



BOOK REVIEWS AND NOTES / RECENZJE KSIĄŻEK I NOTY

Seweryn Blandzi, *Między aletejologią Parmenidesa a ontoteologią Filona. Rekonstrukcyjne studia historyczno-genetyczne*

Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2013, 350 s. (seria *Studia z filozofii systematycznej*)
ISBN 978–83–7683–063–6



MIĘDZY PRAWDĄ ONTOLOGICZNĄ A BOGIEM

Za *opinio communis* można uznać, że cały gmach filozofii europejskiej wznosi się na fundamencie myśli starogreckiej. Pewne symptomy budzą jednak podejrzenie, że przy zakładaniu tego fundamentu epigoni Greków popełnili błędy, które skutkują pojawianiem się na budowlu rys grożących wręcz jej zawaleniem¹. Idąc za tą metaforą, moglibyśmy wysunąć postulat opracowania przez specjalistów takich technologii, które pozwalałyby usunąć te głęboko

umiejscowione, zastarzałe wady. Otóż w przypadku podwalin filozofii specjalistyczną umiejętnością umożliwiającą dokonywanie korekt w głębiach minionego czasu okazuje się filologiczna analiza źródeł. Taką prowadzi od lat prof. Seweryn Blandzi, który właśnie filologię traktuje jako podstawowy instrument, przydzielając mu rolę naprawczą wobec filozofii. W jego ujęciu filologia staje się swoistą *ancilla philosophiae*², co ujawniło się z całą ostrością w niedawnej publikacji *Między aletejologią Parmenidesa a ontoteologią Filona*.

Autor realizuje tu postulat „powrotu do źródeł”, sięgając samych archaicznych początków filozofii, gdzie — jak stwierdza — „miało miejsce źródłowe

¹ W książce, do której omówienia tu przystępuję, zwraca się uwagę na „odczuwany kryzys podstaw filozofii” (s. 38) oraz obsesyjną wręcz myśl o „końcu filozofii” (s. 40).

² Owa „służebność” nie ma jednak odcienia deprecjonującego, zwłaszcza jeśli się filozofię postawi w tym zaszczytnym miejscu, jakie jej przyznali starożytni, a którą wieki późniejsze nobilitowały jeszcze bardziej mianem *ancilla theologiae*.

doświadczenie Prawdy jako Samego Bytu” (s. 40). W nawrocie do owego doświadczenia, w jego — jak to określa oryginalną lingwistyczną konstrukcją — „odpominiu” można by upatrywać remedium na obserwowane objawy dekadencji filozofii we współczesności. A wszystko zaczęło się od specyficznego posługiwania się przez Greków chyba najczęściej używanym w ich języku słowem ἐστὶ (w bezokoliczniku: εἶναι), które spontanicznie chciałoby się przełożyć na polski przez „jest” („być”), a którego dokładne odpowiedniki, wbrew pozorom, trudno jednak znaleźć w innych językach. Ta jakże ważna filozoficznie kopula ἐστὶ „nie odpowiada dokładnie naszej kopuli, którą my kojarzymy mocniej z podmiotem, nadając jej tym samym sens przedmiotowy” (s. 222). Niepostrzeżenie wkrada się więc sens egzystencjalny, w greckiej formie ledwo, jeżeli w ogóle, wyczuwalny, zdominowany przez orzecznikowość³. A słowo to, ten „czasownik czasowników” (s. 31), „słowo nad słowami” (s. 34), występowało w grece w imponującej liczbie funkcji i znaczeń, którym Blandzi poświęca znaczną część swoich dociekań.

Po krytycznym zwróceniu uwagi, że „w przekładach i komentarzach panuje wszechwładnie znaczenie egzystencjalne czasownika εἶναι”, nadawane mu bezzasadnie, „jest to bowiem w jego najbardziej reprezentatywnej funkcji spójka predykatorowa, która zyskuje wartość syntaktyczną i semantyczną wyłącznie z orzecznikiem” (s. 82), autor wymienia bogatą listę funkcji tego słowa: asertywną, tożsamościową, potencjalną, statyczną (w tym witalną), lokacyjną, duratywną (bliską znaczeniu egzystencjalnemu). Na szczycie zaś stawia „niezwykle doniosłą, centralną, niestety rzadko zauważaną i docenianą funkcję werytatywną” (s. 82 n.). Słowo ἐστὶ (a w pewnym stopniu i jego domniemane odpowiedniki poza językiem greckim) w całym zakresie swych form zasadniczo przeznaczone było do wyrażania prawdy, stwierdzania, jak jest naprawdę. Prawdziwość nie dotyczyła jednak istnienia, które się zakładało jako oczywiste, ale natury rzeczy oraz wszelkich sytuacji, w jakich rzeczy te występują, czyli tego wszystkiego, co wyraża orzecznikowość.

Wyizolowane słówko ἐστὶ jest znaczeniowo puste, „a żeby je uczynić znaczącym, trzeba je uzupełnić jakimś predykatem” (s. 223). Po wypowiedzianym samodzielnie słowie ἐστὶ Grek oczekiwał „przede wszystkim jakiegoś orzecznika, jakiegoś τὶ w sensie «czymś», nie «coś»” (s. 86). Mogło przy tym chodzić o dowolny typ predykatu, nie tylko o to najściślejsze, istotowe „czym”, ale i „jak wielkim”, „jakim”, „gdzie” itd. I w tym miejscu muszę wyrazić wdzięczność prof. Blandziemmu, że dzięki jego wnikliwym analizom oraz wyakcentowaniu predykatywnej strony łącznika ἐστὶ umocniłem się w swoich próbach odczytania sensu tak zwanej kategorii Arystotelesa, co dla moich prac nad *Metafizyką*

³ W dyskusjach stawia się niekiedy autorowi książki pytanie, czyżby Grekom obce były pojęcia istnienia i nieistnienia. Otóż odpowiedź jest prosta: jak najbardziej znali i zajmowali się kwestią powstawania i ginięcia, ale nie wyrażali tego czasownikiem εἶναι.

(również translatorskich) ma istotne znaczenie. Otóż w ujęciu autora omawianej książki słynne perypatetyckie kategorie bycia „oznaczają klasy orzeczników, tj. orzecznikowych uzupełnień łącznika, a nie czegoś na wzór klas istniejących obiektów, lub wydzielonych obszarów znaczeniowych” (s. 85 n.). Chodzi tu więc o „typy różnych możliwych predykatów uzupełniających spójkę” (s. 223). Niezrozumienie tego faktu jest i było w dziejach filozofii powszechne, a dotknęło nawet Immanuela Kanta.

Tak więc predykatywność greckiego „być” stała mi się, jako badaczowi spuścizny Arystotelesa, bliska. Przyznaję jednak, że wyróżniona w książce wzniosła, ocierająca się o mistykę werytatywność tego słowa w duchu Parmenidesa, mnie onieśmiela. Owszem, nader przekonująco ukazane zostało prawdziwościowe znaczenie czasownika εἶναι, zwłaszcza w jego formie *participium* ὄν (przypadkowego przeważnie w postaci jońskiej: τὸ ἐόν). Z satysfakcją czyta się ilustrujące przykłady z prozy jońskiej Herodota, gdzie tak zwany byt, czyli τὸ ἐόν, to po prostu prawda, a stwierdzenie w jednym z przytoczeń: „dowiedzieli się całej prawdy” (πᾶν τὸ ἐόν — przecież nie „całego bytu”?) jest wprost rozbrajające (s. 28). Przemawia też do mnie oryginalna rekomendacja tytułu poematu Parmenidesa: „Wyraz «prawda» widnieje na świadectwie urodzenia filozofii, którym jest poemat dydaktyczny Parmenidesa Περὶ Φύσεως, będący też autentycznym hymnem na cześć Prawdy, właściwy bowiem wykład tego niezwykłego przekazu opatrzony jest tytułem Περὶ Ἀληθείης (B 2)” (s. 41 n.). I wieczność Prawdo-bycia, tak zgrabnie udokumentowaną semantycznie, a nawet fonetycznie w zestawieniu: ἐόν — αἰών (s. 32), jestem w stanie zrozumieć i zaakceptować. Tym bardziej, że i Arystoteles przekonuje mnie, że nazwa αἰών („wieczność”) pochodzi od αἰεὶ εἶναι (‘być zawsze’) (s. 33). A w księdze *Alpha minor Metafizyki* czytam, że „bezwarunkowo i absolutnie prawdziwe powinny być podstawy tego, co trwa wiecznie; zawsze, nie czasami tylko prawdziwe” (przekł. J.B.) (τῶν αἰεὶ ὄντων ἀρχὰς ἀναγκαῖον εἶναι ἀληθεστάτας· αἰεὶ, οὐ γὰρ ποτὲ ἀληθεῖς).

Natomiast czuję, że przerasta mnie „parmenidejskie doświadczenie transcendencji Prawdy”, równoznaczne z „mistycznym doświadczeniem bytowej pełni prawdy, Prawdy w pełni jej bycia” (s. 59). I tu bliski byłby mi wnikliwie przeanalizowany przez Blandziego po Parmenidesie sceptycyzm Gorgiasza, że tak doskonałych walorów „nic” — mieć nie może. Tak bowiem ostatecznie rozumiem, po uważnym przestudiowaniu jakże subtelnych analiz omawianego studium, pierwszą z trzech słynnych tez filozofa z Leontinoi, odnajdując w czasowniku ἐστὶ nie tylko sens predykatywny, ale i potencjalny. Aburdalność egzystencjalnego znaczenia formuły οὐδὲν ἐστὶ (‘nic nie istnieje’ = ‘niczego nie ma’) powszechnie przyjmowanego nawet, co musi zdumiewać, przez wytrawnych logików, ukazana została z całą jaskrawością (s. 78 n.).

Dopiero skrupulatne ujawnianie w konkretnych przypadkach predykatywności określeń towarzyszących czasownikowi εἶναι we wszystkich jego formach,

przy równoczesnym demaskowaniu i eliminacji przedmiotowości (zwłaszcza w formie *participium*) i związanych z nią treści egzystencjalnych, pozwala sensownie rozumieć wypowiedzi Greków i unikać narosłych paradoksów. Przyступując do lektury greckich tekstów filozoficznych, dobrze byłoby poświęcić chwilę medytacji nad przytoczoną w omawianej książce wypowiedzią Arystotelesa: „Wszelka nazwa oznacza bycie, albo niebycie tym a tym” (s. 87). Może by to skłoniło tłumaczy do ostrożności w formułowaniu takich oto translacji: „jeżeli coś istnieje, a nie istnieje ani jedno, ani mnogość, ani coś, co nie powstało, ani coś, co powstało, to nie może nic istnieć”, gdzie zatarta została myśl, że „jeśli rzeczy mają być czymś, a musi być tak, że nie są ani jednym, ani licznym, ani niepowstałym, ani powstałym, to nie będą żadnym czymś” (s. 92).

Mieszanie podmiotu z orzecznikiem i wprowadzanie znaczenia istnienia jest niewyczerpanym źródłem paralogizmów w przekładach greckich tekstów filozoficznych z zastosowaniem odpowiedników form czasownika εἶναι. Takim ewidentnym nonsensem staje się w tłumaczeniu słynna maksyma Protagorasa: „Wszystkich rzeczy miarą jest człowiek, istniejących — że są, nieistniejących — że nie istnieją”. Cóż to za demiurgiczną potęgę przypisywałby sofista człowiekowi! Blandzi rozwiązuje dylemat klarownym przekładem nieegzystencjalnym, uwzględniając dodatkowo przeoczany fakt, że „Protagoras używa nie uniwersalnego słowa πράγματα, które oznacza przedmioty w ogóle, ale słowa χρήματα, «rzeczy potrzebne, użyteczne»”. Wówczas sentencja przybiera postać: „Miarą użyteczności wszelkich rzeczy jest człowiek, tych *będących* [takimi], że nimi są, a nie-będących [takimi] — że [nimi] nie są” (s. 81).

Może więc w końcu, skutkiem ponawianych co krok tego typu korektur, docierania dzięki nim do rzeczywistego sensu zamierzonych tekstów i przejścia się nimi, nastąpi u czytelnika rozjaśnienie, o jakim mówi Platon w *Liście VII*. Na skutek dłuższego obcowania z rzeczą samą, w trakcie zespołowo prowadzonych dociekań w formie filozoficznych dysput nagle rozbłyskuje iskra, pod wpływem której „zapala się w duszy światło, które płonie, już odtąd samo siebie podsycając” (s. 59). Jest w książce Blandziego wiele o świetle, to rys wyraźnie odróżniający ją od innych opracowań. Motyw ten zaczyna się już przy referowaniu zrekonstruowanej fachowo i przekonująco nauki Parmenidesa, w którego koncepcji prawda okazuje się skojarzona ze światłem (s. 37). Naprowadza na to wiele metafor poematu, jak owa nadziemski podróż z obwarowanego murami „domostwa Nocy” do otwartej przestrzeni „królestwa Dnia” (s. 35), świetlistej krainy odgradzonej od świata ciemności monumentalną bramą. Zarówno ta czekająca otwarcia brama, jak i rydwan, ciągnące go konie, towarzyszące woźnicy Heliady czy wreszcie tajemnicza bogini, uosobienie Prawdy i jakby żeński odpowiednik Heliosa, wszystkie te rekwizyty i osoby pozostają w jakiejś relacji do źródła światła, Słońca. Pewne zaś wydarzenia, jak otwarcie podwoi i rozbłysk tego, co poza nimi, czy przesywające niby iskrą uściśnięcie dłoni bogini, to obrazy tego mistycznego doświadczenia, iluminacji, olśnienia Prawdą. Właśnie

w tym duchu odczytał Proklos różnie odcyfrowywany epitet Prawdy u Parmenidesa: „jaśniejąca/światlista” (s. 35).

W omawianej tu książce padają także reminiscencje bliskich Parmenidesowym myśli Platona, analizowanych od lat przez autora. Mamy więc i z siódmej części *Państwa* metaforę jaskini z uwydatnionym w niej zablokowaniem światła prawdy i zdemaskowaniem nieświadomości fałszu oraz zakłamania (s. 57), z książki szóstej zaś porównanie idei Dobra do Słońca (s. 201). Mamy przytoczone z *Eutydemu* wytknięcie pozorów prawdy przeciwstawione mówieniu „o rzeczach tak, jak one są” (s. 60 n.), wreszcie z *Fajdrosa* obraz nadniebnej „równiny Prawdy” (s. 53), przypominający do złudzenia „wizję Prawdy w pełni jej bytu” z prooemium poematu Parmenidesa. Wszędzie tu jako postulat staje przed człowiekiem „droga wzwyż”, właśnie ku światłu Prawdy. „My, ludzie, pozostajemy przeważnie w mroku fałszywych mniemań, w ciemności nieprawdy. Prawda zaś sama należy do innego świata, którego próg należy przekroczyć, jeśli chce się ją ujrzeć w jej pełnym blasku” (s. 34).

W tematykę tę wpisują się dalsze części omawianej książki, w pierwszym rzędzie jej rozdział 3, dotyczący „metafizyki światła”. Przy nader interesujących dywagacjach etymologicznych Platona i Arystotelesa na temat mądrości (σοφία), odkrywających i tu motyw światła (σαφές = ‘jasny’, σοφία = σαφεία), spotykamy metaforę nietoperzy (s. 196), która ma nas przekonać, że przyczyna trudności w dochodzeniu do prawdy może leżeć w nas, a coś, co samo w sobie jest najbardziej jasne, może być przed naszą zakłóconą przez cielesność naturą zasłonięte. Stąd postulat doskonalenia siebie. Blandzi nieraz podejmował temat zetknięcia najwyższej części umysłu (*apex mentis*) z transcendentcją. Wielu myślicieli z nurtu platońskiego upatrywało w uprawianiu mądrości środka otwierającego nas na owo światło, któremu już przypisywali boskość. Plutarch na przykład zaleca przekroczyć metaforę Słońca, chociaż ma ona wiele zalet, ale jest niby piękny sen, a wznieść się wyżej, aby oglądać boskość na jawie (s. 274 n.). Dla samego Plotyna „droga wzwyż duszy” polegać ma na wzroście oświecenia przez coraz intensywniejszy udział w „innym, silniejszym świetle” (s. 202). Proklos (V w.) postuluje „porzucenie czynności poznawczych umysłu i «powierzenie się boskiemu światłu»” (s. 203). A komentatorzy Arystotelesa późniejszych wieków nagminnie już mówią o docieraniu przez mądrość do światła spraw boskich (s. 189 n.). Tutaj miejsce na przejście do chrześcijańskiej doktryny nadprzyrodzonego światła w ujęciu Pseudo-Dionizego Areopagity. Jest to światło mistyczne, „nadszubsztancjalne”, które przekraczając całą „różnorodność mniemań i zapatrywań”, jest w stanie wypełnić duszę, a ściślej umysł, jednoczącym blaskiem (s. 212). I tak, poprzez metafizykę i mistykę światła w wydaniu chrześcijańskim dochodzi nasz autor do tej światłości, którą jest Bóg, wkraczając w trzecią część swego dzieła.

W części tej znowu powracamy do wyjściowego, sięgającego Parmenidesa pojęcia Bytu, który u Filona i jego kontynuatorów zostaje wyraźnie skojarzony

z Bogiem, przez co dotykamy odświeżonej współcześnie przez Heideggera kwestii ontoteologii. Terminologia ontologiczna myślicieli greckich, związana z formami czasownika εἶναι, została „przebóstwiona” przez takich myślicieli jak Filon, Plutarch, Numenius, a następnie Plotyn, neoplatonicy i filozofowie chrześcijańscy. Odnoszenie do Boga określenia ὄν, a nawet ὅν, stało się nagminne. Rewelacyjne zaś jest odkrycie przez Blandziego u Filona zastosowania do Boga Arystotelesowskiej technicznej formuły ὄν ἢ ὅν („będące jako będące”), analogicznie, jak to uczynił filozof Aleksandryjski z platońskim zwrotem ὄντως ὄν („to, co naprawdę będące”) (s. 267). Byłbym skłonny wyprowadzić stąd wniosek, że Filonowi znana była Arystotelesowska *Metafizyka*, w której księdze K właśnie teologicznie rozumiane jest wyrażenie ὄν ἢ ὅν.

Z ontoteologicznych koncepcji zaprezentowanych w dziele Blandziego chciałbym uwidatnić łatwe może do przeoczenia, a szczególnie doniosłe refleksje Plutarcha nad innymi poza imiesłowem ὄν formami czasownika εἶναι. Bardzo pomysłowo rozszyfrowuje on tajemniczą literę E z napisu w Delfach, rozwijając ją w drugą osobę EI („jesteś”) i zauważając, że jest to „przemowa do Boga, wprowadzająca jednocześnie tego, kto przemawia, w świadomość istoty Boga” (s. 272). A wiemy z *Septuaginty* oraz od Filona, że objawione przez samego Najwyższego jego imię brzmi: „jestem tym Będącym”. Otóż Plutarch zauważa, że owo „jesteś” ma być rodzajem odpowiedzi udzielonej przez człowieka, któremu Bóg udzielił rady: „Poznaj siebie!”. Odpowiadając w ten sposób, „odnosimy do Niego, jak się należy, dla Niego tylko odpowiednie określenie Bycia (τοῦ εἶναι)” (s. 273). I tu czyni Blandzi znamienne uwagę, że Plutarch wyprzedza pewne koncepcje neoplatonizmu, wprowadzając do określenia Najwyższego Jedną formę *infinitivus* (s. 273).

Nie sposób wymienić nawet części tego rodzaju odkrywczych spostrzeżeń, zawartych w omawianej książce. Niech tych kilka, zaledwie zasygnalizowanych, zachęci czytelnika do śledzenia pozostałych. Jednocześnie zawarte w pracy Seweryna Blandziego bogactwo informacji dotyczących twórczości Arystotelesa jest nie do przecenienia dla moich studiów nad *Metafizyką*, a w szczególności dla prowadzonych prac translatorskich, stanowiąc dla nich nieustanne źródło inspiracji.

Jan BIGAJ*

* Doktor habilitowany nauk humanistycznych, emerytowany wykładowca Uniwersytetu Rzeszowskiego. E-mail: philaristoteles@gmail.com.