

Sebastian Śpiewak

U źródeł problematyki
podmiotowości poznania
Krytyczne stanowisko
Ksenofanesa z Kolofonu
wobec poprzedzającej go
tradycji mitologicznej i filozoficznej

Słowa kluczowe: Ksenofanes z Kolofonu, mitologia, krytycyzm, poznanie, prawda

Wstęp

Rozważając okres w starożytnej filozofii greckiej, znany pod nazwą okresu przedsokratejskiego, współczesny badacz czuje się niejako w obowiązku ustosunkować się do problemu relacji filozofii w jej początkowych stadiach — do okresu przedfilozoficznego. Prawdą niewątpliwie jest, że grecka kultura, skupiona wokół konglomeratu tradycyjnych wierzeń, od najdawniejszych czasów potrafiła radzić sobie z niezrozumiałą dla człowieka rzeczywistością. Oferowała bowiem wygodne, trafiające do szerokiego grona odbiorców, wyjaśnienie fenomenów przyrody, a także wszystkiego tego, co dotyczy człowieka, niezależnie od tego, czy było to coś dla niego dobrego, pożądanego czy

też wręcz przeciwnie. Można powiedzieć, że pozycja człowieka w świecie była jednym z głównych tematów, jakie znajdowały swoje miejsce w przekazie mitologicznym. W konsekwencji zaś wszelki sposób wyjaśniania problemów, które zajmowały człowieka, odwoływać się musiał do dobrze utrwalonego w tradycji podziału na świat bogów i świat ludzi. Zdarzenia widoczne w tym ostatnim postrzegano przeto jako skutki, mające swoje przyczyny, należące do sfery boskiej, olimpijskiej. Symptomatycznym wyrazem takiego stanu jest paralelna akcja eposu Homerowego, w którym działania bogów mają swoje bezpośrednie, a nawet permanentne konsekwencje dla losów poszczególnych bohaterów rzeczywistości ludzkiej.

Jak wiadomo, mit z czasem zaczęto przeciwstawiać logosowi. Początkowo semantyczny zakres słowa $\mu\theta\omicron\varsigma$ nie odbiegał znacząco od zakresu słowa $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ — oba oznaczały szeroko rozumianą mowę, opowieść¹. Rozróżnienie natomiast następowało wraz z wyłonieniem się myśli dyskursywnej; $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ nabrał znaczenia węższego, stając się takim wyróżnionym typem mowy, takim narzędziem wyjaśnienia rzeczywistości, które nie odwołuje się już do uzasadnienia religijnego albo przynajmniej próbuje je w znacznej mierze ograniczać. Dużą rolę w tym procesie emancypacji dyskursu odegrali badacze pokroju logografów, czy też nieco później — historiografów, którzy z pełną świadomością odrzucali mit jako niewiarygodne źródło informacji o przeszłości². Przede wszystkim jednak przeciwstawienie mitu i logosu, jako dwóch odmiennych sposobów zapatrywania się na otaczającą człowieka rzeczywistość, zwykło się wiązać z narodzinami filozofii, a zwłaszcza z wystąpieniem pierwszych filozofów przyrody, działających w Azji Mniejszej w VII i VI wieku p.n.e.

Byłoby jednak zbyt prostym uproszczeniem twierdzić, że oto pojawienie się tak zwanej filozofii $\phi\upsilon\varsigma\iota\varsigma$ wystarczyło do wyraźnego odgraniczenia obu *modi* myślenia, a tym bardziej — do wykrystalizowania się

¹ Zob. J.P. Vernant: *Źródła myśli greckiej*. Tłum. J. Szacki. Gdańsk 1996, s. 15.

² Znamienne w tym kontekście są słowa słynnego jońskiego logografa — Hektajosa z Miletu:

„Ἐκαταίος Μιλήσιος ὧδε μυθεῖται· τάδε γράφω, ὥς μοι δοκεῖ ἀληθέα εἶναι· οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοὶ τε καὶ γελοῖοι, ὥς ἐμοὶ φαίνονται, εἰσὶν”.

„Hektajos z Miletu mówi w ten sposób: oto piszę, co wydaje mi się, że jest prawdą; opowieści Hellenów są bowiem, jak mi się zdaje, liczne i śmieszne”.

H. Diels, W. Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker Griechisch und Deutsch*. Bd. 1—3. Zürich 1985, Hecataeus, B 1a. (Dalej cytowane jako: D.K.). Tłum. własne.

pełnego, dojrzałego dyskursu racjonalnego, który, co więcej, porównywalny byłby z naukowością znaną epoce nowożytnej. Jest bowiem oczywiste, że z jednej strony elementy myślenia mitycznego jeszcze długo towarzyszyły filozofii, która bardzo często przekazywała im zadanie wyrażania tego, co z uwagi na brak wypracowanej jeszcze terminologii technicznej przekraczało eksplanacyjne możliwości logosu, a doskonałym przykładem tej tezy może być choćby filozofia platońska. Z drugiej strony nie oznacza to, że skazani jesteśmy na niewiedzę; że nie możemy, choćby w hipotetycznym uproszczeniu, śledzić rozwoju racjonalności greckiego dyskursu i zawężania granic jego pola. Cała rzecz bowiem sprowadza się do próby znalezienia takich jego elementów, które można by uznać za konstytutywne dla poszczególnych faz jego ewolucji. Dla jońskiej filozofii φύσις byłoby to niewątpliwie zautonomizowanie rzeczywistości i praw nią rządzących w nadrzędnym pojęciu zasady (ἀρχή). Jest to element niezmiernie ważny, stanowi bowiem pierwszy etap formowania się greckiego logosu (w znaczeniu węższym) i w tym spełnia się jego, szczególnie podkreślana przez niektórych badaczy, opozycyjność względem mitu tradycji. Zachowane fragmenty pism tych filozofów nie pozwalają jednak stwierdzić w sposób jednoznaczny, że w obrębie filozofii ἀρχή znalazły swoje miejsce zagadnienia teoriopoznawcze: nie pytano więc o to, czym właściwie jest poznanie jako takie, w czym się ono spełnia, jakie czynniki mają na nie wpływ, a jakie stoją na przeszkodzie w jego realizacji. Prawdopodobne jest i to, że nie czyniono nawet, podstawowego dla gnoseologii, rozróżnienia między podmiotowym i przedmiotowym obszarem poznania, tak że oba one zlewały się w jednostajny monolit dogmatu kategorii φύσις.

Krytyczny fundament filozofii Ksenofanesa

Zagadnienie wiedzy po raz pierwszy występuje *explicite* w poetyckiej twórczości Ksenofanesa z Kolofonu, działającego w VI i na początku V wieku p.n.e. — Jończyka, który emigrował na tereny Wielkiej Grecji, co prawdopodobnie miało olbrzymi wpływ na ostateczny kształt jego refleksji. Nie był on bowiem filozofem pokroju swych małoazjatyckich rodaków, choć ich *quasi*-fizyczne, chciałoby się rzec: metafizyczne, jeśli zważyć na źródłowy zakres kategorii

φύσις³, koncepcje niewątpliwie znał, a niektóre z jego zachowanych fragmentów skłaniają do przypuszczenia, że mógł on być uczniem sławnego Anaksymandra z Miletu.

Analizując przedmiot zainteresowań Ksenofanesa, można dojść do wniosku, że rację miał Heraklit z Efezu, gdy w ostrych słowach krytyki przypisywał mu wielowiedztwo (πολυμαθία)⁴. Poezja Ksenofanesa bowiem obejmowała bardzo szerokie *spectrum* tematyczne: poczynając od właściwie filozoficznie nieistotnych utworów biesiadnych, przez fragmenty fizyczne, społeczno-polityczne, po wyrafinowane i złożone argumentacje teologiczne. Z tego też względu niewątpliwie słuszny wydaje się postulat, który swego czasu wysunął szkocki badacz John Burnet, by próbę interpretacji refleksji Ksenofanesa poprzedzić znalezieniem wspólnej podstawy politematyczności zachowanych fragmentów jego tekstów⁵. Podczas jednak gdy Burnet proponował, by za taki fundament uznać ideę społecznej reformacji związanej z „jońskim oświeceniem”⁶, ja skłonny jestem przyjąć perspektywę nieco szerszą. Element konsolidujący refleksję Ksenofanesa to postulat krytyki jako takiej, i to właśnie ona stanowi o możliwości zdystansowania jego myśli wobec poprzedzającej ją tradycji filozofii φύσις. To bowiem projekt krytyki poprowadził kolofonczyka ku zagadnieniu problematyczności pojęcia poznania i wiedzy, jednocześnie prowadząc dyskurs filozoficzny na zupełnie nowe tory. Co więcej, to dzięki tak rozumianej podstawie upadają oskarżenia tych, którzy, z uwagi na odmienność twórczości Ksenofanesa, odmawiali mu godności filozofa⁷. Zakres krytyki kolofonczyka nie ograniczał się bynajmniej

³ Na temat pojęcia φύσις w filozofii milezyjczyków zob. W.K.C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy*. Vol. 1: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge 1962, s. 82—83.

⁴ „πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἐκκαταίον [...]”

D.K. Heraclitus, B 40.

⁵ Zob. J. Burnet: *Greek Philosoph*. Part 1: *Thales to Plato*. London 1924, s. 34.

⁶ Zob. *ibidem*.

⁷ Pierwszym historykiem filozofii, który w swej interpretacji filozofii przed-sokratejskiej zlekceważył filozoficzną doniosłość Ksenofanesa, był nie kto inny jak Arystoteles. Dokonując przeglądu stanowisk swoich poprzedników, sprowadził całość refleksji Ksenofanesa do poglądu monistycznego — typowego, w jego przekonaniu, dla szkoły eleackiej, której, co więcej, Ksenofanes miał być protoplastą:

„Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἐνίστας (ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου λέγεται γενέσθαι μαθητής) οὐθὲν διεσαφῆνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε θιγεῖν, ἀλλ’ εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἐν εἶναι φησι τὸν θεόν [...].

Arystoteles: *Metafizyka*, 986 b 21—25

do konglomeratu tradycji skupionej wokół mitologii, lecz obowiązywał całość przedmiotowego obszaru poznania — miał tym samym wymiar uniwersalny. Mądrość (σοφία)⁸, którą Ksenofanes z taką gorliwością postulował w swej twórczości, polegała w znacznej mierze na negatywnej postawie do wszelkiego rodzaju mniemań, pretendujących do miana niepodważalnych mimo braku podstaw ku temu⁹.

Jest jednak oczywiste, że pierwszym, najbardziej widocznym symptomem uniwersalnej, krytycznej postawy Ksenofanesa są te fragmenty jego twórczości, w których atakowany jest antropomorfizm mitologii, i z nich to Ksenofanes słynął już wśród starożytnych¹⁰. Problem polega jednak na tym, że same ataki na mitologię propagowaną głównie w epice nie wystarczają, jeśli chce się wykazać oryginalność wkładu Ksenofanesa w rozwój myśli greckiej. Nie był on bowiem je-

Zob. także Platon: *Sofista*, 242 d. Z takiej perspektywy Ksenofanes łączony jest z Melissosem — obaj, w opinii Arystotelesa, są myślicielami naiwnymi, którzy nie zasługują na jego uwagę:

„[...] οὗτοι μὲν οὖν, καθάπερ εἶπομεν, ἀφετέοι πρὸς τὴν νῦν ζήτησιν, οἱ μὲν δύο καὶ πάντων ὡς ὄντες μικρὸν ἀγροικότεροι, Ξενοφάνης καὶ Μέλισσος”.

Arystoteles: *Metafizyka*, 986 b 25—28.

Godne podkreślenia wydaje się również, że Arystoteles znał te fragmenty twórczości Ksenofanesa, które, przez krytykę tradycyjnych wierzeń, odnosiły się do problemu poznania. Przykładem tego może być odpowiedni ustęp z *Retoryki* — zob. Arystoteles: *Retoryka*, 1399 b 5 (= D.K. Xenophanes, A 12). Problem polega jednak na tym, że zestawienie pierwszych filozofów dokonane w *Metafizyce* oparte jest na kryterium ich możliwego wkładu w rozwój koncepcji przyczyn, którego zwieńczeniem miała być aitiologia samego Arystotelesa. Stąd też, gdy Stagiryta mówi o Ksenofanesie, próbuje interpretować jego filozofię w kategoriach typowych dla dawnej filozofii φύσις, pomijając inne „zdobycze” jego filozofii.

⁸ Zob. D.K. Xenophanes, B 2, 12—14.

⁹ „Parmenides, Xenophanes, minus bonis quamquam versibus, sed tamen illi versibus increpant eorum adrogantiam quasi irati, qui cum sciri nihil possit, audent se scire dicere”.

D.K. Xenophanes, A 25.

Zob. także ibidem, A 22.

¹⁰ Wystarczy tu przywołać świadectwo ucznia słynnego Pirrona z Elidy — Timona z Fliuntu, który nazywał miał Ksenofanesa „ὄμηραπάτης ἐπισκόπτης” — zob.: Sekstus Empiryk: *Zarysy Pirrońskie*. Tłum. A. Krokiewicz. Warszawa 1998, I, 224, 12 (= D.K. Xenophanes, A 35); Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski przy współpracy B. Kupisa. Warszawa 1984, IX, 18, 4. Testimonia starożytnych autorów doskonale korespondują ze słowami samego Ksenofanesa:

„Tak Homer jak i Hezjod powierzyli bogom
wszystko to, co u ludzi jest obelgą i wadą,
kraść, cudzołożyć, jak również wzajemnie się zwodzić”.

D.K. Xenophanes, B 11. Tłum. własne.

dynym z grona myślicieli przedsokratejskich, którzy przeciwstawiali się tradycji homerowo-hezjodowej. To samo przecież, *implicite*, czynili już jońscy filozofowie ἀρχή, odrzucając mityczny sposób wyjaśniania świata za pomocą wielości spersonifikowanych sił na rzecz postulowanej jedności kryjącej się za postrzegalną wielością zjawisk. *Explicite* natomiast prawdziwość mitologicznego przekazu podważał, wspomniany już, Hekatajos z Miletu. Można jednak zaryzykować tezę, że dopiero sposób, w jaki Ksenofanes przeprowadził realizację swego krytycznego programu, pozwala stwierdzić zupełne *novum* jego konceptu.

Problem subiektywności poznania

W pierwszej kolejności wskazać trzeba na najważniejszą cechę refleksji Ksenofanesa, będącą jednocześnie punktem wyjścia całości jego myśli. Ową cechą jest świadomość podmiotowości poznania¹¹. Na podstawie swoich licznych wędrówek po Helladzie i dokonanych przy tej okazji obserwacji etnologicznych Ksenofanes stwierdził, że wyobrażenia bóstw różnią się między sobą w zależności od danych krajin. Co więcej, bóstwa wyglądają zawsze tak jak osobnicy, którzy je czczą:

Tak jak Etiopowie utrzymują, że ich bogowie są płaskonosi i czarnoskórzy, tak też i Tracy — że są niebieskoocy i rudzi¹².

Każdy naród inaczej postrzega swych bogów; każe im mówić swoim językiem i przywdziewać swe regionalne stroje¹³. Można w skrócie

¹¹ Na fakt, że Ksenofanes jawi się jako „odkrywca podmiotowości” poznania, zwraca uwagę J. Gajda - Krzywicka: *Filozofia przedplatońska*. Warszawa 2007, s. 112.

¹² „Αἰθιοπὲς τε (θεοὺς σφετέρους) σιμοὺς μέλανάς τε Θρηῆκές τε γλαυκοὺς καὶ πυρροὺς (φασὶ πέλεσθαι)”.

D.K. Xenophanes, B 16. Tłum. własne.

¹³ „ἀλλ’ οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννάσθαι θεοὺς, τὴν σφετέρην δ’ ἐσθῆτα ἔχειν φωνήν τε δέμας τε”

„Lecz śmiertelnym wydaje się, że bogowie się rodzą, mają własną szatę, mowę i postać człowieczą”.

Ibidem, B 14. Tłum. własne.

rzec, że co kraj, to inna antropomorfizacja. Ludzie różnią się przecież między sobą, co musi przekładać się na obraz bogów, których sobie tworzą, a skoro jest tyle różnych bogów, ile ludzkich opinii na ich temat, to nasuwać się musiało przypuszczenie, że boga w ogóle nie można pojmować na sposób ludzki. Na pytanie, czym właściwie jest bóg, jaki jest bóg, człowiek potrafi sobie odpowiedzieć, zawsze patrząc na samego siebie i tworząc obraz boga morfologicznie skrajnie ludzkiego, czego konsekwencją, znaną Ksenofanesowi właśnie z tradycji epickiej, jest przypisywanie mu tych cech, które nawet w powszechnej opinii ludzkiej uchodzą za haniebne¹⁴.

Zdaniem mędrca z Kolofonu, człowiek nie jest w stanie poznawać niezależnie od sposobu ujmowania należnego jego konstytucji podmiotowej, a epickie wyobrażenia bogów, budowane na zasadzie podobieństwa do cech charakterystycznych dla określonych grup ludzi, dostarczały tylko potwierdzenia tej tezy. Oznacza to, iż sposób, w jaki człowiek poznaje, nieuchronnie rzutuje na ważność wyników takiego poznania, które muszą zatem różnić się w zależności od tego, kto jest podmiotem poznania, to znaczy od tego, kto zgłasza roszczenie prawdziwości swych sądów. Na tym etapie krytycznej refleksji Ksenofanesa zarysowuje się już problem *sensu stricto* natury epistemicznej — jaka jest wartość poszczególnych opinii, które głoszą ludzie? Wszystkie wzięte razem, dotycząc zasadniczo tego samego przedmiotu, nie mogą być przecież jednocześnie prawdziwe. Ksenofanes zresztą pokazuje to, stosując *reductio ad absurdum*:

Lecz jeśliby dłonie miały woły (konie), czy też lwy,
tak by mogły nimi malować i dzieła tworzyć niczym ludzie,
konie koniom, woły zaś wołom podobne
kreśliłyby wizerunki bogów i takie ciała by tworzyły
jakie postacie mają one same (każde z osobna)¹⁵.

Myślowy eksperyment zawarty w przytoczonych słowach właściwie zrównuje ważność ludzkich sądów na temat bogów z wyobrażeniami, jakie miałyby zwierzęta, gdyby tylko przyjąć, że byłyby do nich zdolne. Hipotetyczny ton cytowanego fragmentu, skupiony wokół jego trybu

¹⁴ Zob. *ibidem*, B 16.

¹⁵ „ἀλλ' εἰ χεῖρας ἔχον βόες (ἵπποι τ') ἢ λέοντες
ἢ γράψαι χεῖρεςσι καὶ ἔργα τελεῖν ἄπερ ἄνδρες,
ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι βόες δέ τε βοῦσιν ὁμοίας
καὶ (κε) θεῶν ιδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
τοιαῦθ' οἷόν περ καὶ τοὶ δέμας εἶχον (ἕκαστοι)”.
Ibidem, B 15. Tłum. własne.

warunkowego (ἀλλ' εἰ...μέν...)¹⁶, wskazuje, że podmiotowość jako taka (a zatem nieważne, czy będzie chodziło o Etiopa, Traka, Greka, czy też może konia lub lwa) wyznacza granice tego, co może być powiedziane w kwestii natury bóstwa. Z pozycji dystansu do owej podmiotowości, pozycji, którą Ksenofanes niewątpliwie osiągnął, nie ma różnicy między orzekaniem o bogu cech z perspektywy ludzkiej bądź zwierzęcej. Wszystkie one są równowartościowe w tym sensie, że niepodobna rozstrzygnąć, która z nich jest w pełni fałszywa, bo nie wiadomo też, która mogłaby być przynajmniej zbliżona do prawdy; brak bowiem przedmiotowego odniesienia, które umożliwiłoby jednoznaczny weryfikację poszczególnych sądów tego typu¹⁷.

Ujawnienie sprzeczności jednostkowych opinii ludzkich na temat natury bóstwa oraz wskazanie niemożliwości ich selekcji pod względem prawdziwości doprowadziły Ksenofanesa do wypracowania pary przeciwieństw, których znaczenia dla rozwoju greckiej filozofii nie sposób przecenić, zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę ich wpływ na całokształt starogreckiej myśli epistemologicznej. Pojęcia prawdy i mniemania, o których tu mowa, stanowiły jednak o podstawie filozofii Parmenidesa z Elei, oddziałując tym samym na następującą po nim refleksję filozoficzną, zarówno okresu przedplatońskiego, jak i na samą filozofię Platona, a także Arystotelesa. Wyrażnego przeciwstawienia prawdy i mniemań dokonał Ksenofanes w następujących słowach:

Zaprawdę jasnej prawdy nie poznał żaden mąż, ani też nie będzie takiego, który by miał wiedzę o bogach, a także o wszystkim,
o czym mówię,

¹⁶ Zob. M. Marcinkowska: *Ksenofanes z Kolofonu o ludzkim poznaniu*. „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2004, nr 37, s. 4.

¹⁷ Warto nadmienić, że przedstawiony tu sposób argumentacji zrekonstruowany na podstawie fragmentów Ksenofanesa, wszedł z czasem do kanonu argumentów szkół sceptycznych, ustanawiając podstawę dwóch pierwszych τρόποι przywoływanych chociażby przez Sekstusa Empiryka — zob. S e k s t u s E m p i r y k: *Zarysy Pirrońskie...*, I, 36—90. Różnica między nimi sprowadza się do tego, że pierwszy opiera się na różnicach ujmowania zachodzących pomiędzy istotami żywymi w ogóle, natomiast drugi ogranicza swój zakres do różnic pomiędzy ludźmi. Sens obu τρόποι wydaje się doskonale charakteryzować komentarz Sekstusa poczyniony do drugiego z nich: „Jeżeli zaś te same rzeczy poruszają rozmaicie stosownie do różnic pośród ludzi, to już to samo uzasadnia, zdaje się, powściągliwość, jako że możemy wprawdzie powiedzieć, czym się dany przedmiot wydaje ze względu na każdorazową różnicę, ale nie możemy orzec, czym on jest ze względu na swoją naturę. Będziemy bowiem wierzyć albo wszystkim ludziom, albo tylko niektórym. Jeżeli jednak zechcemy wszystkim wierzyć, to nie tylko porwiemy się na rzecz niewykonalną, ale także uznamy przeciwieństwa [...]”. Ibidem, I, 87—88.

jeśli bowiem nawet udałoby mu się osiągnąć cel, mówiąc prawdę, sam by o tym nie wiedział; mniemanie przypada w udziale wszystkim¹⁸.

Fragment ten, poświadczając jakąś formę sceptycyzmu kolofończyka, szczególnie upodobali sobie starożytni sceptycy¹⁹, przy czym trzeba nadmienić, że już za ich czasów jego interpretacja nie była jednoznaczna²⁰, a współcześnie wyróżnić można aż sześć podstawowych jej wersji²¹.

Pomijając bardzo złożoną kwestię pojęcia czy wyobrażenia wiedzy, jakim mógł posługiwać się Ksenofanes, tworząc wersy fragmentu B 34²², podkreślenia wymaga fakt, że jego treść w znacznej mierze koresponduje z tymi fragmentami, w których dokonuje on analizy

¹⁸ „καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐτις ἀνὴρ ἴδεν οὐδὲ τις ἔσται εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών, αὐτὸς ὅμως οὐκ ὀδὲρ δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται”.

D.K. Xenophanes, B 34. Tłum. własne.

¹⁹ Sam Sekstus Empiryk cytuje go w całości trzy razy w *Πρὸς Λογικούς* — zob. Sekstus Empiryk: *Adversus Mathematicos*, VII, 49; 110; VIII, 326. Warto też podkreślić, że argument zastosowany w B 34 był, podobnie jak w przypadku omawianej już argumentacji dotyczącej różnorodności sposobów ujmowania, bardzo często przywoływany przez starożytnych autorów. Zob. np.: Platon: *Menon*, 80d; Cyeron: *Lukullus*, 36—37. Na fragment B 34 powołuje się również, chronologicznie najbliższy Ksenofanesowi, anonimowy autor traktatu *Περὶ Ἀρχαίης ἰατρικῆς* (druga połowa V wieku p.n.e), wchodzącego w skład *Corpus Hippocraticum*. Treść zawartej tam argumentacji, skierowanej przeciwko filozofom φύσις, łudzaco przypomina tę z B 34: „Gdyby ktoś twierdził, jak się one [tj. rzeczy na niebie i na ziemi — S.Ś.] mają, i próbował to poznać, nie byłoby jasne ani dla mówiącego, ani dla słuchaczy, czy jego twierdzenia są prawdziwe czy też nie, nie istnieje bowiem w odniesieniu do nich nic takiego, do czego należy się odwołać, by poznać to w sposób oczywisty (εἰδέναι τὸ σαφές)”. Pseudo-Hipokrates: *O dawniejszym lecznictwie*. W: Hipokrates: *Wybór pism*. Tłum. M. Wesoły. T. 1. Warszawa 2008, I, 18—21; zob. także J. Barnes: *The Presocratic Philosophers*. London—New York 1982, s. 109—110. Badacz ten dokonuje interpretacji fragmentu B 34 Ksenofanesa, właśnie odnosząc ów fragment do cytowanego ustępu z *Περὶ Ἀρχαίης ἰατρικῆς*.

²⁰ Poświadczą to przykład Sekstusa Empiryka, który tylko w jednej pracy przedstawia dwie alternatywne egzegezy B 34 — zob. Sekstus Empiryk: *Adversus Mathematicos*, VII, 47 i nast. oraz 110. Brak zgody co do charakteru sceptycyzmu Ksenofanesa widoczny jest również w innych świadectwach zob. D.K. A 32; A 33; A 49; Diogenes Laertios: *Żywoty...*, IX, 20, 4—5.

²¹ Zob. J.H. Lesher: *Xenophanes of Colophon: Fragments a Text and Translation with a Commentary*. Toronto—Buffalo—London 1992, s. 160—169.

²² Szczegółowe analizy pojęcia wiedzy w ujęciu Ksenofanesa zob.: H. Frankel: *Xenophanes' Empiricism and His Critique of Knowledge*. In: *The Pre-Socratics*. Ed. A.P.D. Mourelatos. Princeton 1993, s. 122—125; J. Barnes: *The Presocratic Philosophers...*, s. 108—113.

podmiotowości ludzkiego poznania. Widoczne to jest jednakże nie tylko, jak można by się spodziewać, w prostym odniesieniu prawdy do mniemania, które ma przypadać wszystkim ludziom, lecz już na samym poziomie rozumienia pierwszego z wymienionych pojęć. Ksenofanes, będąc pierwszym filozofem poruszającym *explicito* zagadnienie poznania, zauważył, że badanie problemu prawdy musi uwzględniać oba poznawcze bieguny: zarówno podmiotowy, jak i przedmiotowy. Wyrazem takiego przekonania było, prawdopodobnie, rozłożenie kategorii prawdy na dwa względnie niezależne pojęcia, oddające — w miarę możliwości — najlepiej to, co stanowiło o oryginalności myśli Ksenofanesa. Co znamienne, we fragmentach jego autorstwa nie znajdzie się tradycyjnych słów na oznaczenie prawdy — nie znajdzie się przede wszystkim słowa ἀλήθεια. Zamiast niego już w pierwszym wersie fragmentu B 34 figuruje słowo σαφές²³. Przymiotnik σαφής znaczył między innymi: 1) „pewny”, „widoczny”, „jasny”, „wyraźny”, „zrozumiały” i wreszcie: „prawdziwy”, oraz: 2) „nieomylny”, „wiarygodny”, „dokładny”, co w wersji zsubstancjalizowanej — τὸ σαφές — dawało po prostu: „prawdziwość”²⁴. Chodzi jednak o taki określony aspekt prawdziwości, który wskazywał na niemożliwość jej odrzucenia; prawda taka jest nieodparta dlatego, że rzuca się w oczy. W zbliżonym znaczeniu słowa tego używa już Homer²⁵. Jeśliby się pokusić o znalezienie we współczesnej terminologii filozoficznej najbliższego odpowiednika τὸ σαφές, byłaby to chyba „oczywistość”. Takie zaś poznanie, któremu przysługuje oczywistość, jest zawsze skierowane na podmiot poznający (oczywistość jest wszak zawsze oczywistością dla kogoś). Dlatego też w kontekście Ksenofanesowej krytyki antropomorfizacji tradycyjnych wierzeń prawda, rozumiana jako τὸ σαφές, byłaby warunkiem wiedzy (określonym podmiotowo); warunkiem, którego wielość sprzecznych z sobą opinii ludzkich nie spełnia.

Dopełnieniem prawdy jako τὸ σαφές jest użyte w trzecim wersie fragmentu B 34 pojęcie τετελεσμένον. Również w tym przypadku poeta zdecydował się nie używać słowa ἀλήθεια. Sytuacja interpretacyjna nie jest tu jednak tak łatwa, jak odnośnie do kategorii τὸ σαφές, któ-

²³ Na ten fakt zwraca uwagę M. Marcinkowska, tłumacząc go jednak tym, że „określenie σαφές miało za zadanie wypuklenie odcienia, który zaczął już zanikać w wyrazie ἀληθές — prawda ma tu być znowu czymś wyraźnym, jasnym, otwartym”. M. Marcinkowska: *Ksenofanes z Kolofonu o ludzkim poznaniu...*, s. 7.

²⁴ Zob. H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, R. McKenzie: *A Greek-English Lexicon with Revised Supplement*. Oxford 1996 (dalej cytowane jako LSJ).

²⁵ Zob. np.: Homer: *Iliada*, II, 252; IV, 404; XII, 228; Idem: *Odyseja*, I, 202; XVII, 153.

rej poznawczo zabarwiony sens znany był już z epiki. Τετελεσμένον używał, co prawda, dosyć często Homer²⁶, ale w sensie, który, na pierwszy rzut oka, trudno w jakikolwiek sposób powiązać z zagadnieniem wiedzy. Z gramatycznego punktu widzenia słowo to jest *participium perfecti medi* lub *passivi* od czasownika τελέω oznaczającego między innymi: „spełnić”, „urzeczywistnić”, „wykonać”, „doprowadzić do spełnienia”, „dokończyć”²⁷. W formie τετελεσμένον znaleźć je można w epice Homerowej w tych miejscach, w których mowa jest o spełnianiu próśb²⁸, grózb²⁹, a w szczególności — przepowiedni i zapowiedzi³⁰. Uogólniając, można stwierdzić, że cel (τέλος), do którego ów imiesłów odsyła, polega każdorazowo na realizacji, urzeczywistnianiu czegoś. Pytanie zatem godne zadania brzmi, o jaką realizację mogłoby chodzić w przypadku Ksenofanesowego fragmentu B 34, oraz: co właściwie miałyby być jej przedmiotem? Wydaje się, że słuszny w tym temacie jest punkt wyjścia obrany w interpretacji J.H. Leshera, który zauważył, że Homerowe τετελεσμένον występuje w kontekście poznawczym, przynajmniej w tych przypadkach, które odnoszą się do proroczej wiedzy na temat przyszłości³¹. Wbrew opinii Leshera nie musi to natomiast oznaczać, że trzeci wers fragmentu B 34 ogranicza się, w sposób bezpośredni, do tak pojętej wiedzy, bo trzeba uznać za możliwe, że Ksenofanes, nie dysponując jeszcze odpowiednią terminologią, korzystał ze „słownika” Homerowych pojęć i zwrotów, które najlepiej oddawały nowe treści, które głosił. Tak jak wypowiedzi wieszczów mogą być spełnione (*resp.* zrealizowane), gdy zostaną skonfrontowane z przyszłą względem nich rzeczywistością, tak też, *mutatis mutandis*, poszczególne opinie ludzkie mogą znaleźć swe potwierdzenie w rzeczywistości niezależnie od tego, czy będzie to

²⁶ W.K.C. Guthrie określa nawet τετελεσμένον jako „a typically Homeric word”.
Zob. W.K.C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy...*, s. 395 (przypis nr 4).

²⁷ Zob. LSJ.

²⁸ „αὐδα ὅ τι φρονέειρ᾽ τελέσαι δέ με θυμὸς ἄνωγεν,
εἰ δὴ δύναμαι τελέσαι γε καὶ εἰ τετελεσμένον ἔστιν”.

H o m e r: *Iliada*, XIV, 195—196.

²⁹ „Ἄτρε ὦνα δ' ἔπειτα χόλος λάβεν, α ψα δ' ἀνασταῖς
ἠπέιλησεν μῦθον ὃ δὴ τετελεσμένους ἔστι”.

Ibidem, I, 388.

Zob. także ibidem, VIII, 401; VIII, 454; XXIII, 672.

³⁰ „ᾧδε γὰρ ἐξερῆω, τὸ δὲ καὶ τετελεσμένον ἔσται
καὶ ποτέ τοι τρὶς τόσσα παρέσσειται ἀγλαὰ δῶρα
ὕβριος εἵνεκα τῆσδε· σὺ δ' ἴσχεο, πείθεο δ' ἡμῖν”.

Ibidem, I, 212—214.

Zob. także: ibidem, XXIII, 410; H o m e r: *Odyseja*, II, 187; XVII, 229; XVII, 163.

³¹ Zob. J.H. L e s h e r: *Xenophanes' Scepticism*. „Phronesis” 1978, vol. 23, s. 11.

rzeczywistość przyszła czy terażniejsza. Istotny natomiast pozostaje fakt, że w obu przypadkach sąd prawdziwy jest po prostu wypowiedzeniem tego, co jest zrealizowane — wypowiedzeniem τετελεσμένον³². Prawda desygnowana przez to słowo pokrywałaby się zatem z przedmiotowym obszarem poznania, czyli z tym, do czego odnosić się mają poszczególne ludzkie opinie.

Prawda pojęta jako τετελεσμένον nie jest tożsama z tym jej aspektem, na którego oznaczenie zostało użyte (w pierwszym wersie B 34) słowo σαφές. Hipotetycznie rzecz biorąc, można „dosięgnąć” τετελεσμένον, nie osiągając przy tym jednocześnie σαφές, natomiast sytuacja odwrotna jest już wykluczona: prawda w swej wyrazistości (oczywistości) dla podmiotu poznającego zakłada swoje przedmiotowe „do-pełnienie” (funkcja czasownika τελέω), wyrażane w B 34 jako τετελεσμένον. Innymi słowy: może dojść do spotkania podmiotu z przedmiotem poznania, do kontaktu sfery *subiectum* i *obiectum*, dzięki wypowiedzeniu tego, jak naprawdę jest, i wtedy istotnie osiąga się prawdę rozumianą jako σαφές. Jest ona jednak rozciągnięta na całość sytuacji poznawczej: warunkują ją zarazem sfery podmiotowa i przedmiotowa, gdyż jasność i klarowność σαφές jest zawsze jasnością dla kogoś. Jednocześnie nie można o niej mówić, gdy usunie się τετελεσμένον, czyli odniesienie przedmiotowe. Aby osiągnąć pełnię prawdy, a więc żeby spełnić poznanie, nie wystarczy bynajmniej prawdy wypowiedzieć (τετελεσμένον ειπών), trzeba jeszcze wiedzieć, że to, co się mówi, jest tym, za co ma uchodzić, czyli że jest — zgodnie z intencją wypowiadającego sąd — prawdą³³. Bez takiej świadomości ludzkie sądy nie mogą zasługiwać na miano wiedzy, co stanowi o nieuchronnym widmie mniemania, które, zgodnie z nauką poety, jest udziałem wszystkich bez wyjątku.

³² Podobnie funkcję pojęcia τετελεσμένον w B 34 zdawał się rozumieć Frankel, według którego „*tetelesmenon eipōn is the same as the to on eipōn* of later prose: »speaking the real, saying something which turns out to be true«. H. Frankel: *Xenophanes' Empiricism...*, s. 126.

³³ „[...] w istocie rzeczy żaden człowiek nie ma prawdy ani nie ma pewności w rzeczach niejawnych, a nawet jeśli przypadkiem coś pojmie, to nie wie, że to pojął, lecz tylko mniema i przypuszcza. Podobnie, gdy założymy, że jacyś ludzie w ciemnej a kryjącej liczne skarby siedzibie poszukują złota, to chociaż zdarzyć się może, że któryś z nich pozbierawszy coś z rzeczy nagromadzonych w tej siedzibie, będzie mniemał, że pochwyił złoto, nikt jednak z nich nie będzie pewny, że natrafił na złoto, nawet jeśli w rzeczywistości przypadkiem je znalazł, tak samo na tym świecie, niby w jakimś olbrzymim domostwie, znajduje się wielka ilość filozofów poszukujących prawdy, lecz gdyby nawet któryś z nich ją uchwycił, prawdopodobnie nie wierzyłby, że cel [swoją] osiągnął”. S e k s t u s E m p i r y k: *Przeciw logikom*. Tłum. I. Dąmbaska. Warszawa 1970, I.51—52.

Zakończenie

Ogólny sens myśli Ksenofanesa przybiera dzięki analizom kwestii poznania formę konkretnej filozofii granicy. Nie jest to granica o charakterze ontologicznym i próżno się spodziewać, że w twórczości kolofończyka znajdzie się pojęcie granicy (πέρας), które byłoby choćby zbliżone do tego funkcjonującego w pitagoreizmie V wieku. Granicę natomiast wyznaczają tu ludzkie możliwości poznawcze, toteż ma ona sens wyłącznie epistemiczny: dotyczy, określonego dosyć dokładnie przez samego Ksenofanesa, obszaru rzeczywistości, co do którego były, są i będą wyrażane różne, a czasem nawet sprzeczne opinie. Obszar ten jednak jest szerszy niż dziedzina wiedzy o sprawach boskich, stanowiąca domenę tradycyjnej religii, z którą krytyka kolofończyka była zwykle wiązana. Drugi wers fragmentu B 34 kieruje się, co prawda, w pierwszej kolejności ku zagadnieniom teologicznym (ἀμφὶ θεῶν [...]), ale dookreślone zostaje, że refleksja nad możliwościami ludzkiej wiedzy ma w równej mierze dotyczyć wszystkiego tego, o czym mówi sam Ksenofanes ([...] τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων). Jeśli zgodzić się, że fragment B 34 miał stanowić wstęp do dzieła zawierającego jakąś formę wykładu teologiczno-fizycznego³⁴, to okazuje się, że sceptyczny wydzwitek tego passusu uderza zarówno w grecki konglomerat mitologii, jak i w pozbawioną jeszcze problematyki gnoseologicznej jońską filozofię ἀρχή. Traktat Ksenofanesa poprzedzać miała ogólna uwaga, dotycząca jego statusu: pewność, bezwzględne roszczenie prawdziwościowe, które towarzyszyło dotychczasowemu dyskursowi, zostają zastąpione ostrożnym prawdopodobieństwem³⁵, którego graniczną idea jest σαφές — jasność bądź pewność poznania, i τετελεσμένον — obiektywność prawdy. Możliwość tak rozumianej, dwuaspektowej właściwie, wiedzy odmówiona zostaje zagadnieniom zasadności rzeczywistości, niezależnie od tego, czy będzie to zasad-

³⁴ Taką opinię wyraża między innymi J. Barnes: *The Presocratic Philosophers...*, s. 109; zob. także J.H. Lesher: *Early Interest in Knowledge*. In: *Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Ed. A.A. Long. New York 1999, s. 229 oraz 231.

³⁵ Najwyraźniej idea prawdopodobieństwa zarysowana jest u Ksenofanesa we fragmencie B 35:

„ταῦτα δεδοξάσθω μὲν εἰκότα τοῖς ἐτόμοισι...”

„Te [rzeczy] niech uznane będą za podobne prawdziwym”.

D.K., Xenophanes, B 35. Tłum. własne.

ność pojmowana jako bóstwo, czy też jako konstytuans zmiennego świata fenomenów³⁶.

Filozoficzna wartość projektu reformy, jakiej podjął się Ksenofanes, polegała przede wszystkim na osiągnięciu dystansu wobec ludzkich możliwości poznawczych. Jest przeto niewątpliwe, że w obliczu zachowanych fragmentów jego autorstwa, jak również wspierających ich świadectw zarówno na temat jego nauki, jak i osoby, poeta z Kolofonu jawić się musi jako wielki reformator — nie tylko jednak jako zainteresowany sprawami społecznymi, lecz raczej jako reformator całego dotychczasowego sposobu myślenia o otaczającym człowieka świecie, a przede wszystkim — stosunku, w jakim człowiek do niego pozostaje.

³⁶ Zasady tej Ksenofanes wydawał się przestrzegać, co widoczne jest w tej części zachowanych jego fragmentów, która dotyczy zagadnień przyrodniczych. Stanowi ona formę eklektycznego wykładu, w którym widoczne są wpływy m.in. filozofii Anaksymandra i Anaksymensa — zob. np. *ibidem*, B 30. Można, co prawda, wskazać na fragmenty, w których, na pierwszy rzut oka, Ksenofanes uznaje za ἀρχή: ziemię lub ziemię i wodę:

„ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾶί”.

Ibidem, B 27.

„γῆ καὶ ὕδωρ πάντ' ἐσθ' ὅσα γίνοντ(αι) ἢ δὲ φύονται”.

Ibidem, B 29

Wątpliwości jednak budzą następujące fakty:

1. Arystoteles nie wymienia imienia Ksenofanesa, wliczając różne koncepcje ἀρχή.
2. Co więcej, wyraźnie zaznacza, że żaden z poprzedników nie przyjmował ziemi jako zasady: „[...] καὶ πρὸς τούτοις τῷ ῥαδίως τῶν ἀπλῶν σωμάτων λέγειν ἀρχὴν ὅτιοῦν πλὴν γῆς [...]”. *Arystoteles: Metafizyka*, 988 b 29—30; „οὐθεὶς γοῦν ἤξιωσε τῶν ἐν λεγόντων γῆν εἶναι στοιχεῖον, δηλονότι διὰ τὴν μεγαλομέρειαν, τῶν δὲ τριῶν ἕκαστον στοιχείων εἰληφέ τινα κριτὴν, οἱ μὲν γὰρ πῦρ οἱ δ' ὕδωρ οἱ δ' ἄερα τοῦτ' εἶναι φασιν [...]”. *Ibidem*, 989 a 5—8; zob. także *I d e m: Fizyka*, 187 a 12—14; *ibidem*, 189 b 2—3.
3. Wyjaśniając, dlaczego ziemia nie była brana pod uwagę jako zasada, podkreśla, że jest to tradycyjny, powszechnie uznawany pogląd, który można już znaleźć u Hezjoda: „καίτοι διὰ τί ποτ' οὐ καὶ τὴν γῆν λέγουσιν, ὥσπερ οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων; πάντα γὰρ εἶναι φασὶ γῆν, φησὶ δὲ καὶ Ἡσίοδος τὴν γῆν πρώτην γενέσθαι τῶν σωμάτων ὕψος ἀρχαίαν καὶ δημοτικὴν συμβέβηκεν εἶναι τὴν ὑπόληψιν”. *I d e m: Metafizyka*, 989 a 8—12. Odnośnie do ostatniej uwagi warto też wspomnieć, że zbliżony do Ksenofanesowego B 29 jest ustęp z *Iliady*, w którym na pewno nie ma mowy o żadnej koncepcji ἀρχή w rozumieniu filozofii jońskiej: „ἀλλ' ὅμεις μὲν πάντες ὕδωρ καὶ γαῖα γένοισθε”. *H o m e r: Iliada*, VII, 99.

Sebastian Śpiewak

Sources of the problem of subjectivity of cognition
Xenophanes of Colophon's critical standpoint on mythological
and philosophical tradition prior to him

Keywords: Xenophanes of Colophon, mythology, criticism, cognition, truth

S u m m a r y

The aim of presented paper is to place the work of Xenophanes of Colophon in the history of Greek philosophy. His discovery of subjectivity of cognition might be taken as the next step in emancipation of *logos* from pre-philosophical way of understanding the world. The author broadens John Burnet's interpretation of Xenophanes' fragments, taking the general critique of earlier Greek thought — both mythological and philosophical (philosophy of *physis*) as its basis. Exemplification of Xenophanes' modernisation of philosophical discourse is his understanding of truth, which he divides into two notions referring to the problem of subjectivity of cognition.

Sebastian Śpiewak

Die Quellen der Erkenntnissubjektivität
Kritische Einstellung des Xenophanes von Kolophon
zu früherer mythologischer und philosophischer Tradition

Schlüsselwörter: Xenophanes von Kolophon, Mythologie, Kritizismus, Erkenntnis, Wahrheit

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der vorliegende Artikel hat als Ziel, die Reflexionen von Xenophanes von Kolophon im Vergleich mit der Geschichte der altgriechischen Philosophie darzulegen. Die von Xenophanes entdeckte Subjektivität der Erkenntnis kann als nächstes Emanzipationsstadium des Logos gegenüber der vorphilosophischen Weltauffassung betrachtet werden. Der Verfasser erweitert die von John Burnet dargelegte Interpretation von den Fragmenten der Werke von Xenophanes, indem er als Grundlage seiner Interpretation das Postulat ansieht, frühere mythologische und philosophische Tradition allgemeiner Kritik zu unterziehen (Philosophie der *Physis*). Ein Beispiel dafür, dass Xenophanes den philosophischen Diskurs modernisiert hat, ist der Wahrheitsbegriff, der von ihm in zwei auf das Problem der Erkenntnissubjektivität hinweisende Begriffe geteilt wurde.