

# Miłuńska, Barbara

---

## Parmenides : tym samym jest myślenie i bycie

---

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia 9 (157), 139-152

---

1985

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Zakład Filozofii

Barbara Mituńska

## PARMENIDES: TYM SAMYM JEST MYŚLENIE I BYCIE

Zarys treści: W artykule rozważa się parmenidejskie ujęcie relacji, jaka zachodzi pomiędzy byciem a myśleniem.

### WPROWADZENIE

Pytanie o myślenie, obok pytania o język, stanowi chyba główny problem, którego rozwiązania poszukuje filozofia współczesna. Filozofem, który pierwszy w dziejach myśli europejskiej zadał pytanie: czym jest myślenie, był Parmenides. Co więcej, namysł nad myśleniem uznał on za podstawę i warunek konieczny wszelkiego filozofowania. Czy warto dzisiaj przypominać parmenidejski głos w tej niekończącej się dyskusji o myśleniu, czy może on mieć wartość inną niż czysto historyczną?

Niniejszy artykuł powstał w wyniku przeświadczenia, że zarówno oryginalność sposobu postawienia przez Parmenidesa problemu myślenia, jak i zaproponowany przez niego sposób rozwiązania, może nie tylko zainteresować, ale także zainspirować współczesnego czytelnika.

Heksametryczny poemat Parmenidesa, znany pod tytułem „Περὶ φύσεως”, należy do najbardziej kontrowersyjnych, a co za tym idzie bardzo różnie interpretowanych tekstów filozoficznych, jakie pozostawili po sobie starożytni Grecy. Jest to jeden z nielicznych w historii filozofii wypadków, kiedy filozof uznał formę poetycką za najwłaściwszą dla wyrażenia filozoficznych treści, a z pewnością jedyny, kiedy forma ta służyć ma prezentacji rozważań o tak wysokim poziomie abstrakcji. Parmenides uchodzi przecież za tego filozofa, który „odkrył zdumiewający przymus logicznego myślenia, przymus daleko silniejszy od tego, z jakim narzucają się wrażenia zmysłowe”<sup>1</sup>, a jego poemat za przykład konsekwentnego — zdaniem niektórych aż zbyt konsekwentnego — stosowania zasad logicznego rozumowania.

---

<sup>1</sup> A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1971, s. 159.

Dzieło Parmenidesa stanowi dość zaskakujące połączenie logiki z poezją; filozof posługuje się w nim równie swobodnie alegorią i metaforą, co nowymi, stworzonymi przez siebie abstrakcyjnymi pojęciami filozoficznymi, budując z tego spójną, koherentną całość. Poetycka forma wyrazu nie służy tu bynajmniej — jak by się mogło wydawać — uprzystępnieniu czy też złagodzeniu trudnej, oryginalnej treści. Metafory, a zwłaszcza dwie, stale się powtarzające, „drogi” i „koła”, mogłyby być uznane za kategorie filozoficzne, bowiem służą one przede wszystkim wyrażeniu filozoficznych treści, które prawdopodobnie uznane zostały przez autora za niemożliwe do sprecyzowania. Jest rzeczą bardzo charakterystyczną, że Parmenides zupełnie nie stara się ułatwić lektury swego dzieła, pomimo iż doskonale zdaje sobie sprawę, że pewne jego tezy mogą wydawać się paradoksalne, jako niezgodne z doświadczeniem zmysłowym oraz tak zwanym zdrowym rozsądkiem. Nie znaczy to jednak, iżby świadomie utrudniał ich zrozumienie, swoje poglądy wykladał w sposób niezwykle lapidarny i rzeczowy, bez dodatkowych wyjaśnień czy komentarzy, jak gdyby w przekonaniu, że prawda w nich zawarta obroni się sama.

Eleata z pewnością nie przeznaczył swego poematu dla szerokiego ogółu, a jedynie dla tych nielicznych, którzy, tak jak on, uważają się za „badaczy prawdy” i poszukując wiedzy nie zniechęcą się nawet najtrudniejszymi problemami. Tym, co przede wszystkim ma im do zaproponowania, jest odkryty przez niego sposób filozoficznych dociekań, który określa mianem „drogi prawdy”. Właściwe odczytanie poematu wymagałoby więc zrozumienia, a także podjęcia przez czytelnika tego nowego sposobu myślenia, jaki mu został przedstawiony. Parmenides milcząco zakłada, że każdy, kto podejmie tego typu dociekania angażując się w nie osobiście, sam znajdzie odpowiedź na nurtujące go wątpliwości, dlatego też zbędne mu są szczegółowe wyjaśnienia.

Zachęcając „pójdź za tym, co ci powiem, unosząc ze sobą usłyszaną wieść”<sup>2</sup> nie namawia bynajmniej do bezkrytycznego naśladownictwa, gdyż droga poznania, którą proponuje, umożliwia, a nawet wymaga krytycznego namysłu nad samym poznaniem i myśleniem. Na tym polega między innymi jej oryginalność. U Parmenidesa — po raz pierwszy w filozofii greckiej — centralnym problemem staje się samo myślenie i jego możliwości poznawcze. Co więcej, po raz pierwszy ten sposób dociekań — nazwijmy go filozoficznym, choć Parmenides nie używa tego określenia — jaki umożliwia stawianie i rozwiązywanie tego typu problemów, zostaje przeciwstawiony tradycyjnemu, bezkrytycznemu i naiwnemu, który zostaje nazwany mniemaniem. Poemat Parmenidesa nie

<sup>2</sup> H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. 1, Dublin—Zurich 1968, B 2, w. 1.

bez powodu składa się z dwu dopełniających się części, z których pierwsza charakteryzuje „drogę prawdy”, druga zaś „drogę mniemania”. Charakterystyka obydwu dróg została dokonana nie poprzez ich definicję i opis, ale poprzez praktyczną ich demonstrację, a także ukazanie efektów poznawczych, jakie na każdej z nich można osiągnąć. Nieliczne, niestety, z zachowanych fragmentów drugiej części, pozwalają sądzić, że przedstawiała ona kosmologię w tradycyjnym stylu. Natomiast w zachowanej prawie w całości części pierwszej i najważniejszej, w sposób krytyczny przedstawione są „drogi badania” prawdy (*ὁδοὶ διζήσεως*), jakie „mogą” być pomyślane.

Parmenides często podkreśla, że tylko pierwsza część opisuje drogę gwarantującą poznanie prawdy, a więc uzyskanie rzetelnej wiedzy, co nie oznacza, iżby odrzucał „drogę mniemania” jako zupełnie fałszywą i zbędną. W swym poemacie nigdzie nie posługuje się on opozycją prawdy i fałszu, a jedynie przeciwstawia poprawnej, słusznej drodze — błędną. Z punktu widzenia stanowiska, jakie prezentuje, prawdziwej wiedzy można przeciwstawić jedynie jej brak, mniemanie nie może być prawdziwe lub fałszywe, ponieważ w ogóle nie dotyczy prawdy, może być co najwyżej bardziej lub mniej uzasadnione.

Wyjaśnienie, dlaczego w poemacie zamieszczony został także wykład traktujący o tak przecież niedoskonałym mniemaniu, znaleźć można na samym początku dzieła w otwierającym go, alegorycznym wstępie:

To nie jest zły traf, ale słuszny i sprawiedliwy, co wysłał cię w podróż po tej drodze. Daleko, zaprawdę leży ona od bitych traktów ludzi. Poznać ją, jest tym, co powinno nauczyć cię wszystkiego

Zarówno niewzruszonego serca dobrze-zaokrąglonej Prawdy jak i śmiertelnych mniemań (opinii), w których nie ma prawdziwej wiary

Lecz dowiesz się i o nich, jako że te mniemania musiały, co do każdej rzeczy przebiegać w sposób mniemalnie uzasadniony<sup>3</sup>.

Okazuje się więc, że wkroczenie na „drogę prawdy” daje nie tylko wiedzę pozytywną, czym prawda jest, ale także negatywną — czym nie jest. Tylko ten sposób badania prawdy zostaje uznany za pełny i wyczerpujący.

Parmenides przywiązywał wielką wagę do swego „odkrycia”, będąc przekonanym, że otwiera ono zupełnie nową perspektywę poznawczą, której nie waha się przedstawić jako boskiej. Zostaje ono opisane w alegoryczny sposób we wstępie do poematu, jako podróż, którą odbył młody

<sup>3</sup> Ibid., B 1, w. 26—32. Wersy 31—32 podaję w tłumaczeniu A. Krokiewicza, które pomimo, że dość swobodnie, to jednak dobrze oddaje sens tego fragmentu, dla którego nie sposób znaleźć w języku polskim wiernego przekładu.

filozof w towarzystwie nieśmiertelnych woźniców po „sławnej drodze bogini, która prowadzi człowieka, który wie (wiedzącego — εἰδότες)”<sup>4</sup>.

Przekroczywszy zamknięte zwykle przed śmiertelnymi „Bramy Nocy i Dnia” filozof wkracza do nadniebnej siedziby owej bezimiennej bogini, która po przyjaznym powitaniu udziela mu dwu wykładów — o „nie-wzruszonej prawdzie” i „złudnym mniemaniu”. Czyniąc boginię wyrazi-cielką i rzeczniką własnych poglądów Parmenides wyraźnie sugeruje, że wiedza, jaką posiadał, jest niezmienna, trwała i wolna od błędu, a więc „boska” — w tym znaczeniu tego słowa, jakie mu nadawali Grecy przeciwstawiając to, co wieczne, niezmienne i konieczne temu, co śmiertelne, przemijające, niepewne i przypadkowe. Wskazuje zarazem, że od adepta tej wiedzy wymagana jest umiejętność przekroczenia pewnej bariery w myśleniu, która tu symbolicznie została nazwana „Bramą Dnia i Nocy”. Opozycja Dzień—Noc jest jedną z pitagorejskich par-przeciwieństw i prawdopodobnie symbolizuje tu myślenie dualistyczne uwikłane w sprzeczności zmiennego, fenomenalnego świata. Wyznaczona przez Parmenidesa droga poznania wymaga przejścia od myślenia dualistycznego do monistycznego, odwrócenia uwagi umysłu od wielości oraz zmienności i skierowania jej ku jedności i stałości.

Aby zakończyć te wstępne uwagi należałoby jeszcze wyjaśnić, jakie znaczenie wiąże Eleata z tak często przez siebie używanym i tak dla niego istotnym określeniem, jakim jest „droga badania”. Jest rzeczą oczywistą, że jest to wyrażenie metaforyczne, dlatego też nie sposób zamknąć jego sensu w jednoznacznej definicji. Z całą jednak pewnością można powiedzieć, czym „droga” w ujęciu parmenidejskim nie jest: otóż nie jest ona tylko metodą poznania. Nie klóci się oczywiście z pierwotnym, etymologicznym znaczeniem greckiego pojęcia μέθοδος — co znaczy (postępowanie) po drodze, wedle określonej drogi — ale jej sens jest znacznie bogatszy i odbiega od znaczenia, w jakim używamy tego pojęcia dzisiaj.

Jeśli właściwa metoda jest dobrą drogą wiodącą do określonego celu, to parmenidejska „słuszna droga dociekania” nie jest metodą, gdyż nie posiada celu różnego od niej samej. O ile bowiem zgodzimy się, że celem filozoficznych dociekań jest poznanie prawdy, to, zdaniem Parmenidesa, nie może być on traktowany tylko jako pozytywny, wieńczący rezultat tych dociekań: prawda nie jest nagrodą, która czeka na końcu drogi, jaką musi odbyć filozof, lecz „towarzysz” mu w tej drodze.

Zgodnie ze stanowiskiem filozoficznym, jakie prezentuje Parmenides, niedopuszczalne jest rozdzielenie metody i przedmiotu poznania, tego co można pomyśleć, od tego jak może być to pomyślane. Dlatego pozna-

<sup>4</sup> Ibid., B 1, w. 2—3.

nie prawdy jest tu równoznaczne z poznaniem drogi, na jakiej jest ona dostępna myśleniu. Filozofowanie pojmowane jest przez Parmenidesa właśnie jako wysiłek znajdowania i określania właściwej drogi myślenia. W swoim poemacie niedwuznacznie sugeruje on, że wymaga to zmiany sposobu myślenia, odejścia od zastanych schematów oraz powielania bezkrytycznie wzorców poznania, które, w zgodzie z przyjętą metaforą nazwane zostają „ubitymi traktami”. Zmiana sposobu myślenia wymaga więc odwagi myślenia inaczej niż ogół śmiertelnych, odwagi zerwania z tradycją i opartym na sugestii zmysłów nawykiem myślowym, który uznany zostaje za jedną z największych przeszkód. W poemacie pojawiają się parokrotnie ostrzeżenia przed tego typu barierami, jakie napotyka myślenie:

niech nie zmusi cię przyzwyczajenie, abyś  
postępując często doświadczaną drogą  
rozdzielał zaciemniającym wzrokiem, brzęczącym uchem  
albo językiem, lecz rozumem (λόγῳ) rozstrzygał wielce sporny problem  
przeze mnie wyrażony<sup>5</sup>.

Filozof to nie tylko ten, który myśli inaczej, ale przede wszystkim ten, „który wie”, dlaczego tak właśnie, a nie inaczej myśleć trzeba. Uznanie pewnej drogi poznania za błędną wymaga przecież umiejętności zgodnego z rozumem rozróżnienia pomiędzy błędnym a poprawnym myśleniem, którą uzyskać można tylko poprzez namysł nad samym myśleniem.

Okazuje się więc, że dociekanie prawdy możliwe jest tylko na drodze dociekania prawdy myślenia. Znalezienie tej drogi nie jest jedynie wstępem do filozofowania, nie poprzedza „właściwych” filozoficznych badań, gdyż samo jest takich właśnie dociekań rezultatem. Prawda — paradoksalnie — „mieszka przy drodze”, którą odnaleźć jako drogę możemy tylko wtedy, gdy się na niej znajdziemy — bogini wyjaśnia i charakteryzuje filozofowi tę właśnie drogę, po której do niej przybył. Z wszystkich możliwych dróg myślenia jedynie filozoficzna zasługuje w pełni na tę nazwę, ponieważ tylko w tym jednym wypadku możliwe

<sup>5</sup> Ibid., B 7, w. 3—6. Oddają zwroty: ἄσκοπον ὄμμα przez „zaciemniającym wzrokiem” i ἠχίεσσαν ακουήν przez „brzęczącym słuchem”, zdając sobie sprawę, że nie mogą one w pełni oddać oryginalnego sensu greckiego. Parmenides w przewrotny sposób łączy tu słuch z określeniem ἠχίεσσαν, co znaczy „wydający dźwięk, huczący, dźwięczący”, a nie jak można by było się spodziewać „odbierający dźwięk”. Na podobnej zasadzie wzrok nazywa ἄσκοπον — „ciemny, niewidoczny”. Można by odczytać to jako następującą sugestię: zmysły nastawiając się na odbieranie tylko określonego rodzaju wrażeń utożsamiają się z nimi, wzrok „oślepiiony” obrazami, a słuch „ogłuszony” dźwiękami nie może zdobyć się na dystans, jaki konieczny jest do ich zrozumienia. Umiejętność dystansowania się, która jest warunkiem zarówno rozdzielania jak i łączenia w jedno posiada tylko rozum.

jest zrozumienie drogi jako drogi właśnie. Filozoficzny sposób myślenia tym się charakteryzuje, że umożliwia przemyślenie i zrozumienie siebie samego, dzięki czemu stwarza możliwość zrozumienia także innych.

## I

Na czym więc polega specyfika Drogi Prawdy, jakie możliwości otwiera ona przed myśleniem? Otóż Parmenides proponuje tutaj taki sposób myślenia świata, czyli tego, co jest, w którym uwaga zostaje skupiona na samym jest (ἔστιν). Dzięki takiemu ujęciu możliwe staje się zrozumienie tego, co jest, jako czegoś będącego, jako τὸ ἔόν

Parmenides wprowadza jako konieczne przy tego typu rozważaniach dwa, wzajemnie dopełniające się terminy: τὸ ἔόν — (to) będące, który jest rzeczownikiem utworzonym z imiesłowu rodzaju nijakiego od czasownika być (εἶναι), oraz τὸ εἶναι — bycie, rzeczownikową formę bezokolicznika. Jak wiadomo pierwszy z nich usamodzielniał się wkrótce, aby pozostać już na stałe w języku filozoficznym jako jego podstawowe pojęcie: „byt”. W języku, jakim posługuje się Parmenides, nie posiada on jeszcze tego autonomicznego znaczenia — pełni raczej rolę pojęcia komplementarnego w stosunku do τὸ εἶναι; τὸ ἔόν<sup>6</sup> oznacza tu coś konkretnego, co jest, ale co zostało pomyślane jako będące, a więc ujęte w swoim byciu, zaś τὸ εἶναι ma sens tylko o tyle, o ile może być odniesione do każdego τοῦ ἑόντος — będącego. W poe-macie τὸ εἶναι i τὸ ἔόν pozostają we wzajemnym napięciu, odsy-lają do siebie, wskazując jednocześnie zawsze na ἔστιν, bez którego tracą rację bytu. Parmenides demonstruje tutaj swój monistyczny model poznawczy: τὸ ἔόν jest jednością wszystkich rzeczy, które są. Sens tych pojęć zawiera się właśnie w tym, że prezentują one pewien — scha-rakteryzowany powyżej — sposób myślenia, specyficzne ujęcie ἔστιν — tego, co jest, dlatego też żadne z nich nie może być traktowane jako nie-zależny, autonomiczny przedmiot poznania. Parmenidejskie τὸ ἔόν — (to) będące, podobnie jak τὸ εἶναι, zawiera w sobie nie tylko „co”, ale i „jak” poznania, stanowi ono kwintesencję drogi prawdy, umożliwiając zarazem jej prezentację.

<sup>6</sup> Dla wyrażenia τὸ ἔόν trudno jest w języku polskim znaleźć poprawny, a zarazem zgrabny przekład. Dosłownie należałoby przetłumaczyć τὸ ἔόν przez „będące”, ale ponieważ jest to rzeczownikowa forma imiesłowu zawsze należałoby poprzedzić je słówkiem „coś” lub „to”: τὸ ἔόν oznacza — (coś) będące lub (to) będące. Tego typu uściślenia, chociaż pozwalają wiernie oddać sens greckiego wy-rażenia, są jednak bardzo niezręczne i kłócą się z naszą intuicją językową. W nie-których kontekstach raczej utrudniałyby niż pomagały we właściwym odczytaniu filozoficznego sensu τὸ ἔόν, dlatego też stosuję tam dosłowny przekład tego wyrażenia.

Właściwa prezentacja jakiejś drogi badania wymaga — zdaniem Parmenidesa — ukazania wszystkich możliwych jej wariantów, dlatego też demonstrując drogę prawdy jako ten sposób myślenia, który pozwala na badanie bycia — ukazuje wszelkie możliwości, jakie się na niej otwierają. Otóż „można pomyśleć” tu dwie możliwe drogi badania:

jedna — że jest i że jest niemożliwe nie być  
 jest to droga przekonania (towarzyszy bowiem Prawdzie)  
 druga zaś — że nie jest, a także z konieczności musi nie być  
 tę ścieżkę przedstawiam jako zupełnie niedostępną dociekaniu:  
 ani bowiem nie możesz poznać nie będącego (jest to niewykonalne)  
 ani wysłowić<sup>7</sup>.

Chociaż są możliwe do pomyślenia dwie drogi badania, to na jednej z nich bycie zjawia się nam tylko negatywnie: jako nie-bycie. Jest to ścieżka, którą myślenie może wprowadzić dostrzec, ale jako niedostępną, zamkniętą przed nim — nie na mocy przyjętych wcześniej założeń czy uprzedzeń, lecz na mocy logiki bycia, którą myślenie odkrywa jako swój wewnętrzny rygor uniemożliwiający mu pojmowanie bycia jako nie-będącego, a więc jako czystego „nic”. Zrozumiałwszy, że nie ma nie-bycia, musimy się także zgodzić na to, że nie ma tu możliwości pójścia dalej w badaniu: „z konieczności mówienie i myślenie [może] być o będącym: bowiem bycie jest, nic zaś nie jest”<sup>8</sup>.

Skoro z dwu możliwych sposobów badania, z których każdy był poprawnie i sensownie sformułowany, jeden okazuje się niemożliwy do zrealizowania — pozostaje tylko drugi: myślenie oraz mówienie o tym co jest, jako o będącym i z konieczności nie mogącym nie być.

Zanim przejdziemy do dokładnej charakterystyki tej drogi, którą Parmenides uznał za jedynie możliwą, należałoby zaznaczyć obecność jeszcze jednej, trzeciej drogi dociekań, o której wspomina, chociaż robi to zawsze niejako na marginesie innych rozważań, przestrzegając zarazem czytelnika przed wkroczeniem na nią, jako na błędną lub pozorną. Jest to droga, po której najczęściej błądzą śmiertelni, gdyż:

<sup>7</sup> H. Diels, W. Kranz, op. cit., B 2, w. 3—8:

<sup>8</sup> Ibid., B 6, w. 1—2.

ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι  
 πεινός ἐστι κέλευθος (Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ)  
 ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,  
 τὴν δὲ τοι φράζω παραπειθεῖα ἐμμεν ἀταρπὸν  
 οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τὸ γε μὴ ἔόν (οὐ γὰρ ανυστόν)  
 οὔτε φράσαις.



bezradność w ich sercach

kieruje chwiejnym umysłem, oni zaś rzuceni (to tu, to tam) na równi ślepi i głusi, oszobotomieni, niezdolne do trafnych rozróżnień plemię, które uważa być i nie-być za to samo i nie to samo, jest to ścieżka: wszystko wywracająca <sup>9</sup>.

Na ścieżce tej wszystko ujmowane jest na opak: czemuś będącemu przypisuje się nie-bycie, zaś temu, czego nie ma ( $\mu\eta\ \epsilon\acute{o}\nu$  — niebędącemu) — bycie, powiadając np., że jest coś, czego nie było, lub będzie to, czego nie ma. Nie jest to przemyślane badanie, ale chaotyczne, nie rozumiejące swego przedmiotu i niepewne siebie myślenie, dlatego też zasługuje ono nie tyle na miano drogi, co raczej bezdroża myśli. Parmenides wspomina o niej tylko dlatego, że jest tak powszechną i często uczęszczaną, gdyż przy poprawnym badaniu jest ona „nie do pomyślenia”. Oczywiście zdecydowanie odrzuca tę drogę, ponieważ odrzucił każdą możliwość ujmowania „ $\epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\nu\ \acute{o}\pi\omega\varsigma\ \omicron\upsilon\kappa\ \epsilon\acute{\sigma}\tau\iota$ ” — jest jako nie jest”.

Należy zarówno mówiąc jak i myśląc ujmować to, co jest, w jego byciu — ten nakaz pojawiający się na jedynie dostępnej i poprawnej drodze badania Parmenides powtarza wielokrotnie. Takie zaś ujęcie wyklucza zastosowanie kategorii czasowych — stawanie się i giniecie — jako nieadekwatnych:

jak mogłoby zaistnieć w przyszłości będące, jak mogłoby być powstającym? jeśli bowiem powstało, nie jest i nie (jest) jeśli kiedyś zamierza być <sup>10</sup>.

Parmenides podkreśla, że mówienie o  $\tau\acute{o}\ \epsilon\acute{o}\nu$  — będącym, czyli tym, co jest, iż było lub będzie, jest pewną odmianą mówienia, że nie jest i jako takie niemożliwe jest do przyjęcia. Podobnie popełniamy błąd myśląc o nim jako powstałym z  $\mu\eta\ \epsilon\acute{o}\nu$ , polegający na przypisaniu czemuś będącemu nie-bycia. Tego typu błędy w myśleniu nie mogą się zdarzyć komuś, kto postępując właściwą drogą znajduje na niej:

wiele znaków, że niezrodzonym będąc także niezniszczalne jest, wszystko jedyne, niewzruszone i bez końca: ani wcześniej było, ani stanie się, skoro teraz jest to samo wszystkie, jedno, spoiste <sup>11</sup>.

To, co jest, jest jedno i nie podlega zmianie, gdyż jedyną zmianą, jaką można by tu pomyśleć, byłaby zmiana  $\tau\acute{o}\ \epsilon\acute{o}\nu$  w  $\mu\eta\ \epsilon\acute{o}\nu$  (lub odwrotnie), która jest „na mocy konieczności” zupełnie niemożliwa.

<sup>9</sup> Ibid., B 6, w. 5—9.

<sup>10</sup> Ibid., B 8, w. 19—20.

<sup>11</sup> Ibid., B 8, w. 2—6.

Parmenides dokonując kolejnych uściśleń na „drodze prawdy” bardzo często podkreśla, że opierają się one na konieczności jakby „wyższego rzędu”, której nie ma mocy zaprzeczyć, a którą nazywa czasem Dike — sprawiedliwością, Ananke — koniecznością lub Mojzą — przeznaczeniem. Zmiana τὸ εἶν w μὴ εἶν jest „nie do pomyslenia” nie dlatego, że umysł ludzki jest ograniczony lub niedoskonały, ale dlatego, że zgodnie z „koniecznością”, której podlega wszystko, co istnieje, nie jest możliwa<sup>12</sup>.

Podobnie jak nie możemy pomyśleć o będącym, czyli tym co jest, że nie jest, tak samo nie możemy pomyśleć, iż jest bardziej lub mniej: „gdyby mu brakowało czegokolwiek, brakowałoby mu wszystkiego”<sup>13</sup>. Gdyby mu brakowało bycia, nie byłoby w ogóle, dlatego też „koniecznym jest aby albo całkowicie było, albo wcale”<sup>14</sup>. Z drugiej strony „nie jest też podzielne, skoro wszędzie jest to samo”. Jeżeli się zastanawiamy nad byciem każdego będącego, to z konieczności musimy także odrzucić kategorie przestrzenne, takie jak: wielkość, kształt czy miejsce. Bycia nie może być więcej w jednym miejscu a mniej w innym, samo mó-

<sup>12</sup> Nie oznacza to jednak, że Parmenides zupełnie odrzuca pojęcia zmiany, stawania się i giniecia jako całkowicie pozbawione sensu i zastosowania. Wprawdzie stwierdza, że: „nic nie jest ani nie stanie się prócz tego co jest, skoro Przeznaczenie skulo je tak, iżby było całym i nieruchomym”, ale zaraz dodaje „...[co] z wszystkimi nazwami będzie, jakie tylko nadali śmiertelni w przekonaniu, że są prawdziwe, stawanie się i zanikanie, bycie i nie(bycie), a także zmiana miejsca i taka jak w przypadku zmieniającej się barwy” (B 8, w. 36—41). Trudno przypuścić, aby powstanie tych pojęć przypisał na karb zbiorowej halucynacji ludzkości. Co prawda są one tylko nazwami — ὄνοματ, ponieważ nie odnoszą się do τὸ εἶναι, dlatego też muszą być na „drodze prawdy” odrzucone, ale na „drodze mniemania” zostają przywrócone jako „mniemalnie uzasadnione” przy badaniu różnorodnego i zmiennego świata fenomenów. Pojęcia zmiany” czy „stawania się” nie są dowolne, lecz umotywowane doświadczeniem zmysłowym, dlatego też są charakterystyczne dla tego sposobu myślenia, który bezkrytycznie opiera się na tego rodzaju doświadczeniach. Błąd, jaki popełniają „śmiertelni”, nie polega na tym, że się tymi pojęciami posługują, ale na tym, że absolutyzują je i przypisują rzeczywistości zapominając o tym, że są one tylko nazwami, które sami kiedyś nadali temu, co pojawia się w ich (ograniczonym) polu doświadczeń zmysłowych. W drugiej części poematu można znaleźć fragmenty pozwalające domyślać się, jak Parmenides tłumaczył powstanie „drogi mniemania”. Powtarzające się sformułowania o nadawaniu „nazw” lub „nazywaniu form” sugerują, że śmiertelni stworzyli sobie sami pewien (bardzo powierzchowny) obraz świata, w którego prawdziwość uwierzyli, dlatego też nie są w stanie uwolnić się od pozoru prawdy i podjąć rzetelnych badań gwarantujących uzyskanie prawdziwej wiedzy. Pełniejsze przedstawienie tej problematyki wymagałoby drobiazgowej analizy drugiej części poematu, co wykracza poza ramy wyznaczone tematem niniejszego artykułu.

<sup>13</sup> H. Diels, W. Kranz, op. cit., B 8, w. 33.

<sup>14</sup> Ibid., B 8, w. 11.

wienie o miejscu jest tu absurdem, gdyż „jest” nie potrzebuje żadnego miejsca — podobnie jak nie potrzebuje go myślenie.

Zdaje się jednak, że trudno było u wielu ze współczesnych Parmenidesowi znaleźć owo „miejsce” w myśleniu dla tak abstrakcyjnych rozważań, dlatego też argumenty przeciwko przestrzennemu pojmowaniu bycia będą bardzo często pojawiały się u jego polemicznie nastawionych uczniów Zenona i Melissosa<sup>15</sup>. Sam Parmenides zdając się dostrzegać tę trudność posługuje się tu metaforą koła — a właściwie kuli — powiadając, iż „podobnie jak pełnia dobrze zaokrąglonej kuli ze środka jest równa wszędzie”<sup>16</sup> — tak samo ma się sprawa z byciem, które nie może być ani mniejsze, ani większe z którejkolwiek strony. Niestety, zdaje się, że skutki tej metody były wręcz odwrotne od przewidywanych. Dosłowne odczytanie tego fragmentu poematu doprowadziło do wielu nieporozumień w rodzaju tego, jakim jest przypisanie Parmenidesowi materialistycznej koncepcji „rzeczywistości” pojmowanej jako „stała, doskonale zwarta, nieruchoma, kulista bryła całkowicie przejrzystego i jednorodnego tworzywa kosmicznego”<sup>17</sup>.

Metafora koła spełnia w poemacie dość ważną rolę, dlatego też posługuje się nią Parmenides parokrotnie, zarówno na początku, gdy mówi o „niewzruszonym, dobrze zaokrąglonym sercu prawdy”, jak i wtedy, gdy kończąc zamyka „wiarygodną mowę, a także myśl dookoła prawdy”<sup>18</sup>. Pozwala ona na właściwe zrozumienie wszelkich określeń typu „jedno”, „spoiste”, „niewzruszone”, jakie się w poemacie pojawiają. Są one — jak to zaznacza Parmenides — znakami, jak należy bycie rozumieć, znakami, pomiędzy którymi nie dałoby się ustalić zależności logicznej takiej, jaka istnieje pomiędzy wnioskiem a tezą, z której zostały wyprowadzone. Każde z nich odsyła do pozostałych, a właściwie słuszniej byłoby powiedzieć, że każde zawiera pozostałe, gdyż każde jest pewną charakterystyką bycia ujmowanego jako będące, a więc dokonaną z perspektywy drogi myślenia, która została zalecona jako jedynie dostępna i poprawna. Nie jest ona drogą jednokierunkową przebiegającą od przesłanek, przez tezę ku wnioskom. Przypomina raczej koło, gdzie każdy punkt jest zarazem początkiem i końcem: „dla mnie jest jedno i to samo, skądkolwiek

<sup>15</sup> Patrz Melisso's, B 9 oraz Zenon, A 24 — *ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*, B 8, w. 43—44.

<sup>17</sup> B. A. G. Fuller, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1966, s. 68. Patrz też: J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, London 1908, s. 208, C. Lejewski, *The Concept of Matter in Presocratic Philosophy*, wraz z krytycznym komentarzem J. Owens'a [w:] *The Concept of Matter*, ed. by E. McMullin, Notre Dame — Indiana 1965, s. 25—38, a zwłaszcza s. 30 i 34.

<sup>18</sup> H. Diels, W. Kranz, *op. cit.*, B 8, w. 50—51.

zaczynam, ponieważ powrócę do tego samego”<sup>19</sup> — stwierdza Parmenides rozpoczynając prezentację Drogi Prawdy. Oświadczenie to znajduje potwierdzenie w strukturze poematu. Filozof nie omawia w nim wyczerpująco jakiegoś zagadnienia po to, aby przejść do następnego, lecz powraca wielokrotnie do tych samych kwestii, używając nawet podobnych sformułowań. Częste powtórzenia, jakich dokonuje, nie wynikają z braku umiejętności uporządkowania własnych wywodów, wręcz przeciwnie, są konieczne, aby właściwie zaprezentować kolistą naturę drogi prawdy. Przedmiot dociekań, jakim jest w tym wypadku bycie będącego, wyznacza ten właśnie rodzaj uporządkowania myśli. Posługując się parmenidejską metaforą moglibyśmy ująć to w ten sposób: jeśli prawda jest „dobrze zaokrąglona”, to jedynym sposobem jej poznania jest krążenie wokół niej. Badanie bycia może być podjęte w dowolnym miejscu koła, ponieważ punkt wyjścia okaże się tu nieuchronnie punktem dojścia. Myśl, zatoczywszy koło, powraca do tego samego po to, aby lepiej poznać prawdę o tym, co jest, a więc także o sobie samej.

## II

Scharakteryzowana powyżej droga myślenia, jaką zaproponował Parmenides, jest w równym stopniu myśleniem bycia jak i myśleniem myślenia, przy czym ani bycie, ani myślenie nie pojawiają się na niej jako dwa odrębne problemy filozoficzne. Parmenides, ilekroć wspomina o myśleniu ( τὸ νοεῖν ), zawsze łączy je z byciem w przekonaniu, że zrozumienie zarówno jednego jak i drugiego polega na uchwyceniu ich we wzajemnym powiązaniu i nierozdzielności.

Na pytanie: czym jest myślenie, można u Parmenidesa znaleźć tylko tego typu odpowiedź: „tym samym jest myślenie i bycie”.<sup>20</sup> Ta niezwykle lapidarna odpowiedź skłania jednak do dalszych pytań: co znaczy określenie „tym samym”, a ponadto — czy do każdego myślenia stosuje się to zdanie? Czy można je zastosować np. do tego rodzaju bezrefleksyjnego, chaotycznego myślenia, jaki charakteryzuje trzecią z wymienionych przez Parmenidesa dróg badania bycia? Przypomnijmy, że ten właśnie błędny sposób myślenia właściwy jest większości śmiertelnych, którzy nie wiedząc ani jak, ani czego szukają, niezdolni są do „trafnych rozróżnień” niedostrzegając w ogóle τὸ ἓν — tego co jest ujętego jako będące, jako możliwego przedmiotu dociekań. Zdaniem zaś Parmenidesa to właśnie τὸ ἓν wyraża myślenie jako jego najpełniejsza możliwość: „tym samym jest myślenie oraz to, z powodu czego jest myśl, bowiem nie znajdziesz myślenia bez będącego ( τοῦ ἕντος ), w którym jest wyra-

<sup>19</sup> Ibid., B 5.

<sup>20</sup> Ibid., B 3.

zone”<sup>21</sup>. Skoro  $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$  — myśleniu — tylko wtedy możemy mówić, kiedy odnajduje się ono w  $\tau\omicron\ \acute{\epsilon}\omicron\nu$ , to nasuwa się wniosek — dość paradoksalny — że śmiertelni w swej znakomitej większości nie myślą. Powyższe przypuszczenie zdaje się potwierdzać to, że w drugiej części poematu, która w przeciwieństwie do pierwszej traktuje nie o poznaniu prawdy lecz właśnie o mniemaniach śmiertelnych, używa Parmenides innego słowa na oznaczenie myślenia, a mianowicie

umysł ludzki tak przedstawia sobie, jakie ma każdorazowo zespolenie niestałych organów: albowiem takie samo jest to, co myśli ( $\phi\rho\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$ ) — i u wszystkich i u każdego z osobna — natura ( $\psi\upsilon\lambda\eta\varsigma$ ) śmiertelnych organów: myśl ( $\nu\omicron\eta\mu\alpha$ ) jest czymś więcej<sup>22</sup>.

Charakterystyczne jest to, że Parmenides w powyższym fragmencie mówiąc „myśl” nie użył słowa  $\phi\rho\nu\eta\mu\alpha$  od  $\phi\rho\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$ , lecz  $\nu\omicron\eta\mu\alpha$  od  $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ :  $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$  zostało tu odróżnione jako coś więcej, a nawet przeciwstawione  $\phi\rho\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$ , które charakteryzuje myślenie ze względu na zmysłową, cielesną naturę człowieka. Jako uzależnione od cielesnej  $\psi\upsilon\lambda\eta\varsigma$ ,  $\phi\rho\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$  uzależnione jest również od wrażeń, jakich dostarczają zmysły. Jest jak gdyby szóstym zmysłem biernie zespalającym dane pięciu pozostałych. Naturą człowieka — jako śmiertelnego — jest zmienność i niestałość. Myśleniu w sensie  $\phi\rho\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$  jako podległemu  $\psi\upsilon\lambda\eta\varsigma$  również właściwa jest niestałość i chwiejność: „uważa bycie i nie-bycie za to samo i nie to samo”. Myślenie w sensie  $\phi\rho\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$  jest biernością umysłu, owym machinalnym, nawykowym postępowaniem za zmysłami, przed którym przestrzega Parmenides.

Zmysły rozpraszają wielością i różnorodnością danych kierując uwagę umysłu na to, co jest, ale jako będące dużym lub małym, kolorowym lub błyszczącym, brzęczącym lub bezdźwięcznym, nigdy zaś jako będące będącym. Uchwycenie wszystkich rzeczy, które są, w ich byciu, które zawsze jest to samo, wymaga innego skierowania uwagi umysłu, skupienia jej na samym „jest”, dzięki czemu otwiera się przed myśleniem jego własna, właściwa mu dziedzina badań.

Parmenides — choć nie wprost — wyróżnia w swym poemacie dwie możliwości, dwa sposoby badania świata: jako wielości i jako jedności. Pierwsza z nich (scharakteryzowana jako „droga mniemania”) narzuca się umysłowi jako oczywista i nie wymagająca specjalnych uzasadnień<sup>23</sup>,

<sup>21</sup> Ibid., B 8, w. 34—38:

$\tau\alpha\upsilon\tau\omicron\nu\delta\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \omicron\upsilon\upsilon\kappa\epsilon\kappa\epsilon\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \nu\omicron\eta\mu\alpha$   
 $\omicron\nu\ \gamma\alpha\rho\ \acute{\alpha}\nu\epsilon\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\omicron\nu\tau\omicron\varsigma,\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\omega}\lambda\ \pi\epsilon\phi\alpha\tau\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu,$   
 $\acute{\epsilon}\upsilon\rho\eta\sigma\epsilon\iota\varsigma\ \tau\omicron\ \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$

<sup>22</sup> Ibid., B 16.

<sup>23</sup> Patrz przyp. 12.

natomiast w odnajdywaniu jedności umysł nie jest wspierany przez zmysły — może polegać tylko na sobie, co pozwala na wykorzystanie wszystkich jego możliwości. W pierwszym przypadku to nie umysł posługuje się zmysłami, lecz zmysły „posługują się” umysłem, który pozostaje wtedy tylko ich bezwolnym niewolnikiem i niczym więcej, a właśnie o owo „więcej” chodzi — „myśl jest czymś więcej”. Parmenides zdaje się sugerować, że o myśleniu w pełnym tego słowa znaczeniu możemy mówić dopiero wtedy, kiedy staje się ono czymś więcej niż może być ograniczając się tylko do spełniania swych naturalnych funkcji. Myślenie w sensie νοεῖν jest czymś więcej niż biernością umysłu — jest aktywnością, która w sobie samej znajduje swe uzasadnienie i spełnienie. Tylko dystansując się w stosunku do tego, co nie jest nią samą, myśl zyskuje niezbędną autonomię.

Nie znaczy to jednak, iżby Parmenides przyznawał myśli nieograniczoną swobodę. W jego przekonaniu podlega ona, tak jak wszystko inne, prawom konieczności, których nic nie może przekroczyć. Ale tylko nieskrępowane, aktywne myślenie może najpierw odnaleźć, a później respektować swoje własne granice.

Można by powiedzieć, że tak pojmowane myślenie jest czymś nienaturalnym, ale dopiero jako takie może wykroczyć poza ograniczenia φύσις, znajdując w wielości, różnorodności i zmienności drogę do jedności, czyli do tego, co jest. Jest to droga, na którą myślenie musi z konieczności wkroczyć, aby znajdując na niej zrozumienie tego, czym jest bycie będącego, odnaleźć także siebie w swym byciu i odkryć, że myślenie i bycie są jednym. Wydaje się więc, że cały poemat jest rozwinięciem zdania, w którym wskazany został równocześnie początek i koniec właściwej drogi myślenia:

tym samym jest myślenie oraz to, z powodu czego jest myśl,  
bowiem bez będącego, w którym jest wyrażone  
nie znajdziesz myślenia...

#### PARMENIDES: THE SAME THING IS THINKING AND BEING

##### Summary

The paper aims at a clarification of a relationship existing between the philosophical notions of thinking and being as presented in Parmenides' philosophy. The introduction is designed to discuss the peculiar way in which Parmenides posed the problem in his philosophical thought. His epistemological standpoint, postulating a principle of inseparability of method and subject of cognition is discussed and the related concept of „the way of investigating the Truth” is given attention.

In the first part of the following paper the author considers the four main aspects of her thesis,

the Parmenidean „way of truth”, understood as the way of perceiving the world, such focusing at the sole „being” (1.);

introducing two complementary concepts of τὸ εἶναι, „this being”, and τὸ εἶναι, „being, existing” (2.);

an interpretation of a metaphor of the wheel as applied by Parmenides for both concepts of being and thinking (3.);

presentation of the cognitive possibilities which the Parmenidean „way of truth” offers (4.).

An attempt at an interpretation of the Parmenidean thesis of unity of thinking and being follows in the second part of the paper. The thesis is considered as being central to Parmenides' philosophical thought. Being as an expression of thinking in its fullest realization; being as a subject open for philosophical reflection does, by necessity, require an autonomous and active feature of mind/thinking, and freedom from a possible pressure of influence which both senses and tradition might exert.

A proper understanding of being appears possible only when thinking becomes a problem in itself, and when a deepening philosophical reflection on the subject of thinking is accompanied by a still fuller understanding of being.