

Dariusz Kubok

"Chaos" a "apeiron"

Folia Philosophica 16, 21-34

1998

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

W czasach, w których głosi się „śmierć” filozofii, pytaniem nie pozbawionym sensu, a ponadto zawierającym odrobinę koniecznej przekory pozostaje wciąż pytanie o początek filozofii. Ten zwrot w stronę myśli greckiej, poza podkreśleniem jej niepodważalnej doniosłości, ma również na celu wydobycie fundamentalnych idei, które choć przytłumione w swojej jawności, stanowią niezbywalne podłoże filozofii jako takiej. Jednym z pierwszych pojęć, które myśl filozoficzna wykreowała, jest pojęcie nieokreśloności (ἄπειρον), istotowo związane w momencie swych narodzin z pojęciem początku (ἀρχή).

Wydaje się, że nie sposób przecenić znaczenia tego pojęcia dla myślicieli greckich, choćby z tej racji, że stanowi ono fundament pierwszego systematycznego poglądu na świat, wyłożonego przez Anaksymandra. W dalszym swym rozwoju myśl grecka nie tylko nie zapomina o tym pojęciu, lecz podkreśla jego doniosłość. Warto tu wspomnieć o pitagorejczykach, którzy ustanowili nieograniczoność (ἄπειρον) oraz granicę (περας) najwyższymi zasadami liczb, a co za tym idzie — również świata. *Principia* te pojawiają się również, po okresie odrzucenia nieokreśloności przez Parmenidesa, w koncepcji Platona, stanowiąc podstawę jego protologii, która znana jest nam — poza fragmentami z *Fileba* — ze świadectw pośrednich, zwłaszcza Arystotelesa i jego następców. Nawet Arystoteles, krytykując swoich poprzedników, odwołuje się do tego pojęcia w celu wyjaśnienia potencjalności odróżnionej od urzeczywistnienia (aktu).

Apeiron wraz z jego charakterystyką służy również wyjaśnieniu samego fenomenu filozofii greckiej, a — szerzej — filozofii w ogóle. Nieokreśloność stanowi konieczny składnik pytania jako takiego, a ono charakteryzuje



DARIUSZ KUBOK

„Chaos” a *apeiron*



i sankcjonuje dyskurs filozoficzny. Umiłowanie mądrości — to zdolność i odwaga formułowania pytań oraz poszukiwania na nie odpowiedzi; jest więc drogą, która prowadzi od ujawnienia nieokreśloności do poszukiwania określeń, od „nie wiem” do „wiem”. Filozofia, zasadzając się na schemacie „od — do”, od pytania zawierającego *apeiron* do odpowiedzi przynoszącej *peras* — określenie, przechodzi również tę drogę w warstwie historycznej. „Od” kieruje myśl w stronę początku, fundamentu, źródła, czyli tego, co Grecy rozumieli pod pojęciem ἀρχή; natomiast przyimek „do” wskazuje na to, co jest odróżnione od początku, na to, co z owego źródła wypływa.

Filozofia zatem rozpoczyna się od pytania, czy to w warstwie historycznej, czy w systematycznej, i jako taka oddziela się od mitu, co nie znaczy, że z nim zrywa lub go neguje. Wśród historyków myśli greckiej panuje powszechna opinia o istotnej bliskości treściowej między pojęciami: *apeiron* i „chaos”. Nasuwa się więc pytanie o ich wzajemną zależność. „Chaos” jest terminem specyficznym dla myślenia mitycznego; funkcjonuje on tam jako wyraz pierwotnego stanu całej rzeczywistości, w czym przejawia się jego podobieństwo do pojęcia ἀπειρον w rozumieniu Anaksymandra. Należy się więc przyjrzeć bliżej wzajemnej relacji między tymi pojęciami. Powstaje bowiem w związku z tym problem swoistości, czy też autonomii samej filozofii. Jeśli *apeiron* znaczy tyle samo, co „chaos”, to filozofia jońska (i nie tylko) sprowadza się wyłącznie do rozwinięcia myślenia mitycznego, a w szczególności systemu Hezjoda wyłożonego w *Teogonii*.

Spróbuję na podstawie tekstów źródłowych bronić tezy o odmienności znaczenia terminu *apeiron*, który jest charakterystyczny i zrozumiały tylko i wyłącznie w obrębie myślenia filozoficznego, od terminu „chaos”, przynależnego światu mitycznemu. Warto również przyjrzeć się ewentualnej ewolucji myślenia o chaosie w kontekście wytworzenia i eksplikacji pojęcia nieokreśloności oraz spróbować ukazać punkty styczne między tymi pojęciami. Mówiąc najogólniej, filozofia zasadza się na pytaniu, którego składnikiem musi być nieokreśloność, a nie chaos swoisty dla mitu; mit nie pyta ani nie formułuje problemów. Zależność między mitem a filozofią sprowadzić można — nie narażając się na zbytą przesadę — do relacji: sztuka — refleksja filozoficzna. Sztuka jest swoistą relacją między światem a sztuką, której należy dać świadectwo. Mitologia (sztuka) jest odpowiedzią, wyrażaniem tego, co zastane, a co należy uświęcić lub czego trzeba się bać. Filozofia z kolei relację jednostki i otaczającego ją świata sprowadza do pytania, doszukując się tego, co ostateczne, podstawowe i fundamentalne. „Mit nie pyta i mitu nie można zapytać o nic. Mit nie zakłada rozdwojenia na podmiot i przedmiot, na pytającego i to, co zapytywane. Rodzi się wtedy, gdy istnieje jeszcze owa jednorodna sytuacja pierwotna, w której

zacierają się wszelkie kontury i w której budzi się niepokój raczej aniżeli zdziwienie.”¹

Właściwa droga od chaosu do filozoficznego pojęcia *ἄπειρον* (zakładając oczywiście istnienie pewnych punktów stycznych) wiedzie od mitu do filozofii formułującej pytania o całość (*τὸ πᾶν*), a raczej o uzasadnienie owej wszechcałości, rozumianej jako *φύσις*. Nie można się przeto zgodzić z tezą Cornforda², który stwierdza, że zachodzi analogia między koncepcją teogoniczną Hezjoda i nauką Anaksymandra, oraz wskazuje, że ten ostatni przejął jedynie wypracowaną wcześniej doktrynę. Interpretacja taka sprowadza do jednego poziomu lub nawet treściowo zrównuje pojęcia *χάος* i *ἄπειρον*. Różnica między nimi sięga o wiele głębiej niż tylko do pozbawienia chaosu swojego religijnego wymiaru. „Filozofia grecka nie mogła się wyłonić z greckiej mitologii przez żaden proces postępowej racjonalizacji, ponieważ grecka filozofia była właśnie racjonalnym wysiłkiem zdążającym do zrozumienia świata jako świata rzeczy, gdy tymczasem grecka mitologia wyrażała mocne postanowienie człowieka, by nie zostać samotnym, jedyną osobą w świecie głuchych i niemych rzeczy.”³

Apeiron jako nieokreśloność jest składnikiem istoty pytania, chaos zaś wydaje się poprzedzać pytanie, a więc i filozofię. Nic dziwnego, iż pierwszym abstrakcyjnym pojęciem filozoficznym był *ἄπειρον*, jako że tym, co pierwsze, jest zawsze pytanie przybierające formę zdziwienia lub zwątpienia. Pytanie o pytanie, które w swej najgłębszej postaci musi ukazywać (oprócz tego, co znane) to, co nieokreślone, wyraża samoświadomość i refleksyjność „do siebie”. Warto więc przeanalizować wzajemne związki, jakie zachodzą między pojęciami „chaos” i *apeiron*, aby zrozumieć podwaliny greckiego rozumienia świata.

Pojęcie „chaos” nie jest wytworem greckich koncepcji kosmogonicznych; znane bowiem już było ludom Wschodu. Egipcjanie mianem pierwotnego chaosu określali ocean⁴, z którego wyłoniła się pierwsza góra. Tak rozumiany chaos otaczał ziemię, wypełniając sobą świat podziemny⁵. Podobne odniesienia były charakterystyczne również dla Sumerów, Babilończyków (epos *Enuma Elisz*), w fenickim micie stworzenia, który przekazał Filon z Byblos⁶, oraz w cyklu mitów o huryckim bogu imieniem Kumarbi⁷.

¹ W. Stróżewski: *Pytania o arche*. W: Idem: *Istnienie i sens*. Kraków 1994, s. 8.

² F. M. Cornford: *From Religion to Philosophy*. New York 1957.

³ E. Gilson: *Bóg i ateizm*. Tłum. M. Kochanowska, P. Murzański. Kraków 1996, s. 36.

⁴ Przypuszcza się, że do tej koncepcji nawiązał później Tales z Miletu.

⁵ Por. G. S. Kirk, I. E. Raven: *The Presocratic Philosophers*. Cambridge 1960, s. 90 i nast.

⁶ Zob. S. Jedynak: *Tales i Anaksymander*. „Meander” 1973, nr 11, 12.

⁷ Zob. F. Dornseiff: „Antiquite classique” 1937, T. 6, s. 231 i nast.

W utworach Homera, zarówno w *Iliadzie*, jak i w *Odysei*, pojawia się ten sam schemat: początkowy chaos (obrazą Apollona — *Iliada*, zburzenie Troi — *Odyseja*, następnie stopniowe przywracanie porządku i ładu (ugoda królów i pogrzeb Patroklosa w *Iliadzie* oraz ukaranie zalotników i rozejm w wojnie domowej w *Odysei*)⁸. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na fundamentalną opozycję chaos — porządek (κόσμος), która będzie miała istotne znaczenie dla całej filozofii greckiej. W tym przeciwstawieniu tkwi też zasadnicze podobieństwo między chaosem i apeironem, również rozumianym w opozycji do porządku, ale — co stanowczo należy podkreślić — niosącym z sobą głębszą treść. Nieokreśloność jest bezpośrednią negacją określenia, zniesieniem granic oraz logicznym zaprzeczeniem skończoności świata *in toto*. Najbardziej znany oraz najpełniejszy wykład dotyczący chaosu zawiera *Teogonia* Hezjoda. W wierszu 116 pisze on:

ἦτοι μὲν πρότιστα Χάος γενετο⁹

Na początku zrodził się Chaos.

Warto zwrócić tu uwagę, że Hezjod użył terminu „rodzić się”, gdyż w istotny sposób wpływa to na rozumienie przytoczonego fragmentu. W łacińskim tłumaczeniu tego wersu nie pojawia się czasownik „rodzić się”, lecz „być”, co ma swoje poważne konsekwencje interpretacyjne. Łacińska wersja brzmi: „Primo omnium quidem Chaos fuit.”¹⁰ Chaos jest więc pojmowany jako zrodzony i w porządku narodzin zajmuje miejsce pierwsze, a nie — jak można by sądzić (sugerując się łacińską transkrypcją) — że był on na początku, lub też był samym owym początkiem. Problem ten nabiera doniosłości, gdy porównamy chaos z apeironem w koncepcji Anaksymandra, gdzie pisze on:

[...] ἀρχὴν [...] εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἀπειρον¹¹

Początkiem wszystkiego jest apeiron.

Analizując oba fragmenty, należy stwierdzić, że istnieje zasadnicza różnica między stanowiskami Hezjoda i Anaksymandra (pomijając nawet sens użytych pojęć). Hezjod stawia pytanie o to, co było pierwsze, co najpierw

⁸ Zob. P. Wyganowski: „Dike” u Homera. „Meander” 1994, nr 7—8.

⁹ H. Diels, W. Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zurich 1992 (wyd. 1 — 1903), 7 B 1a (dalej cytowane DK 7 B 1a).

¹⁰ Hesiodus Ascraeus: *Opera, quae quidem extant, omnia Graece, cum interpretatione Latina eregione, ut conferri a Graece linguae studiosis citra negocium possint*. Basileae 1564.

¹¹ Simpl.: *Phys.*, 24, 13 (DK 12 B 1).

się pojawiło. W jego koncepcji daje o sobie znać chęć znalezienia wśród bogów-sił określonego porządku, pewnej hierarchii, która sprowadza się do relacji pochodzenia. Oczywiście można w jego tekstach znaleźć załączki późniejszych koncepcji filozoficznych (np. miłość i nienawiść u Empedoklesa), ale — jak się wydaje — ważniejsze jest ujęcie zasadniczej idei przyświecającej jego dziełu. Hezjod w *Teogonii* daje scenariusz zradzania się określonych bogów, uosabiających sobą pewne moce (siły) kosmiczne. Nie pyta on o ostateczną zasadę (początek) rzeczy, lecz raczej o porządek pojawiania się bóstw. Anaksymander z kolei poszukuje tego, co fundamentalne, rozumiejąc pod tym pojęciem to, co jest początkiem. Twórca *Teogonii* ujawnia porządek bóstw (sił kosmicznych), natomiast filozof joński pyta o źródło (warunek) uporządkowanego, czyli określonego, świata. Już na tym etapie rozwiązań widać wyraźny rozdźwięk między pojęciami „chaos” a *apeiron*.

Wracając do Hezjoda, warto przyjrzeć się bliżej sposobowi funkcjonowania terminu „chaos” (lub raczej — „Chaos”). Potwierdzenie tego stanowiska znaleźć można i w tekstach Platona:

Ἡσίδος πρῶτον μὲν Χάος φησὶ γενέσθαι

Hezjod twierdzi, że pierwszy powstał Chaos¹²,

i Arystotelesa, który pisze:

πάντων μὲν πρῶτον, φησι, Χάος ἐγένετο¹³

Hezjod mówi, że na początku wszystkiego Chaos powstał.

Jak można wywnioskować z w. 700, Hezjod wyobrażał sobie chaos jako pustą, nieskończoną przestrzeń, z której wyłoniły się: Erebus i Nox.

Ἐκ Χάεος ὁ Ερεβος τέ, μέλαινα τε νύξ ἐγενόντο

Ex Chao vero Erebus Nox editi sunt.

Z Chaosu zrodzili się Erebus i Nox czarna.¹⁴

Z tym fragmentem koresponduje tekst odnoszący się do Anaksymandra, który mówi:

τὸ ἄπειρον φάναι τὴν πᾶσαν αἰτίαν ἔχειν τῆς τοῦ παντὸς γενέσεώς τε καὶ φθοράς, εἴς οὐδὲ φησὶ τίς τε οὐρανοῦς ἀποκεκρίσθαι καὶ καθόλου τοὺς ἅπαντας ἀπειρούς ὄντας κόσμους.

¹² Plato: *Symp.*, 178 B (DK 9 B 2).

¹³ Aristot.: *De Melisso, Xenophane Gorgia*, 975 a 11.

¹⁴ Hezjod: *Teogonia*, w. 123.

Anaksymander mówi, że nieokreśloność jest jedyną przyczyną wszelkiego powstawania i rozpadania się w świecie. Z niej zostały wydzielone nieba i w ogóle wszystkie światy w nieokreślonej liczbie.¹⁵

Warto zwrócić uwagę na kilka problemów, które stają się wyrazistsze dzięki porównaniu tych fragmentów. Po pierwsze, miejsce „wyłaniania się” zajmuje pojęcie przyczyny, która charakteryzuje się tym, że jest jedyną siłą sprawczą wszelkiego powstawania. Po drugie, τὸ ἀπειρον (w przeciwieństwie do chaosu) stanowi konieczny warunek zarówno powstawania, jak i ginięcia światów w ich nieskończonej liczbie. I po trzecie wreszcie, to, co powstające, musi z konieczności (κατὰ τὸ χρεών)¹⁶ zginąć. Fundamentalnym atrybutem tak rozumianej rzeczywistości jest skończoność (określoność). Myśl grecka przechodzi ewolucję myślenia o świecie od doświadczenia porządku w nim panującego (Homer, Hezjod) do poszukiwania formuły, w której ten porządek się wyraża. Z tego właśnie względu fundamentalnym dla Hezjoda paradygmatem myślenia jest przeciwstawienie: chaos — porządek, dla Anaksymandra zaś przeciwieństwo: *apeiron* — *peras*. Mówiąc bardziej skrótowo, podczas gdy *apeiron* oznacza zniesienie granic, a więc na poziomie teorii — ich logiczne zaprzeczenie, chaos można interpretować jedynie jako stan braku porządku. „Otóż postępowanie zawarte w określeniu zasady jako tego, co nieograniczone, polega na tym, że absolutna istota nie jest tu już czymś prostym, lecz jest czymś negatywnym, ogólnością, negacją tego, co ograniczone. Nieograniczona wszystkość (*Allheit*) jest czymś więcej, niż jeśli powiedziałbym: zasadą jest Jedno, albo to, co proste.”¹⁷

Jak podaje A. F. Lossew¹⁸, scholiaści interpretowali chaos jako wodę lub jako powietrze, kiedy indziej jako miejsce podzielenia żywiołu. Nieco światła na tę problematykę rzucają Akusilaos, który „zapropozował Chaos jako pierwszy początek (πρώτην ἀρχὴν ἀρχήν)”¹⁹, i Ferekides z Syros.

Θαλῆς δὲ ὁ Μιλήσιος καὶ Φ. ὁ Σύριος ἀρχὴν τῶν ὄλων τὸ ὕδωρ ὑφίστανται, ὃ δὴ καὶ Χάος καλεῖ ὁ Φ., ὡς εἰκὸς τοῦτο ἐκλεζόμενος παρὰ τοῦ Ἡσιόδου οὕτω λέγοντος ἦτοι μὲν πρότειστα Χάος γένετο:

Tales z Miletu i Ferekides z Syros za początek wszystkiego uznali wodę, którą Ferekides nazywa Chaosem, a co przeczytał prawdopodobnie u Hezjoda, który twierdzi: Najpierw zrodził się Chaos.²⁰

¹⁵ Plut. *Prom.*, 2 (Dox. 579, DK 12 B 10).

¹⁶ Por. DK 12 B 1.

¹⁷ G. W. F. Hegel: *Wykłady z historii filozofii*. Tłum. Ś. F. Nowicki. T. 1. Warszawa 1994, s. 254.

¹⁸ A. F. Lossew: *Chaos antyczny*. „Meander” 1957, nr 9.

¹⁹ DK 9 B 1, por. także 2 B 14.

²⁰ Achill.: *Isag.*, 3 (DK 7 B 1 a).

Podobnie rzecz ujmował Zenon z Kition na Cyprze, twierdząc, że mity o Tytanach są opowieściami o żywiołach, chaos zaś — to tyle, co woda, z której utworzył się szlam, a później ziemia. Ten sposób myślenia o chaosie znajdzie swój poetycki obraz *Paradise Lost* Milтона:

A przed stojącymi
Otwarł się nagle widok siwej głębi
Skrutej przed nimi dotąd: był to mroczny,
Nieogarniony ocean bez granic [...].²¹

Dzięki takiej interpretacji chaosu *apeiron* Anaksymandra zyskuje na oryginalności; jego zasada nie może być czymś określonym, bo nigdy istota, która ma określone właściwości, nie może być źródłem rzeczy. Bezasadny wydaje się więc zarzut Plutarcha, krytykującego Anaksymandra za to, że nie powiedział on, czym (τί) jest owa nieograniczoność — czy jest powietrzem, ziemią, czy wodą. „Tę ostateczną jedność w owym »nieokreślonym«, łono wszelkich rzeczy człowiek może wszelako określić tylko negatywnie, jako coś, czemu na gruncie istniejącego świata stawania się nie można przydać żadnego orzecznika i co można uznać za równorzędne z »rzeczą w sobie« Kanta.”²² Odmienną interpretację, nawiązującą jednak bezpośrednio do Hezjoda, proponuje Sekstus Empiryk, który pojmuje chaos jako pustą przestrzeń. „Chaos jest miejscem mieszczącym w sobie całość. Gdyby on właśnie nie stanowił podstawy, to ani ziemia, ani woda, ani inne elementy, ani cały wszechświat nie mógłby powstać. Nawet jeżeli celowo wszystko usuniemy, to nie usuniemy miejsca, w którym wszystko było; pozostaje ono, zachowując trzy wymiary: długość, głębokość i szerokość, nie licząc oporu.”²³ Taki sposób myślenia o chaosie nawiązuje bezpośrednio do jego właściwej etymologii. Pierwotnie *χάος* oznaczał „rozwarta paszcza” (od *χαίνω*, *χάσκω* — „otwierać się szeroko”, „stać otworem”, „ziewać”), „gardziel”, „rozziew”, wreszcie „pusta, niezmiernie duża przestrzeń” oraz „ciemność”. Ta intuicja znajduje również wyraz w cytowanym dziele Milтона.

Kto się odważy przejść błędzą stopą
Mroczną, bezdenną, nieskończoną otchłań
I w dotykanej ciemności odnajdzie
Drogę nieznaną lub lotem powietrznym
Na nieznużonych uniesie się skrzydłach

²¹ J. Milton: *Raj utracony*. Tłum. M. Słomczyński. Warszawa 1974, ks. II, w. 1079—1082.

²² F. Nietzsche: *Filozofia w tragicznej epoce Greków*. W: Idem: *Pisma pozostałe 1862—1875*. Tłum. B. Baran. Kraków 1993, s. 122.

²³ Sekstus Empiryk: *Adv. mathem.*, X, 11—12.

I ponad pustką rozległą przeleci,
By dobić wreszcie do wyspy szczęśliwej?²⁴

W ten też sposób odczytuje Hezjoda Arystoteles, pisząc w *Fizyce*, że miał on rację „umieszczając chaos na początku [...]. Hezjod chce jakoby zaznaczyć, iż rzeczy muszą wprawdzie mieć przestrzeń, ponieważ myśli tak jak większość ludzi, że wszystko gdzieś jest i zajmuje jakieś miejsce.” I zaraz dodaje: „Jeżeli jest tak, musi się wydawać cudowną owa potencjalność miejsca i wśród innych rzeczy winna zająć naczelną pozycję.”²⁵ Interpretacja Stagiryty rzuca pośrednio nowy snop światła na rodzaj zależności między koncepcjami Hezjoda i Anaksymandra. W cytowanej już *Fizyce* Arystoteles pisze, że nieskończoność nie może być bytem nieskończonym, bo wtedy musiałaby się cechować niepodzielnością, a liczba i wielkość, których atrybutem jest właśnie nieskończoność, też musiałyby być takimi bytami. Nieskończoność nie może istnieć jako byt sam w sobie (οὐ καθ' αἶψο), tak jak twierdzili pitagorejczycy i Platon, lecz jest ona potencjalnością. „Nie istnieje zatem skończoność zaktualizowana, lecz tylko potencjalnie i przez zmniejszanie. Nieskończoność zaktualizowana istnieje tylko w tym sensie, w jakim mówimy »jest dzień« albo »są igrzyska«; nieskończoność w sensie potencjalnym istnieje tak, jak materia, a nie jako rzecz w sobie, a więc jako rzecz ograniczona.”²⁶ Nawiązując do Anaksymandra, należy się zgodzić z twierdzeniem Uva Hölschera, który pisze, że jedność apeironu Anaksymandra „pasuje Arystotelesowskiej idei potencjalności do tego stopnia, że w trzeciej księdze *Fizyki*, rozwijając swoją koncepcję materii, wyprowadza ją bezpośrednio z własnej krytyki apeironu”²⁷. Dzięki świadectwu Arystotelesa można powiedzieć odrobinę więcej o odmienności pojęć chaosu i *apeironu*. Podczas gdy to pierwsze interpretuje on jako „potencjalność miejsca”, drugie określa jako „potencjalność w ogóle”. Oczywiście, należy podkreślić specyfikę myślenia o chaosie, co nie zmienia jednak faktu, iż Anaksymander miał — zdaniem myśliciela ze Stagiry — pewnego rodzaju „globalną intuicję”, a τὸ ἀπειρον wyraża ideę zniesienia określoności (skończoności).

W przedstawionych wywodach ujawniono zasadnicze różnice w pojmowaniu pojęć „chaos” i *apeiron*. Chaos myślany jest jako to, co odróżnione od porządku, przy czym nie istnieje żadna (poza hierarchią narodzin) formuła ujmowania tego stanu. Oprócz tego chaos nie jest tym, co absolutnie zasadnicze, ponieważ „on także powstał”; zaznacza się również wśród pisarzy

²⁴ J. Milton: *Raj utracony...*, w. 507--513.

²⁵ Aristot.: *Physica*, 208 b 31.

²⁶ Ibidem, 206 b.

²⁷ U. Hölscher: *Anaximander and the Beginnings of Greek Philosophy*. In: D. J. Furley, R. E. Allen: *Studies in Presocratic Philosophy*. Vol. 1. London 1970, s. 288. Por. także I. Burnet: *Early Greek Philosophy*. New York 1959, s. 55

posługujących się tym terminem chęć określania tego „stanu”, a więc poszukiwania tego, czym (τί) on jest.

Aetios zarzuca Anaksymandrowi brak określenia zasady, którą przyjmuje:

ἀμαρτάνει δε οὗτος μὴ λέγων τί ἐστὶ τὸ ἄπειρον, πότερον αἴηρ ἐστὶν ἢ ὕδωρ ἢ γῆ ἢ ἄλλα τινὰ σώματα.

Popelnia jednak błąd, nie mówiąc, czym jest owo nieokreślone [podkr. — D. K.]: czy powietrzem, czy wodą, czy ziemią, czy jakimś innym ciałem.²⁸

Anaksymander nie określa (nie może tego zrobić) swojego *principium* z tego względu, że zasada się ono na różności (ἕτερον) w stosunku do wszystkich tzw. elementów. *Apeiron* jest ponad i przed wszelkimi przeciwieństwami. Tę relację zaznaczającą się w poglądach myśliciela jońskiego dobrze uchwycił Arystoteles:

εἰσὶ γάρ τινες οἱ τοῦτο ποιούσι τὸ ἄπειρον, ἀλλ οὐκ αέρα ἢ ὕδωρ, ὡς μὴ τὰλλα φθείρηται ὑπο τοῦ ἀπείρον αὐτῶν. ἔχουσι γὰρ πρὸς ἀλλήλα ἐναντίωσιν, οἷον ὁ μὲν αἴηρ ψυχρός, τὸ δ' ὕδωρ ὑγρόν, τὸ δὲ πῦρ θερμόν. ὦν εἰ ἦν ἄπειρον, ἐφθαρτο ἂν ἤδη τὰλλα. νῦν δ' ἕτερον εἶναι φασι, ἐξ οὗ ταῦτα

Są jednak tacy, którzy przyjmują taką nieskończoność, lecz nie jest nią dla nich ani woda, ani powietrze, a to z obawy, ażeby przez element nieskończony nie zostały unicestwione inne elementy, bo elementy obdarzone są wzajemnymi przeciwieństwami, powietrze jest zimne, woda wilgotna, ogień gorący; gdyby jeden z nich był nieskończony, inne niebawem przestałyby istnieć. Wobec tego twierdzą, że nieskończoność jest różna od nich i jest ich źródłem.²⁹

Apeiron również przeciwstawia się temu, co uporządkowane, przy czym Anaksymander wyraża ów porządek bytów w formule przypisania im skończoności, ograniczoności, czy wreszcie bycia między swoimi narodzinami a swym kresem. *Apeiron* jest samym początkiem, czyli tym, co początku już nie ma, przez zniesienie ograniczoności przynależnej bytom powstałym. Jego negatywność odróżnia go od odmienności charakteryzującej chaos.

Warto jednak trochę więcej uwagi poświęcić podobieństwom. Po pierwsze, zarówno chaos, jak i *apeiron* odniesione i pojmowane są w relacji do porządku, ładu czy też ukształtowanej postaci, przy czym Anaksymander, w przeciwień-

²⁸ Aetios: *De plac.*, I 3, 3 (DK 12 A 14).

²⁹ Aristot.: *Physica*. A 5 204 b 22.

stwie do Hezjoda, zadaje pytanie o ten porządek, a więc poszukuje racji ten łańd konstytuującej. Po drugie, ani χάος, ani ἄπειρον nie są nicością, nie mogłoby bowiem z nich powstawać.

Dzięki zachowanym fragmentom pism presokratyków można podać pewien scenariusz ewolucji pojęcia chaos, nie zapominając jednakże o tym, iż we właściwym sensie Anaksymander wywnioskował fakt istnienia τὸ ἄπειρον, analizując sens pojęcia ἀρχή. Damascius, omawiając zręby koncepcji teogonicznych, a w szczególności poglądy Orfeusza, posłużył się sformułowaniem: Χάος ἄπειρον³⁰.

Zestawienie analizowanych pojęć ukazałoby swoistą triadę: Χάος — Χάος ἄπειρον — τὸ ἄπειρον. W perspektywie czasowej można ową triadę interpretować jako proces demitologizacji, ale — jak się wydaje — niesie on głębszą treść. Jest to droga specyficznego określania, zwieńczona w pojęciu τὸ ἄπειρον, jako określonej (bo negującej skończoność rzeczy) nieokreśloności.

Problem wzajemnej zależności między pojęciem „chaos” i *apeiron* stanie się bardziej widoczny, kiedy podejmie się próbę uściślenia treści τὸ ἄπειρον w poglądach Anaksymandra. Etymologia tego terminu wskazuje na dwie cechy charakterystyczne. *Apeiron*, poza analizowanym już zniesieniem granic, czy też skończoności, wyraża również niemożliwość jego doświadczenia³¹. Zasada ta nie jest dana zmysłowo, lecz wydaje się wydedukowana, stanowi więc przedmiot poszukującego intelektu. Jak zauważa Cieszkowski, „pojęcie tego ἄπειρον jest najabstrakcyjniej ogólne, czyli bezwzględna ogólnością ogarniającą w sobie wszelką fizyczną szczegółowość, ale tylko w stanie możności (*virtualiter*), albowiem w stanie rozwinięcia (*actualiter*) zawsze by takową przez nieskończoność swoją zniósł”³². Istnienie τὸ ἄπειρον wynika dla Anaksymandra w sposób konieczny z refleksji nad ἀρχή jako ἄρχή. Wszystko, cokolwiek istnieje, jest albo początkiem (ἀρχή), albo pochodzi z początku (ἐ ἀρχῆς). Sam początek nie może mieć swojego początku, a więc jedynie to, co bezgraniczne, spełnia warunki postawione pojęciu zasady; τὸ ἄπειρον nie ma ani początku, ani końca (τελος), i z tego powodu może być pomyślane jako źródło, z którego wypływa wszystko, co określone³³. Arystoteles w ten sposób relacjonuje ów — chciałoby się rzec — ontologiczny dowód na istnienie τὸ ἄπειρον, wynikający z samego pojęcia ἄρχή:

³⁰ Damasc.: *De princ.*, 123 bis (DK I B 13).

³¹ Od gr. πειραω — „doświadczam”, „próbuję”.

³² A. Cieszkowski: *Rzecz o filozofii jońskie jako wstęp do historii filozofii*. W: *Idem: Prolegomena do historii filozofii*. Warszawa 1972, s. 284.

³³ Z tych to powodów należy odrzucić jako niesatysfakcjonujące interpretacje (np. Aleksandra z Afrodyzji) dopatrujące się w apeironie czegoś pośredniego, np. między wodą a powietrzem (interpretacja historyczna) lub ogniem a powietrzem. Bardziej zasadną w tej sytuacji jest opinia, iż pod tym pojęciem kryje się materia ogólna jako nierozwinięta możność. Takie stanowisko przyjmują pseudo-Plutarch, Stobajos, a później Natorp i Schleiermacher.

ἅπαντα γὰρ ἢ ἀρχὴ ἢ ἐξ ἀρχῆς. τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή. εἴη γὰρ ἂν αὐτοῦ πέρας. ἔτι δὲ καὶ ἀγένητον καὶ ἀφθαρτον ὡς ἀρχή τις οὐσα. τότε γὰρ γενόμενον ἀνάγκη τέλος λαβεῖν, καὶ τελευταίη πάσης ἐστὶ φθοᾶς. διὸ καθάπερ λέγομεν, οὐ ταύτης ἀρχὴ ἀλλ’ αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν. ὥς φασιν ὅσοι μὴ ποιούσι παρὰ τὸ ἀπειρον ἄλλας αἰτίας οἷον νοῦν [Anaxagoras] ἢ φιλίαν [Empedokles]. καὶ τοῦτ’ εἶναι τὸ θεῖον. ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον [B 3], ὥς φησιν ὁ Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλείστοι τῶν φυσιολόγων.

Wszystko jest początkiem lub pochodzi z początku. Nieskończoność natomiast nie ma początku, gdyż wtedy miałyby ona granicę. Ponadto nie powstaje oraz nie ginie, ponieważ jest jakimś początkiem; wszystko bowiem, co powstaje, musi mieć kres (koniec) i kres ma wszystko, co niszczone. Dlatego właśnie, jak mówimy, nieskończone nie ma początku, lecz samo wydaje się [...] początkiem dla innych rzeczy, wszystko obejmuje i wszystkim kieruje, jak twierdzą ci, którzy obok nieskończonego nie przyjmują innych przyczyn, jak np. rozumu (Anaksagoras) lub miłości (Empedokles). Jest ono (tj. nieskończone) boskie, bo jest nieśmiertelne i niezniszczalne, jak mówi Anaksymander i większa część fizjologów (filozofów przyrody).³⁴

Wraz z wykształceniem przez myśl filozoficzną pojęcia ἀρχή, pod którym rozumie się początek nie mający już swojego źródła, musiało się pojawić owo bezgraniczne, stanowiąc fundament wielości skończonych rzeczy. Ten, który wprowadził — jak podają źródła³⁵ — do słownika filozoficznego termin ἀρχή, do końca wydobywa z niego całą treść. Tej zaś zwieńczenie stanowi, koncepcja apeironu jako zasady.

Skończoność rzeczy ujmuje Anaksymander pod pojęciem sprawiedliwego czasu, który zasiadając na trybunale, osądza wzajemną niesprawiedliwość pomiędzy rzeczami:

ἐξ ᾧ δὲ ἢ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

Skąd powstało to, co istnieje, do tego samego z konieczności powróci, sprawiedliwie ponosząc karę wzajemną wedle osądzającego prawa czasu.³⁶

³⁴ Aristot.: *Physica.*, G 4. 203 b 6 (DK 12 A 15).

³⁵ Zob. Simpl.: *Phys.*, 24, 13; Hippol.: *Ref.*, I 6 (DK 12 A 9, A 11).

³⁶ DK B 1, (Simpl.: *Phys.*, 24, 13).

³⁷ “οὐτος γὰρ ἀπειρος” — jak pisze Aristot.: *Physica*, III 4. 203 b (DK 12 A 15).

Rzeczy powstające, będące czasowo określone, toczą ze sobą spór, dążą do możliwie największej przewagi nad innymi, lecz ta niesprawiedliwość dominacji zostanie usunięta w momencie ich kresu. Czasowa skończoność zatem — to wyraz kosmicznej sprawiedliwości, a czas sam (który jest nieskończony³⁷) — jej gwarantem. Anaksymander

λέγει δε χρόνον ὡς ὀρισμένης τῆς γενέσεως καὶ τῆς οὐσίας καὶ τῆς φθοράς

mówi o czasie, który ogranicza powstawanie, istnienie oraz zanikanie³⁸.

To nie samo istnienie rzeczy jest niesprawiedliwością³⁹, jak sugerowali niektórzy komentatorzy, lecz wzajemne między nimi relacje, na co dobitnie wskazuje użyty (B 1) przez Anaksymandra termin ἀλλήλοις. Tę strukturę myśli filozofa jońskiego sugestywnie oddaje wspomniany już Milton w *Paradise Lost*, gdy pisze:

Czas wraz z Nocą, najstarsi przodkowie
 Natury, rządzą w bezwładzie wiecznym
 Pośród tumultu nieskończonych wojen
 Na zamieszaniu wsparci, gdyż gorąco,
 Zimno, wilgoć i susza, ci czterej
 Współzawodnicy zaciekli tu walczą
 Wciąż o pierwszeństwo [...]
 W głąb tej otchłani dzikiej, co natury
 Łonem jest, mogąc być także jej grobem,
 Gdyż morza, brzegów, powietrza ni ognia
 Tam nie ma, wszystkie są one w zarodku
 Zmieszane, walcząc ze sobą wiekuiście.⁴⁰

Bliskie jest podobieństwo między chaosem Hezjoda i apeironem Anaksymandra, ale na pewno nie można mówić o zastąpieniu jednego pojęcia drugim czy też sugerować „gładkości przejścia”, jak to mówi O. Gigon⁴¹. Anaksymandra pytanie o sens świata jest pytaniem o jego genezę (fundamenty), sprowadzającym się do poszukiwania u-zasad-nienia φύσις. Filozof

³⁸ Hippol.: *Ref.*, I 6 (1) (DK 12 A 11).

³⁹ Wolter zwykł mawiać: „Narodzić się jest zbrodnią, za którą ustanowiona została kara śmierci.”

⁴⁰ J. Milton: *Raj utracony...*, w. 1085—1090, 1108—1113.

⁴¹ O. Gigon: *Główne problemy filozofii starożytnej*. Tłum. P. Domański. Warszawa 1996, s. 103: „Co u Hezjoda było mitem, a więc łącznym działaniem sił osobowych, u Anaksymandra staje się filozofią, a więc hierarchiczną konstrukcją sił obiektywnie naturalnych. Przejście od jednego do drugiego odbywa się właściwie gładko.”

ten pyta, a więc odnajduje jakąś nieokreśloność, która — jak to jest w jego przypadku — staje się dlań odpowiedzią⁴², podbudowaną jeszcze dedukcją, wyprowadzoną z pojęcia ἀρχή. Hezjod z kolei udziela tylko odpowiedzi⁴³, zdając relację z tego, co pradawne. A. Cieszkowski, zestawiając ze sobą obu tych myślicieli, mówi: „[...] ἄπειρον bowiem jest już filozoficznym pojęciem, Chaos zaś jest jeszcze tylko mitycznym wyobrażeniem, do filozofii wcale należeć nie może. [...] Tak też Chaos jest ekstrasfilozoficznym powodem, ale nie filozoficznym dowodem Anaksymandrowskiego ἄπειρον. Chaos mógł Anaksymandra tak uderzyć, jak jabłko uderzyło Newtona, ale ani jabłko, ani Chaos do ich systemów *respective* nie należą.”⁴⁴ Filozof zawsze poszukuje jedności ostatecznej i niealegorycznej, która odpowiada na pytania: „skąd” i „dlaczego”. „Jak szczegółowo informuje nas o tym *Teogonia*, wszyscy oni [tj. bogowie — D. K.] narodzili się: trwanie ich życia ma swój początek w czasie. To filozofowie wprowadzili absolutną *arche*, czyli Początek, który sam przez się nie ma początku, a który jest permanentnym i nie generowanym źródłem generowania.”⁴⁵

Filozofia zaczyna się od pytania; początkiem filozofii w warstwie historycznej jest filozofia początku (ἀρχή) i — jak się okazuje — swoista filozofia pytania (moment autorefleksji), jako że pytanie mieści w sobie konieczny składnik nieoznaczenia (ἄπειρον). Pierwszym w pełni wypracowanym systemem filozoficznym, który spełnia te kryteria, jest koncepcja Anaksymandra, utożsamiająca ἀρχή i ἄπειρον.

Każda filozofia musi się zdobyć na sięgnięcie do źródeł, aby wydobyć nieokreśloność i przekształcić ją w pytanie. Dla Greków metaforą tej nieokreśloności jest ciemność (noc — νύξ), natomiast ład, porządek i skończoność symbolizuje światło (φῶς i dzień). Filozofia zaczyna się więc wraz ze zmierzchem (ujawnieniem pytania) i prowadzi ku światłu (poszukiwanie odpowiedzi — określić). Trzeba zatem być jak

Χλιάδες κούραι, προλιπούσαι δώματα Νυκτός,
εἰς φάος, ὠσάμεναι κράτων ἀπο χεσὶ καλύπτρας.

Hellady panny, które porzuciwszy przybytki ciemności
Dla światła, ze swych głów rękoma ściągnęły zasłony.⁴⁶

⁴² Forma pytania przesądza u Anaksymandra treść odpowiedzi.

⁴³ „Zwróćmy jednak uwagę na to, że Hezjod nie stawia pytania i nie może go postawić właśnie dlatego, że fantazja, która karmi się tym, co postrzegalne zmysłami i podobieństwami zaczerpniętymi ze świata postrzeganego zmysłami, zadowala się, kiedy dotrze do chaosu, i nie potrafiąc już wyobrazić sobie dalszych form, na nim się zatrzymuje.” G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*. Tłum. E. I. Zieliński. Lublin 1994, s. 72.

⁴⁴ A. Cieszkowski: *Rzecz o filozofii jońskie...*, s. 289—290.

⁴⁵ Ch. H. Kahn: *The Greek Verb “to be” and the Concept of Being*. „Foundation of Language” 1966, Vol. 2, s. 255.

⁴⁶ Parmenides: Περὶ φύσεως (DK 28 B 1, w. 9—10).

Dariusz Kubok

THE "CHAOS" VS. THE *APEIRON*

Summary

The author picks from the Greek philosophy the fundamental notion of indeterminacy (*apeiron*) as the object of his analysis. He shows that the importance of that notion, far from being forgotten in the Greek thought, was emphasised in its further development. He shows also that notion's semantic closeness to the concept of "chaos". "Chaos," according to the author, is a term that belongs to the mythical thinking, while *apeiron* belongs to the philosophical thinking. The article aims at visualising those differences.

Dariusz Kubok

„CHAOS“ UND *APEIRON*

Zusammenfassung

Für die vorliegende Analyse sondert der Verfasser aus der griechischen Philosophie den Grundbegriff der Unbestimmtheit (*apeiron*) aus. Er beweist, daß in der Entwicklung der griechischen Philosophie dieser Begriff nicht nur nicht vergessen wird, sondern daß seine Wichtigkeit hervorgehoben wird. Der Verfasser zeigt, daß dieser Begriff inhaltlich einem anderen Begriff — dem „Chaos“ — sehr nah ist. „Chaos“ — wie es der Verfasser betont — ist ein spezifischer Begriff für das mythische Denken, und *apeiron* für das philosophische Denken. Das Ziel des Aufsatzes ist diese Unterschiede zu zeigen.