

Gorgiasza meontologia vs. nihilizm

Seweryn BLANDZI

Warszawa

ABSTRACT

The purpose of this paper is to challenge Gorgias's image of being a 'nihilist existentialist'. The original thesis οὐδέν ἐστίν, too frequently rendered as 'nothing exists', thus reducing the verb 'to be' to denote 'bare' existence, and οὐδέν to denote 'nothingness'. On close inspection it turns out that in Gorgias neither do we have a negation of reality nor an affirmative treatment of the word 'nothingness'. Therefore, οὐδέν should not be understood as a negation of all reality or a kind of affirmative 'nothingness', whereas ἐστίν should not be reduced to 'bare' existence. (When existence is negated, we obtain annihilation). Such practices still affect the various translations of Gorgias's treaty On the non-being or on Nature. Gorgias's 'sophist' thought is typically interpreted as a joke or a parody of the dialectical thinking of the Eleatics. In fact, as it turns out, he made no parody of the dialectic but applied the elenctic, apagogic method in Zeno's masterly manner. He did so not for an artificial purpose but to prove the absurdity of the hypothesis of an absolute, transcendent (hence incognizable) one Truth-Being, which eliminates the non-being of becoming as an absolute non-being. Gorgias argued in earnest in favour of a relative being as such, *Becoming* like the only reality, which from the point of view of an absolute being is after all a non-being, but not-this-being, or relative non-being but not a non-relative non-being, as the Eleatics had claimed. Gorgias's positions appears to be an apologia of non-being which is that of *Becoming*. We do not transform the 'nothing' into a 'no thing'. The main question of the treaty is: what is predicated by the word 'nothing'? Gorgias's position can be recapitulated as nothing is sc. true, there is no criterion because, after all, everything is opinion. It is reinforced further by Gorgias's meontological, i.e. anti-elenctic emphasis: 'No thing is Being (substance)', because everything is *Becoming*. Thus the title of Gorgias's treaty can thus be seen as an antithesis to that of Melissos's, which — in our opinion — is to emphasize the 'non-beingness' of nature, the non-substantiality of things. Therefore, if Gorgias's text was polemical, and it questioned (while at the same time maintaining the positivity of *Becoming* as non-being) only the immutability of things, and thus we cannot speak of the existence or the cognizability of natures or of the essences of things. In sum, the reasoning of Zeno and Melissos was of a kind that is apt to cut both ways, and that is what Gorgias showed. The argument given as peculiar to himself was to this effect. 'What *is* not' *is* not, so, it *is* just as much as 'what is'. It is as if the onset of the issues that Plato will take up in

The Sophist as the problem of non-being understood as difference. The axis of Gorgias's anti-elenctic critique, in our view, is his polemic with Parmenides's famous thesis B 3 regarding the relationship of identity or equality between νοεῖν and εἶναι. This is an additional and perhaps the most important point of his critique that aims at demonstrating that such a relationship is impossible. In brief, things are not words just as thoughts are not words.

KEYWORDS

Gorgias, Zeno's elenctic method, existential nihilism, relative non-being, becoming, metaphysics of creation

Trudno byłoby w dziejach filozofii znaleźć twierdzenie bardziej zaskakujące i deprymujące zarazem niż to, które różne języki etniczne przyswoiły sobie jako odpowiedniki słynnej tezy Gorgiasza z Leontinoj, złożonej w oryginale z dwóch słów: οὐδὲν ἔστιν¹, bądź w innej wersji z trzech (z podwójną negacją): οὐκ ἔστιν οὐδέν. Bo weźmy choćby w tłumaczeniu polskim: „nic nie istnieje”², „nic nie jest” (rzekomo równoznacznie z greckim) (WESOŁY 1992: 275), czy w jakimkolwiek z innych języków nowożytnych, np. angielskim³: *nothing exists*, włoskim⁴: *nulla esiste* itp.

Mielibyśmy oto zaprezentowaną tezę nihilistyczną w całej jej zwięzłości i absurdalności. Każdemu nasunie się natychmiast pytanie postawione przez Waltera Bröckera: „Czy możemy to brać poważnie? Czy mamy wierzyć, że Gorgiasz na serio był o tym przekonany, że osoby, które zgodnie z jego mniemaniem same nie istnieją, chciały dać się przekonać, że nic nie istnieje?”⁵ (BRÖCKER 1958: 427). Trudno przypisać normalnemu człowiekowi, a tym bardziej roszczęcemu sobie pretensje do mądrości (σοφίστης), czyli kierowania się rozsądkiem i racjonalną argumentacją, takie choćby tylko dla retorycznego efektu przekreślanie całej rzeczywistości. Gdyby na samym początku przekonywał, iż udało mu się wykazać nieistnienie wszystkiego, czyli udowodnić, że „niczego nie ma”, to na tym powinien był zamknąć swój wywód, dalej bowiem nie byłoby o czym mówić. Więcej nawet, gdyby nic nie istniało, to również podmiot jako niezaistniały nie mógłby nigdy obwieścić tej rewelacji. Zastanawiające, iż wypowiadając taką

¹ Zauważmy, że już na etapie samych wydań wprowadza się formy w taki sposób akcentowane, że przesadzają o znaczeniu egzystencjalnym (wyraz ἔστι akcentowany na pierwszej sylabie), np.: οὐδὲν ἔστιν lub οὐκ ἄρα ἔστι τι. Jednakże zgodnie z duchem języka greckiego nie jest konieczne akcentowanie słowa ἔστι.

² Por. SEKSTUS EMPIRYK 1967: 18: „W tym bowiem, co napisał [Gorgiasz] o niebycie, czyli o naturze, opracował po kolei trzy główne punkty: pierwszy, że nic nie istnieje”. ARYSTOTELES 1978: 415: „[Gorgiasz] powiada, że nic nie istnieje”.

³ ARISTOTLE 1936: 497: „Gorgias maintains first, that nothing exists”.

⁴ Por. UNTERSTEINER 1949: 39: „nulla esiste [...] anche viè un' esistenza”.

⁵ Cytaty, jeśli nie zaznaczono inaczej, w przekładzie autora niniejszego artykułu.

tezę, grecki retor nie obawiał się naturalnej reakcji słuchaczy, wzruszenia ramion i odwrócenia się od niego jak od osoby niespełna zmysłów i rozumu⁶. Dlatego to wielu badaczy, szczególnie dawniejszych, skłonnych było poczytywać wypowiedź Gorgiasza za żart⁷, a jego filozofię za parodię rozumowań dialektycznych⁸.

A może odczuwanej przez nas absurdalności tam w gruncie rzeczy nie było? My ją odbieramy w naszym języku, może więc jest ona rezultatem niefortunnego przekładu oryginalnej greckiej frazy? Postaramy się wykazać, iż tak jest istotnie, podważając zarazem utrwalony wizerunek Gorgiasza jako nihilistycznego egzystencjalisty.

Gorgiasz z Leontinoj jest autorem traktatu, w którego złożonym tytule zawarte są dwa terminy: τὸ ὄν i φύσις, przy czym pierwszy w formie zanegowanej τὸ μὴ ὄν: *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως* [O nie-bycie, czyli o naturze]. Taka właśnie postać (ewentualnie dwie postaci) tytułu stanowiła wyraźną aluzję do pism Parmenidesa i Melissosa⁹. Wiele pism presokratyków nosiło tytuł *Περὶ φύσεως* [O naturze]. Dzieło tak zatytułowane, ale dzieło, w którym oś rozważań stanowi zastosowany po raz pierwszy imiesłów nominalny τὸ εἶναι, napisał najsłynniejszy z eleatów — Parmenides. Utwór ten mógłby z powodzeniem być nazwany *Περὶ τοῦ ὄντος*, albowiem łączył (określając wzajem jedno przez drugie) dwa pojęcia: φύσις oraz ὄν. Eleata Melissos pisze księgę pod tytułem: *Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ὄντος* [O naturze, czyli o byciu]. Tytuł traktatu Gorgiasza można więc traktować jak antytezę do tytułu Melissosa, mającą — w naszym przekonaniu — uwydatnić „nie-bytowość” natury, niesubstancjalność rze-

⁶ Przypominam sobie studenta parodiującego tę tezę pantomimicznie. Po wykładzie o Gorgiaszu chodził on wśród kolegów, przesłoniwszy sobie jedną ręką oczy, a drugą wykonując zamaszyste gesty mające wyrażać totalne unicestwienie, i powtarzał: „Nic nie ma! Nic nie ma!”.

⁷ Por. BRÖCKER 1958: 427: „Die früher verbreitete Meinung, das Ganze sei ein Witz, ein nicht ernst zu nehmendes und auch nicht ernst gemeintes Spiel des Scharfsinns, hat nicht mehr viele Anhänger”.

⁸ Por. WESOŁY 1992: 267: „Gorgiasz parodiując ten sposób rozumowania [sc. Parmenidesa] przedłożył argument meontologiczny, że <niebyt jest>”. Sprostujmy od razu, ujawniając zarazem z góry konkluzję niniejszej rekonstrukcji, że jeśli Gorgiasz zdawał się coś parodiować, to nie sposób rozumowania Parmenidesa, ale Zenona. W rzeczywistości jednak nie parodiował jego apagogicznej i elenktycznej metody, albowiem osiągnął sprawność posługiwania się nią w sposób iście mistrzowski i nie bynajmniej dla sztucznego efektu, ale w celu wykazania niedorzeczności hipotezy bezwzględnego (transcendentnego) bytu, eliminującej nie-byt stawiana się jako niebyt absolutny. Słowem, argumentował poważnie na rzecz względnego bytu jako takiego (stawania się jako jedynej rzeczywistości), który z punktu widzenia absolutnego bytu jest owszem niebytem, ale nie-tym-bytem, czyli niebytem względnym, a nie niebytem absolutnym (bezwzględny), jak utrzymywali eleaci.

⁹ Zastosowana tu partykuła przecząca μὴ wyraża negację względną, w sformułowaniu Nicolaia Hartmanna tzw. *beziehende Negation*, w przeciwieństwie do negacji konstatającej (*konstatierende Negation*), wyrażanej partykułą οὐκ. Gorgiasz nie zamierza więc w swoim traktacie mówić o totalnej negacji rzeczywistości, o absolutnym niebyciu, tylko o byciu, broniąc relatywnego niebytu.

czy. Podkreślmy od razu, iż wyraz φύσις, który może też mieć znaczenie „przyroda”, tutaj występuje w znaczeniu „natura”. Chodzi w nim o naturę w sensie istoty rzeczy, czyli istot/natur rzeczy fundujących otaczający nas świat. Jeżeli więc pismo Gorgiasza miało charakter polemiczny, kwestionowało ono (przy zachowaniu pozytywności stawania się jako niebytu) jedynie stałość zawartą w rozumieniu natury, a tym samym wszelką bytowość, czyli stabilność rzeczy.

Natury rzeczy dotyczy więc i słynny trylemat prezentowanych i dowodzonych w nim twierdzeń, w których autor sprowadzał do paradoksu poglądy ówczesnych „ontologów”. Przytoczmy w przekładzie owe trzy głośne tezy, z których pierwszą przedstawiliśmy wyżej. Dwie następne brzmią już nie tak absurdalnie. Mamy je wszystkie w dwóch przekazach doksograficznych, u Sekstusa Empiryka (SEXTUS EMPIRICUS 1914)¹⁰ i w przypisywanym Arystotelesowi tryptyku *O Melissosie, Ksenofanesie i Gorgiaszu* (dalej skrót: MXG) (ARYSTOTELES 1978). W relacji Sekstusa:

W tym bowiem, co napisał o niebycie, czyli o naturze, opracował po kolei trzy główne punkty: pierwszy, że nic nie istnieje, drugi, że jeśli coś istnieje, to jest dla człowieka niepoznawalne, trzeci, że jeśli nawet coś zostało pojęte, to nie może być wyrażone ani zakomunikowane innemu¹¹.

W relacji MXG:

[Gorgiasz] powiada, że nic nie istnieje. Jeżeli zaś istnieje, to jest niepoznawalne. Jeżeli zaś nawet bywa poznawalne, to jednak wiedza o tym nie może być przekazana innym¹² (ARYSTOTELES 1978: 415).

W KWESTII „GENEZY” NICOŚCI

οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ Θεός
ex nihilo fecit illa Deus
2 Mch 7, 28

W przekładach i komentarzach panuje wszechwładnie znaczenie egzystencjalne czasownika εἶναι. Mówi się więc: „nic nie istnieje”, „jeżeli istnieje”, co od razu na wstępie otwiera pole interpretacji totalnie nihilistycznej: „niczego nie ma”, zamykając tym samym drogę wszelkiej pozytywnej i rzeczowej wykładni. Tego

¹⁰ Polski przekład: SEKSTUS EMPIRYK 1967.

¹¹ SEXTUS EMPIRICUS 1914: 16: ἐν γὰρ τῷ ἐπιγραφόμενῳ Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως τρία κατὰ τὸ ἐξῆς κεφάλαια κατασκευάζει, ἐν μὲν καὶ πρῶτον ὅτι οὐδὲν ἔστιν, δεύτερον ὅτι εἶ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ, τρίτον ὅτι εἶ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοῖ γε ἀνεξοιστον καὶ ἀνερμήνευτον τῷ πέλας (203, 31–204, 4).

¹² ARISTOTLE 1936: 496: οὐκ εἶναι φησιν οὐδὲν εἶ δ' ἔστιν, ἄγνωστον εἶναι: εἶ δὲ καὶ ἔστι καὶ γνωστόν, ἀλλ' οὐ δηλωτὸν ἄλλοις (979a, 12–14).

typu interpretacja zasada się na wprowadzonym bezpodstawnie pojęciu istnienia¹³, produktu metafizyki kreacionistycznej i egzystencjalizmu, który jako a-teistyczna konsekwencja tej pierwszej ukonstytuował ostatecznie mentalność nihilistyczną naszych czasów. Ta egzystencjalistyczno-nihilistyczna formacja okazuje dziś trwałość nie tyle jako doktryna filozoficzna, ile właśnie jako rzucający silnie na translacje sposób myślenia, którego piętno odciska się w bezrefleksyjnym oddawaniu czasownika „być” wyłącznie przez „istnieć” (w sensie pochodnym od *existere*). Teoria *creatio ex nihilo* w akcie stworzenia upatrywała zadziałania ze strony Boga udzielającego rzeczom istnienia, przy czym owo „wyprowadzenie ich z niebycia” nie oznaczało dla Absolutu konieczności podzielenia się jego własną bytowością (*ipsum esse subsistens*), ale to, że stworzył je z własnej nieskończonej mocy woli, niepotrzebującej absolutnie niczego do tego celu. Ta wizja, daleka od ducha filozofii greckiej, utrwali się w metafizyce zachodniej w takiej formie, iż określi stosunek boskiego Absolutu do natury, ustawiając go w roli niby seryjnego producenta bytów, a mówiąc ściślej, surogatów bytu, jakimi (w porównaniu z pełnią greckiego *ὄν*) są *entia creata*, jestestwa „słabe”, bo przygodnie zaistniałe, powołane do istnienia z nicości, ale nicości niefortunnie wyobrażanej i nadto hipostazowanej na wzór jakiejś wyosobnionej *quasi-pramaterii*.

Od początku istnienia filozofii greckiej postrzegano rzeczywistość jako wieczny proces stawania się, jako ruch nieskończonej aproksymacji do bytu, tj. pełni istoty (*γενεσις εἰς οὐσίαν*), bądź jako dialektyczny ruch uobecniania się i zanikania rzeczy-fenomenów, w którym ich powstawanie z bezkresu (*ἄπειρον*) i moment aktualizacji był zaledwie przemijalnym punktem tego zawracającego ku bezkresowi ruchu ich unieobecniania się, zanim Arystoteles zdecydował się związać właściwe rozumienie natury (*φύσθαι*) z niezmiennymi gatunkowymi formami, które za pośrednictwem zindywidualizowanych, immanentnych czynników celowych (*ἐντελέχειαι*) mogły doprowadzać stające się jestestwa do kresu, czyli aktualizacji, spełnionego sta(wa)nia się względnie samodzielnej istoty. Wedle koncepcji *creatio ex nihilo* następowało momentalne zaistnienie wolą stwórczego boskiego *fiat!* Idea ta, rzecz jasna, nie została wprowadzona ot tak sobie. Chodziło tu bowiem nie tyle o wykazanie przygodności czy wręcz znikomości świata (który z woli Boga w ogóle mógł przecież nie zaistnieć), ile o wyrugowanie utrwalonego w świadomości starożytnej (neoplatonizm) pojęcia konieczności. Mówiąc krótko, pytanie „skąd zło?” można było skierować do samego Absolutu, jako że z niego przecież pochodzi wszystko. Musiano uciec się do takiego konceptu, by za zło w świecie obarczyć odkrytą co dopiero wolną wolę człowieka, umacniając w ten sposób ideę Boga w jej czystości, doskonałości i absolutnej pozytywności jego wolnej woli. Do tego emanacyjny schemat neoplatonicki już się nie nadawał. Natomiast woluntarystyczny na wskroś model-

¹³ Por. KAHN 1976: 323–334.

creatio nadał niewiarygodne pchnięcie chrześcijaństwu Zachodu, zainicjował istotnie nowe i świeże myślenie¹⁴.

Fundamentalne dla tej koncepcji pytanie o genezę bytu, absurdalne z punktu widzenia filozofii greckiej, jest przełomem, przejściem na nowe zupełnie tory. Oznacza porzucenie filozofii (ontologii) dla teologii i porzucenie starożytnego ideału dociekania niejawniej natury (*resp.* wewnętrznej struktury) bytu na rzecz kontemplacji czystego istnienia. Stajemy tu wobec najistotniejszej deformacji myśli greckiej, dla której (przy założeniu *ex nihilo nihil fit*) zasadnicza była kwestia epistemologiczna: prawidłowego i prawomocnego ujęcia poznawczego danego nam świata, nie jego istnienia. W kreacjonizmie dochodzi zatem do znamiennej transformacji myślenia o bycie z perspektywy jego genezy z nicości. Greckie istotowe pojęcie τὸ ὄν / οὐσία zastąpione zostaje tym, co jedynie istniejące, istniejące *simpliciter*, a czego zanegowanie równa się anihilacji. Odkrycie rzekomego genetycznego związku bytu i nicości (*ex-sistentia* jako *ex nihilo ens creatum*) stanowi odtąd podstawę teorii egzystencjalnie rozumianego bytu i niebytu, zredukowanych do „gołego” istnienia i nieistnienia, przy czym sama nicość, pojmowana nie jako jedynie negacja wszystkiego, lecz upozorowana na modłę „bytu”, nie będąc, niemniej jest (jako początek i koniec bytowania), której obecności doświadczamy i o której myślimy jak o czymś istniejącym.

Ta nowa idea tak dalece wyznaczyła główne rysy kultury europejskiej, że nawet w metafizykach bez Boga — jak w egzystencjalizmie — struktura ta zostaje zachowana. Znika wiara w Boga i jego łaskę, umożliwiające duszy przejście (powrót?) do wieczności, pozostaje „naga” *existentia* oraz nicość, wyłaniająca z siebie i pochłaniająca wszystko, pozostaje tylko powrót do nicości¹⁵.

Martin Heidegger mówi:

Nicość jest uznana. Nauka odrzuca ją z obojętnością jako to, „czego nie ma”. Niemniej przeto spróbujmy zapytać o nicość. Czym jest nicość? Już pierwsze zetknięcie się z tym pytaniem wskazuje na coś nadzwyczajnego. W pytaniu tym ujmujemy od razu nicość jako coś, co „jest” tak a tak, jako byt. A przecież właśnie różni się ona zasadniczo od bytu. Pytanie o nicość, o to, czym jest nicość i jak jest, przekształca to, o co pyta, w jego przeciwieństwo. Pytanie samo wyzbywa się własnego przedmiotu. Odpowiednio do tego wszelka odpowiedź na to pytanie jest z zasady niemożliwa, przybiera ona bowiem następującą formę: nicość „jest” tym a tym (HEIDEGGER 1999: 98).

Czyż tak często, wręcz obsesyjnie i dojmująco przeżywana przez nas, a wyrażona przez Heideggera „nicość będąca” (*sc.* „będąca” korelatem stanów de-

¹⁴ Por. BLANDZI 1992: 39.

¹⁵ Nie musi przeto dziwić, że *essentia* w scholastyce staje się czystą *possibilitas*, oddzieloną od „czyste” *existentia* reprezentującej *actualitas*.

presyjnych?) nie jest źródłem neurotycznych doznań zwanych w literaturze metafizycznymi?¹⁶

Czy podobną pustkę egzystencji lub nicość rzeczywistości chcieliby współcześni komentatorzy widzieć przedstawioną w Gorgiaszowych tezach? Wprost z pewnością nie, ale same sformułowania podsuwają możliwość takiego rozumienia, z jednej strony po rutynowym przyjęciu egzystencjalnego znaczenia łącznika ἐστὶ („jest” = „istnieje”), z drugiej — po denotatywnym potraktowaniu wyrazu οὐδέν („nic” = „nicość”). Egzystencjalne znaczenie ἐστὶ: „istnieje” zmusza do uznania go za pełne orzeczenie, gdy zaimek οὐδέν pozostaje w roli podmiotu. Jeśliby przy tym uznać zaimek ten, mimo jego negatywności, za pełnoprawną nazwę, ze znaczeniem „nicość”, wówczas owej formule οὐδέν ἐστὶ przypisałoby się wymowę afirmatywną: uznanie istnienia nicości. Gorgiasz głosiłby: „Nicość istnieje!” i dalej konsekwentnie: „A jeśli istnieje, to dla człowieka nieuchwytna”. Mielibyśmy zatem do czynienia nie jedynie z negatywnym stwierdzeniem, że „niczego nie ma”, ale że „Nic”, nie bytując, niemniej jest, czyli z afirmacją Niczego, przy zachowaniu jego anihilującej negatywności. Paradoks, ale mający uzasadnienie przy przyjętym rozumieniu słów. W tym ujęciu rozumiałoby się sentencję Gorgiasza jako twierdzenie o byciu tego, co określamy jako οὐδέν (etymologicznie „ani-jedno”), tj. „nic”, że tak określona „istność” to coś rzeczywistego, za czym idą dalsze konsekwencje, że jest dla nas niepoznawalna, a przy ewentualnej poznawalności wiedza o niej jest nieprzekazywalna. W ten sposób Gorgiasz formułowałby po raz pierwszy w dziejach filozofii pojęcie absolutnego niebytu (nicości) jako antytezy absolutnego bytu Parmenidesa.

Pojedyncze zaprzeczenie wyrażone zaimkiem οὐδέν u Sekstusa należałoby w języku polskim jednak rozwinąć w dwa: „nic nie jest”, a wymogi stylistyczne naszego języka nakazywałyby nadto tę formułę przekształcić w postać „niczego nie ma”. Otrzymalibyśmy wtedy pojęcie nicości nie afirmatywne, lecz anihilujące. W drugim świadectwie (MXG 979a 12–14), w którym zaimek negatywny οὐδέν

¹⁶ Pesymistyczny, wręcz tragiczny obraz rzeczywistości, zwłaszcza zaś ludzkiego losu, musiał się roztoczyć po zanegowaniu istnienia Boga, tak znamienym dla przenikniętych materializmem umysłowości czasów nowo- i ponowozłoty, kiedy istnienie mimo to nie przestało utrzymywać nadal swojej odziedziczonej po teistycznej wizji wyróżnionej rangi. Człowiek wierzący przeżywał także „bojaźń i drzenie”, uprzytamniając sobie własną przygodność, znajdował jednak ratunek w ufności w Stwórcy oraz zagwarantowanej mu przez Niego nieśmiertelności duszy. Materialista i a-teista, czyli głęboko wierzący w nieistnienie Boga, pozbawiał się tej szansy. Może nawet bardziej przez odrzucenie duszy niż Boga. Ten nowozłoty a-psychizm (negacja duszy), tak obcy myśli antycznej, nie tylko chrześcijańskiej, w nieoczekiwany sposób wyrósł z kartezjańskiego dualizmu, kiedy kierowana prawami mechaniki „substancja rozciąglą” zdała się podważać potrzebę niecielesnej „substancji myślącej”, redukowalnej do praw tej pierwszej. Pozostawiony ze swoim nihilizmem sam sobie człowiek, pozbawiony nadto nieśmiertelnego czynnika w sobie, znalazł się w niezrozumiałej dla siebie samej krótkiej chwili własnego przypadkowego zaistnienia/ nieistnienia, zawieszony z jednej i z drugiej strony w absurdalnej egzystencjalnej pustce.

został dodatkowo zanegowany partykułą οὐκ (οὐκ ἔστι), można by dopatrywać się, przy tych samych założeniach semantycznych, stwierdzenia przeciwnego niż w świadectwie Sekstusa: „nicość nie istnieje!”, tj. nazwie οὐδὲν nic rzeczywistego nie odpowiada. Wtedy druga teza może mieć tylko charakter hipotetyczny: „Jeżeli zaś istnieje, to jest niepoznawalna”. A gdyby, zgodnie z orzecznikowym charakterem greckiego łącznika ἐστὶ, dodać domyślne τι („czymś”), do czego uprawnia konkluzja Sekstusa (204, 8): οὐκ ἄρα ἔστι τι, otrzymalibyśmy w formule MXG οὐδὲν οὐκ εἶναι [τι] prywacyną charakterystykę nicości, że mianowicie „nic (nicość) nie jest czymś”, czyli nie ma atrybutu „bycia czymś”, nie wykazuje żadnej określoności.

Z GRAMATYKI „BYCIA”

Jakkolwiek bardzo atrakcyjne i nowatorskie okazywałyby się dociekania Gorgiasza jako poruszające tajemniczą sferę nicości, to powyższe interpretacje są jednak nie do utrzymania. Przede wszystkim bowiem zaimek οὐδὲν nie może być traktowany jak nazwa. Logicy stwierdzają bowiem zgodnie o wyrazie „nic”, iż jako

składowa zdań przeczących nie jest to wyrażenie katecorematyczne, ale synkatecorematyczne. W każdym razie słowo „nic” nie jest nazwą i w związku z tym nie ma sensu rozważać, do czego się odnosi [...], a uznanie, że „nic” jest nazwą, stanowi pomieszanie kategorii syntaktycznych (WOLEŃSKI 1985: 47).

Podobnie zgoła nieuzasadnione jest nadawanie słowu ἐστὶ znaczenia egzystencji, jest to bowiem w jego najbardziej reprezentatywnej funkcji spójka predykatowa, która zyskuje wartość syntaktyczną i semantyczną wyłącznie z orzecznikiem, często domyślnym. Jest ona klasycznym synkatecorematem. Stąd wyrażenia: „nic istnieje” (i synonimicznie rozumiane „nic jest”), „nic nie istnieje”, „nie istnieje żadne «coś»” (i mające w języku polskim dokładnie to samo znaczenie: „niczego nie ma”, „nie ma żadnego «coś»”), „jeżeli istnieje” itp., nie oddają sensu odnośnych greckich formuł, nie mogą więc funkcjonować jako ich odpowiedniki.

Prócz predykacji, czasownik ἐστὶ w bogatej gamie swoich form gramatycznych pełni i inne funkcje, jak asercji, tożsamościową, potencjalną, statyczną oraz witalną, lokacyjną, duratywną (te ostatnie ze znaczeniem zbliżonym do użycy egzystencjalnych), a nade wszystko niezwykle doniosłą, centralną, niestety rzadko zauważaną i docenianą funkcję werytatywną, zgodnie z którą słowo „jest” zasadniczo przeznaczone jest do wypowiedzania prawdy, stwierdzenia, jak jest naprawdę, wyrażania prawdy rzeczy¹⁷. Niektóre z wymienionych funkcji

¹⁷ Por. KAHN 1973: *passim*.

zostały wyróżnione w księdze Δ Arystotelesowej *Metafizyki*¹⁸, co zwulgaryzowano później, dopatrując się tu znaczeń „bytu” ($\tau\acute{o}\ \acute{o}\nu$). Podstawowa funkcja predykatywna bywała nieraz sprzężona, a w sofistycznych wywodach mieszana z innymi. Dość powszechnie przejawiała się skłonność do ograniczania łącznika do znaku równości i zawężania predykcji do „samo-predykcji”. Megarejczycy i cynicy przyznawali łącznikowi rolę jedynie dokładnego i pełnego utożsamiania podmiotu z orzecznikiem, odrzucali więc w ogóle predykcję i definiowanie (ACHMANOW 1965: 62 n.). Uznawali za niedopuszczalne wiązanie podmiotu z orzecznikami, traktując jak błąd orzekanie o czymś czegoś innego¹⁹, definicje zaś uważali za wyrażenia zbyt obszerne²⁰. Chociaż w swej logicznej istocie wszelki sąd (zwłaszcza w rozumieniu kantowskim wszelki sąd syntetyczny) jest jednością czegoś i czegoś innego, twierdzili oni za eleatami, że w sądzie wolno łączyć nie różne, lecz tylko równe pojęcia, o jednym można orzec tylko jedno, nigdy zaś to, co nie jest z tamtym tożsame. Ewentualna różnica między podmiotem i orzecznikiem powinna być interpretowana jak pozorna, czysto werbalna. Do jednego przedmiotu nie mogą się odnosić dwie różne wypowiedzi. Unika się w ten sposób fałszu i nie dopuszcza sprzeczności²¹. Prowadziło to do swoistego nihilizmu w teorii sądów negatywnych: odmawianie czegoś podmiotowi (mówienie: „nie jest”) równa się totalnej jego negacji.

Poglądom takim hołdował w swej praktyce retorycznej, a także w mowach pisanych, również i Gorgiasz, który wykorzystuje nieraz czysto literalnie słowo „jest” w sensie znaku równości. Idzie tu, tak zresztą jak megarejczycy, za eleatami, dla których nie tylko pierwsza ich zasada, że „byt jest, a niebyt nie jest”, ale i druga, że „wszystko jest jednym”, wykazują całkowite zrównanie podmiotu z orzecznikiem za pośrednictwem kopuli²². Często jednak wypowiedzi Gorgiasza trzeba interpretować w sensie werytatywnym. Wyraża się w nich sceptycyzm co do możliwości oceniania, jak się rzeczy mają „naprawdę”, tj. stosowania kryterium prawdziwości, z uwagi na nieuchwytność ich rzeczywistego stanu, czyli prawdy o nich. „Nic nie jest” (*sc.* „nie jest czymś”) to tyle, co „nic nie jest określone”, „nic nie jest bytem” (= nie ma charakteru istoty, natury), ogólnie: nic nie jest prawdą. W żadnym wypadku nie chodzi tu o absolutną negację rzeczywistości, czyli

¹⁸ ARYSTOTELES, *Metafizyka* Δ 7, 1017a 7 — b 9.

¹⁹ Por. PRANTL 1955: 37, przyp. 30.

²⁰ Por. ARYSTOTELES, *Metafizyka* H 4, 1043b 24–26: οὐκ ἔστι τὸ τί ἐστὶν ὀρισσῆσθαι τὸν γὰρ ὅρον λόγον εἶναι μακρόν.

²¹ Por. sofizmaty Platona w *Eutydemie*: fałsz jest niemożliwy (284), sprzeczność nie istnieje (286b).

²² Zob. szerzej na ten temat: APELT 1891: 101–216. Wyjaśnienia wymaga wspomniana teza eleacka: „wszystko jest jednym” ($\acute{\epsilon}\nu\ \tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu$), której sens nie jest ontologiczny, z kolektywnie rozumianym „wszystkim”, lecz sprowadzić ją należy na grunt językowy, jak to czynią megarejczycy. Teza ta wyraża myśl, że przy orzekaniu o czymkolwiek nie można wykroczyć poza podmiot, a istotę rzeczy można określić tylko nią samą ($\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$).

jej nieistnienie. Biorąc to wszystko pod uwagę, należy ciągle wysuwać postulat radykalnych zmian w przekładach starogreckich tekstów filozoficznych.

W języku greckim akcentowano stronę predykatywną łącznika ἐστί, inaczej jak w przypadku polskiego „jest” i analogicznych form czasownikowych w innych językach, wśród których przeważa podmiotowy (w rozumieniu gramatycznym) aspekt łącznika („co jest”). Problem predykatywności εἶναι podjęli filozofowie, ujawniając różne typy orzekania. Wnikliwe badania zaowocowały m.in. słynnymi perypatetyckimi kategoriami „bycia” (τοῦ ὄντος), które oznaczają klasy orzeczników, tj. orzecznikowych uzupełnień łącznika, a nie czegoś na wzór klas istniejących obiektów lub wydzielonych obszarów znaczeniowych. Niezrozumienie ich charakteru wykazywało wielu wybitnych myślicieli, a wśród nich Immanuel Kant (1957: 174), którego zarzuty przypadkowego doboru, braku jasnej zasady i niepełności wykazu nadal są dyskusyjne, zważywszy, że i jego system kategorii nie jest doskonalszy niż Arystotelesowy.

Arystoteles nadto jasno zaznaczył, uznając to za oczywistą prawdę fundamentalną, iż „wszelka nazwa oznacza bycie albo niebycie tym a tym”²³, a zatem kwalifikuje się głównie na predykat: πρῶτον μὲν οὖν δῆλον ὡς τοῦτο γὰρ τὸ ἀληθές, ὅτι σημαίνει τὸ ὄνομα τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι τοῦτι. Dotyczyłoby to także zaimka οὐδέν jako gramatycznie wyrażenia nazwopodobnego, niezależnie od tego, czy i jaką treść on z sobą niesie. I wówczas wyrażenie οὐδέν ἐστίν można przełożyć: „jest niczym”, co może być punktem wyjścia rozumienia najwłaściwszego. Brak przy tym co prawda podmiotu, jednakże użytkownik języka greckiego w przypadku słowa εἶναι bardziej niż na podmiot kierował uwagę na orzecznik. Zakładał go w jakiejś nieokreślonej postaci: „wszystko”, „cokolwiek”, a język polski daje także możliwość posłużenia się bezosobowym „się”. Toteż i w naszym wypadku dopowiemy w przekładzie: „[wszelkie coś, cokolwiek] jest niczym (= «nie jest żadnym czymś», «nic nie jest czymś»), ewentualnie «jest [się] niczym» (= «nie jest się czymś»), w tym sensie, że nie zachodzi żadne istotne «bycie czymś». Jeśli zaś położy się nacisk na samym łączniku, można powiedzieć: owo samo «jest» niczego nie dotyczy”, tzn. nie może być stosowane należycie jako spójka predykatowa, ze względu na nieprecyzyjność samych predykatów.

W przypadku czasownika ἐστί w roli łącznika we wszystkich jego formach (również jako *infinitivus* εἶναι i *participium* ὄν), kiedy Grek wypowiadał to słowo samodzielnie, poszukiwał przede wszystkim jakiegoś orzecznika, jakiegoś τι w sensie „czymś” (nie „coś”!), ale ujawniania tego (każdorazowo z użyciem owego ogólnego nieokreślonego zaimka) nie uważał za konieczne. Mówił więc (τὸ) εἶναι z domyślnym τι („bycie/być czymś”), τὸ (μὴ) ὄν, również z domyślnym τι („«będące», resp. «nie-będące» czymś”). Uwzględnienie tego aspektu pozwala dopiero uchwycić myśl tego typu rozważań, jak te Gorgiasza, Parmenidesa, Platona, myśl, którą narzucane rutynowo znaczenie egzystencjalne łączni-

²³ ARYSTOTELES, *Metafizyka* Γ 4, 1006a 29–30.

kowi, a przedmiotowe orzecznikowi i czynienie go w ten sposób gramatycznym podmiotem zaciemnia lub zniekształca. Tę zasadę hermeneutyczną należy mieć zawsze na względzie przy analizie tych najbardziej kontrowersyjnych greckich tekstów filozoficznych, do jakich należą fragmenty traktatu Gorgiasza.

Kiedy odczuwano potrzebę postawienia wyraźnego pytania o orzecznik, wykorzystywano do tego celu zaimek tej samej postaci, co nieokreślony, ale o znaczeniu pytajnym. Pewną trudność stanowiło to, że w swojej zasadniczej funkcji odnosił się on (zarówno w znaczeniu nieokreślonym, jak i pytającym) do bycia istotą, a język grecki nie dysponował formą, która obejmowałaby wszelkie w ogóle predykaty. Autorzy byli zmuszeni zaznaczać, że w danym wypadku stosują go w tym szerokim zakresie, gdzie reprezentuje wszelkie charakterystyki przypadłościowe, a więc wszystkie ujęte przez Arystotelesa w system kategorii, nie tylko charakterystykę *stricte* istotową, ograniczoną do kategorii pierwszej. W pewnym miejscu *Metafizyki* czytamy: „Słowo «czymś» [τι] stosuję do wszystkich kategorii: i «tym» i «jak wielkim» i «jakim» i «gdzie»²⁴. Gdzie indziej w tym samym duchu: „To «czym jest» odnosi się i do istoty i do innych [określeń]; wszak i o tym «jaki», też powiemy, «czym jest»²⁵.

KU POZYTYWNOŚCI NIE-BYCIA

Po tych koniecznych uwagach filologiczno-hermeneutycznych przejdźmy do analizy wypowiedzi Gorgiasza, chcąc wysledzić, co w swoich zawile brzmiących niekiedy wywodach chciał on rzeczywiście wyrazić. Wyjdźmy od tego, co w przekazie MXG określane jest jako jego „argument własny” (ἰδία αὐτοῦ ἀπόδειξις). Uzasadnianie swojej podstawowej, tej tak bardzo — jak widzieliśmy — kontrowersyjnej tezy negującej wszelkie „bycie czymś” (οὐδέν ἐστι) rozpoczyna od wykazania z pomocą tożsamości „nie-bycia” z sobą, że bycie nie-będącym jest dopuszczalne na równi z byciem będącym. Zrównuje, powołując się na taką samą w obu przypadkach tożsamościową formę („«nie-będące» jest «nie-będącym»” i „«będące» jest «będącym»”) wartość „bycia” i „nie-bycia”, a w konsekwencji wydaje się, jakby zrównywał Parmenidejski εἶν z tak gorliwie przez eleatę odseparowywaną od niego jego negacją: „Wcale nie mniej” (οὐδὲν ἧττον) nie(ten) byt jest (τὸ μὴ ὄν,) niż byt (τὸ ὄν), a mówienie o „byciu [rzeczy]” (εἶναι [τὰ πράγματα]) jest „wcale nie bardziej” (οὐδὲν μᾶλλον) uprawnione jak o ich „nie-byciu” (οὐκ εἶναι τὰ πράγματα), z racji, jak można się domyśleć, właśnie ich płynności, stawania się. Jest to wyraźna, z pozycji realności stawania się jako jedynej rzeczywistości, polemika z Parmenidesem i opo-

²⁴ ARYSTOTELES, *Metafizyka* Z 7, 1032a 14–15: τὸ δὲ τί λέγω καθ’ ἐκάστην κατηγορίαν ἢ γὰρ τὸδε ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ ποῦ.

²⁵ ARYSTOTELES, *Metafizyka* Z 4, 1030a 22–24: καὶ τὸ τί ἐστὶν ἀπλῶς μὲν τῆ οὐσία πῶς δὲ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει. καὶ γὰρ τὸ ποιὸν ἐροῖμεθ’ ἂν τί ἐστὶ.

wiedzenie się po stronie zwolenników zmienności (stawania się jako nie-bytu, który jest), wobec których eleata *implicite* kieruje zarzut, iż tak samo traktują „być” i „nie być”, a powinni je rozróżniać, jako że nie jest to to samo: οὐ ταὐτόν (DIELS i KRANZ 1952: B 6, 8–9): οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτόν νενομίσται κοῦ ταὐτόν.

Gorgiasz chce jednakże wykazać, że nie tylko (a) nierozróżnianie, ale i (b) rozróżnianie „będącego” i „nie-będącego” („bycia” i „nie-bycia”) prowadzi do zanegowania wszelkiego „bycia czymś”, czyli potwierdzenia jego podstawowej tezy οὐδὲν ἔστί. (a) Jeśli się je rozróżni i za co innego uzna „bycie” i „nie-bycie”, to zasada sprzeczności każe usunąć „bycie”. Zaakceptowaliśmy bowiem bycie „nie-bycia”, a wobec tego „bycie” jako jego przeciwieństwo (τὸ ἀντικείμενον) musi ustąpić, „wypada mu nie być” (μὴ εἶναι προσήκει), i musimy zaakceptować nie-bycie „bycia”. (b) Do tej samej konsekwencji prowadzić ma utożsamienie „bycia” z „nie-byciem”, już samo to bowiem czyni je niebędącym, a w konsekwencji wyklucza z orzekalności na równi z „nie-będącym”. Jeśli się przeto przyjmie równoważność (ταὐτό) bycia z nie-byciem, to zarówno (ani) nie-będącym się nie będzie, jak i (ani) będącym. Pierwsze wykluczone zostaje z racji immanentnej negacji w „nie-będącym”, drugie — jako dotknięte tą samą negatywnością z racji zrównania z „nie-będącym”.

Wątpliwość budzić może owo „zrównanie” wyrażone słowem ταὐτό (dosł. „takie samo”) z dativem: ταὐτό τῷ μὴ ὄντι, które tłumacz oddaje przez „byt schodzi się razem z niebytem” (ARYSTOTELES 1978: 415 n.). Czy to oznacza, że „byt” jest tym samym, co „niebyt”? Byłoby to identyczne z twierdzeniem Hegla: „Czysty byt i czyste Nic są tym samym” (HEGEL 1967: 93). Otóż Gorgiasz nigdzie takiej tezy nie stawia (jedynie na podstawie błędnych tłumaczeń można by mu znów coś takiego imputować) i gdyby tak rozumieć powyższe miejsce, można postawić Gorgiaszowi zarzut niekonkluzywności: z tożsamościowych stwierdzeń, że „niebyt jest niebytem” i „byt jest bytem” nie wynika wzajemna zastępowalność „bytu” i „niebytu”. Chce on jednak tylko podkreślić ich równoprawność w „byciu” i w „nie-byciu”, żeby je na równi wykluczyć, ale w roli reprezentantów negatywnych i pozytywnych predykatów rzeczy (*pragmata*), które mając coś z bycia i nie-bycia, „nie bardziej są niż nie są”. W ten sposób Gorgiasz chce uzasadnić niemożliwość lub przynajmniej trudność orzekania (zarówno negatywnego, jak i pozytywnego) rzeczy, których „niebyt nie jest niebytem, a byt bytem”, co stanowi samą istotę jego filozofii. Trzy etapy tego uzasadniania dokładnie prezentuje przekaz Sextusa (SEXTUS EMPIRICUS 1914: 16–20), którym należałoby uzupełnić zwięzłe streszczenie rozumowań przekazane w MXG.

I. Przygotowane do odrzucenia założenie możliwości orzekania, czyli jakiegokolwiek charakterystyki rzeczy, wyraża Gorgiasz jednym słowem ἔστί, tzn. „jest” (εἰ γὰρ ἔστί), które — zgodnie z tym, co powiedzieliśmy o charakterze greckiego łącznika — niesie z sobą przede wszystkim domyślne uzupełnienie

orzecznikowe: „jest czymś”. Wydawca Immanuel Bekker dodał tu istotnie zaimek nieokreślony $\tau\iota$, który jednak powszechnie traktuje się jak podmiot: „jest coś” („coś istnieje”). Zaimек ten występuje zaraz potem, gdy sofista wygłasza swój pierwszy wniosek: „nie jest zatem czymś” ($\sigma\upsilon\kappa \acute{\alpha}\rho\alpha \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota \tau\iota$), co polski tłumacz przekłada błędnie: „a więc w ogóle nic nie istnieje” (SEKSTUS EMPIRYK 1967: 18). W dalszym ciągu jednak sofista nie neguje istnienia czegokolwiek, nie głosi skrajnej tezy nihilistycznej, że „żadne «coś» nie istnieje”, tylko zbija po kolei wszystkie typy określeń orzecznikowych, których logicznie wyróżnia trzy: (1) bycie będącym, (2) bycie nie-będącym, (3) bycie i będącym, i nie-będącym.

Wychodzi od typu (2), z orzecznikami negatywnymi, którego podważenie powinno być najprostsze: że „nie można «być nie-będącym»”. Właściwie twierdzenie to nawet nie wymagało specjalnego uzasadnienia jako intuicyjnie prawdziwe, bardziej przekonujące bezpośrednio niż jakiegokolwiek argumenty, jakie można byłoby na jego poparcie wysunąć. A ponadto głoszone i dowodzone było dostatecznie przez eleatów. Kiedy się jednak zdecydował na argumentowanie, Gorgiasz dopuszcza się pomieszania poziomów języka, dopatrując się w formule „jest nie-będącym” sprzeczności między łącznikiem „jest” a predykatem „nie-będący”, z uwagi na występujący tu ten sam czasownik raz w formie twierdzącej $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$, raz przeczącej $\mu\grave{\eta} \acute{\omicron}\nu$. Inna argumentacja jest taka: jeśli założylibyśmy „bycie nie-będącym”, prawo niesprzeczności zmusiłoby nas do przyjęcia „nie-bycia będącym”, to zaś jest wykluczone (bo są to $\acute{\epsilon}\nu\alpha\nu\tau\iota\alpha$), a skoro tak, to odpada i „bycie nie-będącym”. Wykluczenie „nie-bycia będącym” jest zupełnie w duchu Parmenidesa.

Jeszcze więcej odniesień do nauki eleatów zawiera z konieczności krytyka predykatów pozytywnych (1), podważa bowiem ich podstawowe twierdzenie. Prowadzi ją Gorgiasz w dwóch cyklach argumentów.

(A) Cykl pierwszy, w którym mówi o genezie „będącego”, rozbija na trzy punkty: nic nie „jest będącym” ($\sigma\upsilon\kappa \acute{\alpha}\rho\alpha \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota \tau\omicron \acute{\omicron}\nu$), bo wtedy jest: (a) albo wiecznym (niepowstałym), (b) albo powstałym, (c) albo jednym i drugim.

(a) Argumentując przeciw wieczności, rozprawia się z Melissosowym pojęciem apeironu. To, co wieczne, nie ma bowiem początku i końca (jeden i drugi oddawane tym samym terminem $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$: $\mu\grave{\eta} \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu \delta\acute{\epsilon} \acute{\alpha}\rho\chi\eta\nu \acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\acute{\omicron}\nu \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$), pozbawione więc jest granic (por. bliźniaczo podobną wypowiedź Platona: $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\acute{\omicron}\nu \acute{\alpha}\rho\alpha \tau\omicron \acute{\epsilon}\nu, \acute{\epsilon}\iota \mu\eta\tau\epsilon \acute{\alpha}\rho\chi\eta\nu \mu\eta\tau\epsilon \tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\tau\eta\nu \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota$ ²⁶). A wobec bycia bezgranicznym można łatwo postawić wiele zarzutów, co też nie omieszkał Gorgiasz wykorzystać. W ten sposób Melissos pojęciem $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\acute{\omicron}\nu$ wyświadczył parmenidejskiemu Jedno-byciu wątpliwą przysługę. Usiłował je podnieść do rangi nieskończoności, ale zawarte w tym pojęciu znaczenie braku granic wystawiło ów byt na prostą krytykę tym bardziej, że Melissos, uprzestrzeniając go, utożsamił

²⁶ PLATON, *Parmenides* 137d 7–8. Warto dodać, że słynna pierwsza hipoteza tego dialogu, dowodząca nieorzeczności i niepoznawalności Jednobytu Parmenidesa („niczym poznawalnym jest”), może stanowić wierną reprodukcję argumentacji Gorgiasza.

jakby z fizycznym wszechbyciem, co poświadcza Arystoteles: „Parmenides miał ujmować to, co jest jednym pojęciowo, Melissos materialnie, dlatego pierwszy uznawał je za ograniczone, drugi za nieograniczone”²⁷. Argumenty Gorgiasza prowadzą się istotnie do fizycznego aspektu tego, co jest bezgranicznym, a przede wszystkim do jego przestrzenności. Musi ono być „gdzieś” (που), a więc przez coś obejmowane (ἐμπεριεχόμενον), a przecież nieskończone przez nic obejmowane być nie może. Ujęte zaś lokalnie samo w sobie, bez odniesienia do czegoś innego, co by je obejmowało, musiałoby zarazem być miejscem i wypełniającym to miejsce ciałem, a to niemożliwe. Wykluczenie tego *ex promptu* widocznie zakładało milczące odniesienie do dualizmu przestrzenno-masywnego atomistów.

(b) Krytyka „bycia powstałym” (czyli nieodwiecznym) doskonale współgra z eleackim zwalczaniem zmiany. Na obydwa argumenty, iż nie może być powstawania ani z „będącego”, ani z „nie-będącego”, przystałby Parmenides i jego zwolennicy.

(c) Wreszcie już krótko rozprawia się Gorgiasz z ewentualnością bycia i wiecznym oraz powstałym zarazem, wskazując na wykluczanie się jednego z drugim.

Gorgiasz mógłby na tym zamknąć wywody tego punktu, stwierdzając, że nie można „być będącym” (οὐκ ἂν εἶη τὸ ὄν). To mu jednak nie wystarcza, chce bowiem dalej polemizować z eleackimi ustaleniami. Przystępuje teraz do ich koncepcji jedności „będącego”, przygotowując drugi cykl argumentacji.

(B) W wywodach zwalczających od tej strony „bycie będącym”, przeprowadza nowe, tym razem dwuczłonowe rozgałęzienie: jeśli coś „jest [będącym]” (εἰ ἔστιν [τὸ ὄν]), to jest (a) albo jednym, (b) albo licznym.

(b) Temu drugiemu poświęca tylko jedno zdanie, wynikające zresztą z uzasadnionego wcześniej twierdzenia o niemożliwości bycia jednym. Jeśli się nie jest jednym, nie jest się i licznym, wielość składa się bowiem z jednostek, a więc zniesienie jednostek znosi ją także.

(a) Główna część rozważań dotyczy „będącego” jako jedności, co stanowi centrum nauki eleatów. W rozwiniętej argumentacji przeciw bytowi jako jedności wykorzystuje Gorgiasz z pewnością paradoksalne wywody Zenona, które nawet współcześni odbierali jak krytykę jedności. Interesujące w tej kwestii jest świadectwo Simplikiosa, który donosi, że Aleksander z Afrodyzji przejął od Eudemosza z Rodos informację, jakoby Zenon zaprzeczał byciu Jednego (ὡς ἀφαιροῦντος τὸ ἕν). Zaprzeczenie przez Zenona wielości miało się zasadzać na uprzedniej konstatacji niemożliwości dowiedzenia Jednego. Simplikios mówi też o zakłopotaniu Zenona wobec (fizykalnie ujmowanej) Parmenidesowej tezy o Jedności (περὶ τοῦ ἑνὸς ἀποροῦντα). W rezultacie przyjął on takie rozumowanie: to, co ma rozmiar, jest zawsze podzielne, ma więc części i stąd nie może być

²⁷ ARYSTOTELES, *Metafizyka* A 5, 986a 18–21: Παρμενίδης μὲν γὰρ εἶκε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἀπτεσθαι, Μέλισσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην διὸ ὁ μὲν πεπερασμένον, ὁ δ' ἀπειρόν φησιν εἶναι αὐτό.

rzeczywistym Jednym, bo w ten sposób podzielność zmierzałaby do zera. Zatem aby coś było prawdziwym Jednym, musi być niepodzielne (ἀδιαιρέτων)²⁸.

W relacji Sekstusa Gorgiasz rozpatruje cztery typy jedności, tzn. (wciąż orzecznikowo) czym może być coś jednego: ilością (ποσόν), połączeniem (συνεχής), wielkością (μέγεθος), ciałem/rozciągłością (σῶμα), z których każda możliwość zaraz wyklucza. Czyny to, sprowadzając każdy przypadek do wielości na zasadzie jakiegoś rodzaju podzielności. Skoro zaś części wynikłe z podziału okazują się będącymi, będące nie będzie jednością (οὐκ ἄρα ἐστὶν ἐν τὸ ὄν). W MXG argumentacja jest bardziej rozwinięta, z włączeniem kwestii ruchu i nawiązaniem przy tym do Zenona, którego imię nawet pada niewiele wcześniej przy kwestii podzielności.

Wszystkie możliwości „bycia czymś” zostały jakoby wyczerpane, wszystkie ze skutkiem negatywnym, a dowodzenie meontologicznej tezy o niemożności bycia czymkolwiek — zamknięte. Jakież stąd wnioski? Czy pozostaje kategorięcne nihilistyczne „nic” (οὐδέν), do czego zmusza notoryczne podstawianie sensu egzystencjalnego: „nic nie istnieje”, „niczego nie ma”? Nie da się wtedy uniknąć poczucia absurdalności twierdzenia greckiego „sofisty” albo egzystencjalnego paradoksu istnienia i nicości. Właściwy sposób wyrozumienia podstawowej intencji Gorgiasza wskazuje nam znów gramatyka. Tadeusz Sinko tak oto streszcza pogląd filozofa, popisującego się — jego zdaniem — dialektyką: „Nie ma żadnego kryterium prawdy, czyli że prawda jest niepoznawalna” (SINKO 1959: 471). To, co grecki retor neguje, to kryterium prawdy albo możliwość prawdy jako kryterium.

Istotnie, gdyby poszukiwać podmiotu dla owego newralgicznego i intrygującego οὐδέν („żadne”), pod które, jako pod negatywny zaimek rzeczowny „nic”, zwykło się podsuwać wykluczoną całkowicie z bycia rzeczywistość, to w najbliższym kontekście (pięć wierszy wyżej) znajdujemy u Sekstusa stosowny rzeczownik-podmiot κριτήριον. Zdanie brzmi w przekładzie: „Gorgiasz z Leontinoj należał do tych, którzy odrzucali kryterium [prawdy]” (SEKSTUS EMPIRYK 1967: 18). A zatem wyraz οὐδέν należy potraktować jak formę przymiotnikową zaimka negatywnego rodzaju nijakiego w roli przydawki do *neutrum* τὸ κριτήριον. Nikt — o ile wiadomo — nie zwrócił dotąd na ten fakt dostatecznej uwagi, bo nawet Sinko w swoim *Zarysie historii literatury greckiej* dwanaście wierszy wyżej od swojego trafnego spostrzeżenia rutynowo z przyzwyczajenia tłumaczy tezę Gorgiasza: „że nic nie istnieje, że choć coś istnieje” itd. Gdyby już z góry chodziło o negację eleackiego bytu, w miejsce podmiotu „kryterium” powinno by się znaleźć właśnie τὸ ὄν. Niemożliwość wszelkiego orzekania, o którą tu chodzi (eksponowana w pierwszej tezie i uzasadniana z pomocą τὸ ὄν w formie pozytywnej oraz negatywnej τὸ μὴ ὄν), należałoby więc rozumieć w sensie werytatywnym: „nic nie jest kryterium” (zamienne z „nic nie jest prawdą”). To

²⁸ Por. BLANDZI 1992: 118 n.

spostrzeżenie potwierdzają zresztą końcowe słowa z relacji Sekstusa, gdzie słowo οὐδέν zostaje *explicite* połączone z κριτήριον: οὐδέν ἄν εἴη κριτήριον.

II. Odrębne omawianie tezy o niemożności poznania prawdy, po uzasadnieniu pierwszej tezy, byłoby więc zasadniczo zbyteczne. Dla kompletności wykładu Gorgiasz je jednak podejmuje, przy czym ogranicza się ono zasadniczo do refutacji intrygującej sentencji Parmenidesa: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι (DIELS i KRANZ 1952: B 3) przez wyprowadzanie z niej paradoksalnych konsekwencji. W samym natomiast sformułowaniu: ἀνθρώπων ἀκατάληπτον, ἀνεπινόητον (Sekstus), ἄγνωστον (MXG) widoczne jest nawiązanie do Ksenofanesa, który głosi, iż „nie ma niczego ujmowalnego w naturze rzeczy badanych” (μηδὲν εἶναι καταληπτόν ἐν τῇ φύσει τῶν ζητούμενων). Podkreślić należy używanie przez Ksenofanesa w innych fragmentach tego samego terminu ἀκατάληπτον przy określaniu „nieuchwytności” rzeczywistych istot rzeczy, za którą eleata obwinia zmysłowość.

Gorgiasz postępuje ewidentnie tym tropem, wykładając pogląd o niepojmowalności natury/istoty rzeczy: zdany tylko na fenomeny, człowiek nie jest w stanie dotrzeć do istotnej prawdy rzeczy, czyli do bytu. Motyw niemożności jasnego, pewnego i uświadomionego poznania wprowadza Ksenofanes w następującym fragmencie:

A co dotyczy pewności [τὸ σαφές — jasności — S.B.], nie było męża, ni będzie, co by ją posiadał [...]. A gdyby nawet przypadkiem najtrafniej sądził, to nigdy sam tego świadom nie będzie. O wszystkim jest tylko mniemanie (δόκος) (SEKSTUS EMPIRYK 1967: 13)²⁹.

Należałoby więc — jego zdaniem — zrezygnować z przekonania o poznawalności natur i istot rzeczy (niezależnie od tego, czy istnieją, czy też nie), a pozostać przy mniemaniach, co wywieść można także jako jedną z konsekwencji pierwszej tezy Gorgiasza o niemożliwości poznania hipotetycznego „bytu”.

Przywołana sentencja Parmenidesa (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι) dotycząca związku takżsamości myślenia — νοεῖν i bycia (myślenia w sensie greckim jako percepcji umysłowej) stanowi dodatkową, zarazem może najważniejszą, oś antyeleackiej krytyki Gorgiasza, która zmierza ostatecznie do wykazania niemożliwości takiego związku.

Wedle parafrazy zawartej w MXG Gorgiasz uruchamia swoją polemikę następująco: „wszystko, co pomyślane powinno być”³⁰ (ἅπαντα δεῖν γὰρ τὰ

²⁹ Por. SEXTUS EMPIRICUS 1914: 12: καὶ τὸ μὲν οὖν σαφές οὐτις ἀνὴρ ἰδεῖν, οὐδὲ τις ἔσται — εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων — εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών, — αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται. Stanowisko Ksenofanesa-Gorgiasza możemy zatem zrekapitulować następująco: „nic nie jest *sc.* prawdą, bo wszystko jest mniemaniem”, wzmocnione meontologicznym (antyeleackim) akcentem Gorgiasza: „nic nie jest *sc.* bytem, bo wszystko jest stawianiem się”.

³⁰ MXG 980a 9–11.

φρονούμενα εἶναι). Nie przedstawia dlań zbytnej trudności wykazanie paradoksalnych konsekwencji ze sformułowanego przez siebie stwierdzenia: wszystko, co się pomyśli, musiałyby być prawdziwe. I tu wymienia Gorgiasz niedorzeczne pomysły, którym trzeba byłoby przyznać bycie. Do tego dochodzą informacje dostarczane przez zmysły, które nieraz nas zwodzą. Nie byłoby powodu, dla którego, myśląc o nich, mielibyśmy pewne wyróżniać, skoro wszystkie są (εἰ τοιαῦδ' ἔστι). Ale to stwierdzenie Gorgiasz zaraz kwestionuje, bowiem: „nie jest wszak oczywiste, które naprawdę są”³¹ (ποῖα δὲ τάληθῆ, ἀδηλον). Zwróćmy uwagę, że również argument ze złudzeń zmysłowych może mieć genezę Ksenofanejską.

W relacji Sekstusa znów rozumowanie zostaje rozparcelowane na rozpatrywane kolejno dopełniające się ewentualności, wedle schematu „albo — albo”, który przechodzi we wniosku w „ani — ani”. Albo (1) pomyślane nie jest tym, co Będące, albo (2) pomyślane jest tym, co Będące.

(1) Najpierw: „jeśli rzeczy pomyślane nie są będącymi, to «będące» (sc. byt) nie jest przedmiotem myśli”³² (εἰ τὰ φρονούμενα οὐκ ἔστιν ὄντα, τὸ ὄν οὐ φρονεῖται). A przecież to, co pomyślane, będącym nie jest. Możemy dodać, że tak się właśnie przeciwstawia (por. Kant) to, co tylko pomyślane, temu, co rzeczywiste. Wniosek jasny, ewidentnie przeciwny tezie Parmenidesa: „pomyślane będącym nie jest”.

(2) Druga ewentualność: „jeśli to, co pomyślane, jest będące, to wszystko, co pomyślane, [prawdziwie] jest”³³ (εἰ τὰ φρονούμενά ἔστιν ὄντα, πάντα τὰ φρονούμενα ἔστιν). (a) I tutaj nasuwają się rozliczne paralogizmy, znane nam dobrze choćby z kursu logiki. Można sobie pomyśleć różne fikcje, które z rzeczywistością nie mają nic wspólnego. (b) Skoro „nie-będące [czymś]” wyklucza się z „będącym [tym]”, to owo pierwsze nie powinno być przedmiotem myśli, a przecież daje się pomyśleć bycie czymś z całą pewnością nierzeczywistym, jak np. baśniowymi postaciami. Nie można więc ograniczać „pomyślanego” tylko do „będącego”. (c) I jeszcze dodatkowy argument, mający rozwiać wątpliwości, gdyby ktoś chciał włączać jako kryterium spostrzeżenia zmysłowe: to, że czegoś absurdalnego nie widać albo nie słychać, nie przesądza o jego nie-byciu i będzie musiało pozostać, z tej racji, że pomyślane, będącym.

I ogólny wniosek, równoznaczny z drugą tezą: „Będące przeto jest nie do pomyślenia i nie do ujęcia”³⁴ (οὐκ ἄρα τὸ ὄν φρονεῖται καὶ καταλαμβάνεται). Innymi słowy, nie można pomyśleć bytu, ani go ująć w tym, czym on jest.

III. Jeśli idzie o trzecią tezę, o niemożności przekazania wiedzy o tym, co się ewentualnie poznało, to zwięźle i nader jasno zostaje ona przedstawiona w podsumowaniu w MXG:

³¹ MXG 980a 19.

³² SEKSTUS EMPIRYK 1967: 19.

³³ SEKSTUS EMPIRYK 1967: 19.

³⁴ SEKSTUS EMPIRYK 1967: 19.

Wobec tego, jeżeli coś jest, to nie jest poznawane, a jeżeli bywa poznawane, to nikt nie mógłby przekazać wiedzy o tym drugiemu, ponieważ rzeczy nie są słowami [podobnie jak myśli nie są rzeczami — S.B.], i ponieważ nikt nie może ująć myślą tego samego, co ktoś inny³⁵.

Przy dowodzeniu tej tezy Gorgiasz wysuwa wiele słusznych spostrzeżeń na temat stosunku języka do rzeczywistości. Mówiąc, tylko się mówi, a nie mówi się barw czy rzeczy (λέγει ὁ λέγων, ἀλλ' οὐ χρώμα οὐδὲ πρᾶγμα). Tak samo nie myśli się barw czy dźwięków, tylko się je widzi lub słyszy. Toteż nie przekazuje się w mowie rzeczy, tylko słowa. Skoro przyjmuje się byt jako będący czymś poza nami (*sc.* transcendentny), nie stanie się on naszym słowem (ἐπεὶ ὑπόκειται τὸ ὄν ἐκτός, οὐκ ἂν γένοιτο λόγος ὁ ἡμέτερος), tzn. nie stanie nigdy w relacji (*logos*) do nas i nasz *logos* o nim (z braku referencji — *logos*) nie będzie możliwy. Słowo nie stawia przed nami tego, co jest poza nami (οὐχ ὁ λόγος τοῦ ἐκτός παραστατικός ἐστίν). Ciała widzialne zdecydowanie różnią się od słów (πλείστω διενήνοχε τὰ ὀρατὰ σώματα τῶν λόγων). Są to stwierdzenia, pod którymi z całą pewnością podpisałby się współczesny Gorgiaszowi apologeta stawania się, heraklitejczyk Kratylos.

BIBLIOGRAFIA

- ACHMANOW, Aleksandr (1965): *Logika Arystotelesa*. Przeł. Andrzej Zabłudowski, Barbara Stanosz. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- APELT, Otto (1891): *Die geschichtlichen Beziehungen der Kategorienlehre*. [W:] Otto APELT: *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, Lipsk: B.G. Teubner, 101–216.
- ARISTOTLE (1906): *Aristotelis Metaphysica*. Wilhelm CHRIST (wyd.). Lipsk: B.G. Teubner.
- ARISTOTLE (1936): On Gorgias. [W:] ARISTOTLE: *Minor Works*. Przeł. Walter S. Hett. London: Heinemann, 496–507.
- ARYSTOTELES (1980–1982): *Aristoteles' Metaphysik*. Przeł. Hermann Bonitz. Wstęp i komentarz. Horst Seidl. Oprac. tekstu gr. Wilhelm Christ. T. I–II. Hamburg: Meiner.
- ARYSTOTELES (1978): O Gorgiaszu. [W:] ARYSTOTELES: *Pisma różne*. Przeł. Leopold Regner. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 415–420.
- BLANDZI, Seweryn (1992): *Henologia, meontologia, dialektyka*. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk.
- BRÖCKER, Walter (1958): Gorgias contra Parmenides. *Hermes* 86, 4, 425–440.
- DIELS, Hermann i KRANZ, Water (1952): *Die Fragmente der Vorsokratier*. Berlin: Weidemann.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1967): *Nauka logiki*, t. 1. Przeł. Adam Landman. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

³⁵ ARISTOTLE 1936: 496: οὕτως οὐκ ἐστίν, εἴ ἐστι τι, γνωστόν <εἴ δὲ γνωστόν, > οὐδεὶς ἂν αὐτὸ ἕτερω δηλώσειεν, διὰ τε τὸ μὴ εἶναι πράγματα λόγους, καὶ ὅτι οὐδεὶς ἕτερον ἕτερω ταυτὸν ἐννοεῖ (980b 18–20).

- HEIDEGGER, Martin (1999): Czym jest metafizyka? Przeł. Krzysztof Pomian. [W:] Martin HEIDEGGER: *Znaki drogi*. Warszawa: Fundacja Aletheia, 95–111.
- KAHN, Charles H. (1973): *The Verb 'Be' in Ancient Greek*. Dordrecht: D. Reidel.
- KAHN, Charles H. (1976): Why Existence Does not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58, 323–334.
- KANT, Immanuel (1957): *Krytyka czystego rozumu*, t. 1. Przeł. Roman Ingarden. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- PARMENIDES (1985): *Über das Sein*. Przeł. i wyd. Jaap Mansfeld. Stuttgart: Reclam.
- PLATON (1972): *Parmenides*. Przeł. i wyd. Hans Günter Zekl. Hamburg: Meiner.
- PLATON (1957): *Eutydem*. Przeł. Władysław Witwicki, do druku przygotował Henryk Elzenberg. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- PRANTL, Carl von (1955): *Geschichte der Logik im Abendlande*, t. 1. Berlin: Akademische Verlag.
- SEKSTUS EMPIRYK (1967): *Przeciw logikom*. Przeł. Izydora Dąmbska. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- SEXTUS EMPIRICUS (1914): *Opera*, t. 2: *Adversus dogmaticos (Adv. Mathem. VII–XI)*, Lipsk: B.G. Teubner.
- SINKO, Tadeusz (1959): *Zarys historii literatury greckiej*, t. 1: *Literatura archaiczna i klasyczna. Wiek VIII–IV p.n.e. łącznie*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- UNTERSTEINER, Mario (1949): *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, t. 2: *Gorgia, Licofrone e Prodicus*. Firenze: La Nuova Italia.
- WESOŁY, Marian (1992): „Argument własny” Gorgiasza. *Studia Metodologiczne* 27, 267–297.
- WOLEŃSKI, Jan (1985): *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.