

Miłuńska, Barbara

Gorgiasz : "O tym, co nie jest"

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia 12 (228), 55-68

1991

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.

Zakład Filozofii

Barbara Mituńska

GORGIASZ: O TYM CO NIE JEST

Zarys treści. Jaką wartość filozoficzną przedstawia traktat *O tym co nie jest*? Czy stanowi on jedynie krytyczno-pamfletyczną odpowiedź na Parmenidejski poemat *O tym co jest*, czy też można w nim odnaleźć oryginalną koncepcję filozoficzną? W niniejszym artykule, opierając się na analizie Gorgiaszowego traktatu, staram się wykazać, że zawiera on filozoficzne uzasadnienie sofistyki, którego podstawę stanowi diametralne odróżnienie tego, „co pomyślaną”, oraz tego, co dane w doświadczeniu zmysłowym (*aisthesis*) od „tego, co jest” (*to on*) pojmowanego jako zewnętrzna wobec podmiotu, cielesna rzeczywistość.

Gorgiasz z Leontinoi, twórca retoryki i jeden z najwybitniejszych sofistów, w historii filozofii zapisał się przede wszystkim jako autor oryginalnego i zaskakującego traktatu zatytułowanego *O tym co nie jest albo o Naturze* (*Peri tu me ontos e peri fyseos*). Tytuł ten niewątpliwie stanowi kalkę Parmenidesowego *O Naturze albo o tym, co jest* (*Peri fyseos e peri tu eontos*), co wskazywałoby na krytyczny, bądź nawet pamfletyczny w stosunku do filozofii eleackiej charakter traktatu. Z tego zapewne powodu utarło się przekonanie, że wystąpienie Gorgiasza należy traktować przede wszystkim jako krytykę filozofii Parmenidesa, krytykę bardzo przewrotną, gdyż jak pisze W. K. C. Guthrie

... pomysłowość Gorgiasza była tak wielka, że użył on argumentów typu eleackiego, aby dowieść dokładnie przeciwnych konkluzji: nie „co jest, jest”, ale co jest, nie jest, oraz „nic” istnieje¹.

Wśród badaczy filozofii starożytnej nie ma jednak zgody co do tego, czy jest to krytyka przeprowadzona na serio, oparta na poważnych filozoficznych argumentach czy raczej wyszukany i niezwykle wyrafinowany żart. Różnica zdań wynika tu z odmiennych sposobów odczytania Gorgiaszowego traktatu: dla jednych jest on tylko efektywnym ćwiczeniem retorycznym, podobnym do *Pochwały Heleny* czy *Obrony Pala-*

¹ W. K. C. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge 1971, s. 15.

*medesa*², dla innych zaś poważnym, choć dowcipnym, dziełem filozoficznym. Rzecznicy drugiej tezy są w zdecydowanej większości, należy do nich także wspomniany wyżej Guthrie, który stwierdza, iż

... błędem jest myśleć, że parodia nie da się pogodzić z poważnymi zamierzeniami. Cel Gorgiasza miał charakter negatywny, niemniej jednak poważny. Ukazanie absurdalności eleackiej, a zwłaszcza Parmenidejskiej logiki (absurdalność rozumowania wychodzącego od „to jest” i „to nie jest”) było bardzo ważne zarówno dla zdrowego rozsądku, jak i teorii retoryki³.

Stanowisko, jakie zajmuje Guthrie, choć najbardziej reprezentatywne, nie jest jednak podzielane przez wszystkich, którzy skłonni są traktować poważnie dzieło Gorgiasza. W pracy *Polarity and Analogy* G. E. R. Lloyd stwierdza, iż teza, jaką stawia w swym traktacie Gorgiasz, jest całkowicie ogólną tezą ontologiczną i epistemologiczną, nie bardziej skierowaną przeciwko eleatom niż przeciwko komukolwiek innemu. Znacznie mniej entuzjastycznie ocenia on także osiągnięcia filozoficzne Gorgiasza przyznając, że wprowadzi

... badał on trudności zrodzone przez rozumowania eleatów, nic jednak nie uczynił, aby je rozwiązać. W rzeczywistości jest bardzo wątpliwe, aby on lub jakikolwiek inny filozof tego okresu jasno rozumiał założenia, na których opierały się takie rozumowania, lub był zdolny rozwiązywać dylematy, które wprowadzały⁴.

Zarysowana powyżej rozbieżność stanowisk interpretacyjnych uzasadniona jest z jednej strony oryginalnością samego traktatu, z drugiej zaś sofistycznym „rodowodem” Gorgiasza: obraz sofisty — „imitatora mędrca” nie mającego ani rzetelnej wiedzy, ani rzetelnych metod, tak sugestywnie zarysowany przez Platona, do dzisiaj wywiera silny wpływ na wyobraźnię czytelników utrudniając czasami bezstronną lekturę sofistów. Jak więc prezentuje się Gorgiasz w trakcie *O tym, co nie jest* — jako filozof, czy jako sofista? Jaki jest jego rzeczywisty stosunek do filozofii, zwłaszcza filozofii Elei, czy należy go uznać za krytyka

² Np. H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig 1912.

³ W. C. K. Guthrie, op. cit., s. 194. Niemal identycznie argumentuje G. Calogero (*Journal of Hellenic Studies* 1957, t. 1, s. 16). Odwołując się do rozdziału na temat Gorgiasza w swoich *Studi sull' Eleatismo*, Rome 1932, stwierdza, że „nie jest żartem, ani ćwiczeniem, ale w najwyższym stopniu ironicznym *reductio ad absurdum* filozofii eleackiej”. W odróżnieniu od Guthrie'go twierdzi on, że ostrze krytyki Gorgiasza skierowane było raczej przeciwko Zenonowi niż Parmenidesowi. Równie zdecydowane, choć nieco odmienne w kwestiach merytorycznych, stanowisko zajął W. Bröcker: *Gorgiasz contra Parmenides*, Hermes 1958, z. LXXXVI, s. 432, sugerując, że rozumowania Gorgiasza są skierowane przeciwko eleackiej koncepcji bytu, a następnie, że na drodze implikacji dowodzą „opinii śmiertelnych” wbrew eleackiej „drodze Prawdy”.

⁴ G. E. R. Lloyd, *Polarity and Analogy*, Cambridge 1966, s. 119.

eleatów, czy raczej za ich ucznia i kontynuatora? Ponadto czy jego filozofowanie ma jedynie walor negatywny, krytyczny, czy też stanowi próbę teoretycznego uzasadnienia sofistyki?

Bardzo trudno znaleźć jednoznaczna odpowiedź na postawione wyżej pytania interpretując tekst tak odległy w czasie i tak nietypowy, jakim jest traktat *O tym, co nie jest*, zwłaszcza iż nie dysponujemy obecnie jego oryginalną wersją, a jedynie parafrazą podaną przez Sekstusa Empiryka⁵. Pomimo tego, że nie ma żadnej pewności, iż wersja podana przez Sekstusa zachowuje pełną zgodność z oryginałem, i że wszystkie wymienione tam argumenty pochodzą od Gorgiasza⁶, musi ona stanowić główną podstawę analizy, gdyż rozprawa *O tym, co nie jest* jest jedynym tekstem filozoficznym, jaki pozostawił po sobie Gorgiasz. Pozostałe, takie jak *Obrona Palamedesa* czy *Pochwała Heleny* stanowią przykład efektownych, ale niezbyt pomocnych przy rekonstrukcji poglądów filozoficznych ich autora, ćwiczeń retorycznych. Rozprawa składać się miała z trzech części, z których każda poświęcona była obronie jednej z postawionych na początku pracy tez. Głosiły one, że

... po pierwsze: nic nie istnieje [*ouden estin*], po drugie: jeśli nawet istnieje, to i tak jest dla człowieka niepoznawalne [*akatalepton*], po trzecie: jeśli nawet może być poznane, to i tak jest niemożliwe do wypowiedzenia i opisania drugiemu człowiekowi⁷.

Część pierwszą, najbardziej rozbudowaną, rozpoczyna Gorgiasz od stwierdzenia: „jeżeli coś jest, to jest to albo bytem, albo niebytem, albo jednym i drugim”, aby przejść do wykazania, że żadna z wymienionych możliwości nie zachodzi. Jest to pierwszy, ale nie jedyny, przykład stosowania przez Gorgiasza następującego schematu rozumowania $p \vee \sim p$ ($p \wedge \sim p$), przy czym trzecią możliwość odrzuca on zawsze powołując się na zasadę, zgodnie z którą przeciwieństwa wykluczają się wzajemnie⁸. Pierwszą tezę, jakiej dowodzi Gorgiasz, jest stwierdzenie nieistnienia niebytu. Swoje rozumowanie opiera na dwu przesłankach: 1) byt i niebyt to pojęcia sprzeczne, 2) byt z konieczności istnieje. Już przy-

⁵ Sekstus, *Adversus mathematicos*, VII, [w:] H. Diels., W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. 2, Dublin — Zurich 1968, fr. 65—86. Oprócz parafrazy Sekstusa zachowała się jeszcze jedna, niepewnego pochodzenia, w tekście zatytułowanym *De Melisso, Xenophane, Gorgia* (dalej MXG). W nin. art. opieram się głównie na pracy Sekstusa idąc za sugestią Dielsa, który traktuje tekst Sekstusa jako bardziej miarodajny.

⁶ Argumentacja, jaką podaje Sekstus, w większości pokrywa się z zamieszczoną w MXG, chociaż miejscami jest bardziej rozbudowana.

⁷ Sekstus, op. cit., fr. 65.

⁸ Rzecz by można, że Gorgiasz respektuje zasadę sprzeczności, gdyż przyznaje, że dwa zdania sprzeczne nie mogą być zarazem prawdziwe, ale nie uznaje zasady wyłączonego środka, gdyż żadnego ze zdań sprzecznych nie uznaje za prawdziwe.

jęcie pierwszej przesłanki prowadzi do oczywistego wniosku, że „istniejący niebyt” będzie pojęciem wewnętrznie sprzecznym. Gorgiasz ujmuje to w ten sposób:

Gdyby bowiem był myślany jako niebędący, to by nie istniał, a gdyby istniał jako niebyt, to znowu by istniał. Niewątpliwie jest to zupełnie niedorzeczne aby coś mogło zarówno być jak i nie być, zatem niebyt nie istnieje. [Teza ta zostaje dodatkowo wzmocniona przez drugą przesłankę, z której wynika, że] ... jeśli bytowi przysługuje bycie, to niebytowi niebycie.

Następnie Gorgiasz przechodzi do rozbudowanego i dość skomplikowanego dowodu mającego obalić tezę o istnieniu bytu, zupełnie nie przejmując się tym, że stanowiła ona jedną z przesłanek poprzedniego dowodu. Stosuje dowód pośredni pokazując, iż nie da się bytowi przypisać określonych, a niezbędnych do jego istnienia, atrybutów. Tak więc byt, o ile istnieje — powiada Gorgiasz — musi być „albo wieczny, albo zrodzony, albo zarówno wieczny, jak i zrodzony”. Okazuje się jednak, że byt nie może być wieczny, jeżeli bowiem jest wieczny, to nie ma początku, a to, co nie ma początku, jest bezkresne. Jeżeli zaś jest bezkresne, to nigdzie nie jest, gdyż wszystko, co istnieje, istnieje „gdzieś”, czyli potrzebuje jakiegoś miejsca lub — ujmując rzecz inaczej — zawiera się w czymś większym od siebie samego. Z bezkresem zaś jest ten kłopot, że nic odeń większego istnieć już nie może, dlatego też nie mogąc w niczym się zawierać (w tym również w sobie samym)⁹, nie może istnieć „gdzieś”, więc tym samym „nigdzie nie istnieje”.

Jak nietrudno zauważyć, powyższy wywód nie jest niczym innym jak sofizmatem, w którym dowodzi się czegoś zupełnie innego od tego, co miało być udowodnione. Gorgiasz utożsamia wieczność z nieskończonością, gdyż zarówno jedna, jak i druga charakteryzuje się tym, że nie ma początku, dzięki czemu udaje mu się uniknąć kłopotliwego obalania Parmenidesowej tezy, zgodnie z którą to, co jest, jest nie zrodzone, i ograniczyć do wykazania, że nie może istnieć byt nieskończony przestrzennie¹⁰.

Przechodząc do obalenia tezy przeciwnej, Gorgiasz rozpoczyna od stwierdzenia, że byt nie mógł powstać z bytu, wykorzystując argument Parmenidejski, w którym kładzie się nacisk na to, że o tym, co jest, nie można powiedzieć, że „było” lub „będzie”, gdyż stanowi to tylko

⁹ Zdaniem Gorgiasza byt nie może zawierać się w sobie samym, gdyż wówczas „tym samym będzie to »w którym« i to »w sobie« i w ten sposób byt rozdzieli się na miejsce i ciało, co jest niedorzeczne”.

¹⁰ Melissos zgadzając się z Parmenidesem, że to, co jest, nie mogło powstać, twierdził ponadto, że nie mając początku i końca jest także nieograniczone, bądź nieskończone (*apeiron*). Dowód Gorgiasza uderza ewentualnie w Melissosa, ale nie w Parmenidesa.

inną formę powiedzenia, że „nie jest”. Nie mógł też powstać z niebytu — dodaje Gorgiasz wykraczając tym samym poza Parmenidesa, który odrzucał samą możliwość rozpatrywania wszelkich relacji pomiędzy bytem a niebytem jako bezsensowną i sprzeczną wewnątrznie¹¹. Gorgiasz argumentuje w sposób następujący: „niebyt nie ma mocy zrodzić czegokolwiek, dlatego że z konieczności to, co zdolne do płodzenia, zawdzięcza tę zdolność uczestnictwu w istnieniu”. Na tym nie kończą się jednak argumenty obalające tezę o istnieniu bytu, pozostaje jeszcze bowiem do udowodnienia, że byt nie może być ani jednością, ani wielością. Gorgiasz rozpoczyna od wykazania, że jedność nie może istnieć w sposób bezwzględny, gdyż jakkolwiek byśmy jej nie pomyśleli, zawsze podlega podziałowi:

...jeżeli bowiem [byt] jest jeden, to przecież ma jakiś rozmiar, albo jest ciągły, albo jest jakąś wielkością, albo też ciałem. A jeżeliby zachodziła którakolwiek z tych możliwości, to byt nie będzie jednością, gdyż [to, co ma rozmiar] jest podzielne, zaś byt ciągły może być pokawałkowany, analogicznie wielkość nie będzie dla myśli niepodzielna, ciało natomiast ma zwykle trzy wymiary: długość, szerokość i wysokość. Nedorzecznością natomiast byłoby utrzymywać, że żadna z wymienionych okoliczności nie zachodzi (fr. 73).

Gorgiasz dość arbitralnie ustala zakres i sens pojęcia jedności nie przytaczając żadnych argumentów poza wymienioną tezę o „nedorzeczności” ewentualnego sprzeciwu. Wszystkie wymienione przez Gorgiasza możliwości opierają się na milcząco przyjętym założeniu względności pojęcia jedności, zgodnie z którym jedność może być rozumiana tylko jako matematyczna lub fizyczna wielkość¹². Już samo to założenie gwarantuje podzielność jedności, która rozumiana jest tutaj wyłącznie jednostkowo, czyli jako „coś jednego”. Do takiego odczytania znaczenia, jakie nadał Gorgiasz pojęciu jedności, skłania także następny, poświęcony obaleniu tezy o istnieniu wielości, fragment traktatu. Dowodzi się w nim, że „wielość nie jest niczym innym jak połączeniem jedności, zbierając razem jednostki tworzymy wielość” (fr. 74), ponieważ jednak byt nie może być jednostką, to tym bardziej nie może być zespoleniem jedno-

¹¹ Również w tym miejscu Melissos wykroczył nieco poza ustalenia Parmenidesa twierdząc, że to, co jest, nie mogło powstać z niczego. Nie stosuje on jednak argumentu podawanego przez Gorgiasza.

¹² Zarówno u eleatów, jak i u Platona jedność bytu rozumiana była zupełnie inaczej. Wyczerpujące omówienie tego znaczenia przekracza znacznie ramy nin. art. Tutaj pragnę jedynie zaznaczyć, że u eleatów, w stopniu jeszcze wyższym niż u Platona, jedność była synonimem niepodzielności i nigdy nie była kojarzona z wielością, bądź ciałem fizycznym. Por. argument Melissosa: „To co jest, jeśli istnieje, musi być czymś jednym, a skoro jest czymś jednym, nie może mieć ciała. Jeśliby bowiem miało grubość, miałyby części i już nie byłoby jednym”. Frag. B 9 w wyborze H. Dielsa, W. Kranza, op. cit.

stek, czyli wielością. Na tym stwierdzeniu Gorgiasz kończy swój pośredni dowód mający wykazać niemożliwość istnienia bytu. Ponieważ wcześniej dowodził, że także niebyt nie może istnieć, teza, iż zarówno byt, jak i niebyt nie mogą istnieć równocześnie, zostaje przyjęta jako oczywista.

W przekonaniu, że pierwszą, postawioną przez siebie tezę, mówiącą, że nic nie istnieje, należy uznać za udowodnioną, Gorgiasz przechodzi do wykazania, że prawdziwa jest również teza druga, głosząca, że nic nie może być poznane. Gorgiasz traktuje ją jako swego rodzaju wzmocnienie pierwszej, pokazując, iż nawet, gdyby ktoś nie przekonany jego poprzednimi wywodami upierał się nadal przy twierdzeniu, iż coś istnieje, to i tak będzie musiał uznać, że jest to niepoznawalne. Swój radykalny agnostycyzm buduje on na jednym tylko argumentcie, który formułuje w postaci implikacji: „jeżeli to, co myślane [*ta fronumena*] jest nieistniejącym, wtedy to, co istnieje nie jest myślane” (fr. 79). Aby argument ten stał się przekonujący, Gorgiasz musi wykazać prawdziwość pierwszego członu implikacji, co czyni w sposób dość powierzchowny i określny. Stara się on osiągnąć wspomniany efekt przez krytykę tezy: „jeżeli coś jest myślane, to istnieje” (prawdopodobnie w ten sposób została tu zinterpretowana parmenidejska teza o jedności myślenia i bycia)¹³, posługując się następującą argumentacją:

Jeżeli myślane jest także istniejącym, wtedy wszystko to, co jest myślane, istnieje — i to w sposób, w który ktoś myśli o nich. Jest to jednak absurdalne. Bo nie tak jest, że jeżeli ktokolwiek myśli o człowieku, który fruwa lub pływa na rydwanie pędzącym po morzu, skutkiem tego człowiek lata, a rydwan pędzi po morzu. Zatem nie tak jest, że to, co myślane, jest istniejące (fr. 79).

Z drugiej strony — dodaje Gorgiasz — jeżeli założylibyśmy, że to, co myślane, istnieje, to wtedy musielibyśmy zgodzić się również na to, że to, co istnieje, nie będzie myślane, co jest oczywistym absurdem, gdyż myślane są Scylla czy Chimera, chociaż realnie nie istnieją.

Przeciwstawiając Chimerze pomyślanej — Chimerę realnie istniejącą, przeciwstawia on temu, co tylko pomyślane — to, co realnie istniejące, dokonując tym samym jednoznacznego i radykalnego oddzielenia myśli i bytu. Aby móc ustalać relacje, jakie zachodzą pomiędzy rzeczami pomyślanymi [*ta fronumena*] i rzeczami będącymi [*ta onta*] trzeba je było uprzednio wyodrębnić i oddzielić od siebie. To milcząco przyjęte i nie wyrażone *explicite* założenie jest podstawą, na której buduje Gorgiasz wszystkie swoje wywody. Pomimo iż jego argumentacji można by sporo

¹³ Ten sposób interpretacji do dzisiaj jest dość powszechnie przyjmowany. Niektórzy badacze współcześni (np. J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London 1979) uznają argumenty wysunięte przez Gorgiasza za trafne i wystarczające.

zarzucić, to jednak nie jej rzetelność jest tutaj sprawą najistotniejszą, gdyż wnioski, do jakich dochodzi, zawarte są już w samym założeniu. Jeżeli „rzeczy pomyślane” są czymś różnym od „rzeczy będących”, to tym samym *z a d n a* rzecz pomyślana nie będzie mogła nigdy być rzeczą będącą. A skoro tak, to również *z a d n a* z rzeczy będących nigdy nie będzie mogła być rzeczą pomyślaną.

Czy jest to tylko gra słów, czy Gorgiasz wykorzystuje jedynie nie-dookreśloność pojęcia *ta fronumena*, którego sens i zakres nigdzie nie zostały sprecyzowane, czy też jest aż tak przenikliwy, żeby pokazać, nie czekając na biskupa Berkeleya, ostateczne konsekwencje dualizmu myśli i bytu w tym samym momencie, w którym teorii dualizmu zapoczątkował? W analizowanym tekście wielokrotnie demonstrował on swoje „solistyczne” maniery posługując się często nienajrzetelniejszymi, a już na pewno niejednorodnymi filozoficznie argumentami. Budując swoje wywody dba raczej o efekt, jaki mogą one wyrzucić na czytelnikach, niż o ich solidną i rzeczową podbudowę. Lekkość, a nawet rzecz by można bezczelność, z jaką Gorgiasz traktuje „poważne” i „głębokie” problemy filozoficzne, skłania do tego, aby również jego samego potraktować jako lekkoducha bawiącego się słowami. Kiedy jednak dokładniej wczytamy się w traktat *O tym, co nie jest*, okaże się, że można w nim odnaleźć może nieco chropawą, ale dość spójną, empirystyczną teorię poznania. Szczególnie pomocne będą tutaj fragmenty z trzeciej i ostatniej części poematu poświęconej obronie tezy o niemożności przekazania poznania. Stwierdzając bowiem, iż język nie jest narzędziem, które umożliwiłoby przekazanie zdobytej wiedzy, Gorgiasz zmuszony jest do pokazania, jaką rolę odgrywa język w procesie poznawczym, a tym samym do zarysowania jakiejś szkicowej teorii poznania. Robi to w sposób dość chaotyczny, ale argumenty, którymi się tutaj posługuje, po pewnym uporządkowaniu układają się w następujący schemat¹⁴:

1. „Byt jest czymś zewnętrznym” w stosunku do myśli.

2. Bytów jest wiele, Gorgiasz mówiąc o bycie używa zwykle liczby mnogiej, stosując zamiennie pojęcia *ta onta* — byty i *ta pragmata* —

¹⁴ Część trzecia traktatu w układzie Dielsa i Kranza (frag. 83—86) przedstawia się następująco: „A nawet gdyby było do zrozumienia, to i tak byłoby nie do przekazania innym. Jeśli bowiem wśród bytów są widzialne i słyszalne oraz dostępne wielu zmysłom jednocześnie [przyjmijmy, że są na zewnątrz], to te widzialne chwymane są zmysłem wzroku, zaś słyszalne zmysłem słuchu, a nie na odwrót. Jak więc można przekazać te [wrażenia] komuś innemu? [...] Ujawniamy [poznanie] za pomocą mowy, a mowa [*logos*] nie jest rzeczywistością ani bytem, zatem nie byty ujawniamy komuś innemu, lecz mowę, która dla niego jest rzeczywistością. Tak więc, jeśli nie możemy uczynić widzialnego słyszalnym i na odwrót, słyszalnego widzialnym, i jeśli przyjmujemy, że byt jest czymś zewnętrznym, to język nie może być naszym [...] Nie będąc zaś, język nie może być ujawniony

rzeczy. Można by więc powiedzieć, że byt dla Gorgiasza to tyle co rzecz, przedmiot, jakiś konkret.

3. Jedynym źródłem poznania jest doświadczenie zmysłowe. Byty są odbierane jedynie za pomocą zmysłów, przy czym jedno z nich dostępne są tylko poszczególnym zmysłom, inne zaś wielu zmysłom jednocześnie. Tym, co w rezultacie otrzymujemy, jest wrażenie (*ajsthezis*), przy czym dla każdego rodzaju wrażeń istnieje właściwy mu organ poznania (dosł. chwytania — *katalepsis*).

4. Język — *logos* — nie jest organem „chwytania”, lecz ewentualnie organem „ujawniania” czy też przekazywania zdobytej wiedzy. Ale tej roli też spełnić nie może. Gorgiasz wymienia powody.

5. Język nie przedstawia danej rzeczy tak, jak się ona pojawia zmysłom, lecz w pewien określony sposób porządkuje je.

... na podstawie konkretnego, danego nam doświadczenia smaku język przedstawia jego jakość, zaś kolor na podstawie podpadającej pod zmysły barwy. Jeżeli więc tak się rzeczy mają, to nie język przedstawia rzeczy zewnętrzne, lecz rzeczy zewnętrzne pozwalają mu wskazywać na coś (fr. 83).

Język nie przedstawia więc — zdaniem Gorgiasza — żadnej rzeczywistości, ale subiektywne, zawsze wybiórcze ustalenia na jej temat.

6. Ponadto, w języku dokonuje się transformacja wrażeń zmysłowych, głównie obrazów, w dźwięki. Mówiąc dokonujemy więc zamiany „tego, co widzialne, w to, co słyszalne”. Nie jest to jednak zamiana adekwatna, gdyż „nie możemy widzialnego uczynić słyszalnym, ani słyszalnego widzialnym, gdyż dla innego organu uchwytnie jest to, co widzialne, a dla innego to, co słyszalne” (fr. 86). Zatem język nie jest w stanie ujawnić rzeczywistości, gdyż komunikując komuś nasze poznanie nie przedstawiamy mu bytu, lecz jedynie jego substytut, jakim jest słowo.

7. Wszystko to prowadzi do wniosku, iż język nie jest rzeczywistością, lecz jedynie quasi-rzeczywistością, pozorem bytu. Sekstus określa

komuś drugiemu. Mówi on [Gorgiasz], że mowa docierając z zewnątrz porządkuje nam rzeczy, to jest wrażenia zmysłowe: bowiem na podstawie konkretnego, danego nam doznania smaku język przedstawia jego jakość, zaś kolor na podstawie podpadającej pod zmysły barwy. Jeśli więc tak się rzeczy mają, to nie język przedstawia rzeczy zewnętrzne, lecz rzeczy zewnętrzne pozwalają mu wskazywać na coś. Ale, jak nie można powiedzieć, że w ten sposób to, co widzialne, i to, co słyszalne, stanowi rzeczywistość, tak też [nie można tego powiedzieć] o języku, jakoby można z jego rzeczywistości i bytu rzeczywistość i byty wyjawiać. Jeżeli bowiem język nawet jest rzeczywistością, mówi, to wyróżnia go spośród pozostałych rzeczywistości i zwykle odróżniał ciała widzialne od słów: dla innego bowiem organu uchwytnie jest to, co widzialne, a dla innego słowo. Zatem język nie ujawnia wielu bytów, tak więc nie można sobie nawzajem jasno wyrazić natury”.

to w ten sposób: „język nie składa się z substancji i bytów”, dlatego też nie ujawnia ani substancji, ani bytów. Ponadto Sekstus powiada o Gorgiaszu, że wyróżnił on język spośród innych [rodzajów] rzeczywistości oraz „odróżnił ciała widzialne od słów”.

Podstawą, która umożliwia Gorgiaszowi powyższe odróżnienie, jest uprzednio przeprowadzone oddzielenie rzeczy od wrażenia zmysłowego, a więc tego, co jest realnym bytem, przedmiotem poznania, od podmiotowego „uchwycenia”, ujęcia tegoż przedmiotu. Nie potrzebuję tu dodawać, iż Gorgiasz nigdzie nie posługuje się pojęciem podmiotu i przedmiotu poznania, nie jest też moją intencją przekonywanie kogokolwiek, że Gorgiasz w pełni uświadamiał sobie, że dokonuje radykalnego odróżnienia myśli i bytu, nie mówiąc już o wszystkich filozoficznych implikacjach tegoż odróżnienia. Wydaje się, iż ustalenie poziomu „świadomości teoretycznej” Gorgiasza byłoby dzisiaj zajęciem zupełnie jałowym i z góry skazanym na niepowodzenie. Niezależnie bowiem od tego, na ile i czy w ogóle Gorgiasz uświadamiał sobie filozoficzny sens przeprowadzonego przez siebie odróżnienia, to bezsporny jest fakt, że jego interpretacja logosu, czy też może, mówiąc zbyt szumnie, jego teoria języka możliwa była tylko dzięki radykalnemu odróżnieniu tego, co podmiotowe, od tego, co przedmiotowe; mówiąc językiem Gorgiasza, tego, co zewnętrzne, i tego, co wewnętrzne. Ono zaś z kolei możliwe było tylko przy założeniu, że byt jest ciałem, a więc czymś, co „posiada długość, szerokość, wysokość, ma jakiś rozmiar”, zajmuje jakieś miejsce. Ogólnie: byt dla Gorgiasza jest ciałem, a więc konkretnym „czymś”, które znajduje się „gdzieś”. To „gdzieś” będzie się zawsze znajdowało na zewnątrz podmiotu, który nigdy nie jest w stanie bezpośrednio uchwycić przedmiotu.

Znaczące — w omawianym tutaj kontekście — są pojęcia, jakimi posługuje się Gorgiasz: „to, co widziane”, „to, co słyszane” oraz „to, co myślane”. Chociaż są one z samej swej natury dwuznaczne i nigdzie nie zostały jasno zdefiniowane, to jednak wszystkie wskazują na pewien rodzaj aktywności podmiotu, z którym są związane. Gorgiasz wyraźnie daje do zrozumienia, iż tym, czym podmiot dysponuje, jest tylko „rzecz postrzegana” bądź też „rzecz myślana”, nigdy zaś nie jest nią realnie tzn. cieleśnie istniejąca. Nie sposób tu odmówić Gorgiaszowi przenikliwości, z jaką wyprowadza wnioski z przejętego przez siebie założenia, że byt jest ciałem, czyli czymś zewnętrznym wobec podmiotu. Zastanawiająca, a niezwykle rzadko spotykana, jest łatwość, z jaką godzi się na wszystkie, nawet najbardziej radykalne, konsekwencje swego stanowiska, a także umiejętność zastosowania ich w praktyce, czego przykładem jest cała pierwsza część traktatu, o której z całą pewnością można powiedzieć, że zbudowana została ze słów. Słowa to tylko dźwięki, pozór rzeczywistości, a nawet pozór pozor, gdyż w ujęciu: rzecz — rzecz po-

strzegana — rzecz wypowiedziana zajmują one ostatnie, najpośledniejsze miejsce. Taka jest konsekwencja i końcowy wniosek rozważań zawartych w dwu ostatnich częściach traktatu, składających się na spójną i logiczną całość, którą bez obawy uznać można za wyraz poglądów filozoficznych autora. Część pierwsza, najbardziej wyrafinowana, ale też pełna niekonsekwencji i pozlepiana z niejednorodnych, często wykluczających się wzajemnie, argumentów, stanowi przykład praktycznego zastosowania Gorgiaszowej „teorii języka”, a zarazem jego wysmienitego — jak sądzę — poczucia humoru. Udowadniając, że język nie może być dobrym narzędziem poznania, wykazał zarazem, iż może być wysmienitym narzędziem zabawy, jaką jest stwarzanie sugestywnego pozorów poznania. Popęni błąd nie tylko ten, kto traktuje wywody Gorgiasza ze śmiertelną powagą, ale i ten, kto je zupełnie lekceważy — Gorgiasz ośmieszy zarówno jednego i drugiego. Jest cyniczny, ale szczery, bawi się słowami, tworzy z nich pozorne dowody, ale jednocześnie uczciwie dowodzi, że słowa są tylko dźwiękami, niczym więcej. Jeżeli nawet jego traktat byłby tylko wyrafinowanym żartem, to jednak takim, który zawiera w sobie zasadę autodemistyfikacji. W ten oto przewrotny sposób Gorgiasz zademonstrował, na czym polega sofistyka, pokazując jednocześnie jej stronę praktyczną i teoretyczną. A ponieważ zrobił to wysmienie, do dzisiaj jest utrapieniem historyków filozofii, którzy mają kłopoty z zakwalifikowaniem traktatu *O tym, co nie jest* do odpowiedniej rubryki.

*
* *
*

Jak w świetle powyższej interpretacji przedstawia się problem relacji zachodzącej pomiędzy poglądami Gorgiasza a filozofią Elei? Jak sądzę, szukając dla Gorgiasza ewentualnych źródeł inspiracji na pewno nie można by wskazać na Parmenidesa, z którego korzystał on dość powierzchownie zapożyczając jedynie pomysł tytułu i kilka argumentów, które traktuje wyłącznie instrumentalnie wykorzystując tam, gdzie mogą podeprzeć jego własną, miejscami dość chwiejną, konstrukcję myślową. Pomimo iż Gorgiasz posługuje się zaproponowanym przez Parmenidesa terminem byt (*to on* — dosłownie [to] będące, to co jest), to jednak zdaje się zupełnie nie dostrzegać znaczenia, w jakim termin ten pojawił się, nadając mu sens zupełnie odmienny, chociaż niezbyt oryginalny. Gorgiasz ani nie precyzuje bliżej znaczenia, w jakim używa tego terminu, ani tym bardziej nie uzasadnia swego wyboru odwołując się do przeciętnego, zdroworozsądkowego sposobu myślenia, zgodnie z którym to, co jest, czyli byt, to przede wszystkim ciało, konkret, rzecz namacalna. Nie w koncepcji bytu leży zresztą jego oryginalność, gdyż trudno byłoby

o mniej wyrafinowaną, ale w umiejętności konsekwentnego wyprowadzania z niej niebanalnych i zaskakujących wniosków. Filozoficzna wartość jego pracy polega chyba głównie na ukazaniu teoriopoznawczych konsekwencji tego tak oczywistego dla większości ludzi sposobu myślenia o bycie. Na tym ukazaniu nieoczywistych konsekwencji tego, co dla wszystkich oczywiste, oparta jest również efektywność i atrakcyjność tej pracy. Odwołując się do domniemanej kompetencji filozoficznej przeciętnego czytelnika Gorgiasz nie bez słuszności zakłada, iż pod pojęciem „bytu” rozumie on to, co może zobaczyć lub usłyszeć, a więc to, co dane jest w doświadczeniu zmysłowym. Udowadniając następnie, iż tak naprawdę to wcale nie można dotknąć tego, czego się dotyka, ani zobaczyć tego, co się widzi, szokuje czytelnika, budząc jednocześnie jego podziw.

Uzyskanie takiego efektu byłoby zupełnie niemożliwe dla Parmenidesa, który pojmował filozofowanie jako umiejętność podważania oczywistości oraz porzucania wszelkich nawyków myślowych niezależnie od tego, czy ich podstawą będzie doświadczenie zmysłowe, język czy tradycja. W swoim poemacie *O tym, co jest* wyróżnił on dwa sposoby myślenia: filozoficzny, który nazwał „drogą prawdy”, oraz powszechny wśród ludzi, powierzchowny i płytki, gdyż oparty na doświadczeniu zmysłowym i języku, który określił mianem „drogi mniemania”¹⁵. Oparte na niepewnej podstawie mniemania jest chaotycznym, podatnym na wszelkie sugestie, gdyż nie rozumiejącym ani siebie, ani swego przedmiotu, sposobem myślenia. Zdaniem Eleaty większość śmiertelnych nie wykracza nigdy poza drogę mniemania, po której

...błąkają się, dwugłowcy, gdyż bezradność w ich sercach kieruje chwiejnym umysłem, oni zaś, popychani, na równi ślepi i głusi, niezdołne do trafnych różniczeń plemię¹⁶.

Niestałość i chwiejność umysłu wynika tu z braku oparcia myśli w sobie samej, z jej uzależnienia a zarówno od zmiennych wrażeń, jakich dostarczają zmysły, jak i służących do ich uporządkowania dualistycznych kategorii, jakie oferuje język. W ujęciu Parmenidesa przejście z „drogi mniemania” na „drogę Prawdy” wymaga uwolnienia myślenia z tego podwójnego uwarunkowania, niezależnienia go zarówno od presji zmysłów, jak i języka. Tylko myślenie autonomiczne, będące aktywnością w sobie samej znajdującą uzasadnienie i spełnienie, może zbliżyć się

¹⁵ Wyczerpujące omówienie tej relacji wymagałoby szczegółowej analizy poematu Parmenidesa, co wykraczałoby znacznie poza ramy nin. art. Poglądy twórcy szkoły eleatów Parmenidesa, przedstawione tutaj tylko szkicowo, zostały przeze mnie szerzej omówione. B. Miłuńska, *Czy Parmenides był monistą?*, *Studia Filozoficzne* 1988, nr 3.

¹⁶ Parmenides, *O naturze albo o tym, co jest*, [w:] H. Diels, W. Kranz, op. cit., t. 1, frag. B 6 w. 5—9.

do „dobrze zaokrąglonego, nie drżącego serca Prawdy”, poznając to, co jest, czyli byt¹⁷.

Ufundowane przez Eleatę pojęcie *to on* powstało od razu jako kategoria abstrakcyjna, jako rezultat doświadczenia czysto noetycznego. Zdaniem jego twórcy mogło być ono rozumiane tylko przez tych, którzy dzięki wkroczeniu na „drogę Prawdy” zyskali takie doświadczenie pozostawiając za sobą wszelkie wyobrażenia i powierzchowne opinie. Parmenides bardzo mocno podkreślał, że złudzeniem jest przekonanie, jakoby śmiertelni znali to, co jest — nastawieni na badanie świata wielości, podążając za zmiennymi obrazami, jakich dostarczają zmysły, dokonują nieustannych różnicujących porównań, dlatego też nie są w stanie dostrzec jedności bycia. Przestrzega on adepta wiedzy filozoficznej przed pułapką, jaką jest różnicujący umysł:

niech nie zmusi cię przyzwyczajenie, abys
postępując często doświadczaną drogą
rozdzielał zaciemniającym wzrokiem, brzęczącym uchem
albo językiem, lecz rozumem rozstrzygaj wielce sporny problem
przeze mnie wyrażony¹⁸.

Jedynymi argumentami, jakimi można się posłużyć „dociekając Prawdy”, są argumenty racjonalne, a jedyną oczywistością — oczywistość noetyczna.

W świetle przyjmowanej przez Eleatę zasady metodologicznej stosowane przez Gorgiasza odwołanie się do potocznego rozumienia bytu ujawnia zupełne niezrozumienie zarówno właściwych filozofii dyrektyw badawczych, jak i wypracowanej przy ich udziale kategorii *to on*. Parmenides nie pojmował bytu jako ciała, ani też w żaden inny substancjalny sposób, co z kolei powodowało, że nie mógł traktować go jako czegoś zewnętrznego wobec myślenia. Uchwycenie jedności tego co jest, równoznaczne było dlań z uchwyceniem jedności myślenia i bycia, dlatego też stwierdzenie, iż „tym samym jest myślenie i bycie”, uznane być może za kwintesencję jego anty-dualistycznej, skoncentrowanej na badaniu jedności filozofii. Stąd też podniesiony przez Gorgiasza problem relacji pomiędzy tym, co pomyślane, a tym, co będące, u Parmenidesa traci rację bytu, gdyż nie można rozpatrywać relacji pomiędzy tym, co nie zostało oddzielone i przeciwstawione. Jeżeli parmenidejskie *to on* nie jest rzeczą, to nie może być ono uchwycone ani jako „rzecz widziana”, ani jako „rzecz słyszana”, ani nawet jako „rzecz pomyślana”. Dowodząc, że poznanie bytu jest niemożliwe, gdyż nie jesteśmy w stanie przekro-

¹⁷ Obok terminu *to on* Parmenides posługuje się również pojęciem *to einai* — bycie. Bezpośrednie, nie zapośredniczone językiem uchwycenie myślą bytu równoznaczne jest dlań z poznaniem samego „serca Prawdy”.

¹⁸ Parmenides, op. cit., frag. B 7 w. 3—5.

czyć granicy „tego, co pomyślane”, Gorgiasz walczy nie tyle z ustaleniami Parmenidesa, co z konsekwencjami swojego własnego stanowiska.

Problem stosunku między myślą i bytem, między *ta fronumena* i *to on* rodzi się wraz z ich oddzieleniem, co następuje dopiero przy substancjalnym rozumieniu bytu — niezależnie od tego, czy będzie ono jeszcze tak prymitywne, jak u Gorgiasza, czy tak wyrafinowane, jak u Arystotelesa. Wtedy właśnie *to on* zamienia się w *ta onta* — jedność parmenidejskiego bycia w wielość zróżnicowanych bytów. Dociekania filozoficzne Eleaty skoncentrowane były na jedności: od niej zaczynał, na niej też kończył swe badania. Zaproponowany przezeń sposób myślenia był programowo anty-dualistyczny, wykraczał nie tylko poza dualizm bytu i niebytu, ale także poza dualizm podmiotu i przedmiotu poznania, myślenia i bytu. Jego zdaniem poznanie jedności było możliwe tylko wtedy, kiedy myślenie również siebie ujmowało jako *to on* — „będące”, gdyż oddzielając się od tego, co jest, musi ujmować siebie jako *me on* — „nie-będące”, a więc jako „nic”.

W odróżnieniu od Parmenidesa Gorgiasz opierał swoje rozumowanie nie na tym, co noetyczne, ale na tym, co dane w doświadczeniu zmysłowym, co w konsekwencji dało radykalne oddzielenie myśli i bytu. Niezależnie od intencji, jakie skłoniły Gorgiasza do napisania traktatu *O tym, co nie jest*, przedstawione w nim wywody nie mogą być uznane za krytykę filozofii Elei, chyba że byłaby to krytyka oparta na zupełnym nieporozumieniu. Gorgiasza i Parmenidesa różnią zarówno rezultaty filozoficznych dociekań, jak i podstawy, na jakich dociekania te zostały oparte; reprezentują oni także zupełnie odmienne orientacje filozoficzne. Paradoksalnie tym, co ich łączy, jest pesymistyczna ocena roli, jaką pełni język w procesie poznania, przy czym ocena jaką wydaje Parmenides, jest znacznie ostrzejsza od Gorgiaszowej. Głównym zarzutem Gorgiasza pod adresem języka było to, że nie pozwalał on na przekazanie zdobytej wiedzy, natomiast zdaniem Eleaty język stanowi barierę nie tylko w procesie komunikacji, ale także w samym procesie poznania, ponieważ zamyka myśl w świecie stworzonych przez nią pojęć. Nadając „każdej rzeczy różnicującą nazwę” ludzie porządkują rzeczywistość ustanawiając tym samym określony obraz świata, który później uznają za jedynie słuszny i prawdziwy zapominając, iż sami go stworzyli. Język utrwała projekcje umysłu utrudniając myśli dotarcie do tego, co jest. Dla Gorgiasza język również był raczej odbiciem projekcji i wyobrażeń niż rzeczywistości, tłumaczyło to jego podatność na subiektywne kształtowanie oraz siłę sugestii, jaką wywiera na ludzkie umysły. W odróżnieniu jednak od Eleaty Gorgiasz nie był skłonny przedzierać się przez barierę języka w celu bezpośredniego uchwycenia jedności tego, co jest. Z punktu widzenia zreferowanej wcześniej teorii poznania, jaką

przyjmował, takie „przedzianie” nie miało najmniejszego sensu. Jedy-
nym pożytkiem, jaki wedle niego wynikał z filozoficznej refleksji nad
naturą języka, była umiejętność wykorzystania go w celu oddziaływania
na ludzkie umysły. Zgadzał się z Parmenidesem, że ludzie w znako-
mitem większości są niewolnikami opinii i przesądów, starał się należeć
raczej do grona tych, którzy te opinie kształtują, niż tych, którzy im
podlegają. Obydwaj, Parmenides i Gorgiasz, zgadzają się w tym, że
refleksja filozoficzna, demaskując pozorność i ograniczoność mniemania,
pozwala na uwolnienie się spod jego presji, jednak dla Parmenidesa jest
to dopiero warunek wstępny prawdziwie rzetelnych, filozoficznych ba-
dań, podczas gdy dla Gorgiasza jest to już ich zakończenie. Albo, ujmu-
jąc rzecz nieco inaczej: jest to początek sofistyki — nie podlegającej
rygorom zabawy słowami.