
DOI: 10.18276/aie.2021.53-06

ARTUR PACEWICZ*

ORCID: 0000-0001-8863-7900

Recenzja książki W.K. Gródka OFM, *Jedno, wiele, nic u Zenona i Gorgiasza. Analiza terminów ἓν, πολλά, οὐδέν w kontekście teorii Parmenidesa*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Jana Pawła II, 2018

Monografia *Jedno, wiele, nic...* składa się z czterech rozdziałów poprzedzonych Przedmową, a zwieńczoną jest Zakończeniem, bibliografią, słownikiem kluczowych terminów greckich oraz indeksem nazwisk. W Przedmowie autor zwraca uwagę, że terminy pojawiające się w tytule jego dzieła doczekały się wielu interpretacji (s. 7), niestety nie wskazuje jakich i przez kogo dokonanych. Następnie wskazuje, że Zenon odrzucił Parmenidesowe jedno (*to hen*) „w sensie *ściśle* monistycznym” (s. 8). Należy zauważyć, że termin „monizm” nie jest proweniencji starożytnej, a współcześnie nie ma mowy o „ściśłym monizmie” (sam Autor zaś tego nie definiuje). Kontynuując interpretację myśli starożytnej w świetle terminologii współczesnej, Autor posługuje się w odniesieniu do stanowiska Gorgiasza terminem „nihilizm” (s. 12, 70) – ponownie nie definiując tego, jak owo stanowisko należy rozumieć, i nie uwzględniając krytyki takiej interpretacji dokonanej już na przykład przez Gomperza (*Sophistik und Rhetorik* [...], Leipzig–Berlin 1912, s. 1 nn.).

W rozdziale pierwszym Autor przedstawia problem źródeł stanowiących podstawę rekonstrukcji myśli Zenona i Gorgiasza, a następnie omawia stan badań nad ich filozofią. Należy zwrócić uwagę, że omówienie dotyczy niemal wyłącznie

* Artur Pacewicz – dr hab., pracuje na Uniwersytecie Wrocławskim, specjalizuje się w filozofii starożytnej ze szczególnym uwzględnieniem filozofii Platona.

Address for correspondence: University of Wrocław, Institute of Philosophy, Koszarowa 3/20, 51-149 Wrocław, Poland. E-mail: artur.pacewicz@uwr.edu.pl.

literatury anglojęzycznej. Wskazać należy na brak uwzględnienia chociażby bardzo obszernej monografii G. Köhlera (2014), T. Buchheima (1989) czy B. Cassin (1980). Najbardziej kontrowersyjne stwierdzenia pojawiają się na końcu tej części. Według Autora termin *homoion* występujący we fragmencie 8 Parmenidesa to „znak będącego (*eontos*), które jest efektem myślenia (*noein*) bycia (*einai*)” (s. 70). Zdanie to jest dwuznaczne: kto myśli – bycie czy jeszcze coś innego? Czy w ogóle bycie może myśleć? A ponieważ fraza „myślenie bycia” pojawia się bardzo często w książce, to bardzo często wprowadzana zostaje w rozważania owa niejednoznaczność. Następnie: co znaczy, że „myślenie bycia ma charakter początkowy” (s. 71)?

Rozdział drugi dotyczy interpretacji jednej z tez Parmenidesa – „byt jest jednym” – przez Zenona z Elei. Już na samym początku z powodu błędnego tłumaczenia z języka angielskiego przedstawione jest w sposób fałszywy stanowisko Guthriego, który miałby rzekomo twierdzić, że według Parmenidesa „rzeczywistość była jedna, niepodzielna i bez ruchu, i przestrzenią pustą, nieistniejącą i nie do pomyślenia” (s. 73). Oryginał, przytoczony zresztą w przypisie, niczego takiego nie sugeruje! Autor rozważa dalej między innymi hipotetyczną kwestię, dlaczego Parmenides nie zastosował formuły bardziej adekwatnej od *nun esti*, a mianowicie *aei esti* (s. 80). Samo pytanie może być ciekawe, natomiast można zastanawiać się, po pierwsze, dla kogo miałyby to być bardziej adekwatne, a po drugie, czy fraza *nun esti* nie jest po prostu lepsza w tym miejscu ze względów metrycznych. Następnie Autor stwierdza, że „z powyższej sugestii wynika ścisły związek pomiędzy *eon* a *estin*” (s. 81). Czy do tego trzeba jakiegokolwiek sugestii i wynikania, skoro *eon* jest po prostu imiesłowem czasu teraźniejszego od *einai*, a *estin* formą osobową? Za całkowicie niezrozumiałą konkluzję (opartą przez Autora na źródłowym znaczeniu rdzenia „leg-”, „zbierać”) należy uznać zdanie: „[...] *logos* u Parmenidesa można rozumieć jako »zbierający wyraz«, co ma swoje odzwierciedlenie w czasowniku *estin*” (s. 82). Kolejny wniosek niewynikający z rozważań Autora i wydający się nie do zaakceptowania pojawia się na stronie 86. K. Gródek za pośrednictwem opracowania Mourelatos’a akceptuje ustalenia K. von Fritza dotyczące *noein* we wczesnej myśli greckiej (u Homera miał to być szczególny zmysł, pewnego rodzaju intuicja), ale wniosek, że „każdemu doznaniu zmysłowemu towarzyszy intuicja lub inaczej – specyficzny rodzaj wyczuwania owego bycia (*einai*) zwany myśleniem (*noein*)” w żaden sposób nie jest uzasadniony. Co więcej, jest absurdalny, gdyż oznaczałoby, że dla Parmenidesa każda istota żywa obdarzona zmysłami myśli! Kolejne niejasne wnioski dotyczą np. (a) interpretacji Parmenidejskiego (fr. 8.30) zwrotu *authi menei* (s. 90), który ma wskazywać „na identyfikację, czyli wspomnianą już **lokalizację w zakresie auto**”; (b) „nie chodzi o znajdowanie się stale w jakimś miejscu, ale raczej o **pozostawanie »w tym samym«** (*en tautōi*)” (s. 91; podkr. – A.P.). Autor w żaden sposób nie stara się wyinterpretować zastosowanej przez Parmenidesa w poemacie metaforyki i trwa

przy niej, mówiąc o „pętaniu”, „leżeniu”, „zbliżaniu się”, „ściągnięciu”, „rozerznięciu” itd. Podrozdział pierwszy kończy się stwierdzeniem, że ukazano powód, dlaczego Parmenides określał byt jako jeden, ale *de facto* jedynym uzasadnieniem dla tego są ostatnie dwa akapity tegoż podrozdziału.

Podrozdział drugi dotyczy wielości (*plēthos*). Wprowadzone tu zostaje – zupełnie bez uzasadnienia i wyjaśnienia – rozróżnienie na rzeczy i byt (s. 102 nn.) oraz całkowicie niejasne rozróżnienie między „nieskończonym” a „nieograniczonym” (s. 103). Autor mylnie interpretuje frazę: *ē phroudon estai kai eis ouden eti dialuthēsetai* (s. 104–105), uznając, że *kai eis ouden* należy łączyć z poprzednim zdaniem, tymczasem wraz z czasownikiem *dialuō* fraza ta stanowi oddzielne zdanie. Na stronie 109 pojawia się zdanie sugerujące, że wniosek Porfiriusza odzwierciedla się w tezie Zenona.

Podrozdział trzeci dotyczy pojmowania jednostki (*henas*). W tych rozważaniach trudno się zgodzić z uzasadnieniem tezy, że Pitagorejczycy traktowali liczby jako rzeczy, w postaci *passus* z *Metafizyki* Arystotelesa 986ba 1–2 (*sic!*) (s. 114). W owym miejscu bowiem (986b1–2) Stagiryta stwierdza jedynie, że Pitagorejczycy w odniesieniu do przeciwieństw-przyczyn wskazywali na ich liczbę oraz na to, które przeciwieństwa brali pod uwagę, a dopiero w dalszej części wypowiedzi sugeruje interpretację zgodną z jego aparatem pojęciowym, iż *wydają się oni [eoikasi – 986b6]* traktować zasady jako należące do zbioru zasad materialnych. Jednak Arystoteles wyraźnie ma świadomość wysokiej hipotetyczności własnej interpretacji. W omawianej części książki nie wiadomo natomiast, czy gdy mowa jest o nierozciętej i nieprzeciętej wielkości (s. 116), to różnica wynika z odmiennych pojęć używanych przez autora starożytnego, czy też przymiotniki „nierozcięty” i „nieprzecięty” należy po prostu uznać za synonimy. Następnie Autor uważa, że niemożliwość wielości bytów wynika z Parmenidesowego stwierdzenia tożsamości bycia i myślenia, bo myślenie nie dotyczy jednostek, lecz bycia, które nie jest jednostką (s. 117). Ale dlaczego nie miało by być wiele „być”? Tak samo trudno jest dostrzec wynikanie w stwierdzeniu, że ponieważ myślenie odnosi się do siebie samego, to byt jest jednym (s. 118).

Podrozdział czwarty dotyczy uzasadnienia negacji jednego w *Parmenidesie* Platona. Zupełnie niezrozumiała jest teza Autora, że całość jest *działem* bytu ograniczającym się do bycia i dlatego „określenia całości używa się w odniesieniu do jakiejś rzeczy ujmowanej przez myślenie bycia” (s. 127). Czy można zaakceptować interpretację, iż *kath' heauto* wyraża „fakt upodmiotawiania wyrażającego się w tożsamości (*tauton*), której byt nie opuszcza” (s. 130)? Czyżby Autor sugerował, że byt Parmenidesa sam siebie tworzy jako podmiot? W jakim sensie mowa jest o „rejestrowaniu” na s. 136?

Rozdział trzeci dotyczy wielości (*polla*) w rozważaniach Zenona. Tutaj można wskazać na zdania, które wydają się wewnątrznie sprzeczne: „Można powiedzieć,

że byt, chociaż sam nie ma wielkości, wyznacza wielkość i dlatego jest nieograniczony pod względem wielkości” (s. 143)¹. Dlaczego ujmowanie każdego przez myślenie bycia ma w konsekwencji pociągać za sobą brak wielkości (s. 146)? W jaki sposób fakt wypełnienia będącego przez będące sprawia, że można mówić o byciu, iż jest gęsty albo iż zakres bytu jest gęsty (s. 153)? Jak można mówić o oddziaływaniu bycia dzięki jakiejś sile (s. 154)? Trudno zgodzić się również z interpretacją formuły *heteron pros heteron* jako „jedno przed drugim” (s. 181), gdyż owo „przed” narzuca tu silne rozumienie porządku jako jakiegoś następstwa w przestrzeni lub czasie, tymczasem zrozumienie tego jako względności („względem”) pozwala na szersze rozumienie. Niezrozumiały jest wniosek podsumowujący całość rozważań – co to znaczy, że liczba bytów ujmowanych przez umysł jest określona, ale nie ostateczna, bo zawsze ostatnie jest nic (s. 187)?

Rozdział czwarty poświęcony jest filozofii Gorgiasza. Ponownie pojawiają się niejasności związane ze stosowaniem ulubionej frazy Autora „myślenie bycia”, której aspekt epistemologiczny w żaden sposób nie uwidacznia się we wskazywanym przez K. Gródka zdaniu z Arystotelesa (s. 200–201). Rozdział zasadniczo zawiera parafrazy traktatu Gorgiasza, przeplatane wybranymi analizami innych badaczy. Brak w nim autorskich wniosków.

Trudno zgodzić się z wnioskami Autora, że przewyrczył on trudności interpretacyjne dotyczące wymienionych w tytule książki terminów. Książkę czyta się trudno, gdyż ma się wrażenie, iż tok myślenia jest chaotyczny, brakuje podsumowań i wyraźnego wyartykułowania własnych tez. Warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną kwestię, a mianowicie recenzentów. Żadnego z nich nie można uznać za specjalistę od filozofii starożytnej (S. Bafia ma w dorobku hasła encyklopedyczne dotyczące antyku), a przedłożona monografia prezentuje bardzo wąskie zagadnienie z owej dziedziny. Wybór takich recenzentów należy uznać za zdumiewający, ale mimo wszystko dziwi, że dopuścili oni, by rozprawa ukazała się w takim kształcie.

Jeśli chodzi o formalne kwestie, nie rozumiem, dlaczego starożytne teksty przywoływane są w przypisach w postaci: *Simplicitii in Aristotelis...*, *Platonis Parmenides* itp. (nie zawsze konsekwentnie, np. s. 37, przyp. 111; brakuje również kursywy przy tytule [s. 43, przyp. 132; s. 47, przyp. 148; s. 48, przyp. 151 i wiele innych]; na s. 40 i 41, przyp. 125: tytuł tragedii Eurypidesa po grecku i wersalikami). Ale

¹ Kolejne: „Tak więc czynność pętania, wyznaczając pewną całość, określa wielkość (μέγα). Można bowiem powiedzieć, że całe coś, jako wynik tej czynności, jest tak właśnie wielkie (μέγα). To natomiast, jak będące każde z osobna jest wielkie, nie jest wyznaczone przez jakąś określoną wielkość, nie ma w nim bowiem żadnych części” (s. 148–149); „W wyniku przeprowadzonych rozważań można stwierdzić, że αὐθι oraz νῦν, jako dwa aspekty będącego każdego z osobna, konstytuującego się w wyniku myślenia bycia, są jakby elementarnymi wyznacznikami wielkości bez wielkości [...]” (s. 154).

w przypadku *Corpus Aristotelicum* jest to *Aristoteles Graece*, chociaż konsekwentnie powinno być *Aristotelis Opera*, a zasadniczo zaś powinien być podany tytuł konkretnego traktatu, do którego Autor się odnosi. Polskie przekłady przytaczane są już w sposób tradycyjny, chociaż w wypadku Platona nie z tytułem dialogu, lecz za zbiorowym (ale niekompletnym) wydaniem Platon, *Dialogi*, t. 1–2, Kęty 1999. Autor używa przestarzałych wydań niektórych tekstów, np. Diogenesa Laertiosa (1831 r.!). W przypadku polskiego przekładu tego dzieła podana jest informacja, że autorką przekładu jest Irena Krońska (s. 45, przyp. 138), tymczasem jest to przekład zbiorowy, a księgę V, do której się Autor odwołuje, przetłumaczył W. Olszewski przy współpracy B. Kupisa. Nie wiadomo, dlaczego w przypisach przy kolejnym powtarzaniu odnośnika do tego samego autora i dzieła nie zastosowano skrótu *ibidem*. Kompletnie niezrozumiałe jest odniesienie na s. 47, przyp. 149, które można zrozumieć tak, że *Zarysy pirrońskie* Sekstusa Empiryka znajdują się w pierwszej księdze jego dzieła *Adversus mathematicos*. W indeksie znajdują się numery stron odnoszące się do wpisów w bibliografii. Niepotrzebnie podawany jest numer zeszytu w przywoływaniu artykułu Fränkela (np. s. 160, przyp. 556, 558–560). Nie rozumiem, dlaczego numeracja przypisów w całej książce jest ciągła, a nie podzielona w obrębie rozdziałów. Tekst jest w wielu miejscach wadliwy pod względem stylistycznym, na przykład: „można zauważyć trudności z uzgodnieniem tezy samego Parmenidesa i w konsekwencji samego Zenona” (s. 74–75) (tę nieporadność językową być może należy rozumieć tak, że Autorowi chodzi o brak zgodnej wśród badaczy interpretacji tezy Parmenidesa); „*nun estin* znaczy terazniejszy czas słowa »być«...” (s. 79); „Zastosowanie terminu pętającej Mojry (czy jest to termin?) przynosi dla bytu ... określone konsekwencje” (s. 89); s. 91, przyp. 313: dlaczego *Anagkē* tłumaczy się jako „Ucisk”?; s. 97; przyp. 332: „*dzieliby się do liczniejszych [jednostek]*” (do *liczniejszego* – s. 109); s. 109: mówi się o *podziale do niczego*; s. 146, przyp. 518: „chronologia obu filozofów jest niewyraźna”.

Bibliografia

- Buchheim, T. (1989). *Gorgias von Leontinoi. Reden, Fragmente und Testimonia*. Hamburg: F. Meiner.
- Cassin, B. (1980). *Si Parmenide. Le traité anonyme 'De Melisso Xenophane Gorgia'*. *Édition critique et commentaire*. Lille: Presses Universitaires de Lille.
- Gomperz, H. (1912). *Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des eu legein in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts*. Leipzig–Berlin: Teubner.
- Köhler, G. (2014). *Zenon von Elea. Studien zu den 'Argumenten gegen die Vielheit' und zum sogenannten 'Argument des Orts'*. Berlin–München–Boston: De Gruyter.