co lepsze (*ἄμειρόν*). Rozważanie koncepcji filozoficznych, a szczególnie epistemologicznych, w perspektywie podziału optymizm — pesymizm wydaje mi się cokolwiek infantylne, bez głębszego wglądu w pokłady filozoficznych treści, tym niemniej Autorka w swoich konkluzjach dotyczących Ksenofanesa zachowuje wystarczającą wstrzemięźliwość interpretacyjną i trafnie sytuuje myśl tego filozofa w odniesieniu do jego poprzedników.

W rozdziale drugim Bryan analizuje przede wszystkim fragment B 8, 60—61 Parmenidesa. Zaraz na wstępie zaznacza, że jego epistemologia jest bardziej optymistyczna niż Ksenofanesowa, a także klasyfikuje wykład Parmenidesa jako wyraz objawienia (s. 59, 63), nawiązując do prologu jego poematu. Kwestia ta jest mocno dyskusyjna, o czym świadczą długoletnie spory wśród komentatorów, a przede wszystkim sama struktura poematu eleaty. W przekonaniu Autorki poemat ten charakteryzuje się aluzyjną niejasnością, w czym przypomina wyrocznie w Delfach. W kontekście znaczenia słowa *εἰκώς* we fragm. B 8, 60 prowadzi ją to do konstatacji, w myśl której użycie tego słowa było zamierzone, jako że zawiera ono w tekście eleaty więcej niż jedno znaczenie. Bryan przyjmuje cztery możliwe znaczenia *εἰκώς*: 1) „podobny”, 2) „stosowny” lub „odpowiedni”, 3) „pozorny”, „zwodniczy”, 4) „wiarygodny”, „prawdopodobny”, czy też „możliwy do przyjęcia”. W przypadku pierwszej możliwości Bryan zauważa, że w tym fragmencie nie jest określone (w datiwie), do czego ten ład świata ma być podobny. Oczywiście, literalnie nie ma o tym mowy, można jednak przyjąć, analizując całość wykładu Parmenidesa, że wykład mniemań powinien być podobny (powstają pytania: w jakim zakresie?; w jaki sposób?) do wykładu prawdy, który go w tekście poprzedza. Podobne pytania nasuwają się w przypadku przyjęcia drugiego znaczenia. W odniesieniu do trzeciego znaczenia trzeba zauważyć, że wykładu mniemań — w przeciwieństwie do prawdy — nie da się sprowadzić do opozycji fałsz — prawda (Nestle, Capelle). Można by powiedzieć, że zwodniczy (zob. B 8, 52) charakter mniemań jest taki tylko relatywnie, to znaczy w odniesieniu do pierwszej z dróg, jako że jest sposobem badania, który nie wnika w prawdę (istotę) rzeczy, lecz koncentruje się tylko na ich zjawiskowej zmienności (zob. B 19). Jednocześnie to znaczenie wiąże się z czwartym z wymienionych przez Bryan. Wykład ten jest jednak możliwy do przyjęcia, a nawet najlepszy, ponieważ lepiej niż inne wykłady opisuje rzeczy mniemane (B 8, 61). Owa wiarygodność mniemań ma dla Bryan charakter subiektywny, ponieważ to, co jest *εἰκώς*, wydaje się prawdziwe i wiarygodne, ale tylko dla tych, którzy nie odróżniają obu dróg, a raczej podążają drogą mniemań, bez świadomości możliwości istnienia drogi prawdy.

Według Bryan, *εἰκῶς* w poemacie Parmenidesa można odczytywać w kontekście sądowej i deliberatywnej retoryki. Wiele kluczowych terminów w poemacie ma — jej zdaniem — retoryczne i sądowe konotacje: *σηματα*, *κρίσις*, *δίκη*, *ἐλεγχος*, *πίστις*, a także *εἰκῶς* (s. 80—93). Gdyby je rozpatrywać w izolacji od innych, to teza ta nie byłaby dostatecznie uzasadniona, ale rozważane łącznie uwiarygodniają wpływ sądowej retoryki na charakter poematu Parmenidesa. Bryan uważa, że można powiązać *εἰκῶς* z *πίστις* z fragmentów B 1, 30 i B 8, 28. *Πίστις ἀληθῆς* wyraża prawdziwą siłę przekonywania, jaką wywierają argumenty drogi prawdy, natomiast *εἰκῶς* — retoryczny sens wiarygodności. Ten fragment rozważań Autorki trzeba uznać za najbardziej interesujący i inspirujący; ukazany zostaje szerszy horyzont odczytania poematu Parmenidesa, a co nie mniej istotne, także jego związki z poprzedzającą go tradycją rozważań opartych na słowniku sądowo-retorycznym oraz z dociekaniem późniejszymi, w tym z poglądami sofistów. Wątku tego Bryan nie rozważa, ale w moim przekonaniu otwiera to płaszczyznę do pogłębionych badań nad wpływem Parmenidesa na sofistów, czy też szerzej: nad ewentualną zmianą myślenia o filozofii wczesnogreckiej, traktowanej głównie w perspektywie kosmologiczno-ontologicznej.

W dalszej części tego rozdziału Bryan stara się ukazać nawiązania Parmenidesa (B 8, 60) do Ksenofanesa (B 35). Rozważania te są mało przekonujące, opierają się bowiem głównie na wzmiankach biograficznych i obecności tych samych terminów w tekstach obu myślicieli, bez uwzględnienia filozoficznych podstaw użytych terminów. To jest zresztą największa słabość omawianej książki. Autorka świadomie rezygnuje z pogłębionych rozważań filozoficznych dotyczących poglądów Ksenofanesa i Parmenidesa, skupia się przede wszystkim na analizach filologicznych, z oczywistą stratą dla jakości tekstu. Analizując na przykład *σηματα* bytu, nie wypowiada się w ogóle, jak rozumie kategorie *τὸ εἶναι*, *ἀλήθεια*, *τὰ δοκοῦντα* i inne. Zamiast tego stwierdza tylko, że niektóre cechy boga w ujęciu Ksenofanesa są takie same, jak cechy Parmenidesowego bytu. Wydaje się, że w tego rodzaju opracowaniu nie da się ominąć problemów związanych z rozpoznaniem właściwego przedmiotu dociekań obu tych myślicieli. To specyficzne zawieszenie sądów odnośnie do kluczowych filozoficznych kwestii jest nader widoczne. Nie dziwi więc, że konkluzje tej partii rozważań są dość powierzchowne. Okazuje się, że „odkrywcza struktura poematu Parmenidesa może być odczytana jako względnie optymistyczna odpowiedź na Ksenofanesowy epistemiczny pesymizm” (s. 102—103). Można mówić także — Jej zdaniem — o różnicy pomiędzy Ksenofanesową podmiotowo zorientowaną epistemologią a Parmenidesową,

przedmiotowo zorientowana. Niemniej jednak skrupulatne i drobiazgowo analizy dotyczące znaczenia terminu *εἰκῶς* mogą być bardzo przydatne w próbach całościowego spojrzenia na poglądy Ksenofanesa i Parmenidesa, a także na relacje pomiędzy obiema koncepcjami.

Rozdziały trzeci i czwarty dotyczą Platońskiego *Timajosa*, a w szczególności kwalifikacji tego wykładu jako *εἰκῶς λόγος* (29b1—29d3). Bryan stwierdza, że Platon w tym dialogu używa terminu *εἰκῶς* w jego źródłowym i technicznym znaczeniu, to znaczy chce opisać podobieństwo jako podobieństwo. Stara się on podkreślić pozytywną relację, jaka zachodzi między zmysłową rzeczywistością a inteligibilnym modelem. Tym samym słusznie badaczka ta przeciwstawia się tym interpretacjom, które próbują dyskredytować status wykładu Platona z *Timajosa*. Bryan pisze: „Powstawanie jest podobieństwem Bytu (w przeciwieństwie do »zwykłego« podobieństwa)” (s. 159). Tym samym — zdaniem tej Badaczki — Platon w *Timajosie* rekomenduje badanie kosmosu z racji jego epistemologicznej, a nawet etycznej wartości, ponieważ jest podobieństwem prawdziwej rzeczywistości i dobra (s. 160). Warto w tym miejscu zgodzić się z Autorką w jej staraniach o „rehabilitowanie” zmysłowo poznawalnej rzeczywistości, ponieważ nadal zagadnienie to stanowi przedmiot dyskusji. Rzecz jasna, świat ten nie jest prawdziwą rzeczywistością jako przedmiot namysłu; w wymiarze zarówno ontycznym, jak i epistemicznym (kwestią samą w sobie jest oczywiście fundamentalny problem relacji pomiędzy rozważaniami epistemologicznymi i ontologicznymi w pismach Platona, a nawet szerzej: w myśli greckiej) jest on nie-bytem, lecz relatywnym, nie-prawdą, lecz także relatywną, to znaczy ze względu na świat idei (modeli, czystych istot). Nie oznacza to jednak, iż jest nieprawdziwy, czy też nierealny. Dialog *Timajos*, odwołując się do podobieństwa w jego znaczeniu pozytywnym (a nie wyłącznie negatywnym), pokazuje także jego pozytywną ontycznie i epistemicznie wartość przejawiającą się na odsyłaniu do tego, co prawdziwie jest i prawdziwie jest poznawalne. Bryan słusznie przeciwstawia się tego rodzaju dyskryminacji podobieństwa i tego, co podobne. Taką samą troską należy się wykazać — w moim przekonaniu — wobec Parmenidesa. Między innymi tę kwestię podejmuje rozdział czwarty.

Bryan rozważa w nim nawiązania Platońskiego *Timajosa* do poglądów Ksenofanesa i Parmenidesa. W przekonaniu Autorki Platon koryguje swoistą Parmenidesową przepaść pomiędzy obiema drogami badania i ich właściwymi przedmiotami. Przede wszystkim twórca Akademii neguje domniemane stanowcze oddzielenie rzeczywistości doksalnej od noetycznej, a także krytykuje domniemaną odmowę możliwości poznania tej pierwszej. W to miejsce wprowadza relacyj-

ność jako podobieństwo pomiędzy obiema rzeczywistościami, skoro — o czym była mowa — kosmos jest podobieństwem bytu. W moim przekonaniu sprawa ta jest bardziej złożona, szczególnie jeśli idzie o Parmenidesa. Warto wziąć pod uwagę, że sam Parmenides w opisie świata doksalnego, czy też *tà dokōvnta*, próbuje odtworzyć schematy drogi prawdy, mając cały czas na uwadze to, że rozróżnienie owych dróg badania dokonuje się ze względu na odmienność właściwych im przedmiotów. Zwraca na to uwagę również sama Autorka w rozdziale dotyczącym Parmenidesa. Nie można rzecz jasna stwierdzić, że u Parmenidesa i Platona występuje ten sam typ podobieństwa pomiędzy odpowiednimi rodzajami przedmiotów, niemniej jednak z pewną formą podobieństwa mamy do czynienia w poglądach Parmenidesa. Ten ostatni nie tematyzuje ontycznego problemu relacji pomiędzy bytem inteligibilnym a zmysłowym, koncentruje się bowiem na ukazaniu różnic. Trudno również byłoby się zgodzić ze stwierdzeniem, że eleata odmawia jakiegokolwiek wartości myśleniu dotyczącemu zmysłowego świata (s. 190). Trzeba przypomnieć o tym, że rozwija własną koncepcję myślenia doksalnego, opartego na zmysłowości (zob. B 16), która jest także próbą odwzorowania w materiale zmysłowym schematów myślenia obecnych na drodze prawdy. W końcówce tego rozdziału Bryan rozważa ograniczenia kosmologicznego projektu Platona i co znamienne, w konwencji opozycji optymizm — pesymizm. Zdaniem tej Badaczki, ograniczenia (pesymizm epistemologiczny) te nie są związane z terminem *εἰκώς*, lecz z przejściem od terminu *λόγος* do *μῦθος*. Ludzie nie są ograniczeni przez prawdopodobieństwo, lecz przez niezweryfikowane świadectwa (tj. *μῦθος*), co stanowi bezpośrednie nawiązanie do znaczenia *εἰκώς* w ujęciu Ksenofanesa.

Książka *Likeness and Likelihood in the Presocratics and Plato* Jenny Bryan jest interesującym, a przede wszystkim inspirującym studium, które dotyczy problemu podobieństwa w myśli przedsokratejskiej i w filozofii Platona. Rzetelność filologiczna idzie w rozważaniach tej Badaczki w parze ze wstrzemięźliwością w ferowaniu rozstrzygających odczytań. Niestety, w wielu miejscach ta wstrzemięźliwość przechodzi w pasywność, szczególnie odnośnie do filozoficznie fundamentalnych zagadnień. Można tylko żywić nadzieję (wszak optymizm wyziera z wielu kart jej książki), że w dalszych opracowaniach Autorka poszerzy swoją perspektywę badawczą o rudymentalne problemy natury filozoficznej.