Dariusz Kubok

Krytycyzm, sceptycyzm i zetetycyzm we wczesnej filozofii greckiej

UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO

Krytycyzm, sceptycyzm i zetetycyzm we wczesnej filozofii greckiej

Ani i Julii,
bez których skończyłbym
tę książkę trzy lata wcześniej
albo raczej nie napisałbym jej wcale

Dariusz Kubok

Krytycyzm, sceptycyzm i zetetycyzm we wczesnej filozofii greckiej

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego • Katowice 2021

Seria
Studia Philosophica Silesiensia (1)

Redaktor serii
Dariusz Kubok

Recenzenci
Zbigniew Nerczuk, Artur Pacewicz

Spis treści

Wykaz skrótów 7
Wstęp 9

Część pierwsza
Krytycyzm, sceptycyzm i zetetycyzm

1. Istota i funkcje krytycyzmu 31
2. Typologia krytycyzmu 65
3. Sceptycyzm a dogmatyzm 77
4. Zetetycyzm 115

Część druga
Krytycyzm, sceptycyzm i zetetycyzm
we wczesnej filozofii greckiej

1. Krytycyzm separacyjny 149
2. Krytycyzm antydogmatyczny: sceptycyzm i zetetycyzm 189
3. Krytycyzm epistemologiczny 365
4. Allokrytycyzm a autokrytycyzm 391
5. Synkrytycyzm 443

Zakończenie 533
Bibliografia 541
Indeks osobowy 585

Summary 599

Zusammenfassung 601

Wykaz skrótów

A – agnostycyzm
Ap – aporetycyzm
E – efektycyzm
EKS – epistemologiczny krytycyzm separacyjny
KA – krytycyzm antydogmatyczny
KE – krytycyzm epistemologiczny
KS – krytycyzm separacyjny
MKS – metafilozoficzny krytycyzm separacyjny
ND – negatywny dogmatyzm
NDa – negatywny dogmatyzm aktualny
NDm – negatywny dogmatyzm modalny
PD – pozytywny dogmatyzm
PDa – pozytywny dogmatyzm aktualny
PDm – pozytywny dogmatyzm modalny
PFZ – pierwotny filozoficzny zetetycyzm
S – sceptycyzm
Sa – sceptycyzm aktualny
Sm – sceptycyzm modalny
SND – sceptyczny negatywny dogmatyzm
Z – zetetycyzm

Wstęp

Es irrt der Mensch, solang er strebt.
Johann Wolfgang von Goethe: *Faust*.

Confusion will be my epitaph.
As I crawl a cracked and broken path.
If we make it we can all sit back and laugh.
But I fear tomorrow I'll be crying.
King Crimson: *Epitaph*.

Zadziwia fakt, że nie ma chyba nikogo, kto nie przyznałby racji twierdzeniu, że człowiek powinien myśleć krytycznie, a jednocześnie prawdopodobnie każdy – przy bliższym *nomen omen* krytycznym zastanowieniu – przyzna, że daleki jest od jasnego pojmowania tego, na czym polega ten typ myślenia. Tak samo jest z krytycyzmem jako takim, a w szczególności z krytycyzmem filozoficznym. W tym ostatnim przypadku ujawniają się dodatkowy kłopot i spektakularna konfuzja. Filozofowie powód zadziwiającego braku dogłębnej refleksji nad krytycyzmem tłumaczą zazwyczaj dwojako: albo używają argumentu z trywialności, albo z marginalności. Ci pierwsi uważają, że nie ma sensu podejmować tego zagadnienia, ponieważ uznają je za jasne i oczywiste; więcej nawet, nierzadko krytycyzm bywa pojmowany monopolistycznie w świetle jakiejś wyróżnionej koncepcji filozoficznej (np. Kanta czy szkoły frankfurckiej). Ci drudzy z kolei sądzą, że refleksja filozoficzna powinna się skupić na istotniejszych zagadnieniach, a idea krytycyzmu od strony filozoficznej nie należy do tematów kluczowych. Motywem podjęcia przeze mnie tego problemu była niezgoda na oba argumenty, a świadomość ważności postawy krytycznej szła w parze z nieświadomością rangi refleksji nad nią. Każdy zapewne się zgodzi, że człowiek powinien myśleć krytycznie, ale czy rzeczywiście tak myśli? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należałoby zrozumieć, o czym jest mowa.

Przyznajmy, że równie mało kontrowersyjną tezą jest stwierdzenie, że filozofia jest/powinna być krytyczna, przy czym spore kontrowersje budzą próby określenia wzajemnego stosunku pomiędzy odpowiednio zdefinio-

wanym krytycyzmem a odpowiednio zdefiniowaną filozofią. Zagadnienia krytycyzmu, postawy krytycznej, myślenia krytycznego podejmuje się w różnych dyscyplinach (w filozofii, psychologii, socjologii, pedagogice, filologii, logice, kognitywistyce, naukach o kulturze i innych) zarówno jako wyodrębniony temat, jak i w kontekście innych zagadnień. Trzeba sobie zdawać sprawę z faktu, że w dziejach myśli Zachodu relacja pomiędzy krytycyzmem (K) a filozofią przybierała różne formy i determinowała znaczenie obu terminów. Warto choćby nadmienić, że czym innym może być filozoficzny krytycyzm (jako forma krytycyzmu), a czym innym – filozofia krytyczna (jako szczególny typ filozofii). W określonych przypadkach filozoficzny krytycyzm może się pokrywać z filozofią krytyczną[1]. W swoich badaniach skupię się na analizie filozoficznej, akcydentalnie tylko korzystając z dorobku i metod innych nauk. Zadaniem podjętym w tej książce będzie próba ustalenia znaczenia frazy „krytycyzm filozoficzny" jako specyficznej formy krytycyzmu[2], aby w dalszej kolejności spróbować odszukać jego postacie w filozofii wczesnogreckiej. W tym miejscu tylko zaznaczę, że w pracy tej nie chodzi o krytycyzm literacki czy krytycyzm artystyczny, lecz o krytycyzm filozoficzny[3]. Interesować mnie będzie zatem rozpoznanie filozoficznej postawy krytycznej problematyzującej zagadnienia filozoficzne, a tylko za przykład posłuży mi krytyka literacka, języka lub bogów. Terminy „krytycyzm" oraz „krytyka" są bardzo ogólne i mogą być wszechstronnie analizowane; mnie zajmować będą ogólnie pojęta idea krytycyzmu i postawa krytyczna.

O ile termin „krytycyzm" wydaje się w dużej mierze oczywisty na pierwszy rzut oka, o tyle „sceptycyzm" z całą pewnością (którą sam podważa) jest terminem wieloznacznym. Craig B. Brush trafnie zauważył, że sceptycyzm „jest butem, który może pasować na każdy rozmiar stopy"[4]. Wydaje się, że takie określenie pasuje zarówno do sceptycyzmu, jak i do krytycyzmu. Sceptycyzm nie jest jednolitym stanowiskiem, a gama jego mutacji od starożytności po czasy współczesne okazuje się imponująca.

[1] Szerzej na ten temat piszę w: D. Kubok: *Critical Thinking and Philosophical Criticism – an Outline of the Problem*. In: *Thinking Critically: What Does It Mean? The Tradition of Philosophical Criticism and Its Forms in the European History of Ideas*. Ed. by D. Kubok. Berlin–Boston, De Gruyter, 2018, s. 1–10. Zob. także S. Symotiuk: *Trzy modele krytyki*. „Studia Filozoficzne" 1983, nr 11–12, s. 71–85; Idem: *Pojmowanie krytycyzmu i modele krytyki w polskich sporach filozoficznych XX wieku*. Lublin, Rozprawy Wydziału Humanistycznego UMCS, 1987.

[2] Zob. W.P. Krause: *Das historische Spektrum der philosophischen Kritik*. „Studium Generale" 1959, vol. 12, fasc. 9, s. 539–571, oraz Idem: *Philosophische Kritik*. „Studium Generale" 1959, vol. 12, fasc. 8, s. 523–538.

[3] Warto zauważyć, że na przykład wybrane fragmenty Ksenofanesa mogą być analizowane zarówno w perspektywie krytycyzmu filozoficznego, jak i krytycyzmu literackiego czy też kulturowego.

[4] „Skepticism as a philosophical system adapts itself to many possible points of view; it is a shoe that can be made to fit any number of feet". C.B. Brush: *Montaigne and Bayle. Variations on the Theme of Skepticism*. The Hague, M. Nijhoff, 1966, s. 3.

Godne zauważenia jest również to, że sceptycyzm w różnych swoich formach wykazuje się, podobnie jak krytycyzm, niesłychaną trwałością; stanowiska te przetrwały wszystko i wszystkich, a filozofia traktuje ich argumenty jako stałe wyzwanie. Poza tym trzeba być bardzo wyczulonym na to, aby nie przenosić mechanicznie współczesnych definicji krytycyzmu i sceptycyzmu na myśl wcześniejszą, co nie oznacza, że nie istnieją wcześniejsze, niedostrzeżone dotychczas antyczne źródła współczesnych stanowisk oraz idei. Można to czynić ostrożnie, ale tylko wtedy, gdy się pokaże, że takie definicje bądź to odpowiadają treściom filozoficznym analizowanego okresu, bądź w jakimś zakresie są dla nich odpowiednie. Wreszcie termin „zetetycyzm" jest prawie nieznany w filozofii, choć odnotowuje go słownik – mówiąc delikatnie – alternatywnych koncepcji pseudonaukowych. Wyróżnienie tego terminu na oznaczenie określonego stanowiska nie jest przypadkowe, odsyła bowiem do Sekstusa Empiryka, który tradycję sceptyczną nazywa między innymi zetetyczną (ζητητική), a więc polegającą na tym, aby poszukiwać i badać (τὸ ζητεῖν καὶ σκέπτεσθαι)[5]. Ogólnie rzecz biorąc, wyjściowo będę traktował te stanowiska jako wzajemnie podporządkowane: sceptycyzm (S) jest jedną z form krytycyzmu antydogmatycznego (KA), natomiast zetetycyzm (Z) – jedną z form S. Ze względu na wieloznaczność słowa „sceptycyzm" wychodzę od tej jego definicji i charakterystyki, która – w swej zwartej i konkretnej formie – wśród zachowanych tekstów ujawniła się *expressis verbis* najwcześniej, to znaczy od pojmowania S w pismach Sekstusa Empiryka. Oczywiście, w okresie poprzedzającym powstanie dzieł Sekstusa znana była postawa sceptyczna, a słowo σκεπτικός określało pyrronistę (Filon z Aleksandrii), niemniej jednak to najwcześniej (z tego, co przetrwało do naszych czasów) dopiero Sekstus dokonuje próby spójnego dookreślenia S. Problem w tym, że jest to późna synteza S, obciążona założeniami autora, trzeba więc być szczególnie ostrożnym podczas rekonstrukcji tego stanowiska. Warto również zwrócić uwagę, że dwa główne źródła dotyczące sceptycyzmu, czyli Sekstus Empiryk i Diogenes Laertios, przedstawiają dwa różne stosunki sceptycyzmu do poprzedzającej ich tradycji. Izolacjonista Sekstus odrzuca podobieństwa między pyrronizmem i filozofami wcześniejszymi (np. Heraklitem, Demokrytem, cyrenaikami, Protagorasem, akademikami i innymi), z kolei Diogenes skłonny jest dostrzegać pomiędzy nimi wiele podobieństw. Tak więc te trzy tytułowe stanowiska: krytycyzm, sceptycyzm i zetetycyzm stanowią rdzeń tematyczny całej pracy. Termin „krytycyzm" bywa na ogół uznawany za oczywisty, a nawet trywialny, „sceptycyzm" – za wieloznaczny, „zetetycyzm" zaś jest prawie nieznany. Wszystkie te trzy określenia („oczywistość", „wieloznaczność", „bycie nieznanym") stanowią wystarczający powód do zajęcia się tą problematyką.

[5] Zob. Sexti Empirici: *Opera*. Vol. 1: *Pyrrhoneion hypotyposeon libros tres continens*. Recensuit H. Mutschmann (cur. J. Mau). Leipzig, Teubner, 1912. (Repr. – Leipzig 1958), I, 7. Dalej cyt. jako *Pyr.*, I, 7.

Zasadniczy cel tej rozprawy sprowadzam do próby rozpoznania we wczesnej filozofii greckiej zrębów postawy krytycznej, sceptycznej i zetetycznej na podstawie uprzednich ustaleń dotyczących ich pojmowania. Zdaję sobie jednocześnie sprawę z możliwej dwuznaczności, nieostrości i splątania relewantnych tekstów. Rozpoznanie to ogranicza się do analizy wczesnogreckich filozofów, a także „filozoficznych" fragmentów przede wszystkim z epiki (Homer i Hezjod), ale też – akcydentalnie – z liryki, dramatu i historiografii. Mam świadomość, że takie zawężenie przedmiotu badań do fragmentów filozoficznych nie pozwala na całościowy ogląd omawianego zagadnienia. Dlatego swoje badania nad *wczesną filozofią grecką* traktuję jako preludium do badań nad *wczesną myślą grecką* w zakresie obecności w niej K, S oraz Z. Koniecznym uzupełnieniem niniejszych badań powinny być przede wszystkim szczegółowe analizy filologiczne dotyczące czasownika κρίνω i jego derywatów, a także analizy procesu wyłaniania się oraz krystalizacji terminologii krytycystycznej, sceptycznej i zetetycznej; dodatkowo należałoby skupić się na obecności zrębów tych trzech postaw w literaturze wczesnogreckiej, szczególnie w liryce, dramacie i historiografii. W rozprawie tej zawarłem rozważania o charakterze historyczno-filozoficznym, ale także filozoficznym, głównie epistemologiczno-metodologicznym. Zagadnienie krytycyzmu ściśle związane jest z problemami epistemologicznymi i metafilozoficznymi, które – jak postaram się pokazać – nie były marginalne u źródeł filozofii[6].

Jednocześnie w rozprawie tej, będącej próbą rozpoznania krytycyzmu, sceptycyzmu, a także zetetycyzmu we wczesnej filozofii greckiej, postaram się ukazać krytycyzm, sceptycyzm i zetetycyzm we wczesnej filozofii greckiej. Można bowiem: 1) ukazać nieakcydentalną obecność w zachowanych fragmentach filozofów wczesnogreckich wątków dotyczących K, S i Z oraz 2) ująć samą filozofię wczesnogrecką w duchu K, S i Z. Najstarsi filozofowie podejmują *explicite* bądź *implicite* zagadnienia związane z postawą krytyczną, sceptyczną i zetetyczną, ale także sama ich filozofia – na podstawie historyczno-filozoficznych badań metafilozoficznych – może być określona jako krytyczna, czasami nawet sceptyczna i zetetyczna. W celu podjęcia obu wspomnianych wątków za konieczne uznałem prymarne rozpoznanie, a następnie ustalenie znaczenia tych podstawowych terminów.

Rozprawa składa się z dwóch części. W pierwszej z nich wstępnie dookreślam postawę krytyczną, a także typy krytycyzmu, wreszcie rozumienie sceptycyzmu i zetetycyzmu. Z uwagi na to, że w interesującym mnie okresie dziejów słownik filozoficzny nie był jeszcze sprecyzowany, więcej

[6] W pewnym sensie rozprawa ta jest odpowiedzią na wezwanie Anthony'ego A. Longa, który stwierdził, że praca nad wczesnymi filozofami greckimi musi skupić się jeszcze na „philosophical methodology, second-order inquiry, mind, and the relation of the knower to the known". A.A. Long: *Parmenides on Thinking Being.* „Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy" 1996, vol. 12, issue 1, s. 128.

nawet, dopiero pierwsza jego forma się kształtowała, a w nielicznych zachowanych fragmentach[7] nie pojawiają się techniczne terminy filozoficzne związane z K, S i Z, konieczne jest poszukiwanie zrębów tych postaw w całym dostępnym materiale źródłowym. Trzeba jednak przynajmniej wstępnie wiedzieć, czego się szuka. W tym celu właśnie przeanalizuję różne rozumienia krytycyzmu, szczególnie w jego filozoficznej odsłonie, aby móc wykrystalizować swoisty rdzeń znaczeniowy krytycyzmu i postawy krytycznej. Rozważania te skonfrontuję ponadto ze źródłowymi badaniami dotyczącymi znaczenia czasownika κρίνω i przymiotnika κριτικός po to, aby zyskać taką postać krytycyzmu i postawy krytycznej, która jest: 1) źródłowa, a więc nawiązuje do funkcji tych terminów oraz ich derywatów w literaturze wczesnogreckiej, 2) filozoficzna, to znaczy ściśle związana z problemami filozoficznymi, 3) ogólna, ponieważ za szczególnie interesujące uważam nie tylko przeanalizowanie tematyzowania tego problemu w zachowanych fragmentach pism filozofów wczesnogreckich, ale także próbę ukazania samej tej filozofii jako działalności krytycznej, która jest częścią wczesnogreckiego krytycyzmu w ogóle. Na podstawie tych analiz, opartych przede wszystkim na różnych znaczeniach i funkcjach κρίνω oraz jego derywatów, wypreparuję zarówno główne formy K, jak i ukażę zależności pomiędzy nimi. Wreszcie zaproponuję ich typologię zredukowaną do tych form, które zdają się najbardziej obiecujące w kontekście celów, jakie sobie wyznaczyłem. Od razu jednak muszę zastrzec, że typologia ta będzie w jakiejś mierze arbitralna, bo inna być nie może. W perspektywie jasno ukazanych powodów wyjaśnię kryteria włączenia akurat tych typów krytycyzmu, niemniej jednak – co chcę wyraźnie podkreślić – wczesną filozofię grecką można analizować w kontekście innych jej typów, w tym także silnie związanych z perspektywą filozoficzną, nie mówiąc już o filologicznej.

Analiza tak nakreślonego wstępnie projektu badawczego dotyczącego krytycyzmu pozwala dojść do przekonania, że może on mieć charakter głównie adaptacyjny, ocierający się nawet o jakieś kontaminacje. Z dwóch głównych powodów takie ewentualne zarzuty można uznać za słabo uzasadnione w świetle sposobu analiz w niniejszej rozprawie. Po pierwsze, analiz filozoficznych dokonywał będę w odniesieniu do zachowanych źródeł i w tym sensie za punkt wyjścia przyjmę analizę fragmentów

[7] Fragmenty tekstów filozofów wczesnogreckich przywołuję w układzie oraz numeracji Dielsa i Kranza, zgodnie z powszechnym zwyczajem. Zob. *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutch von* H. Diels. Bd. 1–3. Hrsg. W. Kranz. Zürich, Weidmann, 1985. (Dalej cyt. jako DK). W dużej mierze korzystałem także z *The Text of Early Greek Philosophy. The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics.* Ed. and trans. by D.W. Graham. Cambridge, Cambridge University Press, 2010. (Dalej cyt. jako TEGP), a przede wszystkim z *Early Greek Philosophy.* Vol. 1–9. Ed. and trans. by A. Laks and G.W. Most. Cambridge–London, Harvard University Press, 2016. (Dalej cyt. jako LM). W stosownych miejscach korzystam ze szczegółowych wydań krytycznych.

w języku oryginału, a nie antecedencje współcześnie rozumianych stanowisk. Po drugie, aby z jednej strony nie narzucać późniejszych znaczeń na te teksty źródłowe, a z drugiej – nie popadać w anachronizm prostego przenoszenia treści myślicieli greckich na grunt współczesny, wysiłek skupię na analizie fragmentów filozofów wczesnogreckich na tle znajomości całości ich zachowanego dorobku, kontekstu społeczno-kulturowego oraz możliwego do ustalenia sposobu kształtowania się i rozwoju określonych idei. Tekst pierwotny stanowi właściwy przedmiot zainteresowań. Krytycznie rzecz ujmując, nie wyeliminuje to całkowicie ewentualnych zagrożeń (warto choćby pamiętać, że konteksty analizowanych fragmentów pochodzą z późniejszego okresu i nierzadko mają charakter literacki), ale znacznie zmniejszy szansę ich wystąpienia. Biorąc jednak pod uwagę stan źródeł oraz ich ilość, a także możliwość wyrażenia zrębów K, S i Z w bardzo szerokim słowniku terminów (wtedy dynamicznie się kształtujących), trzeba tylko wstępnie przyjąć jakieś bardzo ogólne rozumienie owych postaw, aby wyznaczyć cel poszukiwań. Tak jak badacze poszukiwali w tym najwcześniejszym okresie dziejów filozofii na przykład zrębów *theologia naturalis*, choć termin ten jest o wiele późniejszy, tak samo można – bez kontaminacji – tropić ślady postawy krytycznej szeroko rozumianej i uzupełnionej dodatkowo stosowaną wtedy terminologią krytycystyczną. Ewentualne zastrzeżenia głoszące marginalną obecność wątków krytycznych w filozofii wczesnogreckiej wynikać mogą przede wszystkim z przyjęcia jakiejś wąskiej definicji K, prawdopodobnie związanej z konkretnym myślicielem późniejszej doby lub z wyróżnionym stanowiskiem. Nie będzie moim celem poszukiwanie w tym okresie dziejów filozofii źródeł krytycyzmu Kanta czy Hegla ani analizowanie tekstów filozofów wczesnogreckich jako wyrazu Poppera racjonalizmu krytycznego. Na podstawie wstępnych analiz będę bardzo szeroko rozumiał krytycyzm, a szczególnej analizie poddam kluczowe pod względem filozoficznym jego formy: krytycyzm separacyjny (KS), krytycyzm antydogmatyczny (KA) oraz krytycyzm epistemologiczny (KE). I choć nazwy te są zrozumiałe w świetle tradycji późniejszej, to oznaczane przez nie postawy – zupełnie inaczej wyrażone – obecne są w tradycji archaicznej i – jak zakładam – nie są marginalne. Jednocześnie, gdy będę się posługiwał terminologią współczesną, głównie z zakresu epistemologii[8], wówczas każdy z tych terminów zostanie w miarę możliwości zdefiniowany tak, aby móc ślady tych ujęć tropić w tekstach wcześniejszych i w słowniku minionych epok. Nie będzie mi chodzić o prostą adaptację, lecz o uświadomienie czytelnikowi trwałości pewnych stanowisk i ujęć;

[8] Terminu „epistemologia" używam nie w sensie ścisłym: jako nauka o poznaniu czy teoria poznania, lecz w sensie słabym: jako zagadnienie lub zagadnienia związane z poznawaniem i poznaniem bez konieczności istnienia ich koncepcji lub teorii. Czasami zamiennie ze słowem „epistemologia" będę używał terminu „gnoseologia" z takim samym zastrzeżeniem.

mówiąc inaczej: w tekstach greckich odnaleźć można często w mniej lub bardziej rozwiniętej formie stanowiska, którym nazwy zostały nadane o wiele później. Analiza filozoficzna pozwoli je ujawnić.

W części pierwszej, oprócz K, wstępnie dookreślę również S i Z. Także w tym przypadku za punkt wyjścia przyjmę wstępne rozumienie obu tych postaw, również w kontekście ich wzajemnej relacji. Jak już wspomniałem, opierał się będę na określeniach Sekstusa Empiryka z *Zarysów pyrrońskich*, ale ukażę też szeroki wachlarz znaczeń czasownika σκέπτομαι i przymiotnika σκεπτικός oraz odpowiednio słów ζητέω i ζητητικός (akcydentalnie odwołam się także do czasownika δίζημαι). Przede wszystkim postaram się pokazać, że chociaż „sceptycyzm" jest terminem wieloznacznym, to można na potrzeby badań filozofii wczesnogreckiej przyjąć jakiś jego rdzeń znaczeniowy, który okaże się wygodny do analiz filozoficznego S. Na podstawie szczegółowej charakterystyki S, jakiej dokonał Sekstus, a w szczególności zdając sobie sprawę z wyraźnej rozbieżności między interpretacjami sceptycyzmu z *Pyr.*, I, 1–4 i *Pyr.*, I, 7, można właściwie mówić o dwóch wersjach sceptycyzmu widocznych w tekstach Sekstusa: o sceptycyzmie w wymiarze zetetycznym i o sceptycyzmie w wymiarze efektycznym. Dlatego w dalszych rozważaniach będę miał na uwadze obie wersje S (S jako zetetycyzm i S jako efektycyzm), a śladów ich ewentualnej obecności – różnorako wyrażonej – będę poszukiwał w filozofii wczesnogreckiej. Praktyka taka jest uzasadniona tym, że sami sceptycy szukali źródeł swojej postawy filozoficznej w filozofii wczesnogreckiej, a nawet w eposach Homera. W tym miejscu wszakże muszę sformułować jedno ważne zastrzeżenie. Współcześni badacze, którzy zajmują się sceptycyzmem greckim, a w ramach tych badań odnoszą się do filozofii wczesnogreckiej, zazwyczaj traktują i analizują te wczesnogreckie poglądy jako antecedencje greckich szkół sceptycznych, to jest pyrronizmu i akademizmu[9]; robią zatem dokładnie to samo, co robił Sekstus Empiryk. Pierwsi filozofowie greccy są dla nich interesujący jako

[9] Modelowym przykładem takiego perspektywistycznego podejścia jest *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism* pod redakcją Richarda Betta (Cambridge: Cambridge University Press, 2010). Przedpyrrońskie refleksje nad S zostały zawarte w tej książce w rozdziale autorstwa Mi-Kyoung Lee'a noszącym znamienny tytuł: *Antecedents in Early Greek Philosophy* (s. 13–35). Podobny sposób traktowania myśli wczesnogreckiej znaleźć można w: Idem: *Epistemology after Protagoras: Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus.* Oxford, Oxford University Press, 2005 (perspektywa relatywizmu); L. Groarke: *Greek Scepticism. Anti-realist Trends in Ancient Thought.* Montreal & Kingston, London and Buffalo, McGill-Queen's University Press, 1990 (rozdział pt. *Greek Epistemology before the Rise of Scepticism*, perspektywa antyrealistyczna); R.J. Hankinson: *The Sceptics. (The Arguments of the Philosophers).* London and New York, Routledge, 1995 (rozdział pt. *Precursors*, perspektywa sceptyczna). Czasami znamienne jest milczenie; Harald Thorsrud w swojej książce o antycznym S nie pisze prawie nic o tradycji przedpyrrońskiej. Zob. H. Thorsrud: *Ancient Scepticism*. London and New York, Routledge, 2009.

przygotowanie i wstęp czy teoretyczna podstawa w miarę jasno określonych stanowisk, na przykład pyrronizmu i neopyrronizmu bądź też filozofii akademickiej. Taki sposób traktowania myślicieli wczesnogreckich jest charakterystyczny również dla badaczy zajmujących się historią sceptycyzmu lub epistemologii[10]. W swoich badaniach chciałbym przyjąć inny punkt widzenia. Co prawda początkowo wyjdę od definicji S w tekstach Sekstusa Empiryka i Diogenesa Laertiosa, ale w dalszej kolejności (część druga, rozdział 2.) zajmę się egzegezą zachowanych fragmentów i doksografii filozofów wczesnogreckich nie jako antecedencji pyrronizmu i akademizmu, bo to zawęziłoby obszar badawczy, lecz jako – nazwijmy to – śladów szeroko rozumianego S i Z. Dla przykładu, fragmenty epistemologiczne Ksenofanesa będą mnie interesowały jako wyraz świadomości ograniczeń poznawczych człowieka, a nie tylko jako antecedencji pyrronizmu (warto wspomnieć, że w ujęciu Tymona „trzeźwym" od dogmatyzmu interlokutorem był właśnie Ksenofanes). Zręby lub różne postacie K, S i Z będę wyzyskiwał „oddolnie", na podstawie analizy źródeł. Warto zauważyć, że będzie to praca ściśle filozoficzna, ponieważ postawy takie ujawnić się mogą za pomocą różnorodnych terminów i fraz, w związku z czym filologiczna analiza wyróżnionego zespołu terminów jest konieczna, ale niewystarczająca. Jeszcze raz warto przypomnieć, że uzupełnienie tychże badań powinny stanowić wszechstronne badania nad terminologią krytycystyczną, sceptyczną i zetetyczną w jej perspektywie rozwojowej. Wypada mieć nadzieję, że takie badania zostaną zainicjowane. Trzeba zatem zauważyć, że nie tylko nie ma dotychczas w literaturze studium filozofii wczesnogreckiej dokonanej w perspektywie krytycystycznej, a teksty dotyczące wczesnogreckiego S i Z traktują ten najwcześniejszy

[10] Zob. na przykład cenne badania L.P. Gersona czy R. Ziemińskiej. Ten pierwszy analizuje ogólnie filozofię grecką (w tym wczesnogrecką) z perspektywy różnic między starożytnym naturalistycznym podejściem do wiedzy a współczesnym podejściem kryteriologicznym. Zob. L.P. Gerson: *Ancient Epistemology.* Cambridge, Cambridge University Press, 2009. R. Ziemińska przedstawia dzieje globalnego S sprowadzonego do tezy: wiedza nie istnieje, w powiązaniu z problemem jego (nie)spójności. Zob. R. Ziemińska: *Historia sceptycyzmu. W poszukiwaniu spójności.* Toruń, Wydawnictwo UMK, 2013. Elementy refleksji nad wczesnogreckim S odnaleźć można w różnych historiach filozofii, a w nieco obszerniejszej formie – w opracowaniach dotyczących wczesnogreckiej epistemologii. W tym celu zob. na przykład J.H. Lesher: *The Emergence of Philosophical Interest in Cognition.* „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 1994, vol. 12, s. 1–34; Idem: *Early Interest in Knowledge.* In: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy.* Ed. by A.A. Long. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 225–249; Idem: *The Humanizing of Knowledge in Presocratic Thought.* In: *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy.* Ed. by P. Curd, D.W. Graham. Oxford–New York, Oxford University Press, 2008, s. 458–484; E. Hussey: *The Beginnings of Epistemology: From Homer to Philolaus.* In: *Companions to Ancient Thought 1: Epistemology.* Ed. S. Everson. Cambridge, Cambridge University Press, 1990, s. 11–38; J. Wilcox: *The Origins of Epistemology in Xenophanes and Heraclitus.* In: *Greek Philosophy and Epistemology.* Vol. 2. Ed. by K.J. Boudouris. Athens, Ionia Publications, 2001, s. 215–226.

okres dziejów jako przygotowanie lub antecedencję dojrzałych systemów. Rozdział 2. części drugiej stanowi obszerne, niemające swojego odpowiednika w literaturze, studium wczesnogreckiej filozofii w zakresie jej związków z szeroko rozumianym S i Z.

Cała część druga niniejszej rozprawy jest analizą fragmentów i doksografii związanych z najwcześniejszymi postaciami filozofii greckiej pod kątem wybranych form krytycyzmu. Rozdział 1. części drugiej dotyczy rudymentarnej formy K, jaką jest krytycyzm separacyjny (KS), zwany również dystrybutywnym, dotyczy bowiem zdolności rozróżniania, a w efekcie także porządkowania. Ten aspekt postawy krytycznej opiera się na źródłowym znaczeniu czasownika κρίνω („oddzielić", „odróżnić", „odseparować", jak również „uporządkować", „ułożyć") oraz przymiotnika κριτικός („zdolny do rozróżniania"). Przeanalizuję ogólnie podstawowe filozoficzne rozróżnienia dokonywane przez wczesnogreckich filozofów, a także tematyzacje zagadnienia granicy. W rozdziale 2. części drugiej przedmiotem refleksji uczynię krytycyzm antydogmatyczny (KA), który jest definiowany jako negacja pozytywnego dogmatyzmu (PD) lub negacja negatywnego dogmatyzmu (ND). Analizy będą dotyczyć przede wszystkim koniunkcji obu tych negacji pod postacią S, a także – bardziej szczegółowo – S jako Z (w odróżnieniu od wykładni efektystycznej). W rozdziale 3. części drugiej poddam analizie hipotezę obecności we wczesnej filozofii greckiej krytycyzmu epistemologicznego (KE), który może być pojmowany jako stanowisko głoszące, że rozważania gnoseologiczne (czy też w greckim rozumieniu gnoseologiczno-metodologiczne) poprzedzają wszelkie inne typy dociekań filozoficznych, na przykład kosmologicznych, teologicznych, ontologicznych. W tym przypadku zajmę się krytycyzmem drugiego rzędu, którego przedmiotem będzie sama refleksja filozoficzna myślicieli tamtego okresu. Wbrew jednostronnemu przekonaniu wielu badaczy, którzy nie dostrzegają bądź minimalizują znaczenie obecności refleksji epistemologicznej w filozofii wczesnogreckiej[11], sądzę, że ten typ refleksji co najmniej nie jest marginalny; warto przemyśleć hipotezę, czy w niektórych przypadkach nie można mówić o prymarności dociekań gnoseologiczno-metodologicznych. Rozdział 4. części drugiej poświęcę już nie krytyce określonych poglądów i stanowisk, lecz filozoficznej krytyce personalnej (dotyczącej postaw lub osób) w jej dwóch głównych odsłonach: jako allokrytycyzm lub jako autokrytycyzm. Ogólnie rzecz biorąc, analizowany problem dotyczy tego, czy konkretny filozof wczesnogrecki krytykował poglądy innych z wyłączeniem swoich (allokrytycyzm), czy też twórczo krytykował i testował własne

[11] Sugestywnym przykładem podejścia tego typu jest układ fragmentów wczesnogreckich filozofów dokonany przez D.W. Grahama w książce TEGP; publikacja ta zawiera dwie części znamiennie zatytułowane: (1) *Cosmologists and ontologists* i (2) *Sophists*. Odmienne podejście z kolei, bardziej zniuansowane i uwzględniające problematykę epistemologiczną, odnaleźć można w LM.

poglądy (autokrytycyzm); koniunkcją tych dwu typów krytyki jest pełny krytycyzm personalny. W ramach tego zagadnienia podejmę także istotny w tym okresie problem wzajemnych relacji: bóstwo – filozof – reszta ludzi. Z kolei w rozdziale 5. części drugiej przedstawię autorską próbę uporządkowania wczesnogreckiej filozofii w perspektywie idei synkrytycyzmu. W nawiązaniu do źródłowego znaczenia czasownika συγκρίνω (a także rzeczownika σύγκρισις oraz przymiotnika συγκριτικός) wyróżnię dwa typy synkrytycyzmu: 1) synkrytycyzm związany z czynnością łączenia (powiązania, zespolenia), czyli synkrytycyzm koniunktywny, oraz 2) synkrytycyzm związany z czynnością porównywania (zestawiania), czyli synkrytycyzm komparatywny. Ten pierwszy typ synkrytycyzmu, czyli synkrytycyzm koniunktywny, w połączeniu z diakrytycyzmem okaże się wydajnym narzędziem opisu podstawowych zasad organizacji świata. Z kolei w ramach synkrytycyzmu komparatywnego wyróżnię dwie jego formy: isosynkrytycyzm (opierający się na zasadzie równości) i ameinosynkrytycyzm (opierający się na zasadzie nierówności, np. lepszości), głównie po to, aby mieć narzędzie służące ewaluacji różnych typów postaw antydogmatycznych; między innymi dzięki takiemu rozróżnieniu da się precyzyjniej odróżniać stanowiska dziś zwane S, ND, fallibilizmem, relatywizmem, których źródłowe formy być może da się odnaleźć we fragmentach tekstów filozofów wczesnogreckich.

Jak powszechnie wiadomo, fragmenty autorstwa filozofów wczesnogreckich analizowano przez pryzmat różnych perspektyw, co wynika nie tylko z fragmentaryczności źródeł, ale także z samego charakteru interpretacji. Zjawisko analizowania określonego materiału w horyzoncie ram pojęciowych idzie w parze ze zmienną tendencją do preferowania pewnych aspektów i marginalizowania innych. Eduard Zeller, będący pod wpływem idealizmu niemieckiego, szczególnie Georga Wilhelma Friedricha Hegla, filozofię grecką postrzegał z perspektywy systemów metafizycznych, których najlepszym ucieleśnieniem były filozofie Platona i Arystotelesa. Z kolei John Burnet i Theodor Gomperz, jako wyraziciele „ducha" pozytywistycznego, w filozofach wczesnogreckich upatrywali apostołów naukowości uprawianej empirystycznie. Werner Jaeger natomiast przyjmuje perspektywę analizowania tej tradycji jako *theologia naturalis*, a na przykład Giovanni Reale ujmuje ją przez pryzmat źródeł chrześcijaństwa, dodając, że „metafizyczny wymiar filozofii głoszonej przez klasyków […] pozostaje jedynym wymiarem, który nadaje sens uprawianiu filozofii"[12]. Wielość różnych perspektyw jest czymś naturalnym, monopolizowanie jednego ujęcia przez wskazanie jego jedynej sensowności wydaje się czymś niezrozumiałym, szczególnie gdy ma się świadomość zmienności perspektyw. Przyjętą w tej pracy perspektywę

[12] G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*. T. 1: *Od początków do Sokratesa*. Tłum. E.I. Zieliński. Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL, 1994, s. 30.

krytycystyczną wyróżniają dwie cechy. Po pierwsze, krytycyzm pojmuję wstępnie bardzo szeroko – jako postawę polegającą na umiejętności separacji zarówno obszarów poznawczych, jak i sposobów poznawania, na umiejętności sądzenia i osądzania, a także na akcentowaniu postawy antydogmatycznej[13], dzięki czemu ujęcie takie czyni zadość pojmowaniu krytycyzmu jako dbałości o to, by niczego nie pominąć[14]. Po drugie, perspektywa krytycystyczna bywa z natury antymonopolistyczna, ponieważ K pojmuje się również jako KA. Warto jeszcze raz przypomnieć, że spośród źródłowo wydobytych typów krytycyzmu wybrałem do szczegółowej analizy tylko te, które są istotne z punktu widzenia filozofii i jednocześnie nie zostały dotychczas w literaturze dostatecznie przeanalizowane[15]. Odsłonięte w części pierwszej główne typy K, przede wszystkim krytycyzm separacyjny, krytycyzm osądzający, krytycyzm porządkujący, krytycyzm wolicjonalny i krytycyzm interpretacyjny, zasługują na osobne, dogłębne studia. Trzeba zatem przedstawioną tutaj perspektywę krytycystyczną wczesnej filozofii greckiej potraktować jako projekt, którego niniejsza publikacja jest pierwszą, wstępną, ograniczoną i aspektową odsłoną.

Janina Gajda-Krynicka wyróżnia dwie metody badawcze, a jednocześnie dwie postaci dyskursu dotyczącego filozofii starożytnej: metodę porównawczą lub kontekstową oraz metodę genetyczną[16]. Ta pierwsza sprowadza się do tropienia w tekstach antycznych odpowiedników kategorii czy stanowisk wypracowanych w tradycji późniejszej. Gajda-Krynicka dodaje ponadto, że ta metoda „pozwala postrzegać najdawniejszą myśl grecką w aspekcie systemu, porządkuje ją, ale przez pryzmat wypracowanych przez filozofię późniejszą pojęć i kategorii"[17]. Metoda druga z kolei „polega na badaniu tekstów i świadectw w kolejności chronologicznej, bez uprzednio przyjmowanych parauniwersalnych modeli pojęciowych, które z konieczności zawierać muszą określone oceny wartościujące i narzucać filozofii starożytnej postać określonego systemu. […] Metoda ta pozwala badać myśl grecką […] w jej żmudnej drodze wypracowania filozoficz-

[13] Aby mówić o krytycyzmie, wystarczy jeden z tych warunków.

[14] Zob. J. Pieper: *W obronie filozofii*. Tłum. P. Waszczenko. Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1985, s. 37 i 59. Zob. również A.J. Noras: *Kłopoty z filozofią*. Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2015, s. 83–94; Idem: *„Being critical", Meaning What?*. W: „Folia Philosophica". Vol. 34. Special issue: *Forms of Criticism in Philosophy and Science*. Ed. by D. Kubok. Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2015, s. 61–76.

[15] Wybrane aspekty krytycyzmu w kontekście czasownika κρίνω i jego derywatów omawiano częściowo w ramach badań nad koncepcją sprawiedliwości oraz nad prawem.

[16] J. Kmita z kolei wyróżnia podejście adaptacyjne i historyczne. Zob. J. Kmita: *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1971, s. 81.

[17] J. Gajda-Krynicka: *Filozofia przedplatońska*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007, s. 24.

nych już pojęć i kategorii, […] pozwala, jak sądzę, zbliżyć się bardziej do pierwszych postaci greckiego filozofowania, […] pozwala zobaczyć to, co Gadamer określa mianem *Wirkungsgeschichte* – historii oddziaływań"[18]. Z jednej strony metoda porównawcza (kontekstowa) w odniesieniu do wczesnej filozofii greckiej wydaje się szczególnie zasadna z racji stanu i kontekstu zachowanych fragmentów oraz doksografii. Z drugiej jednak strony – jak zauważa Gajda-Krynicka – metoda ta niesie wiele zagrożeń pod postacią choćby nadinterpretacji terminologicznych czy też pewnego rodzaju „przemocy" podporządkowywania treści myślenia wczesnogreckiego dojrzałym postaciom dyskursu współczesnego. Z kolei metodzie genetycznej towarzyszy idealistycznie ujęta dyrektywa źródłowego odczytywania tekstów, czyli w taki sposób, w jaki rozumieli je autor i jego audytorium. Czasami bywa ona wręcz niemożliwa do zastosowania, jak na przykład w odniesieniu do zachowanych skrawków tekstów i nierzadko wyrwanych z kontekstu zachowanych fragmentów filozofów wczesnogreckich. W odniesieniu do nich „»pierwsze czytanie« musi z konieczności być podporządkowane owemu merytorycznemu schematowi, jakiego dostarczają nam świadectwa doksograficzne. Tym samym podporządkowujemy się niejako założeniom metody porównawczo-kontekstowej, którą posługiwali się doksografowie, którym można – parafrazując sformułowanie Platona – przypisać status tych, którzy »lepsi byli od nas i bliżej bogów mieszkali«"[19]. Janina Gajda-Krynicka podsumowuje swoje uwagi na temat właściwej metody w ten sposób: „W tak specyficznym obszarze badań zatem obie metody muszą ze sobą współpracować, a jedna pełni zawsze funkcję narzędzia weryfikacji wobec drugiej"[20].

Przyjęta w mojej pracy metodologia pokrywa się z konkluzją przytoczonych wywodów, ale – jak sądzę – konieczne jest dokonanie pewnych drobnych precyzacji zajmowanego stanowiska. Stosował będę wzajemnie korygujące się obie metody[21], przy czym metoda porównawcza, czy też kontekstowa, 1) nie wymaga od razu traktowania wczesnej myśli grec-

[18] Ibidem.

[19] Ibidem, s. 27.

[20] Ibidem, s. 28.

[21] A. Kenny wyróżnił dwa powody badań historyczno-filozoficznych: *philosophical reasons* i *historical reasons*. W tych pierwszych chodzi – mówiąc bardzo ogólnie – o problemy filozoficzne obecne w tekstach określonych filozofów, w tym drugim – o kontekst historyczno-kulturowy problemów filozoficznych. Kenny pisze: „Because philosophy is unique, the history of philosophy is unique. It may be studied for philosophical reasons, or it may be studied for historical reasons. We may read the philosophers of other ages either in order to resolve philosophical problems of abiding concern, or in order to enter more fully into the intellectual world of a bygone age". A. Kenny: *The Philosopher's History and the History of Philosophy*. In: *Analytic Philosophy and History of Philosophy*. Ed. by T. Sorell, G.A.J. Rogers. Oxford, Oxford University Press, 2005, s. 20. Zob. także T. Szubka: *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*. Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2009, s. 210–212. Oczywiście, nie jest wykluczona możliwość prowadzenia badań z obu tych powodów.

kiej przez pryzmat systemu, w szczególności konkretnego filozoficznego systemu, oraz 2) może pozwolić na postrzeganie najdawniejszej myśli greckiej przez pryzmat kategorii czy stanowisk późniejszych, o ile jasno i precyzyjnie je dookreśli w taki sposób, aby można ich ewentualne pierwotne ślady rozpoznawać w innym słowniku filozoficznym, nawet w takim, który był rodzącym się dopiero pierwszym słownikiem filozoficznym. Więcej nawet, perspektywa krytycystyczna, sceptyczna czy też zetetyczna musi zostać pierwotnie dookreślona, aby wiedzieć, czego szukać u źródeł. Początkowo zatem trzeba dość ogólnie ująć K, S i Z, a potem – na podstawie rzetelnych badań genetycznych czy historycznych (wraz z założonym horyzontem idealizacyjnym) – ustalić ich formy obecności we wczesnej filozofii greckiej. Dopiero wtedy można w pełni zastosować metodę porównawczą, zestawiając osiągnięte dzięki badaniom genetycznym rozumienie określonych postaw i stanowisk wczesnogreckiej filozofii z późniejszymi, głównie współczesnymi, pojęciami i kategoriami porządkującymi. Skłonny byłbym zatem mówić o współpracy obu wyróżnionych metod, przy czym pierwszą z nich rozdzieliłbym wyłącznie pragmatycznie na dwie submetody: wstępną metodę kontekstowo-porządkującą (niekoniecznie traktując filozofię jako system) i zwieńczającą metodę porównawczą. Takie podejście pozwoli uniknąć sztucznego, a często nawet „przemocowego" nakładania ram pojęciowych na tradycję wczesnogrecką, choćby pod postacią nadinterpretacji, a jednocześnie sprecyzuje przedmiot poszukiwań i da w konsekwencji asumpt do ukazania aktualności dociekań wczesnogreckich[22]. W ten sposób – w moim przekonaniu – dopełnione zostają badania historyczno-filozoficzne *sensu stricto*, ponieważ każdy z tych komponentów zostaje zastosowany i rozważony – zarówno historyczne i filologiczne dociekania nad genezą oraz dziejami idei filozoficznych uwikłanych w kontekst społeczno-kulturowy, jak i kluczowa analiza krytyczna problemów filozoficznych w ich ogólnym, ahistorycznym wymiarze. Można zatem powiedzieć, że prowadzone badania, czyniąc zadość wskazanym tu metodom, da się sprowadzić do następującej formuły: *Krytyczna analiza filozoficznego krytycyzmu wczesnogreckiego*. Oczywiście, należy dodać, że szczególną formą KA jest S, a w jego ramach S jako Z.

Trzeba powiedzieć, że w odniesieniu do filozoficznej analizy fragmentów tekstów i doksografii filozofów wczesnogreckich podejście porównawcze jest szczególnie wymagane. Powinno się ono jednak opierać na genetycznych badaniach i dopełniać taki źródłowy sposób traktowania tego tematu. Izydora Dąmbska pisze o trojakim stosunku pomiędzy filozofią współczesną a filozofią starożytną. Można wyróżnić: 1) kierunki będące pod bezpośrednim lub pośrednim wpływem jakiegoś wyróżnio-

[22] Analogicznie widzi swoją metodę badań M. Domaradzki. Zob. M. Domaradzki: *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji. Rozwój alegorezy od przedsokratyków do Arystotelesa*. Poznań, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, 2013, s. 11.

nego kierunku starożytnego, 2) kierunki tylko nawiązujące (jako zapowiedź lub punkt wyjścia) do starożytnych stanowisk, 3) kierunki, które nie nawiązują do konkretnej doktryny starożytnej, lecz w jakikolwiek sposób można wykazać ich podobieństwo[23]. W toku analiz warto wskazywać, jaki typ zależności odsłania się dzięki takiemu porównywaniu myśli starożytnej i współczesnej. Najczęściej będą to typy 2. i 3. Pomijając na razie kwestię jakości oraz intensywności nawiązań, nie sposób wyzbyć się poszukiwania tych odniesień, ponieważ analizy filozofii wczesnogreckiej pozwalają nam nie tylko zrozumieć tamtych myślicieli, ale także pogłębić aktualnie dyskutowane zagadnienia filozoficzne. Trzeba również przy okazji ustaleń metodologicznych mieć na uwadze opinię Hansa-Georga Gadamera: „»Methodos« w znaczeniu starożytnym oznacza zawsze jedność badań i obszaru pytań i problemów. W tym znaczeniu »metoda« nie jest narzędziem obiektywizacji i władzy nad czymś, lecz partycypacją w obcowaniu z rzeczami, którymi się zajmujemy. To znaczenie »metody« jako wspólnej drogi zakłada z góry, że znajdujemy się już w środku gry i nie przyjmujemy żadnego neutralnego punktu widzenia – nawet wtedy, gdy tak bardzo dążymy do obiektywności i narażamy na szwank nasze prze[d]sądy"[24].

W rozprawie pod tytułem *Etos historyka filozofii* Stefan Swieżawski pisze, że „historyk filozofii jest zobowiązany do przestrzegania dwóch zasad: po pierwsze, winien się dobrze znać na problematyce filozoficznej, aby móc bezbłędnie określić przedmiot swoich badań i zastosować odpowiednie metody; po drugie, winien wiedzieć, w jaki sposób dziejopisarstwo filozoficzne służy samej filozofii i w jakiej mierze jest ono niezbędne dla prawdziwego doświadczenia filozoficznego"[25]. Stosując się do tej sugestii, część pierwsza niniejszej książki służy właśnie określeniu i doprecyzowaniu przedmiotu moich badań, część druga natomiast, zawierająca szczegółowe analizy historyczno-filozoficzne, które dotyczą filozofii wczesnogreckiej w perspektywie wypracowanych uprzednio kategorii filozoficznych, służyć ma samej filozofii; nie tylko po to, aby ukazać krytycystyczne (w tym sceptyczne i zetetyczne) źródła naszej kultury, lecz także po to, aby dostarczyć teoretycznych narzędzi w dyskusji nad obecnym stanem naszej kultury, naszej wiedzy, naszych oczekiwań i naszych deficytów. Ogólnie rzecz biorąc, zdaniem Swieżawskiego historyk filozofii musi być filozofem[26], który jednocześnie jest samoświadomy przyjmowa-

[23] I. Dąmbska: *Zarys historii filozofii greckiej*. Lublin, Daimonion, 1993, s. 15.

[24] H.-G. Gadamer: *Początek filozofii*. Przeł. J. Gajda-Krynicka. Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN, 2008, s. 38.

[25] S. Swieżawski: *Etos historyka filozofii*. W: Idem: *Istnienie i tajemnica*. Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL, 1993, s. 249.

[26] Zwraca na to uwagę również A. Kenny, zwolennik odmiennej niż Swieżawskiego perspektywy badawczej. „But whatever the motive, the historian of philosophy cannot help being both a philosopher and a historian". I dodaje: „The historical task itself

nej przez siebie koncepcji filozofii i obieranej perspektywy badawczej[27]. Kluczową jednak sprawą, na którą badacz ten zwraca uwagę, jest stosunek historyka filozofii[28] do historii filozofii. W takim zakresie, w jakim to możliwe, biorąc pod uwagę rozliczne własne ograniczenia i deficyty, staram się wypełnić wskazany przez Swieżawskiego postulat: „Historyk filozofii – jak zresztą każdy inny historyk – ma prawo i obowiązek stawiać tym źródłom (tekstom) takie pytania, jakie pozwolą nam wyłowić z treści zawartej w tych źródłach to, co dla współczesnych rozważań filozoficznych jest najcenniejsze, bez równoczesnego narzucania minionej rzeczywistości jakichkolwiek deformujących ją ujęć". I kilkanaście wersów dalej: „W toku podejmowanej pracy naukowo-badawczej nad jakimś określonym odcinkiem dziejów każdy historyk musi stworzyć swój własny, dostosowany do tych badań zestaw pytań, czyli kwestionariusz"[29]. W taki sam sposób nakreśliłem projekt podjętych w tej pracy badań, uzupełniając go świadomością ryzyka i odpowiedzialności.

Przyjęta w tej pracy perspektywa krytycystyczna jest propozycją autorską zawierającą własny kwestionariusz w zakresie dopracowania istoty, funkcji, zasięgu i typologii K. Niemniej jednak trzeba zwrócić uwagę na inspirujące przykłady opracowań, które konkretne aspekty takiej perspektywy zakładały. Już pod koniec XIX wieku zaczęto odróżniać krytycyzm kantowski od szeroko ujętej filozofii krytycznej. Neokrytycysta Alois Riehl w dziele *Der philosophische Kritizismus*[30] wspomina o starożytnych źródłach krytycyzmu i przytacza poglądy eleatów oraz Demokryta. Badacze współcześni akcydentalnie podejmują tę problema-

forces historians of philosophy to paraphrase their subjects' opinions, to offer reasons why past thinkers held the opinions they did, to speculate on the premisses left tacit in their arguments, and to evaluate the coherence and cogency of the inferences they drew". A. Kenny: *The Philosopher's History…*, s. 20. Badacz ten, jak Swieżawski, wykazawszy, że historyk filozofii musi być filozofem, kreśli także odwrotną relację, to znaczy rozważa, czy filozof powinien być historykiem filozofii. „Must a philosopher be a historian of philosophy? Not all the time: it is wrong to think of philosophy as being nothing more than the study of the philosophical canon. But it is a great advantage to a philosopher to have a knowledge of the subject's history. It will provide her with examples of best practice. It will free her from the temptation to reinvent a philosophical wheel (especially in cases which show that the wheel in question turned out to be square). Finally, it will enable her to strip off from her thinking layers of contemporary prejudice". Ibidem, s. 24.

[27] „Narzuca się wniosek, że podstawowym obowiązkiem historyka filozofii jest ujawnienie tej założonej przez siebie koncepcji filozofii, koncepcji, którą ma każdy historyk filozofii – lecz jej najczęściej nie ujawnia, a może i sam jej sobie w pełni nie uświadamia". S. Swieżawski: *Etos historyka filozofii…*, s. 251.

[28] „Autentyczny historyk filozofii jest powołany do tego, by być człowiekiem tkwiącym całkowicie we współczesności, w której wypadło mu żyć". Ibidem, s. 259.

[29] Ibidem, s. 258.

[30] Zob. A. Riehl: *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System.* Erster Band: *Geschichte des philosophischen Kritizismus.* Leipzig, Verlag Wilhelm Engelmann, 1908.

tykę i dyskutują inne możliwe źródła krytycyzmu, czego przykładem jest cenna publikacja Ernsta Heitscha *Xenophanes und die Anfänge kritischen Denkens*[31]. Wiele uwagi pojęciu krytycyzmu we wczesnej myśli greckiej poświęcił również Karl Raimund Popper, szczególnie w rozprawie *Back to the Presocratics* i w wydanej pośmiertnie książce *The World of Parmenides: Essays on the Presocratic Enlightenment*[32]. Myśliciel ten w przeciwieństwie do wielu historyków filozofii, którzy wczesną myśl grecką traktują prawie wyłącznie jako kosmologię i ontologię, zdecydowanie docenia wartość obecnych w niej rozważań epistemologicznych. Warto też nadmienić, że grecką postawę krytyczną Popper analizuje w perspektywie swojego racjonalizmu krytycznego. W moim rozumieniu zależność ta przedstawia się odwrotnie. Krytycyzm (jako KS) jest prymarny wobec form racjonalistycznych ujęć, a tym samym krytycyzm racjonalistyczny ujmowany może być z perspektywy szeroko rozumianego krytycyzmu. Wreszcie chciałbym wspomnieć o rodzimych badaczach. Przede wszystkim w zakresie badań nad greckim S nie można pominąć dokonań Adama Krokiewicza, który w dwutomowym *Sceptycyzmie greckim*[33] nie tylko poświęcił wiele miejsca wczesnej myśli greckiej, ale także wskazał poczucie ludzkiej słabości jako grunt postaw sceptycznych. Chcę również podkreślić, że w niniejszej publikacji staram się przeciwstawić lokalnie przejawiającym się tendencjom do minimalizowania zasług polskich badaczy w zakresie zainteresowań S i wczesną filozofią grecką. Będę chciał pokazać w trakcie analiz, że nasza rodzima literatura w tym zakresie (zarówno prace translatorskie, jak i komentarze) w niczym nie ustępuje standardom światowym, a polskie prace filologiczne oraz filozoficzne zasługują na uwagę i nie ma żadnych powodów, aby je „życzliwie" pomijać. Z kolei w części pierwszej, przy okazji dookreślenia postawy krytycznej i krytycyzmu jako takiego, opierał się będę w ogromnym stopniu na badaniach polskich uczonych, głównie związanych bezpo-

[31] E. Heitsch: *Xenophanes und die Anfänge kritischen Denkens.* Mainz–Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1994.

[32] Zob. K.R. Popper: *Back to the Pre-Socratics: The Presidential Address.* „Proceedings of the Aristotelian Society" 1958–1959, vol. 59, issue 1, s. 1–24. (Repr. – K.R. Popper: *Back to the Presocratics.* In: *Studies in Presocratic Philosophy.* Vol. 1: *The Beginnings of Philosophy.* Ed. by D.J. Furley, R.E. Allen. London, Routledge & Kegan Paul, 1970, s. 130–153); K.R. Popper: *The World of Parmenides: Essays on the Presocratic Enlightment.* Ed. by A.F. Petersen, with the assistance of J. Mejer. London and New York, Routledge, 1998.

[33] Zob. A. Krokiewicz: *Sceptycyzm grecki. (Od Pirrona do Karneadesa).* Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1964; Idem: *Sceptycyzm grecki. (Od Filona do Sekstusa).* Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1966. O poprzednikach sceptyków greckich pisał także L. Joachimowicz w książce *Sceptycyzm grecki* (Warszawa, Wiedza Powszechna, 1972). Warto wspomnieć również o innych tłumaczach i badaczach starożytnych tekstów sceptycznych (oprócz Krokiewicza wymienić trzeba I. Dąmbską, A. Bańkowskiego i Z. Nerczuka), a także okołosceptycznych (między innymi J. Gajdę, M. Wesołego, A. Pacewicza, D. Zygmuntowicz, M. Marcinkowską-Rosół, R. Legutkę).

średnio lub pośrednio ze Szkołą Lwowsko-Warszawską. Nie ulega dla mnie wątpliwości, że specyfikę ujęcia filozofii wczesnogreckiej przez pryzmat krytycyzmu można po części zawdzięczać tamtym badaniom.

Zarówno użyta w tytule formuła „wczesna filozofia grecka", jak i zamiennie używane określenie „filozofia wczesnogrecka" są obecnie w powszechnym użyciu i choć można wykazywać brak precyzji tych zwrotów, to jednak – jak się wydaje – są mniej dyskusyjne niż zwroty: filozofia przedsokratejska (presokratejska), filozofia przedplatońska czy też filozofia przedsofistyczna[34]. W tym ostatnim przypadku akcentowałoby się wyraźną odmienność filozofii przedsofistycznej od filozofii sofistów. Z jednej strony niektórzy badacze często podkreślają dyferencjujący obie tradycje zwrot humanistyczny sofistów i wyłącznie negatywną opinię sofistów o wcześniejszych myślicielach. Z drugiej strony Hermann Diels zaliczył sofistów do grona presokratyków i taka praktyka obecna jest w DK, TEGP i LM. O ile jednak w tytule i podtytule TEGP zamiennie użyte są zwroty *early greek philosophy* i *presocratics*, to w LM jako tytuł pojawia się tylko *Early Greek Philosophy*. Kluczowym jednak argumentem na rzecz odrzucenia zwrotu „filozofia przedsofistyczna" jest fakt, że sofiści nie zerwali z filozofią przyrody[35]. W trakcie swoich analiz postaram się pokazać, że filozofii wczesnogreckiej nie należy utożsamiać wyłącznie z filozofią przyrody i filozofią bytu, co tym bardziej podkreśli o wiele głębsze związki wczesnogreckich myślicieli z sofistami. Anthony Arthur Long natomiast podziela taką opinię nie tyle ze względu na obecność wątków kosmologicznych w poglądach sofistów, ile z uwagi na zbyt wąsko traktowany zakres dociekań wczesnogreckich filozofów, sprowadzony głównie do kosmologii. Słusznie zauważa, że zakres zainteresowań tych myślicieli nie ogranicza się do filozofii przyrody, lecz obejmuje także niemarginalne badania z zakresu epistemologii, etyki, psychologii czy teologii. Z tychże powodów Long osłabia zasadność używania terminu „Presocratic", który tenże redukcjonizm sankcjonuje[36]. W dalszej partii

[34] Można analizować wszystkie te określenia z perspektywy zerwania ciągłości problemowej uosabianej przez konkretnego filozofa (Sokrates, Platon) lub szkołę (sofiści). W moim przekonaniu do takiego zerwania w myśli greckiej tego okresu nie doszło, zatem byłbym skłonny uznać te propozycje za mniej lub bardziej arbitralne.

[35] Zob. na przykład G.B. Kerferd: *The Sophistic Movement*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981; Z. Nerczuk: *Przyrodnicze podstawy sofistycznej koncepcji człowieka – zarys problematyki*. W: Idem: *Wokół sofistyki*. Toruń, Wydawnictwo Naukowe UMK, 2016, s. 15–32; Idem: *Sofistyka a filozofia przyrody*. W: Idem: *Wokół sofistyki…*, s. 33–41.

[36] „I am not suggesting that Presocratic is a term that should be totally abandoned; even if that were desirable, it would not be practicable. […] By representing the early Greek philosophers as conceptually or methodologically Presocratic, we have tended to overlook or marginalise their interest in such topics as I have already mentioned, including ethics, psychology, theology, and epistemology". A.A. Long: *The Scope of Early Greek Philosophy*. In: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Ed. by A.A. Long. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 6–7. Warto zwrócić uwagę, że pierwsze

swoich analiz zgłasza także wątpliwości odnośnie do zwrotu „filozofia przedplatońska", ponieważ zaciera to niewątpliwy związek filozofii Platona z dociekaniami jego poprzedników[37]. A.A. Long z tych właśnie powodów uznaje sformułowanie „wczesna myśl grecka" za najbardziej zasadne, a całą tę tradycję filozofii określa między innymi mianem refleksji krytycznej[38]; dla mnie określenie to też jest najmniej kontrowersyjne. Używam go zatem również z tego powodu, że najlepiej oddaje analizowany okres dziejów filozofii. Interesują mnie przede wszystkim początki refleksji filozoficznej, ten burzliwy intelektualnie okres, w którym dopiero tematyzowane są określone problemy filozoficzne. Analizując konkretne zagadnienia, będę się zajmował pierwszymi filozofami, kreśląc początkową linię rozwoju danej postawy czy też koncepcji. Z powodu różnych kryteriów włączenia danych myślicieli do analiz inaczej będzie przebiegać w szczegółowych wątkach granica moich historycznych zainteresowań; nigdy jednak nie wykroczą one poza sofistów. Oczywiście, w pełni zdaję sobie sprawę, że również w tym wypadku przerwana zostanie ciągłość historycznego namysłu w sposób arbitralny i drastyczny[39]. Można jednak mieć nadzieję, że badanie dalszych dziejów tego problemu zostanie w jakiejkolwiek formie podjęte.

Jako cel pracy wyznaczyłem sobie rozpoznanie w filozofii wczesnogreckiej elementów postawy krytycznej, w tym sceptycznej i zetetycznej;

użycie formuły „filozofia presokratejska" miało miejsce w roku 1788; J.A. Eberhard pisał o „Vorsokratische Philosophie". Jak zauważa A. Laks, istniały trzy powody zaakceptowania tego zwrotu: 1) uznanie działalności Sokratesa za punkt zwrotny w dziejach myśli, 2) fragmentaryczność zachowanych tekstów tychże myślicieli, 3) wpływ interpretacji Nietzschego, który przeciwstawia myśl wcześniejszą (tragiczną i praktyczną) poglądom Sokratesa. Zob. A. Laks: *„Philosophes Présocratiques". Remarques sur la construction d'une catégorie de l'historiographie philosophique*. In: *Qu'est ce que la philosophie présocratique? What Is Presocratic Philosophy?*. Eds. A. Laks, C. Louguet. Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2002, s. 23. Trzeba przyznać, że w dużej mierze niektóre powody straciły na aktualności lub zostały osłabione w tym sensie, że nie należą, tak jak kiedyś, do kanonu interpretacyjnego filozofii greckiej. Szerzej na ten temat zob. G. Naddaf: *What Is Presocratic Philosophy?*. „Ancient Philosophy" 2006, vol. 26, s. 161–179; M. Frede: *The Philosopher*. In: *The Greek Pursuit of Knowledge*. Ed. by J. Brunschwig, G.E.R. Lloyd. Cambridge, Harvard University Press, 2003, s. 1–17; E. Hussey: *Ionian Inquiries. On Understanding the Presocratic Beginnings of Science*. In: *The Greek World*. Ed. A. Powell. London and New York, Routledge, 1995, s. 530–549; C. Osbourne: *Presocratic Philosophy. A Very Short Introduction*. Oxford, Oxford University Press, 2004.

[37] A.A. Long: *The Scope*…, s. 14–15.

[38] „Giving an account of all things that is (1) explanatory and systematic, (2) coherent and argumentative, (3) transformative, (4) educationally provocative, and (5) critical and unconventional – with such a formulation we can encompass the general project of early Greek philosophy without anachronism and with respect for its diversities of emphasis, method, and specific content". Ibidem, s. 13.

[39] Zamiast określać arbitralnie punkt końcowy (w formie „pre-", „przed-" itp.), wolę mówić ogólnie o wczesnej filozofii greckiej.

jednocześnie chodzić mi będzie o pokazanie, że sama ta wczesna filozofia grecka jest krytyczna, a także odpowiednio sceptyczna i zetetyczna. W ten sposób postaram się nakreślić krytycystyczny paradygmat myślenia o filozofii tego okresu, a raczej jego ogólny zarys, który wymaga dalszych szczegółowych badań. W kontekście tego głównego celu postawię sobie cele bardziej konkretne: rozpoznanie w filozofii wczesnogreckiej Sekstusowego w swoim rodowodzie podziału filozofii na pozytywny dogmatyzm (PD), negatywny dogmatyzm (ND) i S, odróżnienie oraz dookreślenie dwóch typów S (S jako zetetycyzm i S jako efektycyzm), ukazanie wczesnogreckich rozważań epistemologiczno-metodologicznych jako niemarginalnych, a także polemikę z monomityczną wykładnią filozofii wczesnogreckiej, przeanalizowanie źródeł stapiania się z sobą ND, S i agnostycyzmu, ujęcie ewentualnych pierwotnych form stanowisk nazwanych później mianem fallibilizmu, agnostycyzmu, eksternalizmu itp., wskazanie interesującej perspektywy sądowo-retorycznej wczesnej filozofii greckiej, nakreślenie ściślejszych i głębszych związków pomiędzy tzw. presokratykami a sofistami, nowe tłumaczenie licznych fragmentów filozofów wczesnogreckich. Na tym lista wyzwań się nie kończy, wiele wątków ujawni się również w trakcie szczegółowych analiz.

Refleksja nad genezą postawy krytycznej pozwala zrozumieć również aktualne problemy w skali globalnej. Można to ukazać na przykładzie związku pomiędzy kryzysem i krytycyzmem. Ten pierwszy termin wszedł do podręcznego słownika diagnoz współczesności w przeróżnych aspektach. W opisie po(d)ręcznego świata stosuje się słowo „kryzys" z odpowiednim przymiotnikiem: gospodarczy, finansowy, polityczny, tożsamościowy, aksjologiczny itd. Trzeba jednak sobie uświadomić, że termin „kryzys" pochodzi od greckiego κρίσις i jest źródłowo związany z terminem „krytycyzm". W moim przekonaniu jedną z najprostszych, a zarazem najtrafniejszych i najbardziej wydajnych definicji postawy krytycznej fundującej krytycyzm jest definicja, która głosi, że jest to *postawa czujnego utrzymywania stanu kryzysu*. Kryzys natomiast rozumiem najbardziej fundamentalnie, z najmniejszym możliwym nacechowaniem wartościującym: kryzys to okres przełomowy, rozstrzygający, inaczej: przesilenie, przełom, załamanie się dotychczasowej linii rozwoju. Kryzys i krytycyzm są dialektycznie powiązane – zarówno pozytywnie (oba terminy wskazują funkcję rozróżnienia i rozstrzygnięcia), jak i negatywnie, czyli w sytuacji, gdy krytycyzm staje się antidotum na kryzys, a kryzys może wywoływać potrzebę krytycyzmu. Ale to właśnie kryzys może być antidotum na niedomaganie krytycyzmu lub jego krytyczny brak, a krytycyzm może wywoływać kryzys. Takie postawienie problemu może zrodzić oczekiwanie na osobne studium, które wpisze się we współczesną debatę w obrębie humanistyki. W tym miejscu można jednak zaznaczyć tylko, że w celu zachowania trzeźwej postawy krytycznej konieczne jest ustawiczne odnawianie potencjału myślenia krytycznego.

Postrzegam zatem wczesną filozofię grecką jako inicjatora tego typu postawy krytycznej; była ona podstawą do wielu typów przemyśleń, poznawania wielu obszarów badawczych, ale jej kluczowa rola sprowadzała się do szeroko rozumianej postawy krytycznej, mającej charakter zetetyczny. Filozofia wczesnogrecka nauczyła nas nie tylko holistycznego, racjonalnego, eksplanacyjnego i argumentacyjnego pojmowania świata, lecz przede wszystkim w swoim wymiarze globalnym i teoretycznym wyzwoliła w nas postawę czujnego utrzymywania stanu kryzysu. Skłonny byłbym zatem widzieć tych pierwszych filozofów zarówno jako pionierów nauki, teologii naturalnej, pierwszego żeglowania, jak i architektów złożonej postawy krytycznej, która stała się siłą napędową kultury Zachodu. Można zatem spróbować zredefiniować filozofię wczesnogrecką, bo przecież jest to wyraz ożywczego kryzysu.

Myślenie krytyczne opiera się na umiejętności dokonywania rozróżnień, na zdolności sądzenia i osądzania, a także na preferowaniu postawy antydogmatycznej. W postawie krytycznej chodzi nie o to, aby przyjmować gotowe oceny, lecz o to, aby mieć gotowość rewizji obecnych, w efekcie czego dojdzie bądź to do ich zmiany, bądź to do niezmieniania niczego. W tym sensie postawa krytyczna przyczynia się do rozwoju nauki, uczy poznawczego dystansu do analizowanych problemów, a także do przyjmowanych stanowisk, w tym – do własnych przekonań. Postawa krytyczna opisuje człowieka w aspekcie jego odnoszenia się do świata, także zatem do siebie samego. Pozwala rozpoznać uwarunkowania i ograniczenia poznawcze, sposoby akceptacji i uzasadniania twierdzeń, zasady przyjmowania określonych postaw oraz podstawy, na których opiera się działanie; krytycyzm można również wiązać z określoną postawą etyczną zakładającą wolność i odpowiedzialność dzięki wszechstronnemu, wieloaspektowemu rozważaniu danych zjawisk społecznych. W świecie, w którym zapadanie się w postawę dogmatyczną jest dość powszechne, stanowisko krytyczne może okazać się nie tylko potrzebne, lecz wręcz pożądane w szerokim ogólnoludzkim wymiarze. Warto troszczyć się o krytycyzm, zanim nie osiągniemy stanu krytycznego deficytu krytycyzmu.

Część pierwsza

Krytycyzm, sceptycyzm i zetetycyzm

Rozdział 1

Istota i funkcje krytycyzmu

> Jedno jest pewne: kto raz zasmakował w krytyce, temu obrzydła na zawsze wszelka dogmatyczna gadanina, którą dawniej tolerował z konieczności, gdyż rozum jego potrzebował czegoś, czym by się zajął, a nic lepszego znaleźć nie mógł.
>
> Immanuel Kant: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*.

Pojęcia krytyki, postawy krytycznej i krytycyzmu wydają się zrozumiałe dla każdego, a operowanie nimi jest na tyle powszechne, że można sądzić, iż pozornie nie ma potrzeby ich szczegółowej analizy. W życiu codziennym ludzie poddają krytyce różnorakie zachowania, postawy, opinie, instytucje, idee, teorie itd., nie tematyzując szczegółowo tego, czym jest sama krytyka, a także tego, na czym opiera się postawa krytyczna, czy też krytycyzm, jako pewne stanowisko, a nawet doktryna. Słusznie zatem stwierdza Ryszard Kleszcz, że odnośnie do krytycyzmu „powiedzieć należy, że jako hasło nie budzi ono wątpliwości wtedy, gdy operujemy nim na pewnym poziomie ogólności. O jego rzeczywistych walorach przekonać się jednak można dopiero wtedy, gdy scharakteryzujemy bliżej wiążące się z nim postulaty”[1]. W niniejszym rozdziale postaram się najpierw doprecyzować rozumienie krytycyzmu w ogóle, następnie ukazać go w perspektywie filozoficznej, pozostawiając na boku inne jego formy, jak krytycyzm potoczny, krytycyzm artystyczny, literacki czy polityczny, by wreszcie pokazać możliwości interpretacji myśli antycznej (w szczególności filozofii wczesnogreckiej) w perspektywie tak rozumianego krytycyzmu filozoficznego. Od razu jednak trzeba zastrzec, że choć zasadniczym rdzeniem tej rozprawy jest analiza teks-

[1] R. Kleszcz: *Metoda i wartości. Metafilozofia Kazimierza Twardowskiego*. Warszawa, Semper, 2013, s. 65. Z kolei A.M. Kaniowski pisze: „Ogromna popularność tego pojęcia powoduje, że właściwie nie wiadomo, co ono oznacza. Jeżeli próbujemy wykroczyć poza konkretne zastosowania krytyki, to różnorodność rozumienia tego pojęcia staje się szczególnie widoczna”. A.M. Kaniowski: *Krytyczny racjonalizm K.R. Poppera a teoria krytyczna szkoły frankfurckiej*. „Studia Filozoficzne” 1979, nr 1 (158), s. 95.

tów myślicieli wczesnogreckich pod kątem spajającego ich wypowiedzi w warstwie treściowej krytycyzmu, to egzegeza ta służyć ma głównemu celowi badań: próbie rekonstrukcji wczesnogreckiego filozoficznego krytycyzmu w perspektywie wyróżnionych jego form. Prezentowany projekt opiera się na założeniu, że w tym okresie dziejów filozofii możliwe jest rozpoznanie zespołu idei konstytutywnych dla koncepcji krytycyzmu. Warto jednak cały czas mieć na uwadze, że sami Grecy w tym przedziale czasowym dziejów filozofii nie posługiwali się terminem „krytycyzm" ani „postawa krytyczna", niemniej jednak jest możliwe – w moim przekonaniu – rozpoznanie takiego zespołu idei w myśli wczesnogreckiej, co oczywiście wiąże się z koniecznością wstępnego i dość ogólnego założenia określonego rozumienia tych terminów. Nie chodzi tu zatem o to, aby sztucznie narzucać na myśl grecką rozwiązania późniejsze, w szczególności współczesne, lecz o to, aby z samych tych tekstów w sposób jak najbardziej analityczny i kontekstowy wydobyć ideę krytycyzmu. Ale by to uczynić, trzeba mieć wstępną orientację w tym, czego się szuka, a więc ogólnie doprecyzowane rozumienie krytycyzmu, ponieważ – jak już wspomniałem – termin ten jest na tyle wieloznaczny i nieokreślony, że obejmuje sobą wiele rozmaitych treści i konotacji[2]. W pierwszej zatem kolejności uzasadnione będzie bardzo ogólne ujęcie krytycyzmu, czyli przybliżenie – jak to nazywa Jerzy Pelc – „aury skojarzeniowej"[3], po to aby w dalszych dociekaniach (systematyczno-problemowych i historyczno-filozoficznych) spróbować doprecyzować krytycyzm oraz postawę krytyczną, a w efekcie zaproponować jego typologię, która zostanie zastosowana do wczesnej filozofii greckiej.

Podejmując namysł nad tym, czym są krytycyzm i postawa krytyczna, trzeba sobie zdać sprawę również z tego, że pojęcia te obciążone są wielowiekową tradycją dyskusji i sporów od starożytności aż po czasy współczesne. Z uwagi na to należy nie tylko być ostrożnym, aby nie mieszać z sobą odmiennych „porządków interpretacyjnych", ale także być świadomym trwałości takiej postawy myślowej. Z tej racji, podobnie jak w przypadku innych trwałych i niezbywalnych w dyskursie filozoficznym kategorii, często badacze nie uświadamiają sobie konieczności tematyzowania określonych problemów, zachowując przy tym postawę *nomen omen* bezkrytyczną. Ta bezkrytyczność w odniesieniu do krytycyzmu

[2] Podejmując próbę zrozumienia jakiegoś terminu i ustalenia jego znaczenia, „należy sięgnąć zarówno do współczesnych, jak i starożytnych jego znaczeń, ponieważ pierwsze z nich kształtują horyzont interpretacyjny czytelnika współczesnego, natomiast drugie mogły być założone przez autora interpretowanego tekstu jako szczególne uposażenie Czytelnika Modelowego". A. Pacewicz: *Prawdopodobne opowiadanie z Platońskiego „Timajosa" – interpretacja εἰκός λόγος*. „Principia. Pisma Koncepcyjne z Filozofii i Socjologii Teoretycznej" 2005, t. 41–42, s. 58.

[3] J. Pelc: *Krytyka i krytycyzm w nauce*. W: *Krytyka i krytycyzm w nauce*. Red. H. Żytkowicz. Warszawa, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, 1998, s. 17.

przejawia się często w stwierdzeniu, że nauka i filozofia (pomijam tu dyskusję na temat ich związków) są z natury krytyczne, a zatem nie ma sensu analizowanie krytycyzmu jako takiego, ponieważ wystarczy tylko podjąć namysł nad istotą nauki i filozofii. Przekonanie takie jest bezkrytyczne przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, nie jest jasne, co to znaczy, że nauka i filozofia są krytyczne; jakie cechy powinny mieć, aby można im przypisać krytyczny charakter. Po drugie, nie wolno pomijać bogatej dyskusji na temat związków między krytycyzmem i filozofią (nauką), w której ujawniły się rozmaite stanowiska w tej kwestii (np. pierwszeństwa krytycyzmu przed filozofią jako swoistego „czyszczenia przedpola", tożsamości obu, czy też pojmowania krytycyzmu jako dopełnienia filozofii w sensie jej „testera")[4]. Stwierdzenie, że każda filozofia jest krytyczna, samo wymaga krytycznej refleksji. Na pierwszy rzut oka wydaje się ono słuszne, ale tylko w bardzo ogólnym sensie; w takim mianowicie, że każda oryginalna koncepcja filozoficzna oprócz elementów pozytywnych ma również część krytyczną, polemiczną w odniesieniu do innych propozycji. Konstatacja ta jest równie słuszna, co trywialna. Warto zatem spróbować dookreślić znaczenie postawy krytycznej i krytycyzmu przede wszystkim w wymiarze filozoficznym, wychodząc od stwierdzeń najogólniejszych, a zarazem najbardziej oczywistych, w celu ich pogłębienia zarówno merytorycznego, jak i historycznego.

Na samym wstępie warto przypomnieć, że postawa krytyczna nie może się redukować do krytykanctwa, czyli nierzeczowego i bezpodstawnego krytykowania, często związanego z malkontenctwem. Oczywiście, mogą toczyć się spory o to, kiedy krytykowanie jest nierzeczowe i bezkrytyczne. Wydaje się jednak, że krytykanctwo cechuje najlepiej jego charakter niejako automatyczny, „mechaniczny", niewynikający z racjonalnej refleksji. Tym samym można powiedzieć, że o ile krytycyzm i krytykanctwo łączy postawa krytykowania, o tyle ten pierwszy opiera się na rozumowych przemyśleniach i rozróżnia (jedno ze znaczeń czasownika κρίνω) to, co właściwe (niewymagające krytyki), od tego, co niewłaściwe (godne krytyki); to drugie zaś ma charakter nierzadko mechaniczny i całościowy (bez wglądu w subtelności), a zatem niedostatecznie krytyczny (w znaczeniu KS)[5]. Poza tym od krytycyzmu powinno się wymagać autokrytycyzmu, krytykanctwo zaś jest wyłącznie allokrytyczne[6]. Podobnie rzecz

[4] Szerzej na ten temat zob. D. Kubok: *Critical Thinking and Philosophical Criticism – an Outline of the Problem*. In: *Thinking Critically: What Does It Mean? The Tradition of Philosophical Criticism and Its Forms in the European History of Ideas*. Ed. by D. Kubok. Berlin–Boston, De Gruyter, 2018, s. 1–10.

[5] Pod pojęciem „krytykanctwo" rozumie się najczęściej niesłuszne i nierzeczowe krytykowanie czegoś. Warto zauważyć, że wobec tego krytykowanie traktuje się jako negatywne ocenianie. Krytycyzm – co staram się uwypuklić – nie ma wyłącznie strony negatywnej, lecz także pozytywną.

[6] Na temat rozróżnienia autokrytycyzm – allokrytycyzm będzie mowa w dalszej części pracy. Na razie wystarczy stwierdzić, że czynności krytyczne mogą mieć charakter

się ma z postawą przekory. Zdzisław Cackowski stwierdza, że postawa ta stanowi środek zaradczy na fenomen „lepkości" myślenia, który oznacza fakt przyklejania się myśli ludzkiej do tego, co jest już ugruntowane; owa „lepkość" hamuje zmiany oraz utrudnia radzenie sobie z nietypowymi sytuacjami. I dodaje: „Jest to próba bronienia się przed ową »inercją«, »lepkością« myślenia. Próba dość prosta, żeby nie powiedzieć prostacka. Krytyczne myślenie wedle zasady »na odwrót« jest najprostszą postacią krytycyzmu, właściwie – postacią prymitywną. Wyższą formą myślenia krytycznego jest myślenie wedle zasady »inaczej!«"[7]. Ani krytykanctwo, ani postawa przekory nie mogą pretendować do wykształconej postawy krytycznej czy do właściwego krytycyzmu[8]. Tadeusz Witwicki, syn Władysława Witwickiego, w rozprawie *O potrzebie krytycyzmu* określa tamte wersje krytykowania mianem krytycyzmu pozornego[9], co można by także określić jako rodzaj postawy nadkrytycznej, czyli przesad-

autokrytyczny lub (na pewno nie może tu być: albo) allokrytyczny. Jak zauważa Jerzy Pelc, „Mają one charakter autokrytyczny, gdy ich przedmiotem jest to, co on sam w toku badań czyni, a następnie to, co on sam powiedział lub napisał. Natomiast allokrytyczne są te czynności krytyczne, które dotyczą cudzych postępowań badawczych oraz ich wyników". J. Pelc: *Krytyka i krytycyzm w nauce…*, s. 15. Tadeusz Witwicki natomiast doprecyzowuje istotę autokrytycyzmu: „Człowiek, obdarzony bowiem autokrytycyzmem, zawsze jest skłonny zastanowić się, na jakiej podstawie żywi dane przekonanie, i zbadać daną rzecz powtórnie na wypadek, gdyby otoczenie wysuwało przeciwne argumenty". T. Witwicki: *O potrzebie krytycyzmu*. Lwów, Lwowska Biblioteczka Pedagogiczna, 1938, s. 21.

[7] Z. Cackowski: *Wartość myślenia krytycznego*. „Człowiek i Światopogląd" 1983, nr 12 (215), s. 9.

[8] Warto w tym miejscu zwrócić też uwagę na różnicę między krytycyzmem a polemicznością. Krytyka może posługiwać się polemiką, ale „W polemice negacja jest aktem uzasadniającym, ma zawsze oparcie w tezach pozytywnych, ma ich bronić i *per negationem* wspierać i dowodzić. Polemista atakuje, aby bronić, podważa coś, aby coś przeciwnego uzasadnić […]. Krytyka wówczas staje się autonomiczna i radykalna, gdy przestaje być częściową i uzupełniającą, gdy nie uzupełnia i nie pełni roli służebnej wobec systemów pozytywnych". S. Symotiuk: *Trzy modele krytyki*. „Studia Filozoficzne" 1983, nr 11–12, s. 83. W analizowanych w dalszej części rozprawy typach krytycyzmu nie będzie chodziło o taki typ radykalnej i całościowej krytyki ani krytykanctwa. Zaakcentowany zostanie przede wszystkim krytycyzm twórczy, dążący do rzetelnego ujęcia prawdy.

[9] „Na tym tle rodzi się pewien zwyczaj, który można by nazwać krytycyzmem pozornym. Jeśli w kimś tkwią głęboko fałszywe sugestie, umiejętnie przez kogoś narzucone, bardzo mu trudno wyrzec się ich i przyjąć twierdzenie z nimi niezgodne, choćby najlepiej uzasadnione. Toteż nic bardziej jałowego, jak dyskusja z fanatykami. […] Jeśli kogoś nie przekonywają najlepsze argumenty rozumowe, jeśli ktoś kwestionuje wyniki dokładnie przeprowadzonej obserwacji i nie próbuje jej kontrolować, jeśli ktoś sprzecza się w dyskusji o zasadę sprzeczności, o zasadę wyłączonego środka lub o inne zasady oczywiste i protestuje przeciw rozumowaniom przeprowadzonym zgodnie z prawami logiki, tego nie możemy nazwać człowiekiem krytycznym". T. Witwicki: *O potrzebie krytycyzmu…*, s. 20–21.

nie krytycznej, nieuwzględniającej dobrze uzasadnionych argumentów[10]. W tej perspektywie można zatem wstępnie wyróżnić dwie postawy: podkrytyczną i nadkrytyczną. Ta pierwsza charakteryzowałaby się podejściem niedostatecznie krytycznym, a więc dopuszczającym jakąś część, większą lub mniejszą, rozstrzygnięć dogmatycznych (nie mylić z założeniami, hipotezami, tymczasowymi tezami – zwanymi dalej: minimum dogmatycznym), uznawanych wyłącznie na podstawie wartości jakiegoś autorytetu (teoretycznego, osobowego, literackiego itp.) i mających charakter ostateczny. Ta druga z kolei byłaby przesadnym sposobem nieuznawania takich tez, które są dostatecznie (przynajmniej na razie) uzasadnione. Podkrytycyzm i nadkrytycyzm kwestionują istotę postawy krytycznej *sensu stricto*. Z poczynionych uwag wynika, że krytycyzm właściwy musi się wiązać z odpowiednią miarą wykluczającą ekstrema, co przypomina grecką, a w szczególności Arystotelesowską zasadę poszukiwania i stosowania złotego środka. Poza tym wydaje się, że krytycyzm należy pojmować nie tylko jako czynność negującą, burzycielską, destrukcyjną, czy choćby rewidującą, ale także jako nastawienie pozytywne, służące właściwemu rozróżnieniu i określeniu przedmiotów badania. Z takiej perspektywy niedostateczny krytycyzm (podkrytycyzm) umożliwia

[10] O wypaczeniach krytycyzmu związanych z przesadnym krytycyzmem pisali obszernie polscy myśliciele, jak choćby Struve, Ajdukiewicz czy Kotarbiński. Podkreślali oni destrukcyjność ekstremalnego krytycyzmu, który w rezultacie staje się patologią. Stefan Symotiuk w swojej rozprawie dotyczącej krytycyzmu w polskich sporach filozoficznych XX wieku pisał: „Dla Struvego przerost krytycyzmu powoduje »lubowanie się« w wyszukiwaniu stron ujemnych, wad i braków. Krytycy to ludzie wszystkiemu przeczący, szukający antytez, chwiejni i nieokreśleni, »bezwzględni w negacji krytycznej«, poszukiwacze sprzeczności, wątpiący dla wątpienia, malkontenci, gderający, zaciekle podkopujący wszystkie poglądy, mizantropi dopatrujący się we wszystkim hipokryzji lub niskich motywów, obłudy i oszustwa, »ze śmiechem szyderczym na ustach lub z samobójczą zuchwałością w sercu brną po takich błotach krytycznych« [cyt. z H. Struve: *Wstęp krytyczny do filozofii, czyli rozbiór zasadniczych pojęć o filozofii*. Warszawa. Nakładem Autora, Druk A. Ginsa, 1903, s. 654]. Taki ekstremalny krytycyzm jest dla Struvego rodzajem popędu sadomasochistycznego. Opinie takie artykułowały społeczną niechęć wobec krytyki, szczególnie mocną na przykład w środowiskach twórczych. Z drugiej strony nie mniej potężne gromy spadały na postawy »bezkrytyczności«, które traktowano jako źródło marazmu i inercji, nietolerancji, dogmatyzmu, a nawet fanatyzmu. Jeszcze w ramach oświeceniowej filozofii aurą potępienia otoczono »przesądy i zabobony«, a źródła ich upatrywano właśnie w braku krytycyzmu. W ramach psychologii powstał nurt badań poświęconych zjawiskom inercji, sugestii, podatności na autorytety i wpływy zewnętrzne, które miały powodować mechaniczne i schematyczne przejmowanie gotowych przekonań". S. Symotiuk: *Pojmowanie krytycyzmu i modele krytyki w polskich sporach filozoficznych XX wieku*. Lublin, Rozprawy Wydziału Humanistycznego UMCS, 1987, s. 23. Zob. także Idem: *Trzy modele krytyki…*, s. 71–85; R. Minkiewicz: *Dogmatyzm i autorytet w nauce i nauczaniu. Wykład inauguracyjny na pierwszych kursach świątecznych urządzonych przez Wolną Wszechnicę Polską dla nauczycieli szkół średnich*. [Warszawa], miesięcznik „Życie Wolne", 1927. Na temat potrzeby krytycyzmu w poglądach K. Twardowskiego zob. R. Kleszcz: *Metoda i wartości…*, s. 64–105.

zaistnienie lub pozostawienie różnorodnych elementów dogmatycznych w określonej koncepcji, natomiast przesadny krytycyzm (nadkrytycyzm) może zmierzać w stronę przekonań ekstremalnych (choćby pod postacią globalnego ND), znoszących wszystko, a więc wyrzekających się wszelkiej pozytywności i nadziei poznawczej.

W celu dookreślenia istoty krytycyzmu trzeba doprecyzować rozumienie tego terminu, a także kategorii z nim związanych. W tym miejscu warto odwołać się do wstępnych ustaleń poczynionych w tym zakresie przez Jerzego Pelca, a o greckim źródłosłowie tego terminu mowa będzie w dalszej części tego rozdziału. Ogólnie rzecz biorąc, krytyka jest czynnością poznawczą, która towarzyszy poznaniu naukowemu, praktycznemu (np. etycznemu) czy też wytwórczemu. Jeżeli chodzi o krytykę, słowo to oznacza „zarówno czynność krytykowania, jak i wytwór tej czynności, np. zdanie lub tekst krytyczny"[11]. Nawiązując do greckiego znaczenia κρίνω (przede wszystkim „odsiewać", „rozdzielać", „sądzić", „wydawać sąd"), Pelc słusznie zauważa, że nie chodzi tu o każdego rodzaju sąd. Za krytykowanie nie można raczej uznać wydawania sądów egzystencjalnych bądź też subsumpcyjnych, lecz sądy wartościujące. „Krytykowanie zatem polega na formułowaniu ocen"[12]. Nie chodzi tu znowu o oceny emocjonalne, lecz o utylitarne, mówiące o tym, że coś jest pod pewnym względem dobre do czegoś (dla kogoś). Rzecz jasna, szczegółowe analizy Pelca dotyczą przede wszystkim krytyki naukowej, ale jego uwagi mają duże znaczenie dla rozumienia krytyki w ogóle, w tym oczywiście krytyki filozoficznej. Badacz ten wyróżnia jeszcze dwie pary typów krytyki: krytykę immanentną i transcendentną oraz autokrytykę i allokrytykę. Typy te zostaną wykorzystane w dalszej części rozprawy do precyzyjniejszego zrozumienia poglądów myślicieli wczesnogreckich. Krytyka immanentna poddaje namysłowi krytycznemu czynności lub wytwory danej dyscypliny z perspektywy samej tej dyscypliny (szeroko rozumianej), krytyka transcendentna zaś czyni to ze stanowiska innej dyscypliny[13]. Autokrytyka z kolei dotyczy czynności lub wytworów samego autora krytyki, podczas gdy allokrytyka koncentruje się na czynnościach lub wytworach innych osób, z wyłączeniem autora krytyki[14]. Pełna krytyka wydaje się zatem połączeniem allokrytyki i autokrytyki. Trzeba jednak zauważyć, że allokrytyka, tak jak każda krytyka, może być globalna

[11] J. Pelc: *Krytyka i krytycyzm w nauce…*, s. 10.

[12] Ibidem.

[13] Zob. ibidem, s. 14. W odniesieniu do myśli greckiej na przykład, krytyka mitologii ze strony filozofów wydaje się krytyką transcendentną, natomiast Heraklitowa krytyka Ksenofanesa podpada pod krytykę immanentną. Oczywiście, każdorazowo przy zaliczaniu danego poglądu do jednego lub drugiego typu krytyki należy precyzyjnie dookreślić dyscyplinę, o jakiej mowa. Poza tym możliwa jest taka wykładnia, że we wczesnej myśli greckiej nie były jeszcze wyraźnie ustanowione granice dyscyplin, a więc należałoby raczej mówić o jednym wspólnym namyśle czy też agonie.

[14] Zob. ibidem, s. 15.

albo lokalna. Ta pierwsza dotyczy wszystkich innych z wyjątkiem autora krytyki w zakresie danej kwestii, ta druga – określonego podzbioru tej klasy, czyli czynności lub wytworów przynajmniej jednej innej osoby. W takim razie pełny krytycyzm byłby połączeniem autokrytyki z allokrytyką globalną. Jerzy Pelc wskazuje również role, jakie odgrywa krytyka; może ona być: selekcyjna, doradcza, informacyjna i heurystyczna[15]. To właśnie potwierdza wcześniejszą konstatację, że krytyka to nie tylko negatywne wartościowanie, ale również – a może przede wszystkim – działalność pozytywna. Selekcja służy odsiewaniu tego, co wartościowe, od bezwartościowego, lub – po prostu (na najbardziej fundamentalnym poziomie) – odróżnianiu co najmniej dwóch grup, doradztwo wskazuje drogi unikania błędów, ewentualnie ich naprawiania, informacja podaje wiarygodne dane lub sposoby ich zebrania, natomiast heurystyka (w perspektywie zetetycznej bądź diaporetycznej) to poszukiwanie i badanie metod odnajdywania odpowiedzi na stawiane zapytania. Wszystkie te role – jak to zostanie ukazane – pełnią istotną funkcję w odniesieniu do filozoficznej postawy krytycznej[16], której źródła odnaleźć można we wczesnej myśli greckiej.

Rozważając istotę krytycyzmu, trzeba ogólnie wyróżnić podmiot bycia krytycznym i jego przedmiot. Podmiotem może być oczywiście człowiek (*homo criticus*), ale także każda inna istota, która dokonuje oceny krytycznej. Problem ten wiąże się rzecz jasna z określonym rozumieniem krytycyzmu, a więc z zakresem znaczenia bycia krytycznym. W dalszej części rozprawy zostanie zaproponowana typologia krytycyzmu, od najogólniejszego znaczenia po bardziej szczegółowe. W tym miejscu trzeba stwierdzić jedynie, że najogólniejszym typem postawy krytycznej jest krytycyzm separacyjny, przejawiający się w zdolności odróżniania, oddzielania, rozstrzygania. Zdolność ta – w perspektywie podmiotowej – nie należy wyłącznie do człowieka, ale również do tych istot, które do-

[15] Zob. ibidem.

[16] W celu doprecyzowania istoty krytyki i krytycyzmu można wskazać także odmienne typy krytyki, wyróżniając je ze względu na różne kryteria. Jeśli chodzi o „adresata", to krytyka może dotyczyć osoby, zespołu osób, postawy, zachowania, rzeczy, koncepcji, teorii, metodologii itd.; krytyka może być zwerbalizowana lub niewerbalna, personalna lub niepersonalna, lokalna (szczegółowa) albo globalna (ogólna), podana *explicite* bądź *implicite*, biorąc zaś pod uwagę krytykę jako wytwór czynności, może ona stanowić rezultat uprzedniego namysłu krytycznego lub mieć charakter spontaniczny (co nie oznacza: mechaniczny). Można zatem przyjąć, że filozoficzny krytycyzm to krytyka skierowana ku idei (koncepcji, teorii, przekonaniom), niepersonalna, zwerbalizowana, zazwyczaj globalna i zazwyczaj podana *explicite*; przede wszystkim zaś powinna być wynikiem myślenia krytycznego, a nie spontanicznego reagowania. Warto również zauważyć, że krytyka filozoficzna, jak każdy rodzaj krytyki, uzależniona i sprofilowana jest w zależności od różnych czynników; warto wymienić choćby część z nich: punkt widzenia, przyjęte założenia (uświadomione lub nieuświadomione), własną treść, kontekst krytyki (zewnętrzny i wewnętrzny), jej cel, motyw podjęcia, funkcję, formę, konkretyzację przedmiotu, audytorium.

konują separacji, także w aktach niemających charakteru racjonalnego. W *De anima* (432 a) Arystoteles definiuje duszę zwierząt za pomocą dwóch władz: władzy odróżniania (τῷ τε κριτικῷ) i władzy poruszania (τῷ κινεῖν). Ta pierwsza jest funkcją zarówno myślenia, jak i postrzegania[17]. Z kolei w *De motu animalium* (700 b) pisze, że zmysłowość ma taką samą zdolność krytyczną (κριτικά) jak rozum, w sensie takiego samego pola działania. Owa zdolność krytyczna ujawnia się przede wszystkim w umiejętności oddzielania przedmiotów od siebie. Zwierzęta potrafią odróżniać przedmioty, zapachy, smaki czy też kolory[18]. Mało tego, Arystoteles w *Analitykach wtórych* stwierdza, że wiedza o pierwszych i bezpośrednich zasadach nie może być wrodzona, jedyną wrodzoną zdolnością jest wrodzona zdolność krytyczna (δύναμιν σύμφυτον κριτικήν), czyli postrzeganie (αἴσθησιν), która przysługuje wszystkim zwierzętom[19]. Z tego wynika, że taki charakter ma przede wszystkim zdolność odróżniania, będąca najprostszą i rudymentarną formą krytycyzmu[20]. Oczywiście, w dalszych rozważaniach będzie mowa o człowieku jako podmiocie bycia krytycznym, niemniej jednak niniejsze uwagi wzmacniają tezę o źródłowym charakterze krytycyzmu separacyjnego. Źródłowość ta ujawnia się także w wymiarze filozoficznym. Początki refleksji filozoficznej pokrywają się z refleksją dotyczącą fundamentalnych rozróżnień, a co za tym idzie – ze świadomością doniosłości kategorii granicy. Warto także rozważyć, czy, a jeśli tak, to w jaki sposób ten rudymentarny charakter zdolności krytycznej determinuje inne umiejętności i postawy. Krytycyzm jako KS pod postacią zdolności wytyczania granic wydaje się bardziej źródłowy niż choćby racjonalizm. Przy tak szerokim rozumieniu krytycyzmu zdaje się on poprzedzać i warunkować racjonalizm, w tym racjonalizm krytyczny. Analizując cechę bycia krytycznym od strony przedmiotowej, trzeba stwierdzić, że krytycznym jest się w odniesieniu do czegoś lub kogoś, a zatem krytycyzm zakłada określony stosunek do świata. W perspektywie filozoficznej będzie tu chodziło o czynności albo wytwory poznaw-

[17] „Ἐπεὶ δὲ ἡ ψυχὴ κατὰ δύο ὥρισται δυνάμεις ἡ τῶν ζῴων, τῷ τε κριτικῷ, ὃ διανοίας ἔργον ἐστὶ καὶ αἰσθήσεως, καὶ ἔτι τῷ κινεῖν τὴν κατὰ τόπον κίνησιν […]". Arist.: *De anima*, 432 a 15–17.

[18] Zob. ibidem, 422 a, 424 a, 425 b, 426 b.

[19] „ἀνάγκη ἄρα ἔχειν μέν τινα δύναμιν, μὴ τοιαύτην δ' ἔχειν ἢ ἔσται τούτων τιμιωτέρα κατ' ἀκρίβειαν. φαίνεται δὲ τοῦτό γε πᾶσιν ὑπάρχον τοῖς ζῴοις. ἔχει γὰρ δύναμιν σύμφυτον κριτικήν, ἣν καλοῦσιν αἴσθησιν". Idem: *Analytica posteriora*, 99 b 32–35.

[20] W tym miejscu warto tylko zaznaczyć, że przyjęte w tej rozprawie szerokie rozumienie krytycyzmu separacyjnego pozwala na konstatację, że jest on pierwotniejszy od racjonalizmu. To z kolei pokazuje różnicę pomiędzy przyjętą tu typologią i rozumieniem krytycyzmu a na przykład Poppera racjonalizmem krytycznym. Krytyczny racjonalizm stanowi jedną z form racjonalizmu, natomiast w niniejszych rozważaniach krytycyzm separacyjny (o innych formach będzie mowa dalej) jest pierwotniejszy od racjonalizmu. Krytycyzm racjonalistyczny jako specyficzna forma w obrębie krytycyzmu separacyjnego może odpowiadać Popperowskiemu racjonalizmowi krytycznemu.

cze (teoretyczne), w szczególności myślicieli wczesnogreckich. Rzecz jasna, przedmiotem namysłu nie będzie kolekcjonowanie faktów dotyczących tego, który filozof którego krytykował i w jakim zakresie. Raczej będzie chodziło o to, aby w perspektywie wyróżnionych typów krytycyzmu filozoficznego[21] przeanalizować zachowane teksty myślicieli wczesnogreckich w celu ukazania zarówno specyfiki ich myślenia, jak i jego fundującej roli dla całej kultury Zachodu. Krytycyzm bowiem mówi o naszym stosunku do świata, dlatego też trzeba przeanalizować obecność elementów krytycznych w myśli wczesnogreckiej, aby wykazać ich obecność i doniosłość w tym okresie dziejów filozofii. Od razu należy zaznaczyć, że przedmiotem analiz nie będą inne formy krytyki, na przykład krytyka artystyczna, w tym krytyka literacka. Problem greckiej krytyki literackiej jest szeroko analizowany w światowej literaturze[22].

Jerzy Pelc krytycyzm pojmuje jako cechę bycia krytycznym, którą uznaje za typologiczną i stopniowalną[23]. Próbując przybliżyć istotę postawy krytycznej, badacz ten podaje ciąg przeciwstawień, w których pierwszy człon ukazuje cechy bycia krytycznym. Warto przywołać to wyliczenie *in extenso*:

1) „[…] (w sferze głównie intelektualnej) antydogmatyczny – dogmatyczny, badacz – wyznawca, sceptyczny (w potocznym sensie tego słowa pochodzącego od *skeptomai*, przyglądam się, zastanawiam się) – łatwowierny, dociekliwy – spontaniczny, antyirracjonalny – irracjonalny, intelektualny – emocjonalny, obiektywny – subiektywny, zachowujący dystans wobec przedmiotu rozważań – zaangażowany, zachowujący re-

[21] Filozoficzny krytycyzm może przybrać postać cechy myślenia, postawy poznawczej, nastawienia badawczego, procedury metodologicznej, a nawet określonego stanowiska filozoficznego.

[22] W odniesieniu do wczesnej myśli greckiej warto przykładowo wymienić prace: W.C. Greene: *The Greek Criticism of Poetry: A Reconsideration*. In: *Perspectives of Criticism*. Ed. H. Levin. Cambridge, Harvard University Press, 2013, s. 19–54; N. Frye: *Anatomy of Criticism: Four Essays*. Princeton, Princeton University Press, 1957; R. Harriott: *Poetry and Criticism before Plato*. London, Methuen, 1969; D. Babut: *Xénophane critique des poètes*. „L'Antiquité Classique" 1974, t. 43, s. 83–117; D.L. Clayman: *The Origins of Greek Literary Criticism and the Aitia Prologue*. „Wiener Studien. Zeitschrift für Klassische Philologie und Patristik" 1977, Bd. 90, s. 27–34; D.A. Russell: *Criticism in Antiquity*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1981; W.J. Verdenius: *The Principles of Greek Literary Criticism*. „Mnemosyne" 1983, vol. 36, fasc. 1/2, s. 14–59; T. Eagleton: *The Function of Criticism: From the Spectator to Post-structuralism*. London, Verso, 1984; *The Cambridge History of Literary Criticism*. Vol. 1: *Classical Criticism*. Ed. G.A. Kennedy. Cambridge, Cambridge University Press, 1989; A. Ford: *Unity in Greek Criticism and Poetry*. „Arion: A Journal of Humanities and the Classics" 1991, s. 125–154; Y.L. Too: *The Idea of Ancient Literary Criticism*. Oxford, Clarendon Press, 1998; A. Ford: *The Origins of Criticism. Literary Culture and Poetic Theory in Classical Greece*. Princeton, Princeton University Press, 2002. Trzeba przyznać, że niektórzy myśliciele, na przykład Ksenofanes z Kolofonu, mogą być analizowani zarówno w perspektywie krytycyzmu filozoficznego, jak i literackiego.

[23] Zob. J. Pelc: *Krytyka i krytycyzm w nauce*…, s. 16.

zerwę – niepowściągliwy, dojrzały – naiwny, roztropny – nieroztropny, rozważny – pochopny, rozsądny – nierozsądny, znawca przedmiotu – dyletant, zdyscyplinowany umysłowo – chaotyczny, odznaczający się kulturą logiczną – pozbawiony kultury logicznej;
2) (w sferze językowej, zależnej od poziomu intelektualnego) mający kulturę językową – nieporadny pod względem językowym, wysławiający się jednoznacznie i adekwatnie – popełniający logiczne błędy językowe;
3) (w sferze praktycznej, zależnej od intelektualnej) spostrzegawczy – roztargniony, wnikliwy – powierzchowny, dokładny – niedokładny, skrupulatny – niestaranny;
4) (w sferze moralnej jako warunkującej urzeczywistnienie krytycyzmu w czynnościach i wytworach krytycznych) pryncypialny – oportunistyczny, sprawiedliwy – stronniczy, odważny – tchórzliwy"[24].

Oczywiście, największe znaczenie dla dalszych rozważań będą miały cechy myślenia krytycznego związane ze sferą intelektualną. Część z nich składa się na ogólną postawę poznawczą czy też pewien rodzaj osobowości. Szczególnie jednak należałoby wyróżnić trzy znamiona krytycyzmu, które, mając podstawowe znaczenie dla jego określenia, wiążą się z pozostałymi zagadnieniami analizowanymi w niniejszej książce: *antydogmatyzm*, *sceptycyzm*, *nastawienie badawcze*. Warto im się bliżej przyjrzeć, uzupełniając rozważania Pelca uwagami innych badaczy oraz własnym komentarzem.

Na ogólnym poziomie rozważań za kontrowersyjną nie uchodzi teza, w myśl której krytycyzm jest postawą *antydogmatyczną*, problem sprowadza się jednak do tego, jak ów antydogmatyzm rozumieć. Oczywiście, najprościej byłoby powiedzieć, że jest on zanegowaniem czy też zniesieniem dogmatyzmu. Nasuwa się wszakże pytanie, czym w takim razie jest sam dogmatyzm? Aby na nie odpowiedzieć, należy być szczególnie ostrożnym, ponieważ wielu badaczy niejako samorzutnie rozumienie dogmatyzmu (podobnie zresztą jak i krytycyzmu) wywodzi z rozważań Immanuela Kanta. Dociekania tego filozofa są rzecz jasna pomocne w dookreśleniu tych terminów, ale nie można się ograniczać tylko do nich, wyrastają one bowiem ze specyfiki Kantowskiego rozumienia filozofii, w tym z jego konkretnego pojmowania krytycyzmu jako wyjścia poza dogmatyzm i sceptycyzm[25]. Gdyby z kolei przyjąć, że dogmatyzm jest poglądem (zestawem poglądów) mającym u źródeł jakieś tezy stanowcze i ostatecz-

[24] Ibidem, s. 17.

[25] Zob. I. Kant: *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*. In: Idem: *Kant's gesammelte Schirften*. Herausgegeben von der Preußisch-Königlichen Akademie der Wissenschaften. Bd. 20. Hrsg. von G. Lehmann. Berlin, Walter de Gruyter, 1942, s. 253–332, a także D. Kubok: *Comments on the Sources of Greek Philosophical Criticism*. W: „Folia Philosophica". Vol. 34. Special issue: *Forms of Criticism in Philosophy and Science*. Ed. by D. Kubok. Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2015, s. 9–31.

ne, to rodzi się uzasadniona wątpliwość, czy jakakolwiek filozofia byłaby „czysto" krytyczna, jeśli uwzględnić choćby status presupozycji[26]. Można jednak próbować dookreślić dogmatyzm, koncentrując się na zagadnieniu uzasadnienia twierdzeń. W tę stronę zmierza też definicja, jaką zaproponował Pelc: „Postawa krytyczna w nauce i myślenie krytyczne w nauce polegają na tym, że się bez należytego uzasadnienia nie uznaje za prawdziwe czy słuszne ani nie głosi tego, co zdrowy rozsądek doradza lub nakazuje uzasadnić, natomiast przeciwstawia się poglądowi zobowiązującemu do uznawania za prawdziwe pewnych twierdzeń niezależnie od tego, czy zostały wystarczająco uzasadnione"[27]. Istota krytycyzmu jako antydogmatyzmu sprowadza się zatem nie do tego, że uznaje się jakieś twierdzenia, lecz że czyni się to bez należytego uzasadnienia, bez uprzedniego badania. Owo uznanie twierdzenia w przypadku jego należytego uzasadnienia nadal należy uznać za tymczasowe, nadarzyć się bowiem mogą nowe okoliczności, które uczynią dotychczasowe uzasadnienie niewystarczającym. W tym sensie krytycyzm jako antydogmatyzm wiąże się z dalszą refleksją i z poszukiwaniem lepszych rozwiązań lub uzasadnień (zetetycyzm oraz ameinosynkrytycyzm)[28]. Oprócz tego należy również uwzględnić kwestię stopniowalności mocy uzasadnienia. Zwracają na to uwagę choćby Alvin Plantinga i Ryszard Kleszcz[29]. Dogmatyk przyjmuje pewne twierdzenia w sposób silniejszy, niż na to zasługują, a jednocześnie nie zwraca uwagi na potencjalne wątpliwości i alternatywne rozstrzygnięcia, nie mówiąc już o świadomości ludzkich ograniczeń poznawczych. Warto zwrócić uwagę, że Plantinga bezkrytyczność wiąże z niedostrzeganiem obiekcji i alternatyw, to znaczy z brakiem wątpliwości, które nasuwają się lub mogą się nasunąć. Poza tym – w odniesieniu do tradycji kantowskiej – bezkrytyczność opiera się na nieuświadamianiu sobie ograniczoności ludzkiego

[26] Problem ten będzie analizowany w dalszych partiach rozprawy. W tym miejscu można dodać, że często dogmatyzm jest po prostu definiowany jako antykrytycyzm, co nie zbliża nas do lepszego zrozumienia obu terminów.

[27] J. Pelc: *Krytyka i krytycyzm w nauce*…, s. 17.

[28] Na ten temat zob. rozdział 4. w części pierwszej, rozdziały 2. i 5. w części drugiej.

[29] „Like »fanaticism«, dogmatism is ordinarily a term of abuse, and a term one doesn't apply to oneself. […] The term has a variety of analogically related uses. In one use, to say of someone that she is a dogmatist is to say that she holds her views more strongly then is appropriate, more strongly then the evidence warrants, for example; alternatively, it is to say that she holds her views uncritically, without paying sufficient heed to objections and alternatives, or to the limitations of human reason (*see* Kant). »Dogmatism« is therefore an indexical term; whether you properly apply it to a given doctrine or belief depends upon where you yourself stand". A. Plantinga: *Dogmatism*. In: *A Companion to Epistemology*. Ed. by J. Dancy, E. Sosa. Oxford, Blackwell Publishers, 1992, s. 108–109. R. Kleszcz z kolei pisze: „Przyjmujemy więc pewne przekonania dogmatycznie, bo czynimy to bez należytego uzasadnienia, traktując je jako pewne, bez brania pod uwagę możliwych kierowanych przeciwko nim zarzutów, bądź też przyznajemy im stopień uznania silniejszy, niż na to pozwalają istniejące racje". R. Kleszcz: *Metoda i wartości*…, s. 65.

rozumu[30]. Pozostając na chwilę w obrębie nawiązań do Kanta, można by powiedzieć, że myślenie krytyczne opiera się na założeniu, że rozum rozpoznaje swoje granice, co może i powinno skutkować jego samoograniczeniem się. Ryszard Kleszcz z kolei podkreśla, że przekonania należy uznać za dogmatyczne, jeśli nie bierze się pod uwagę możliwości kierowania przeciwko nim zarzutów lub czyni się to w sposób niedostateczny, to znaczy uznaje się jakieś przekonania silniej, niż pozwalają na to istniejące racje. Warto dodać również, że postawa krytyczna powinna uwzględniać nie tylko obiekcje i ewentualne zastrzeżenia wynikające z obecnie uświadamianych sobie racji, lecz także – w szerokim sensie – możliwość rewizji swoich poglądów w świetle nieznanych jeszcze argumentów. W tym sensie krytycyzm jest nie tylko aktualny, ale także potencjalny, nie może się zamykać ani na istniejące wątpliwości, ani na możliwe, choć jeszcze nieuświadamiane. W tym sensie wzbogaca się rozumienie krytycyzmu jako antydogmatyzmu, manifestującego się w formie sprzeciwu wobec uznawania przekonań za pewne i ostateczne, jeśli nie ma (i być nie może) ku temu niepodważalnych przesłanek. Postawa krytyczna ma w założeniu potencjalną rewizję przyjętych przekonań również w zakresie mocy ich uznawalności (uzasadnienia).

Krytycyzm można pojmować – zdaniem Pelca – jako potocznie rozumiany *sceptycyzm* (dodać należy: nie jako ND), nawiązując do greckiego źródłosłowu tego terminu (σκέπτομαι znaczy między innymi „rozglądać się uważnie", „badać", „próbować", „rozpatrywać", „rozważać"). Na temat związków między krytycyzmem i sceptycyzmem w różnych jego rozumieniach mowa będzie w osobnym rozdziale, w tym miejscu trzeba tylko zauważyć, że postawa krytyczna opiera się na założeniu aktywności badawczej, możliwie szerokozakresowego rozpatrywania zagadnień, uwzględnianiu odmiennych punktów widzenia. Tym samym bezkrytyczność charakteryzowałaby się łatwowiernością, pobieżnością analiz, ślepym zawierzeniem autorytetom, jednostronnością rozważań,

[30] Jak zauważa A.J. Noras, „Istotnym elementem filozofii krytycznej, którą przeciwstawia się dogmatyzmowi, jest wiedza o niewiedzy". A.J. Noras: *Kłopoty z filozofią*. Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2015, s. 84. Zdaniem tego autora bycie filozofem krytycznym oznacza bycie zdolnym do uświadamiania sobie granic rozumu. W tym miejscu można by dodać, że z racji ograniczoności poznania może wynikać również ograniczoność krytycyzmu. Krytycyzm powinien być nie tylko jednorazowym lub doraźnym aktem, lecz także trwałą dyspozycją (rodzajem ethosu), swoistą wyostrzoną czujnością. W naturze człowieka tkwią pewne elementy, które sprzyjają postawie dogmatycznej, a nawet niektóre z nich wydają się niezbędne do przetrwania. R. Minkiewicz wymienia cały zestaw predyspozycji psychicznych sprzyjających dogmatycznemu absorbowaniu przekonań; są to między innymi ograniczoność umysłu, potrzeba stabilności, bezwładność, przyzwyczajenia myślowe, obawa przed samotnością. Zob. R. Minkiewicz: *Dogmatyzm i autorytet w nauce i nauczaniu…*, s. 14. Do nich można by dodać jeszcze koherencję z otoczeniem, w tym z poglądami uznanymi, potrzebę przynależności do grupy, konformizm itp. Zob. także S. Symotiuk: *Pojmowanie krytycyzmu i modele krytyki…*, s. 46.

pasywnością lub nikłą aktywnością dociekań, wąską perspektywą badawczą, odrzuceniem alternatywnych punktów widzenia, brakiem zgody na rewizję poglądów, brakiem dystansu do problemów, naiwnością. Warto podkreślić, że krytycyzm, podobnie zresztą jak i sceptycyzm przy odpowiednim jego rozumieniu, ma charakter aktywny i twórczy, a nie bierny i negujący (w szczególnych przypadkach nawet destrukcyjny). Postawa krytyczna powinna być katarktyczna, czasami wręcz burzycielska, ale tylko w perspektywie uważnego badania, które ma na celu próbę rzetelnego poznania prawdy.

Trzecim ważnym znamieniem krytycyzmu jest *nastawienie badawcze*, które Pelc przeciwstawia postawie wyznawcy. Nie chodzi tu rzecz jasna o zwykłe przeciwstawienie rozumu krytycznego wierze, lecz o podkreślenie doniosłości nastawienia badawczego, które sprzeciwia się bierności postawy wyznawcy. Ta ostatnia charakteryzuje się wspomnianą już „lepkością myślenia", a nawet inercyjnym stanem pewności dogmatycznej bądź pewności charakterystycznej dla negatywnego dogmatyzmu, często bezpodstawnie utożsamianego ze sceptycyzmem. To nastawienie badawcze – źródłowo w myśli greckiej erotetyczne – jest właściwym żywiołem filozofii jako proces uruchomiony wyrwaniem się z naiwności, a realizujący się w dociekliwym i wszechstronnym poszukiwaniu prawdy. Tak rozumiany krytycyzm ująć można jako zetetycyzm (od greckiego słowa ζητέω: „szukać", „badać", „tropić", „dociekać", „pożądać", „odczuwać brak"). W postawie zetetycznej wyróżniony jest motyw dążenia, poszukiwania, pragnienia i dociekania, a więc wymiar aktywności i nadziei. Oczywiście, krytycyzm – co zostanie szczegółowo rozwinięte w dalszych partiach tego opracowania – nie redukuje się do zetetycyzmu, który stanowi tylko jedną z jego form, niemniej jednak zetetycyzm najpełniej – w moim przekonaniu – uwidacznia istotę wysiłku filozoficznego, przynajmniej w tej formie, w jakiej pojmowali ją Grecy, i to na długo przed Platonem i Arystotelesem. Dlatego też swoje rozważania skoncentruję na tych trzech postawach: krytycznej, sceptycznej i zetetycznej, próbując je odnaleźć już u samych źródeł filozofii Zachodu. Trzeba sobie z pokorą zdać sprawę, że poczynione uwagi miały na celu przybliżenie znaczenia krytycyzmu i postawy krytycznej, a nie ich ścisłą charakterystykę.

Warto zauważyć, że wstępne uwagi dotyczące istoty krytycyzmu i postawy krytycznej miały za zadanie tylko ich ogólną charakterystykę. Zanim zostaną przedstawione współczesne definicje krytycyzmu w celu uchwycenia jego zasadniczych rysów, warto choćby pobieżnie odnieść się do uwag, jakie poczynili w tym zakresie wybrani przedstawiciele polskiej tradycji filozoficznej, przede wszystkim ci związani ze Szkołą Lwowsko-Warszawską. W moim przekonaniu należy to uczynić ze względu na często niedocenianą oryginalność ich krytycznej analizy krytycyzmu. Kazimierz Twardowski postulat krytycyzmu wiąże ze ścisłością myśle-

nia, a także z postawą antydogmatyczną. W swoim przemówieniu inaugurującym powstanie Polskiego Towarzystwa Filozoficznego stwierdza: „Jedynym dogmatem Towarzystwa będzie przekonanie, że dogmatyzm jest największym wrogiem wszelkiej pracy naukowej”[31]. Krytycyzm chroni przed uprzedzeniami oraz arbitralnymi stanowiskami, przed zbytnią pewnością siebie i lekceważeniem odmiennych punktów widzenia. Ryszard Kleszcz w swoich rozważaniach dotyczących postulatu krytycyzmu w poglądach Twardowskiego zauważa, że „Z krytycyzmem łączyć można postulat bezstronności i nieulegania dominacji jakiejś tradycji […]. W intencjach Twardowskiego krytycyzm winien się więc łączyć z samodzielnością myślenia i poszukiwaniem tego, co dostarczyć może trwałego dla filozoficznej refleksji oparcia”[32].

Kazimierz Ajdukiewicz z kolei postulat krytycyzmu sprowadza do niewiary w nic bez dostatecznego uzasadnienia. Krytycyzm to „gotowość do uznawania tylko takich twierdzeń, za którymi przemawiają dostatecznie silne argumenty, i do powstrzymywania się od dawania wiary temu, co nie ma rzeczowego uzasadnienia”[33]. Warto nadmienić, że Ajdukiewicz kładzie nacisk na prymarność autokrytyki wobec allokrytyki przy jednoczesnym rugowaniu mętności i chaosu w myśleniu. Zdaniem tego myśliciela, wobec niedostatecznie uzasadnionej wiedzy (należałoby raczej powiedzieć: przekonań) można zająć trzy postawy: sceptyczną (powstrzymać się od uznawania sądów, ponieważ uzasadnienie ich jest niemożliwe), dogmatyczną (uznać pewne sądy pomimo braku ich uzasadnienia) oraz doktrynerską (wierzyć w pewne twierdzenia wbrew przeciwstawnym argumentom). Ajdukiewicz stara się sformułować czwarte rozwiązanie pod postacią krytycyzmu. Chodzi o przyjęcie pewnych twierdzeń, wobec których niekonieczne jest uzasadnianie w pełni wyartykułowane. Wystarczy umieć się posługiwać określonym kryterium, nie trzeba jednak umieć go

[31] K. Twardowski: *Przemówienie na otwarciu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie*. „Przegląd Filozoficzny” 1904, z. 2, s. 241.

[32] R. Kleszcz: *Metoda i wartości…*, s. 71. Autor ten wzbogaca uwagi Twardowskiego o dwa kolejne postulaty. Z krytycyzmem wiąże się postulat wątpienia metodycznego, sprowadzający się do poddawania tez próbie argumentów za i przeciw. Warto nadmienić, że w przekonaniu Kleszcza ten rodzaj wątpienia nie domaga się powszechności, a więc może mieć charakter niekartezjański. Wątpieniu podlega to, w co rzeczywiście można wątpić w danym kontekście. Moim zdaniem można jednak pójść jeszcze dalej. Uprawnione jest stwierdzenie, że krytycyzm nie pozwala nawet uznać za pewne i ostateczne tego, w co aktualnie zwątpić nie sposób. Drugim postulatem jest postulat bezstronności, który akceptacji lub odrzucenia jakichś twierdzeń nie uzależnia od tego, kto je głosi. Zagadnienie to wiąże się z kwestią autorytetu w filozofii.

[33] K. Ajdukiewcz: *O potrzebie usługowego kursu logiki w programach studiów uniwersyteckich*. W: Idem: *Język i poznanie*. T. 2: *Wybór pism z lat 1945–1963*. Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1985, s. 199. Zob. także K. Ossowska: *Logiczne podstawy nauczania, czyli rozważania o kulturze logicznej i podstawach rzetelnego myślenia*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2013, nr 4 (88), s. 531–543.

określić[34]. Rozwiązanie to ma na celu ukazanie możliwości przyjmowania jakichś twierdzeń przy jednoczesnym odrzuceniu konieczności dogmatycznej akceptacji tez nieuzasadnionych. Krytycyzm w takim rozumieniu jest wyjściem poza sceptycyzm, dogmatyzm i doktrynerstwo, ale czyni się to oczywiście kosztem zmniejszenia wymogów stawianych uzasadnieniu twierdzeń. Krytycyzm jako specyficzne nastawienie umysłu, a nie konkretna procedura badawcza, ma w założeniu świadomość prowizoryczności i otwartości na dalsze poszukiwania. Jednocześnie sprzeciwia się on stanowczości (dogmatyczności) charakterystycznej dla postawy dogmatycznej, doktrynerskiej i sceptycznej (przy takim jej rozumieniu). Można zatem powiedzieć, że Ajdukiewicz – posługując się odróżnieniem przyjętym w niniejszej rozprawie – pojmuje krytycyzm jako sprzeciw wobec zarówno pozytywnego dogmatyzmu, jak i negatywnego dogmatyzmu.

Tadeusz Kotarbiński na posiedzeniu swojego Seminarium Filozoficznego, które odbyło się 6 czerwca 1935 roku, wyróżnia cztery znaczenia stanowiska krytycznego: „1) krytyczność przeciwstawia się bezkrytyczności, a więc naiwności, dogmatyzmowi, automatycznemu tradycjonalizmowi lub tp.; 2) krytycyzmem nazywa się pojmowanie zadania filozofii jako krytyki poznania (np. badanie warunków prawdziwości lub obiektywnego waloru poznania lub tp.); 3) przez krytycyzm rozumie się pogląd, według którego filozofia nie może być metafizyką […]; 4) wreszcie »krytycyzm« rozumie się często jako »kantyzm«, a więc jako ogół tendencji w zakresie teorii poznania, charakterystycznych dla Kanta”[35]. Rozróżnienia te wykorzystane i omówione zostaną w kolejnym rozdziale dotyczącym typologii krytycyzmu. W tym miejscu trzeba tylko zaznaczyć, że krytycyzm można pojmować jako antydogmatyzm, krytykę poznania, negację metafizyki[36], kantyzm. Należy jednak od razu podkreślić, że wyróżnienie przez Kotarbińskiego znaczeń krytycyzmu jest w jakiejś mierze obciążone tematem posiedzenia, którym była analiza *Wstępu do filozofii* Aloisa Riehla, przedstawiciela krytycyzmu, nawiązują-

[34] „Nie jest mianowicie prawda, że na to, by umieć się jakiemś kryterium posługiwać, trzeba je znać w tym sensie, żeby umiało się je określić. Owszem, można trafnie umieć posługiwać się pewnem kryterium, a nie umieć wcale tego kryterium sformułować”. K. Ajdukiewicz: *Krytycyzm*. W: *Świat i życie. Zarys encyklopedyczny współczesnej wiedzy i kultury*. T. 3. Red. Z. Łempicki. Lwów–Warszawa, Książnica-Atlas, 1935, s. 151–152. Zob. także R. Ziemińska: *Ajdukiewicza eksternalistyczna odpowiedź na sceptycyzm*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2013, nr 4, s. 399–411.

[35] *Seminarium filozoficzne pod kierunkiem Prof. Tadeusza Kotarbińskiego. Rok akademicki 1934/35. (Protokoły posiedzeń).* „Studia Filozoficzne” 1977, nr 6, s. 140.

[36] W protokole znajduje się adnotacja, że Kotarbiński sympatyzuje z poglądem, w myśl którego filozofia nie może być metafizyką, oczywiście w zależności od tego, co się rozumie pod pojęciem „metafizyka”. Zdaniem Kotarbińskiego „przez metafizykę rozumie się tu zajmowanie się takimi przedmiotami, o których zasadnie można powiedzieć coś tylko na podstawie doświadczenia, a którymi metafizyka ma się zajmować właśnie nie na podstawie doświadczenia […]”. Ibidem.

cego do filozofii Kanta. Niemniej jednak warto wziąć pod uwagę przede wszystkim rozumienie krytycyzmu jako krytyki poznania, która ma poprzedzać inne typy aktywności filozoficznej. Trzeba przeanalizować – co zamierzam uczynić w jednym z rozdziałów – źródła takiego podejścia, bo chyba nie ulega wątpliwości, że nie jest ono pomysłem dopiero Kanta. Niewykluczone, że już we wczesnej myśli greckiej tego typu projekt – oczywiście jeszcze w dość pierwotnej formie – był realizowany. Z kolei negację metafizyki można by przypisać sofistom; w zależności jednak od tego, jak się ją zdefiniuje, być może także niektórym myślicielom przedsofistycznym, jeżeli w ogóle można mówić o metafizyce przedplatońskiej.

Warto jeszcze wspomnieć o kilku uwagach poczynionych przez Tadeusza Witwickiego w książce *O potrzebie krytycyzmu* z roku 1938. Przede wszystkim autor ten pojmuje krytycyzm nie jako powszechne ganienie, lecz jako obronę przed sugestiami, czyli jako swoistą intelektualną tarczę ochronną. „Krytycyzm poddaje rewizji prawdopodobieństwo całych grup sądów pochodzących z pewnego źródła poznania, a więc wszelkich sądów czerpanych z poczucia oczywistości, ze spostrzeżeń, pamięci lub rozumowania. Krytycyzm filozoficzny dochodzi do wniosku, że można ufać poszczególnym źródłom naszego poznania, o ile się z nich czyni właściwy użytek”[37]. Warto jeszcze zwrócić uwagę na istotny aspekt krytycyzmu, o którym Witwicki wspomina. Chodzi o przeciwstawienie pozornego krytycyzmu symulującego lenistwo lub bierność intelektualną krytycyzmowi właściwemu (aktywnemu), nastawionemu na poszukiwanie lepszych rozwiązań[38]. „Sceptyk [w celu uniknięcia nieporozumień lepiej byłoby powiedzieć: zwolennik filozoficznego ἐποχή – D.K.] boi się wydawać jakikolwiek sąd, aby się nie pomylić. Człowiek krytyczny wydaje ten, za którym w danej chwili przemawiają najsilniejsze argumenty rozumowe. To wielka różnica”[39]. Można zatem zgodzić się z Witwickim, że przy takim rozumieniu sceptycyzmu (powszechnie stosowana ἐποχή) stanowisko to przeciwstawione być musi krytycyzmowi filozoficznemu. Można nawet uzupełnić, że również w razie pojmowania sceptycyzmu jako *de facto* negatywnego dogmatyzmu, sprowadzającego się do tezy, w myśl której wiedza nie istnieje lub (modalnie) wiedza nie jest możliwa, tak rozumiany sceptycyzm także musi stać w opozycji do krytycyzmu. W dalszej części rozważań wypracowane zostanie takie rozumienie sceptycyzmu (na podstawie nie tyle samych zachowanych twierdzeń Sekstusa Empiryka, ile wyłącznie w perspektywie rozróżnienia, którego dokonuje na wstępie *Zarysów pyrrońskich*), które nie tylko nie będzie stało w sprzeczności z krytycyzmem, lecz będzie stanowiło jedną z jego możliwych form.

[37] T. Witwicki: *O potrzebie krytycyzmu*…, s. 23.

[38] Zob. rozdział dotyczący synkrytycyzmu (5. w części drugiej), a szczególnie uwagi dotyczące ameinosynkrytycyzmu zetetycznego.

[39] T. Witwicki: *O potrzebie krytycyzmu*…, s. 22.

Przedstawiony, z konieczności zdawkowy, przegląd uwag polskich myślicieli dotyczący pojmowania krytycyzmu w żadnym wypadku nie pretenduje do zupełności, dobór i sposób ich analizy miały na celu wstępne przybliżenie istoty krytycyzmu i postawy krytycznej. Uwagi te zostaną wykorzystane w podjętej próbie precyzyjniejszego ich określenia. W tym miejscu warto się odwołać do współczesnych definicji krytycyzmu, akcentując te jego rozumienia, które mogą się okazać najbardziej owocne dla ujęcia krytycyzmu w perspektywie filozoficznej, ze szczególnym uwzględnieniem myśli greckiej. W najbardziej potocznym rozumieniu krytycyzm pojmuje się przede wszystkim jako analizę i ocenę wartości czegoś, głównie jako ocenę ujemną, ganienie, wykazywanie braków i niedociągnięć. Na przykład w słowniku Merriam-Webster dwa z trzech znaczeń słowa *criticism* podkreślają dezaprobatę (jako akt i komentarz) w odniesieniu do kogoś lub czegoś[40]. To najprostsze potoczne rozumienie krytycyzmu (najczęściej w sensie pejoratywnym) wyraża czynność oceniania wraz z efektem tej czynności, jakim jest krytyka. W takim rozumieniu krytycyzm to zdolność krytykowania o necechowaniu negatywnym, czyli krytykanctwo. Gdyby jednak wyłączyć ten aspekt pejoratywny, wówczas zyskałoby się definicję podkreślającą neutralny aspekt oceny[41]; tak na przykład definiuje krytycyzm słownik PWN: „[…] zdolność rozsądnej i pozbawionej emocji oceny otaczających zjawisk i ludzi, a także własnego postępowania”[42]. W wielu opracowaniach podkreśla się, że krytycyzm to nie tylko specyficzny (jednorazowy lub wielorazowy) akt oceny bądź efekt tego aktu, lecz przede wszystkim określona *postawa badawcza i umysłowa*, która ujawnia się w wieloaspektowym odnoszeniu się do zastanych faktów i konfrontowaniu ich z własnymi przekonaniami, co prowadzi do konieczności rozważania racji ich uznawania, kontroli prawdziwości wygłaszanych twierdzeń, a także możliwości rewizji swoich poglądów[43]. Ogólnie rzecz biorąc, krytyka, będąc związana z dokonywa-

[40] „Criticism” to 1) „the act of expressing disapproval and of noting the problems or faults of a person or thing: the act of criticizing someone or something” oraz 2) „a remark or comment that expresses disapproval of someone or something”. http://www.merriam-webster.com/dictionary/criticism [data dostępu: 25.07.2016]. Zob. również jedną z definicji krytycyzmu w *Cambridge Dictionary*: „[…] the act of saying that something or someone is bad”. http://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/criticism [data dostępu: 25.07.2016].

[41] Krytycyzm to „postawa poznawcza polegająca na przyjmowaniu za prawdziwe tylko uzasadnionych sądów, dostrzegania zarówno wad, jak i zalet czegoś”. *Wielki słownik języka polskiego*. Red. B. Dunaj. Warszawa, Buchmann, 2011, s. 257.

[42] http://sjp.pwn.pl/sjp/krytycyzm;2565061.html [data dostępu: 25.07.2016].

[43] W potocznej opinii krytycyzm to rodzaj postawy dociekającej racji przekonań (w tym również własnych) i gotowość akceptowania wyłącznie uzasadnionych twierdzeń, a także zdolność do ich rewizji. W słowniku Kopalińskiego z kolei czytamy, że krytycyzm to „postawa poznawcza, polegająca na kontroli prawdziwości każdego twierdzenia, gotowości do analizy i sprawdzania własnych poglądów w świetle nowych faktów”. http://www.slownik-online.pl/kopalinski/9166D6B09B9554CFC12565ED00458E4F.php

niem oceny i wydawaniem sądu wartościującego, jest wyrazem szeroko rozumianej postawy, którą określa się mianem krytycyzmu. Można zatem mówić o krytycyzmie jako o postawie poznawczej, intelektualnej, umysłowej, ale też metodologicznej. Krytycyzm jako postawa intelektualno-metodologiczna cechuje się zdolnością poprawnego (wszechstronnego, dogłębnego, uzasadnionego) wyróżniania, rozważania i oceniania jakiegoś zjawiska czy też problemu. Ze względu na wymóg wszechstronności i dogłębności analiz krytycznych warto wspomnieć o sugestii Piepera, który głosił, że bycie krytycznym wiąże się z umiejętnością niepomijania niczego[44]. Ze względu na zakres przedmiotowy krytycyzmu można mówić o krytycyzmie zupełnym (globalnym jako pankrytycyzm[45]) lub częściowym (lokalnym). W przypadku tego ostatniego jednym z najczęściej analizowanych typów krytycyzmu w literaturze (szczególnie anglojęzycznej) jest krytycyzm artystyczny (np. krytyka literacka). Nawet z tych bardzo pobieżnych na razie analiz wynika, że krytycyzm nie pokrywa się zakresowo z filozofią, a tym samym z krytyką filozoficzną[46]. Najbardziej sugestywnym argumentem wspierającym tę tezę jest wyróżnienie krytycyzmu separacyjnego jako zdolności (także przedracjonalnej) odróżniania i oddzielania. Poza tym można sytuować krytycyzm filo-

[data dostępu: 17.07.2015]. Z kolei wedle *Słownika wyrazów obcych PWN* krytycyzm to „postawa poznawcza, przeciwstawna dogmatyzmowi, postulująca dociekanie racji własnych przekonań, wystrzegająca się uznawania twierdzeń nienależycie uzasadnionych, charakteryzująca się też gotowością do zmiany już uznanych przekonań wobec nowych faktów". *Słownik wyrazów obcych PWN*. Red. J. Tokarski. Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1977, s. 403.

[44] J. Pieper szczególnie podkreśla filozoficzną otwartość na niezawężony przedmiot poznania, a więc całościowe ujęcie rzeczywistości. „Być »krytycznym« to dla kogoś filozofującego nie znaczy w pierwszym rzędzie: dopuszczać do uznawania tylko tego, co absolutnie pewne; lecz: dbać o to, by niczego nie pominąć". J. Pieper: *W obronie filozofii*. Tłum. P. Waszczenko. Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1985, s. 37.

[45] Zob. S. Symotiuk: *Pojmowanie krytycyzmu i modele krytyki…*, s. 18, przypis 18. Pankrytycyzm nie wyłącza niczego z procedur krytycznych. Określoną formą takiego podejścia zdaje się konsekwentnie krytyczny racjonalizm Williama Warrena Bartleya III. W komentarzu do jego stanowiska Adam Chmielewski pisze: „Zawsze istnieje bowiem możliwość, że ktoś w imię pankrytycznego racjonalizmu zadeklaruje najpierw, że wszystko, co sam głosi, zgodzi się poddać krytyce, a następnie wszelką przedstawioną krytykę będzie uznawał za potwierdzenie słuszności własnej, pankrytycznej postawy albo nieracjonalny na nią zamach, narzucając zarazem na wszystkich – jak o Popperze mawiał Feyerabend – jarzmo krytycznego racjonalizmu wbrew ich woli". A. Chmielewski: *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*. Wydanie drugie zmienione. Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2014, s. 193.

[46] S. Symotiuk w odniesieniu do poglądów K.R. Poppera pisze: „Fakt, że filozofia nie monopolizuje sobie krytycyzmu, lecz ten w postaci »rozproszonej« tkwi także w innych dziedzinach duchowej aktywności ludzi, mógłby sugerować, że krytyka filozoficzna jest tylko niewielkim fragmentem powszechnego w kulturze krytycyzmu". S. Symotiuk: *Pojmowanie krytycyzmu i modele krytyki…*, s. 19.

zoficzny obok innych wspomnianych już typów krytycyzmu w ramach ogólnej postawy krytycznej[47]. Warto jeszcze raz przypomnieć rozumienie krytycyzmu jako postawy skutkującej formułowaniem sądu wartościującego czy też wydawaniem oceny. W tym przypadku również można się odwołać do źródłowego sensu κρίνω („rozstrzygać", „rozsądzać", „oceniać", „być sędzią", „wydać wyrok") wskazującego określoną procedurę sądową, która sprowadza się do odnoszenia i porównywania danej rzeczy (osoby, czynu itp.) ocenianej z określonym wzorcem.

Warto jeszcze wspomnieć (jest to osobny temat do poszerzonych rozważań) o różnicy między krytycyzmem filozoficznym a krytycyzmem naukowym, mieszczącym się po części w ramach szerokiej dyskusji dotyczącej związków filozofii z nauką. Zdzisław Cackowski uważa, że krytycyzm filozoficzny jest „jakby śmielszy, bardziej totalny, krytycyzm nauk szczegółowych zaś jest zawsze bardziej konkretny, ma zawsze określoną miarę"[48]. Ta większa śmiałość filozofii niż nauk szczegółowych z jednej strony skutkowała częstymi zarzutami braku rozwoju, a z drugiej strony ukazywała, że zarówno filozofia, jak i nauka dokonują (z różnym nasileniem) aktów krytycznych z określonej perspektywy. Stąd rodzi się pytanie o związki pomiędzy krytycznością i dogmatycznością w każdym systemie, czy to naukowym, czy filozoficznym. Warto jednak zaznaczyć, że czym innym jest formułowanie (akceptowanie) jakiegoś pozytywnego stanowiska, a czym innym dogmatyczne przekonanie o jego bezwzględnej i ostatecznej prawdziwości. Każdy obszar ludzkiej refleksji musi prowadzić do formułowania twierdzeń pozytywnych. Różnica polega jednak na tym, czy jest się w stanie te twierdzenia bądź też ich założenia poddawać ciągłej kontroli i namysłowi, a w razie pojawienia się argumentów przeciwnych czy zdoła się je zrewidować, czy nie. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z refleksją krytyczną, a w drugim – z dogmatyzmem. W tym sensie procedura krytyczna filozofii i nauk szczegółowych jest taka sama, różnice zaznaczają się w perspektywie zasięgu analiz; filozofia bywa zazwyczaj bardziej totalna niż nauka.

We współczesnych definicjach krytycyzmu – o czym już mówiłem – ujmuje się go jako postawę poznawczą przeciwstawioną dogmatyzmowi (np. sceptycyzm czy zetetycyzm przy rozumieniu przyjętym w tej rozprawie[49]). Oczywiście, wymaga to dookreślenia znaczenia dogmatyzmu jako takiego (o czym będzie mowa). Poza tym krytycyzm może być też rozumiany jako pewne stanowisko metafilozoficzne, głoszące, że wszelkie rozważania filozoficzne muszą być oparte na dociekaniach o charakterze gnoseologicznym i nimi poprzedzone. Wreszcie współcześnie rozumie się krytycyzm (niektórzy badacze pojmują krytycyzm wyłącznie w ten sposób) jako propozycję Kanta i jego epigonów. Myśliciel z Królewca przed-

[47] Zob. ibidem, s. 11–22.

[48] Z. Cackowski: *Wartość myślenia krytycznego…*, s. 8.

[49] Zob. rozdział 3. i 4. w części pierwszej.

stawia konieczne stadia filozofii, którymi były dla niego dogmatyzm, sceptycyzm i krytycyzm. W świetle przyjętej w tej rozprawie terminologii (nawiązującej do podziału Sekstusa Empiryka z *Zarysów pyrrońskich*) krytycyzm jest raczej – zgodnie z intencjami, ale nie ze słownikiem Kanta – wykroczeniem zarówno poza pozytywny dogmatyzm, jak i negatywny dogmatyzm[50].

Warto teraz spróbować dokładniej dookreślić istotę krytycyzmu. Zacząć należy od najprostszych jego form, jakimi są krytycyzm praktyczny (potoczny) czy też krytycyzm życiowy. Ten ostatni (wraz ze sceptycyzmem) charakteryzuje T. Witwicki jako pewną dyspozycję psychiczną

[50] Warto zwrócić uwagę jeszcze na to, że w swojej *Logice* Kant wyraźnie przeciwstawia sceptyczną metodę filozofowania dogmatycznemu sposobowi myślenia. „Obie metody [metoda sceptyczna i metoda dogmatyczna – D.K.], gdy stają się powszechne, są błędne". I. Kant: *Logika. Podręcznik do wykładów*. Tłum. A. Banaszkiewicz. Gdańsk, słowo/obraz terytoria, 2005, s. 108. Można przypuszczać, że to nie sam sceptycyzm czy dogmatyzm są błędne, lecz ich powszechne stosowanie. Krytycyzm byłby wyjściem poza powszechność tamtych ujęć i zajęciem jakiegoś trzeciego stanowiska, rzecz jasna niepojętego jako stanowisko pośrednie. Zob. A.J. Noras: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2000, s. 92. Zob. także Idem: *Co to znaczy „być krytycznym"?*. W: *Prawda a metoda*. Cz. 1: *Aporie myśli współczesnej*. Red. J. Jaskóła i A. Olejarczyk. Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2003, s. 321–332; A.J. Noras: *Dogmatyzm*. W: Idem: *Kłopoty z filozofią…*, s. 83–94.

Zdaniem Kanta, dogmatyzm jest „dogmatycznym postępowaniem czystego rozumu bez uprzedniej krytyki jego własnej władzy". I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Kęty, Wydawnictwo Antyk, 2001, B XXXV. W duchu starożytnych sceptyków Kant twierdzi, że postawa sceptyczna powinna służyć wyłącznie jako lekarstwo na dogmatyczną zarozumiałość, a nie jako środek zapewnienia trwałego spokoju rozumowi. Zob. ibidem, A 757. Sceptycyzm nie powinien być podjudzany do ciągłej walki z samym sobą, lecz stanowić ma przejściową fazę prowadzącą do pozytywnej procedury krytycznej (A 756). Warte jest również zaznaczenia, że Kant postrzega projekt swojej filozofii krytycznej w odwoływaniu się do terminologii prawnej czy też sądowej. Najważniejszym wyzwaniem rozumu jest jego samopoznanie w formie ustanowienia trybunału, którym jest sama krytyka czystego rozumu. Krytyka ta „dostarcza nam spokoju stanu prawnego, w którym nie powinniśmy naszych sporów prowadzić inaczej niż w drodze przewodu prawnego [procesu]". Ibidem, A 751. Rozum sam zatem staje się sędzią w sporach rozumu.

Zdaniem P. Parszutowicza w Kantowskiej, a później neokantowskiej opozycji pytania *quid iuris* i pytania *quid facti* zawiera się istota odróżnienia dogmatyzmu od krytycyzmu. Dodaje on także: „Przejęte przez Kanta prawnicze rozumienie dedukcji, jako wskazywania podstawy prawnej zastanych faktów, znakomicie opisuje sposób postępowania filozofii krytycznej i właściwy jej sposób stawiania zagadnień. Nie oznacza to jednak, że krytyki nie interesują fakty – wprost przeciwnie, tylko one są w jakimś sensie »dane« i tylko one mogą być przedmiotem rozważania. Interesujące są one jednak jedynie o tyle, o ile potrafimy wskazać ich u p r a w n i e n i e, a zatem warunki, na mocy których przedstawiają się one jako »dane«". P. Parszutowicz: *O istocie dogmatyzmu z punktu widzenia filozofii krytycznej*. W: *Kant a metafizyka*. Red. N. Leśniewski i J. Rolewski. Toruń, Wydawnictwo Naukowe UMK, 2010, s. 170. Tak pojęty krytycyzm stanowi propedeutykę filozofii transcendentalnej, ponieważ aby być zupełnym systemem, musiałby obejmować pełną analizę ludzkiego poznania *a priori* (A 13).

i właściwość intelektualną. W tym kontekście odróżnia on krytycyzm uczuciowy (brak zarozumiałości, nieprzecenianie siebie, nienarzucanie się innym, skromność, brak arogancji) od krytycyzmu intelektualnego jako zdolności wsłuchiwania się w argumenty innych i skutkujące możliwością zmiany własnych poglądów w obliczu argumentów silniejszych[51]. Z tak rozumianym krytycyzmem należy skontrastować – zdaniem Witwickiego – krytycyzm pozorny, który może przejawiać się na dwa sposoby:

1. Jako niedostateczna zdolność krytyczna, manifestująca się nadmierną wstrzemięźliwością, a kulminująca się w stwierdzeniach: „Nie wiem" lub „Muszę się zastanowić", nawet wtedy, gdy argumenty w danym momencie są przekonujące. Ten typ pozornego krytycyzmu został określony powyżej mianem podkrytycyzmu, a dla Witwickiego stanowi to przejaw lenistwa umysłowego[52].
2. Jako nadmierny krytycyzm, przejawiający się w kwestionowaniu sądów oczywistych; taki rodzaj nastawienia krytycznego ma charakter totalny i destrukcyjny. Można w tym wypadku mówić nie o krytycyzmie, lecz o krytykanctwie. Ten rodzaj pozornego krytycyzmu nazwany został nadkrytycyzmem.

Z negacji obu typów krytycyzmu pozornego wynikają istotne cechy właściwego krytycyzmu. Powinien on być cechą aktywnej i twórczej postawy, przeciwstawiającej się bierności oraz dogmatyczności zarówno podkrytycyzmu, jak i nadkrytycyzmu. Te dwa ostatnie podejścia bowiem charakteryzują się swoistą mechaniczną pasywnością, niedostatkiem lub naddatkiem procesów krytykowania, a mówiąc w duchu greckim – po prostu brakiem miary. Krytycyzm jest postawą aktywnego poszukiwania optymalnych w danym momencie rozwiązań, które poddają wszechstronnemu namysłowi najszersze spektrum dostępnych argumentów. Przy takim określeniu krytycyzmu można postawę tę wiązać zarówno ze sceptycyzmem rozumianym jako antydogmatyzm, jak i z zetetycyzmem przejawiającym się w ciągłym poszukiwaniu właściwych rozwiązań i ciągłej możliwości podważenia obecnie przyjmowanych rozstrzygnięć.

Krytycyzm jest definiowany nie tylko jako pewna dyspozycja psychiczna i właściwość intelektualna, lecz także jako postawa intelektualno-metodologiczna czy też ogólne nastawienie umysłu, jak to ujmuje Kazimierz Ajdukiewicz. Sprowadzało się ono do postulatu, w myśl któ-

[51] Zob. T. Witwicki: *O potrzebie krytycyzmu*…, s. 21–22. Tadeusz Witwicki wskazuje związek między oboma krytycyzmami, szczególnie w wymiarze autokrytycznym. Skromność i brak arogancji (krytycyzm uczuciowy) stymulują zdolność i chęć otwartości na zewnętrzne argumenty (krytycyzm intelektualny). Pozostawiam na boku psychologiczne uwarunkowania postawy krytycznej, których analiza wymagałaby osobnego studium. W tym miejscu warto tylko nadmienić, że pokora, skromność i brak pychy mogą, ale nie muszą wpływać na natężenie postaw krytycznych.

[52] Zob. ibidem, s. 22.

rego nie należy wierzyć w nic bez dostatecznego uzasadnienia[53]. Można zatem powiedzieć, że tak rozumiany krytycyzm jest po prostu postulatem filozofii[54]. Jednocześnie należałoby dodać, że tak pojmowany krytycyzm stanowi siłę napędową ludzkiej myśli, przyczynia się bowiem do jej rozwoju, nie pozwalając na stagnację i samozadowolenie charakterystyczne dla różnych form dogmatyzmu.

Józef Herbut z kolei definiuje krytycyzm w filozofii jako postawę poznawczą, cechę myślenia oraz określone stanowisko, a w perspektywie historycznej wiąże go ze stanowiskiem I. Kanta. Zdaniem Herbuta krytycyzm to:

1. „[…] postawa poznawcza przeciwna dogmatyzmowi i sceptycyzmowi, postulująca rzetelne badanie podstaw i granic wiedzy"[55]. Krytycyzm zostaje tu ukazany jako specyficzna postawa poznawcza, która ma implikacje epistemologiczne dotyczące rozpatrywania podstaw i granic wiedzy. Autor – w duchu kantowskim – przeciwstawia krytycyzm zarówno dogmatyzmowi, jak i sceptycyzmowi. Skontrastowanie krytycyzmu i sceptycyzmu jest rzecz jasna zasadne, ale tylko pod warunkiem określonego rozumienia tego ostatniego stanowiska, które opiera się na typologii Kanta wyróżniającego konieczne stadia filozofii, którymi były dla niego dogmatyzm, sceptycyzm i krytycyzm. Dogmatyzm myśliciel z Królewca określa jako taki sposób myślenia, który cechuje się ślepym zaufaniem do władzy rozumu rozszerzającej się *a priori* przez same pojęcia, to znaczy głosi zaufanie do wiedzy bez uprzedniego zbadania zdolności tworzenia sądów o przedmiotach będących poza możliwym doświadczeniem. Sceptycyzm z kolei opiera się na założeniu niemożliwości dotarcia do pewności. Kantowski krytycyzm miał być wykroczeniem poza dogmatyzm i sceptycyzm, choć tak pojmowany sceptycyzm można zakwalifikować jako stanowisko dogmatyczne, ponieważ zdecydowanie przesądza o niemożliwości wiedzy, a zatem można je określić jako negatywny dogmatyzm. O związkach pomiędzy krytycyzmem i sceptycyzmem mowa będzie w rozdziałach następnych. Tu trzeba tylko stwierdzić, że gdyby przyjąć zaproponowaną w tej pracy terminologię, to stadia filozofii wyróżnione przez Kanta prezentowałyby się następująco: pozytywny dogmatyzm, negatywny dogmatyzm, krytycyzm. Z tego względu sceptycyzm można pojmować jako formę krytycyzmu, a w dalszej kolejności – jako zetetycyzm (korzystając z terminologii Sekstusa Empiryka użytej w *Zarysach pyrrońskich*), czyli jako postawę antydogmatyczną, przeciwstawioną zarówno dogmaty-

[53] K. Ajdukiewicz pisze o sztandarze krytycyzmu: „uznawaj tylko twierdzenia uzasadnione". K. Ajdukiewicz: *Krytycyzm*…, s. 153.

[54] Zob. rozdział pt. *O krytycyzmie jako postulacie filozofii* w książce R. Kleszcz: *Metoda i wartości*…, s. 64–105.

[55] *Powszechna encyklopedia filozofii.* T. 6. Red. A. Maryniarczyk. Lublin, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2005, s. 92.

zmowi pozytywnemu, jak i negatywnemu. Krytycyzm jako krytycyzm antydogmatyczny w przyjętej w tej pracy interpretacji jest postawą poznawczą (intelektualno-metodologiczną), która unika zarówno podkrytycyzmu, jak i nadkrytycyzmu, a także stoi w opozycji do pozytywnego dogmatyzmu (PD) lub negatywnego dogmatyzmu (ND). W niniejszej rozprawie będę się posługiwał zatem określeniem „krytycyzm antydogmatyczny" (KA), akcentując tym samym z jednej strony jego opozycję wobec obu form dogmatyzmu, a z drugiej – jego ścisłe związki ze sceptycyzmem i z zetetycyzmem.

2. „[…] cecha myślenia polegająca na wieloaspektowym ujmowaniu spostrzeganych faktów, konfrontowaniu ich z własnymi doświadczeniami i poglądami, poszukiwaniu ich racji oraz gotowości do korygowania swoich poglądów w sytuacji zasadnej argumentacji"[56]. W tym przypadku krytycyzm wyraża określoną cechę namysłu, która sprowadza się do jak najszerszego ujmowania zagadnienia, ujmowania, które uwzględnia różne punkty widzenia i stanowiska. W efekcie tej procedury można skonfrontować swoje poglądy w danej kwestii z tym wszechstronnym materiałem doświadczeniowym i teoretycznym. Efektem powinno być przemyślenie racji uznawania akceptowanych twierdzeń, a w razie pojawienia się zasadnych i wiarygodnie uzasadnionych przesłanek skutkować to powinno rewizją własnych poglądów. Taka cecha namysłu może być traktowana jako właściwy postulat filozofii, szerzej nawet – postulat wszelkiej teoretycznej refleksji. Akcentowane są w tym wypadku wszechstronność analiz, zdolność szukania lepszych rozwiązań, akceptacja tylko dobrze uzasadnionych tez oraz gotowość do zmiany własnych przekonań.
3. „[…] stanowisko głoszące, że rozważania teoriopoznawcze muszą poprzedzać wszelkie dociekania filozoficzne"[57]. W tym wypadku krytycyzm przybiera postać stanowiska metafilozoficznego o charakterze normatywnym, a więc pewnego postulatu filozoficznego. Nie ulega wątpliwości, że definicja ta jest również nawiązaniem do poglądów Kanta i jego epigonów, co nie oznacza, że myśliciel ten był twórcą tej tezy. Można także twierdzenie to ująć w stylizacji deskryptywnej, a nie normatywnej, to znaczy nie jako postulat czy nakaz, lecz jako opis procesu poznawczego. W każdym razie warto również ten typ krytycyzmu spróbować odnaleźć w myśli przedkantowskiej, nie wyłączając filozofii wczesnogreckiej. Może się bowiem okazać, że elementy takiego stanowiska były już obecne u źródeł tradycji europejskiej – czy to wyrażone wprost czy też uwikłane w szerszy horyzont filozoficzny.

Reasumując: krytycyzm filozoficzny można rozumieć na kilka sposobów. Po pierwsze, jako postawę poznawczą przeciwstawioną dogma-

[56] Ibidem.
[57] Ibidem.

tyzmowi (w formie PD lub ND), postulującą dociekanie podstaw, istoty i granic wiedzy. Po drugie, jako pewną cechę namysłu polegającą na wieloaspektowym odnoszeniu się do zastanych faktów i konfrontowaniu ich z własnymi przekonaniami, co powoduje konieczność rozważania racji ich uznawania, a także skutkuje możliwością rewizji swoich poglądów. Po trzecie, jako stanowisko głoszące, że wszelkie rozważania filozoficzne muszą być oparte na dociekaniach i poprzedzone dociekaniami o charakterze gnoseologicznym. Te próby przybliżenia istoty krytycyzmu filozoficznego nie są oczywiście wyczerpujące. Aby w sposób pełniejszy je wyrazić, konieczne jest odwołanie się do źródłosłowu krytycyzmu. Wtedy dopiero będzie można spróbować zaproponować jego ściślejszą definicję, a także wyodrębnić najważniejsze typy krytycyzmu. W tym celu warto przeanalizować obecność tych typów krytycyzmu we wczesnej filozofii greckiej.

Słowo „krytycyzm" wywodzi się od greckiego czasownika κρίνω (a ten od praindoeuropejskiego **krey-*) i przymiotnika κριτικός („zdolny do rozróżniania", „krytyczny", „zdolny do osądzania", „sądowy", „filolog", „gramatyk"). Czasownik κρίνω ma wiele znaczeń, które można sprowadzić do kilku grup[58]:

1) „oddzielić", „odróżnić", „odseparować",
2) „uporządkować", „ułożyć",
3) „wybrać", „dobrać", „woleć",
4) „rozstrzygać", „zdecydować", „rozsądzać", „postanowić", „przyznawać coś komuś",
5) „osądzić", „ocenić", „wydać sąd",
6) „sądzić", „mniemać" (z *acc. c. inf.*),
7) „tłumaczyć", „objaśniać",
8) „pytać", „badać", „dociekać", „rozpatrywać",
9) „oskarżać", „obwiniać",
10) „potępić", „skazać", „wydać wyrok".

Warto również zwrócić uwagę na interesujące z punktu widzenia filozoficznego derywaty: ἀνακρίνω („ściśle zbadać", „przesłuchać", „wypytywać", „prowadzić śledztwo", „spierać się"), ἀποκρίνω („rozdzialać", „rozłączać", „wyodrębniać", „odróżniać", „odpowiadać"), διακρίνω („oddzielić jedno od drugiego", „rozdzielić", „rozłączyć", „rozróżnić", „rozstrzygnąć", „objaśnić", „tłumaczyć", „badać", „wypytywać"), ἐγκρίνω („zaliczać", „uważać kogoś za coś", „przyjmować", „uznawać"), ἐκκρίνω („wyróżniać", „wyłączać", „wydzielać", „wybierać", „oddzielać", „wykluczać"), ἐπικρίνω

[58] Układ własny na podstawie: H.G. Liddell, R. Scott: *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir H.S. Jones with the assistance of R. McKenzie. 9th ed. Oxford, Clarendon Press, 1996; *Słownik grecko-polski*. T. 2. Red. Z. Abramowiczówna. Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1965; *Słownik grecko-polski*. T. 1. Na podstawie słownika Z. Węclewskiego opracował O. Jurewicz. Warszawa, Wydawnictwa Szkolne PWN, 2000.

(„zdecydować", „określić", „rozstrzygnąć", „postanowić", „skazać na coś", „wybrać spośród kogoś"), κατακρίνω („skazać", „potępiać", *pass.* „być skazanym", „być osądzonym", „być przeznaczonym do czegoś"), παρακρίνω („niesłusznie osądzić", „ustawić w szeregu"), προκρίνω („wybrać", „wyróżniać", „preferować"), προσκρίνω („przysądzić", „przyznać"), συγκρίνω („złożyć", „zespolić", „złączyć", „zestawić", „porównać", „wytłumaczyć", „wyjaśnić", „rozstrzygnąć"), ὑποκρίνομαι („odpowiedzieć", „tłumaczyć", „interpretować", „wyjaśnić", „naśladować", „oszukać"), κρίσις („oddzielenie", „odróżnienie", „osąd", „tłumaczenie", „badanie", „wynik", „rozstrzygnięcie"), κριτός („wybrany", „wyborny"), κριτήρ („tłumacz" – np. snów), κριτήριον („środek do osądzania", „kryterium", „probierz", „miara", „trybunał"), κριτής („sędzia", „tłumacz", „rozjemca").

W eposach Homera można znaleźć szeroki wachlarz znaczeń κρίνω i jego derywatów. Przede wszystkim pojawiają się w tych dziełach takie użycia, które wiążą się z czynnością oddzielania, odróżniania, separacji. Na przykład w *Iliadzie* mowa jest o tym, jak Demeter oddziela (κρίνῃ) plewy od ziarna za pomocą powiewów powietrza (*Il*., V, 500–501). Ten aspekt znaczenia wspomnianego czasownika częściej oddawany bywa za pomocą czasownika διακρίνω, ale również ἀποκρίνω. W *Odysei* natrafić można na stwierdzenie, że nawet ślepiec, obcy mógł rozróżnić, a więc rozpoznać (διακρίνειε) określony znak (*Od*., VIII, 195). W księdze XVIII zaś Homer wspomina o tym, że jedni od drugich będą oddzieleni (διακρινέεσθαι – *Od*., XVIII, 149; zob. także διέκρινεν – *Od*., IV, 179, oraz διακρινθῆτε – *Od*., XXIV, 532). Natomiast w *Iliadzie* widnieje wzmianka o Fegeusie i Idaeusie, synach Daresa, którzy oddzielili się (ἀποκρινθέντε) od gospodarza i wyruszyli przeciw Diomedesowi (*Il*., V, 12). Homer wspomina również o zaciętej walce, która będzie trwać, aż noc nie rozdzieli (διακρινέει) rozszalałych wojowników (*Il*., II, 387). O rozdzieleniu dwóch przeciwników mowa jest także w księdze XVII (διέκριναν – *Il*., XVII, 531).

Interesujący jest jednak fragment *Iliady* (VII, 287–309), w którym Hektor ze względu na zapadający zmrok proponuje Ajasowi zawiesić pojedynek na dzisiaj i odnowić go w przyszłości, do czasu, aż δαίμων ich dwóch nie osądzi (διακρίνῃ – *Il*., VII, 292), to znaczy nie przyzna jednemu z nich zwycięstwa[59]. Czasownik διακρίνω oznacza tu nie tyle czynność rozdzielenia, ile rozstrzygnięcia, postanowienia (zob. κρίνων – *Od*., XII, 440; ἔκριναν – *Od*., XVIII, 264), boskiej decyzji, a nawet ostatecznego rozsądzenia bitwy. W wypowiedzi Hektora mowa jest o boskim postanowieniu i rozstrzygnięciu, które rzecz jasna odwołuje się do tego

[59] Ten sam zwrot: „[…] ὕστερον αὖτε μαχησόμεθ' εἰς ὅ κε δαίμων / ἄμμε διακρίνῃ, δώῃ δ' ἑτέροισί γε νίκην" („[…] potem będziemy walczyć ponownie, dopóki dajmon nie rozsądzi między nami i da zwycięstwo jednej lub drugiej stronie") z *Il*., VII, 291–292 pojawia się u Homera w dosłownym brzmieniu jeszcze dwa razy (wszystkie w księdze VII): VII, 377–378 i VII, 396–397.

źródłowego znaczenia διακρίνω jako rozróżnienia. W przyszłości δαίμων rozstrzygnie ów spór, to znaczy pojedynek się zakończy, gdyż zostanie wyłoniony zwycięzca, a raczej – trzymając się narracji opowieści – δαίμων wybierze zwycięzcę, czyli kogoś wyróżni lub odróżni (oddzieli) zwycięzcę od pokonanego. W efekcie tej przemowy Hektora wojownicy się rozstali, czyli rozdzielili (διακρινθέντε – *Il*., VII, 306; zob. też διακρινθέντε, *Il*. – XX, 212), i udali do swoich oddziałów. Można zatem powiedzieć, że aby coś osądzić, rozstrzygnąć, postanowić, to uprzednio należy przeprowadzić proces rozróżnienia czy też oddzielenia. Osądzanie to przecież nic innego jak oddzielenie i analizowanie argumentów za i przeciw, a wyrok (κρίσις) sędziego (κριτής) wydawany jest ze względu na określony probierz (κριτήριον) słuszności[60]. W *Iliadzie* na przykład mowa jest o Zeusie karzącym późną jesienią za pomocą gwałtownej wody w potokach za zdrożne postępki tych, którzy przemocą w sądach wydają przewrotne (krzywe) wyroki (σκολιὰς κρίνωσι θέμιστας – *Il*., XVI, 387). Zeus zatem osądza, a następnie karze tych, którzy sami niesprawiedliwie osądzają i depczą prawo[61]. Sprawiedliwy boski krytycyzm skierowany jest przeciw niesprawiedliwemu krytycyzmowi ludzi. Ten pierwszy jednak musi się opierać na rzetelnym oddzieleniu sprawiedliwych od niesprawiedliwych sędziów. Wydaje się zatem całkiem słuszne traktowanie krytycyzmu separacyjnego, związanego z czynnością odróżniania i oddzielania, za bardziej pierwotne i poprzedzające zdolność rozstrzygania i osądzania. Krytycyzm osądzający jest zatem ufundowany na krytycyzmie separacyjnym[62].

Tak więc z czynności rozróżniania, oddzielania wynikać dopiero może czynność osądzania, wydawania wyroków, decydowania i postanawiania.

[60] Warto zwrócić uwagę na badania dotyczące κρίνω i jego derywatów w kontekście koncepcji sprawiedliwości i prawa. Zob. E.A. Havelock: *The Greek Concept of Justice: From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*. Cambridge, Mass., and London, Harvard University Press, 1978; M. Gagarin: *Early Greek Law*. Berkeley, University of California Press, 1989; *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law (Cambridge Companions to the Ancient World*). Ed. by M. Gagarin, D. Cohen. Cambridge, Cambridge University Press, 2005; M. Fattal: *Du Bien et de la Crise: Platon, Parménide et Paul de Tarse*. Paris, L'Harmattan, 2016; *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*. Vol. 6: *A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics*. Ed. by F.D. Miller, Jr. and C.-A. Biondi. Heidelberg, Springer, 2007.

[61] Jenny Bryan szczególnie akcentuje te skromne u Homera „sądowe" czy też „prawnicze" użycia, ponieważ z tej perspektywy patrzy na wczesną filozofię grecką, szczególnie na Parmenidesa. Według tej badaczki „sądowy" sens odnaleźć można w *Il*., XVI, 384–388 i *Od*., XII, 438–441. W odniesieniu do tego pierwszego fragmentu Bryan pisze: „It also indicates that the verb κρίνω can, even at this stage, describe an act of judging or deciding that is in some sense legal". J. Bryan: *Likeness and Likelihood in the Presocratics and Plato*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012, s. 87.

[62] Zob. inspirujące analizy dotyczące znaczeń κρίνω w T. Ebert: *Aristotle on What Is Done in Perceiving*. „Zeitschrift fűr philosophische Forschung" 1983, Bd. 37, H. 2, s. 181–198.

Podobnie rzecz się ma z czynnością porządkowania, układania, parcelacji. W drugiej księdze *Iliady* pada wezwanie do Agamemnona: „κρῖν᾽ ἄνδρας κατὰ φῦλα κατὰ φρήτρας Ἀγάμεμνον" („podziel mężów według plemienia i rodu, Agamemnonie" (*Il*., II, 362). Owo podzielenie wojowników, czyli oddzielenie jednych od drugich, jest w istocie ich pogrupowaniem, czyli uporządkowaniem. Mamy tu do czynienia ze wskazaniem kryterium tego podziału, jakim są plemiona i rody, a także zamierzonego celu tej operacji, jakim z kolei jest ich uporządkowanie. W tej samej księdze Homer przytacza porównanie, w myśl którego tak jak pasterze zmieszane stada kóz łatwo rozdzielają, czyli porządkują (διακρίνωσιν – *Il*., II, 475), tak wodzowie potrafią pogrupować swoich wojowników. Podobnie rzecz się ma w przypadku Achillesa, który właściwie pogrupował, czy też uporządkował (κρίνας – *Il*., XVI, 199), zastępy Myrmidonów. Krytycyzm separacyjny staje się w tym wypadku krytycyzmem porządkującym. Wydaje się jednak, że można ostrożnie sformułować hipotezę, w myśl której tego rodzaju zdolność krytyczna polegająca na rozdzielaniu jako porządkowaniu prowadzić może do odróżnienia tego, co niezróżnicowane, pomieszane, a nawet nieokreślone, od tego, co ma określone granice. W takim wypadku można by mówić o krytycyzmie porządkującym w szerszym sensie, bardziej teoretycznym. Nie da się wykluczyć, że ten sposób myślenia przejęli później choćby Jończycy, pitagorejczycy, Anaksagoras (czy też szerzej – wczesna filozofia grecka), którzy istoty swojego wysiłku poznawczego upatrywali w odpowiedzi na pytanie, jak z niezróżnicowanej całości wyłonił się porządek, a z bezładnej mieszaniny ład. Warto odwołać się jeszcze do kilku fragmentów z dzieł Homera, które mogą być wsparciem tej hipotezy.

W księdze II *Iliady* pojawia się zwrot μῦθοι ἄκριτοί (*Il*., II, 796), który można oddać jako „niezliczone słowa (opowieści)"[63], lub nawet jako „pomieszane (zagmatwane) opowieści", co ma wyrażać ich mętny, niejasny charakter. Homer używa także przymiotnika ἀκριτόμυθος (ἀκριτόμυθε – *Il*., II, 246; ἀκριτόμυθοι – *Od*., XIX, 560) oznaczającego „mówiącego bez sensu", „gadatliwego". Ogólnie rzecz biorąc, przymiotnik ἄκριτος może być także przetłumaczony jako „nierozdzielony", „nierozłączony", „bezładny", „niezdecydowany", „nierozstrzygnięty", „nieosądzony", „niezbadany". Wyraża on tym samym brak zróżnicowania, rozstrzygnięcia, czy wreszcie brak granicy. Właśnie wyzbycie się granicy, bądź raczej niemożliwość jej wyznaczenia, spaja obie wykładnie słowa ἄκριτοί. Tak rozumiana niekrytyczność (bezkrytyczność) odnosi się albo do braku miary lub granic, albo do niemożności ich wskazania. W *Iliadzie* Homera można znaleźć stosowne przykłady. Dwukrotnie (*Il*., III, 412; *Il*., XXIV, 91) pojawia się zwrot: „ἔχω δ᾽ ἄχε᾽ ἄκριτα θυμῷ" („mam niezmierny smutek

[63] G.S. Kirk pisze: „ἄκριτοί here implies »numberless« words". G.S. Kirk: *The Iliad: A Commentary*. Vol. 1. Gen. ed. G.S. Kirk. Cambridge, Cambridge University Press, 1985, s. 245.

w sercu"). Ten smutek jest bez miary, bezgraniczny, można by powiedzieć, że nie sposób go określić; warto tu podkreślić, że osoba wypowiadająca tę frazę nie tyle stwierdza ten fakt, ile podkreśla swoją poznawczo-emocjonalną niezdolność do wyrażenia owego smutku; więcej nawet – chce zaakcentować jego niezmierzony ogrom[64]. Mówiąc inaczej, w obliczu tego smutku człowiek staje się bezkrytyczny, ale oczywiście nie w tym sensie, że go toleruje czy też godzi się z nim, lecz dlatego, że nie potrafi go określić, ująć, a tym samym zapanować nad nim. Poza tym znaleźć można w eposie Homera także zwrot ἄκριτα νείκεα (*Il*., XIV, 205; *Il*., XIV, 304)[65] wyrażający niekończące się spory, czyli takie, które są zacięte i niezwieńczone konkluzją, choćby w formie kompromisu. Ten brak zwieńczenia, kresu podkreśla też zwrot ἄκριτον αἰεί (*Od*., XVIII, 174; *Od*., XIX, 120), czyli „nigdy niekończący się". W innych miejscach przymiotnik ἄκριτος wyraża stan nierozdzielenia, zmieszania, na przykład jako wyrażenia tego, co wspólne wszystkim elementom, masowego (ἄκριτον – *Il*., VII, 337[66] i *Il*., VII, 436; zob. także *Od*., VIII, 505). Tak więc bezkrytyczność oddana za pomocą przymiotnika ἄκριτος ujawnia się jako brak miary, granic, z jednej strony niejako wewnętrznych, co prowadzi do pojęcia bezładnej mieszaniny, a z drugiej – zewnętrznych, co z kolei zakłada niekończącą się czynność bądź też proces. W związku z tym krytycyzm w swej wersji porządkującej byłby zdolnością poszukiwania ładu, porządku i miary w tym, co pierwotnie jawiło się jako zmieszane i bezładne, a także zwieńczenia i granicy w tym, co manifestowało się jako nieskończone i bezkresne. Wydaje się, że wspólną (*nomen omen* jedno ze znaczeń ἄκριτος) cechą tych znaczeń jest bycie nieokreślonym; bezkrytyczność to niezdolność do określenia czegoś.

Oprócz wymienionych wcześniej użyć słowa κρίνω i jego pochodnych, które zostały określone jako krytycyzm separacyjny (dystrybutywny), osądzający i porządkujący, natrafić można w tekstach Homera na wiele fragmentów akcentujących czynność wyboru; κρίνω znaczy w tym przypadku „wybrać", „dobrać", „woleć". Literalnie rzecz biorąc, to znaczenie jest najczęstsze w dziełach Homera[67]. Na przykład w księdze I *Iliady* wspomina on o tym, jak Atryda wybrał (ἔκρινεν – *Il*., I, 309) dwudziestu

[64] Warto jeszcze nadmienić, że Homer używa przymiotnika ἀκριτόφυλλος (ἀκριτόφυλλον – *Il*., II, 868): „o wielkiej ilości listowia", „gęsto zadrzewiony", czyli taki, w którym nie można wyróżnić poszczególnych elementów.

[65] Zob. M.W. Edwards: *The Iliad: A Commentary*. Vol. 5. Gen. ed. G.S. Kirk. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

[66] G.S. Kirk zauważa, że „τύμβον […] ἄκριτον must mean »undiscriminated« in relation to individual corpses, not »indistinguishable from the plain« as Porphyry argued". G.S. Kirk: *The Iliad: A Commentary*. Vol. 1…, s. 279.

[67] „In Homer, the most frequent use of κρίσις and its cognates is to signify an act of choice, in the sense of the selection of certain members of a group. So the majority of Homeric occurrences describe the selection of smaller bands of men from the mass of troops". J. Bryan: *Likeness and Likelihood*…, s. 86.

wioślarzy, natomiast w księdze XIX Agamemnon zwraca się do Achillesa, aby ten wybrał (κρινάμενος – *Il*., XIX, 193; zob. także *Il*., IX, 521; *Il*., VI, 188; *Il*., XIII, 129) sobie młodych wojowników. Wspomniane znaczenie tego czasownika pojawia się też w innych miejscach w *Odysei*, w której ta aktywność związana z wybieraniem bywa częściej podkreślana niż w *Iliadzie*: κρίνασθαι (*Od*., IV, 408), κρινάμενος (*Od*., IV, 530; *Od*., XXIV, 108), κρίνας (*Od*., IV, 666; *Od*., IX, 90; *Od*., IX, 195; *Od*., X, 101; *Od*., XIV, 108), κρινάσθων (*Od*., VIII, 36), κρινθέντε (*Od*., VIII, 48), κρίνοιμι (*Od*., XIV, 217). Warto zwrócić uwagę, że czynność wyboru, tak jak w poprzednich przypadkach, opiera się na zdolności odróżnienia i separacji. Wybrać kogoś lub coś oznacza oddzielić ze względu na określone kryterium jedne rzeczy (osoby) od drugich. Wybieranie to nic innego, jak wydzielanie określonego zbioru z jakiejś całości. Podobnie jak w przypadku czynności oceniania, także wybieranie to wyznaczanie granic w perspektywie jakiegoś kryterium. Tak pojęty krytycyzm wolicjonalny odwołuje do pierwotniejszego krytycyzmu separacyjnego. Świadomy, to znaczy nieprzypadkowy, wybór opiera się na dokonaniu odróżnienia tego, co spełnia przyjęte kryteria, od całej reszty. Tym samym krytycyzm wolicjonalny to zdolność wyboru i preferencji oparta na analizie dostępnego uniwersum w celu wyróżnienia tych jego elementów, które spełniają wyznaczone kryterium.

Analizując znaczenia κρίνω w pismach Homera, warto zwrócić jeszcze uwagę na te użycia, które wiążą się z czynnością tłumaczenia i objaśniania[68]. W księdze V *Iliady* Homer, opisując ofiary Diomedesa, wśród których byli synowie wieszczka Eurydamanta, stwierdza, że ich ojciec przed walką nie objaśnił snów (ἐκρίνατ' ὀνείρους – *Il*., V, 150) swym synom. Z kolei księga XII zawiera fragment (*Il*., XII, 228–229), w którym pokazane jest, jak dane fakty tłumaczyłby (ὑποκρίναιτο) zapewne wieszczek (θεοπρόπος), który jasno w swym sercu znaki rozumie (ὃς σάφα θυμῷ / εἰδείη τεράων […]). W tym wypadku czasownik ὑποκρίνομαι oznacza zdolność tłumaczenia, interpretowania, a nawet zdolności profetyczne. Umiejętność ta dookreślona jest pewną formą wiedzy na temat znaków (słowo εἰδείη pochodzi od czasownika οἶδα/εἴδω, który oznacza między innymi „widzieć", ale też „wiedzieć"). O interpretowaniu znaków lub snów wspomina Homer także w innych miejscach: κατὰ μοῖραν ὑποκρίναιτο νοήσας (*Od*., XV, 170), ὄνειρον ὑπόκριναι (*Od*., XIX, 535), ὑποκρίνασθαι ὄνειρον (*Od*., XIX, 555). Warto zwrócić uwagę, że w żadnym z przytoczonych przykładów nie ma mowy o czynności objaśniania oraz interpretowania w sensie filozoficznym. Krytycyzm – nazwijmy go – interpretacyjny w dziełach Homera odniesiony jest głównie do znaku (τέρας) lub snu (ὄνειρος). Można jednak przypuszczać, że wraz z roz-

[68] Pomijam te użycia, które związane są z odpowiadaniem czy też dawaniem odpowiedzi: ὑποκρίνονται (*Il*., VII, 407; *Od*., II, 111).

wojem spekulacji greckiej ten typ krytycyzmu interpretacyjnego znalazł szersze, w tym filozoficzne, zastosowanie.

Spośród wyróżnionych w dziełach Homera możliwych znaczeń czasownika κρίνω i jego derywatów na plan pierwszy wysuwa się jego aspekt związany z odróżnianiem, oddzielaniem i separacją. Dopiero dzięki rozróżnieniu można osądzać, porządkować i wybierać. Osądzanie bowiem to nic innego, jak efekt rozróżnienia i przeanalizowania argumentów za i przeciw w perspektywie określonego prawa. Porządkowanie to podzielenie jakiegoś uniwersum ze względu na przyjęte kryterium. Podobnie wybieranie sprowadza się do wyseparowania jakichś elementów z dostępnej całości ze względu na określony probierz wyboru. Kluczowe znaczenie ma w tym wypadku rozważenie zasadności i istoty przyjmowanego prawa, kryterium oraz probierza. Wydaje się oczywiste, że myśl grecka odczuwała potrzebę *nomen omen* krytycznego namysłu nad tym zagadnieniem, a wczesna filozofia grecka może być ujmowana jako pierwszy krok tematyzowania tego problemu. W takim razie można powiedzieć, że krytycyzm separacyjny jest najbardziej źródłowy i fundujący dla krytycyzmu osądzającego, krytycyzmu porządkującego i krytycyzmu wolicjonalnego. Krytycyzm osądzający znalazł szerokie zastosowanie w procedurach sądowych, a dzięki nim stał się swoistą ogólną matrycą metodologiczną wszelkich sporów, w tym filozoficznych. Postaram się ten aspekt pokazać w odniesieniu do konkretnych postaci filozofii wczesnogreckiej. W aspekcie zaś przedmiotowym nie odnosił się tylko do postępowań sądowo-prawniczych, lecz z czasem ujawniał się także na płaszczyźnie kosmologicznej, epistemologicznej, ontologicznej, etycznej czy retorycznej. Nie można również zapominać o krytycyzmie interpretacyjnym, który pojawia się w twórczości Homera w szczątkowej postaci, odnosząc się do znaków i snów podlegających objaśnieniu ze strony wieszczków. Zakres tego typu krytycyzmu znacznie się poszerzy, filozofię wczesnogrecką będzie można ująć jako jedną z jego form.

Warto jeszcze przyjrzeć się bliżej użyciom czasownika κρίνω i jemu pochodnych w dziełach Hezjoda. W *Teogonii* Hezjod opisuje Muzy, które, chcąc kogoś uhonorować, zsyłają na jego usta piękną mowę. Wtedy wszyscy ludzie na kogoś takiego patrzą, gdy rozsądza (διακρίνοντα – *Th*., 85) on orzeczenia prostym wzrokiem, a swoją mową kończy wszelki, nawet wielki, spór. W innym miejscu z kolei mowa jest o tym, że bogowie siłą rozstrzygnęli (κρίναντο – *Th*., 882) spór z Tytanami o godność. Natomiast w *Pracach i dniach* Hezjod pisze: „[…] ἀλλ' αὖθι διακρινώμεθα νεῖκος / ἰθείῃσι δίκῃς […]" („[…] lecz znowu spór nasz musimy rozsądzić / wyrazami prostymi […]")[69]. We wszystkich tych fragmentach znaleźć można formy krytycyzmu osądzającego związanego z czynnością roz-

[69] Hezjod: *Prace i dni*, 35–36. W: Idem: *Narodziny bogów (Theogonia). Prace i dni. Tarcza*. Przeł., przypisami i wstępem opatrzył J. Łanowski. Warszawa, Prószyński i S-ka, 1999 (dalej cyt. jako *Op*.).

strzygania, rozsądzania, sądzenia się z kimś. Jest to oczywiście całkiem zrozumiałe, skoro Hezjod często podejmuje problem sporów w kontekście problemu δίκη. Efektem osądzenia bywa zwykle wydawanie wyroków. W tym znaczeniu czasownika κρίνω używa Hezjod, pisząc o tych, którzy „[…] w sądach krzywe wydają wyroki" („[…] σκολιῇς δὲ δίκῃς κρίνωσι θέμιστας" – *Op.*, 221, przekł. J. Łanowskiego). Fraza ta jest nawiązaniem do wspomnianego już fragmentu z *Iliady* Homera: „[…] σκολιὰς κρίνωσι θέμιστας, / ἐκ δὲ δίκην […]" (*Il.*, XVI, 387–388). Trzeba jeszcze zwrócić uwagę na jeden kluczowy fragment z *Teogonii* Hezjoda: „[…] ἐκρίνοντο θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι […]" (*Th.*, 535). Jerzy Łanowski tłumaczy te frazę jako „gdy się sądzili bogowie i ludzie śmiertelni"[70]. Tym samym dopatruje się w tym miejscu krytycyzmu osądzającego związanego z postępowaniem *quasi*-sądowym. Z kolei Włodzimierz Lengauer raczej skłonny byłby dopatrywać się tutaj krytycyzmu separacyjnego[71]. Nie bez znaczenia będzie przypomnienie przejawiającej się już w dziełach Homera zależności krytycyzmu osądzającego od krytycyzmu separacyjnego. Albo więc przyjmiemy, że bogowie i śmiertelni zawsze się od siebie różnili, a w tym fragmencie chodzi tylko o wzmożenie sporu, albo że wskutek sporu oddzielili się od siebie. W każdym razie opisywana tu sytuacja wynikła z owego sporu (powodującego co najmniej pogłębienie podziału) ma dalekosiężne konsekwencje, w tym filozoficzne, o których szczegółowo będzie mowa w części drugiej tej rozprawy. Hezjod używa czasownika κρίνω i jego derywatów przede wszystkim w znaczeniu osądzania, rozstrzyga-

[70] Hezjod: *Narodziny bogów (Theogonia)*. W: Idem: *Narodziny bogów (Theogonia). Prace i dni. Tarcza…*, s. 46 (dalej cyt. jako *Th.*).

[71] W. Lengauer zauważa: „Istotą tej opowieści [o Prometeuszu – D.K.] jest rozdzielenie (*krisis*) ludzi od bogów. Nie jest jasna przyczyna tego wydarzenia, ale w wielu mitach greckich – znanych zapewne Hezjodowi, choć brak ich śladów w jego koncepcji dziejów ludzkości (mit o pięciu pokoleniach w *Pracach i dniach*) – występuje motyw wspólnego niegdyś bytowania ludzi z bogami. Hezjod o owym podziale pisze jednym zdaniem, używając czasownika *krinein* (*ekrinonto theoi thnetoi t'anthropoi*), który jest dość jednoznaczny – w grece klasycznej odnosi się najczęściej do postępowania sądowego (»sądzić«, »rozsądzać«, »sądzić się z kimś«, »prowadzić proces«, »wytoczyć komuś proces«) i dlatego Jerzy Łanowski, polski tłumacz *Theogonii*, przełożył: »gdy się sądzili bogowie i ludzie śmiertelni«. Jeżeli istotnie (co zakłada takie tłumaczenie) u źródeł wydarzenia na mitycznej górze Mekone leżał jakiś spór między bogami a ludźmi, to mamy do czynienia z mitem mówiącym o pierwotnym, strasznym dramacie człowieka. Zresztą nawet jeśli było to po prostu zwykłe »rozdzielenie«, to i tak miało ono wymiar dramatyczny: zmieniało zasadniczo kondycję ludzką, stanowiło o nowym sposobie ludzkiego egzystowania, określało warunki ludzkiej egzystencji na zawsze. Da się to porównać jedynie z końcem złotego pokolenia […]. Istotą tego dramatu było oddalenie się już na zawsze ludzi od bogów. Odtąd śmiertelni mieli żyć samotnie". W. Lengauer: *Człowiek a bogowie. Kontakty z bóstwem w wierzeniach greckich*. W: *Antropologia antyku greckiego. Zagadnienia i wybór tekstów*. Red. W. Lengauer, P. Majewski, L. Trzcionkowski. Warszawa, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2011, s. 248.

nia, rozsądzania sporów, a także wydawania wyroków[72]. Dominuje zatem u niego krytycyzm osądzający zależny od krytycyzmu separacyjnego.

Przedstawiony przegląd znaczeń κρίνω i jego derywatów, a także ukazane typologie krytycyzmu i jego pojmowanie oraz specyfika krytycyzmu filozoficznego otwierają ogromną przestrzeń badań. W jednym opracowaniu nie byłoby możliwe ukazanie takiego ogromu dociekań, choćby z tego powodu, że przedmiotem zainteresowania będą historyczne początki filozofii. Z tego względu należało dość radykalnie zawęzić obszar badawczy i skupić się na wybranych aspektach obecności krytycyzmu filozoficznego we wczesnej myśli greckiej[73]. Trzeba mieć zatem świadomość aspektowości tego ujęcia, a także potraktować niniejsze studium jako inicjujący wkład w to zagadnienie. Zdaję sobie sprawę z tego, że muszę pominąć całą masę zagadnień; można mieć tylko nadzieję, że dalsze badania pozwolą na kontynuowanie tych dociekań. Na podstawie źródłowych analiz dotyczących rozumienia κρίνω i jego derywatów w dziełach Homera i Hezjoda wyłoniło się pięć powiązanych z sobą rodzajów krytycyzmu: krytycyzm separacyjny, krytycyzm osądzający, krytycyzm porządkujący, krytycyzm wolicjonalny oraz krytycyzm interpretacyjny. Wszystkie one zasługują na szczególną i osobną uwagę, wszystkie też warte są namysłu zarówno filologicznego, jak i filozoficznego. Aby za bardzo nie redukować tak szerokiego wachlarza znaczeń, a także aby jak najlepiej ukazać filozofię wczesnogrecką w perspektywie krytycystycznej, wybrane zostały – zdaje się – reprezentatywne aspekty takiego ujęcia. Z racji swojego rudymentarnego charakteru krytycyzm separacyjny zostanie przeanalizowany szczegółowo (część druga, rozdział 1.). Krytycyzm osądzający ujawnia się również w szerokiej palecie ewaluacji w każdej dziedzinie. Z punktu widzenia filozoficznego najbardziej interesująca będzie ewaluacja epistemologiczna związana z wartością i jakością ludzkiego poznania. W tym kontekście rozpoznane zostaną aspekty przedmiotowy oraz podmiotowy. W tym pierwszym będzie chodziło o ewaluację poznania, wiedzy, możliwości osiągnięcia prawdy lub pewności; przejawem takiej

[72] Znaczenia κρίνω przywołane wcześniej: 1, 4, 5 i 10. Warto wspomnieć, że w dwóch miejscach w *Pracach i dniach* znaleźć można znaczenia związane z wróżeniem z ptaków: „οἰωνοὺς κρίνας" (*Op*., 801), „ὄρνιθας κρίνων" (*Op*., 828).

[73] Krytycyzm wczesnej filozofii greckiej często podkreślają badacze. W tym miejscu warto przytoczyć choćby opinię R.D. McKirahana: „My proposal is that »the basic fact« about Ionian thought is what I shall call its rational-critical nature. The presocratic period is marked by an astonishing variety of theories on many subjects, but these theories do not appear out of nowhere, but arise from critical reflection on earlier views, which leads first to rejecting those views either becouse they do not fit the empirical facts or because they are unacceptable according to certain rational criteria, and second to constructing new views which pass the tests the earlier views have failed". R.D. McKirahan, Jr: *Speculations on the Origins of Ionian Scientific and Philosophical Thought*. In: *Ionian Philosophy*. Ed. by K.J. Boudouris. Athens, International Association for Greek Philosophy and International Center for Greek Philosophy and Culture, 1989, s. 242.

postawy oceniającej będzie krytycyzm antydogmatyczny, a w szczególności jego wyróżnione formy, jakimi są sceptycyzm i zetetycyzm (część druga, rozdział 2.). Metafilozoficzną odmianą ewaluacji epistemologicznej jest krytycyzm epistemologiczny (część druga, rozdział 3.), którego przedmiotem refleksji nie będą już zasoby i granice epistemiczne człowieka, lecz status rozważań epistemologicznych w odniesieniu do innych typów refleksji filozoficznej. Z kolei podmiotowy aspekt ewaluacji epistemologicznej w wymiarze personalnym analizowany będzie przez pryzmat allokrytycyzmu i autokrytycyzmu, czyli krytyki innych i samokrytyki (część druga, rozdział 4.). Krytycyzm porządkujący, wywodzący się z krytycyzmu separacyjnego i na nim się opierający, zostanie omówiony w aspekcie synkrytycyzmu (część druga, rozdział 5.), a więc jako postawa lub stanowisko sprowadzające się do dokonywania połączeń (złożeń) bądź porównań; w tym pierwszym przypadku analizowane będą wczesnogreckie koncepcje powiązanych z sobą synkryzy i diakryzy, w tym drugim natomiast – porządkowanie ze względu na możliwość bycia lepszym albo bycia równym. Dzięki temu możliwe stanie się rozpoznanie zagadnienia kryterium, a także porównanie z sobą konkretnych stanowisk. Krytycyzm interpretacyjny będzie się przewijał we wszystkich rozdziałach, ponieważ wczesna myśl grecka wypracowuje dopiero – na różnych wskazanych tu płaszczyznach – zdolność metodycznego interpretowania i objaśniania, czyli poszerzenia zakresu tego typu działalności w zestawieniu z procedurą interpretowania znaków i snów podlegających objaśnieniu ze strony wieszczków (Homer i Hezjod). Wzmiankowany będzie także krytycyzm wolicjonalny w różnych kontekstach, przy czym zagadnienie to zasługuje zdecydowanie na osobne studium, które należałoby poświęcić wczesnogreckiemu problemowi woli. Zwrócić również trzeba uwagę, że wspomniane typy krytycyzmu ściśle się z sobą wiążą, a dzięki takiej perspektywie badawczej być może ukażą się nowe, mniej dotąd eksplorowane pokłady filozofii wczesnogreckiej.

Rozdział 2

Typologia krytycyzmu

> Obok tej spuścizny rzeczowej w postaci zagadnień i poglądów pozostawiła filozofia grecka kulturze umysłowej zachodniego świata spadek natury formalnej: dążność do racjonalnego i jasnego ujmowania zagadnień, krytycyzm, poszanowanie logiki i bezinteresowną ciekawość w pracy badawczej.
>
> Izydora Dąmbska: *Zarys historii filozofii greckiej*.

W poprzednim rozdziale poczynione zostały uwagi mające na celu przybliżenie istoty krytycyzmu, najpierw ogólnie – jako pewnej cechy namysłu i postawy poznawczej, a następnie – bardziej szczegółowo – jako krytycyzmu filozoficznego. Na podstawie literatury współczesnej można było wydobyć podstawowe cechy określające krytycyzm, a także wskazać najważniejsze jego rodzaje, które znalazły wyraz w dyskusjach naukowych. Wreszcie, w świetle analiz językowych ukazały się podstawowe znaczenia czasownika κρίνω oraz jego derywatów pozwalające na wstępne ich pogrupowanie. Teraz natomiast trzeba wyróżnić najistotniejsze z punktu widzenia filozoficznego typy krytycyzmu i postawy krytycznej, aby postarać się je odnaleźć we wczesnej filozofii greckiej. Oczywiście, nie każde użycie tego czasownika i jego pochodnych jest szczególnie istotne w odniesieniu do problemów filozoficznych, dlatego wcześniejsze rozważania filologiczne (z konieczności ogólne) potraktować należy jako rodzaj wstępu do właściwych analiz filozoficznych. Poza tym, podejmując próbę dokonania typologii krytycyzmu filozoficznego, warto również uwzględnić współczesne jego znaczenia i tym samym zadać sobie pytanie o ewentualną ich obecność we wczesnej filozofii greckiej. Nie chodzi bynajmniej o to, aby na siłę narzucać na tradycję wczesnogrecką współczesne koncepcje ani sztucznie imputować Grekom późniejsze wobec nich poglądy, ale o to, aby przeanalizować *mutatis mutandis*, czy pewne formy krytycyzmu – odpowiednio nazwane w późniejszym okresie – są przedłużeniem cech wcześniejszych postaw, szczególnie tych obecnych już w filozofii wczesnogreckiej. W ten sposób perspektywa badawcza zostanie znacznie poszerzona, zresztą w duchu

krytycznym, zalecającym wieloaspektowe ujmowanie problemów. Z jednej strony dociekania nad krytycyzmem opierać się będą przede wszystkim na analizach semantycznych κρίνω i jego derywatów, a z drugiej – na poszukiwaniu obecności we wczesnej filozofii greckiej wyróżnionych i później nazwanych w taki sposób form krytycyzmu. Podkreślić również należy, że interesować mnie będą tylko te jego rodzaje, które są rudymentarne w perspektywie krytycyzmu filozoficznego, a tym samym na marginesie pozostawię inne jego zastosowania (np. krytycyzm literacki, kulturowy, polityczny). Zaproponowana tu typologia musi mieć w jakiejś mierze charakter arbitralny, ponieważ – jak wynika to z dotychczasowych analiz – terminy „krytycyzm", „krytyka" i „postawa krytyczna" są niesłychanie pojemne, a co za tym idzie – wieloznaczne; podobnie kryteria uznawania problemów filozoficznych za ważkie również dalekie są od jednoznaczności. Niemniej jednak zaproponowana typologia krytycyzmu filozoficznego uwzględnia zarówno źródłowe analizy językowe, jak i współczesne badania nad tym zagadnieniem. Podstawowa typologia krytycyzmu, najistotniejsza – według mnie – z punktu widzenia filozoficznego, a jednocześnie najbardziej obiecująca dzięki wniesieniu nowego spojrzenia na myśl wczesnogrecką przedstawia się następująco[1]: krytycyzm separacyjny (KS), krytycyzm antydogmatyczny (KA) i krytycyzm epistemologiczny (KE).

Krytycyzm separacyjny (KS). Rozważania dotyczące czasownika κρίνω oraz jego derywatów w dziełach Homera i Hezjoda ujawniły pięć podstawowych ich użyć, określonych odpowiednio jako krytycyzm separacyjny, krytycyzm osądzający, krytycyzm porządkujący, krytycyzm wolicjonalny i krytycyzm interpretacyjny. Wydaje się jednak, że czynność osądzania, porządkowania i wybierania, a w pewnym sensie także interpretowania opiera się na czynności odróżnienia i oddzielenia. Osądzając, odróżniamy argumenty za i przeciw, dowody potwierdzające od dowodów przeczących, to, co spełnia określone kryteria, od tego, co ich nie spełnia, wreszcie winnych od niewinnych. Porządkując (parcelując), odróżnia się jedne przedmioty od drugich, grupuje się je ze względu na przyjętą zasadę, czy też wprowadza się w to, co niezróżnicowane, miarę i granicę. Wybierając natomiast, wydziela się z jakiegoś zbioru przedmiot (przedmioty) z uwagi na określone kryterium; dokonywanie wyboru to nic innego, jak wydzielanie. Widać to szczególnie wyraźnie w sytuacji braku wyboru. W takim przypadku nie ma możliwości dokonania rozdziału, bo jesteśmy wtedy skazani na jedną opcję; ewentualnie dysponujemy rozdzieloną już wielością, w ramach której nie można dokonać bądź to

[1] Wstępne badania w tym zakresie można znaleźć w D. Kubok: *Comments on the Sources of Greek Philosophical Criticism*. W: „Folia Philosophica". Vol. 34. Special issue: *Forms of Criticism in Philosophy and Science*. Ed. by D. Kubok. Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2015, s. 9–31.

dalszego rozdziału, bądź zamiany – nowego rozdzielenia. Interpretowanie z kolei zakłada wyróżnienie przedmiotu interpretacji (oprócz metody i celu). Wydaje się zatem, że krytycyzm separacyjny jest najbardziej pierwotny, w każdym razie w czynnościach osądzania, porządkowania, wybierania oraz interpretowania musi być obecny. Można powiedzieć inaczej: analizując te czynności, w każdym wypadku odwołać się trzeba do czynności separacji. Tak pojęty KS to w najogólniejszym zarysie zdolność odróżniania, oddzielania, separacji. Zdolność ta jest najbardziej źródłowa (a w sensie zakresowym – najszersza) również w tym sensie, że to dopiero ona umożliwia wszelką inną działalność, w tym refleksję. Zdolność refleksyjna bowiem odnosi się do tego, co przedłożone, czyli w jakimś stopniu wydzielone z całości[2]. Wydaje się zatem, że KS jest zdolnością z jednej strony najbardziej źródłową w sensie porządkującym (sprawia to krytycyzm porządkujący), a z drugiej – najszerszą w sensie zakresowym, to znaczy zakresy innych typów krytycyzmu są podrzędne względem zakresu KS. Warto tu przypomnieć i rozwinąć analizowane w poprzednim rozdziale uwagi Arystotelesa dotyczące duszy zwierząt, która ma dwie władze (δύο δυνάμεις): zdolność odróżniania (τῷ τε κριτικῷ) i zdolność poruszania się (τῷ κινεῖν). Ta pierwsza zdolność jest „czynnością zarówno myślenia, jak i postrzegania" („ὃ διανοίας ἔργον ἐστὶ καὶ αἰσθήσεως")[3]. Zdaniem Arystotelesa, zmysł zajmuje swoiste stanowisko pośredniczące między przeciwieństwami w rzeczach zmysłowych „i dzięki temu je rozróżnia. To, co pośrednie, jest tym, co rozróżniające" („καὶ διὰ τοῦτο κρίνει τὰ αἰσθητά. τὸ γὰρ μέσον κριτικόν")[4]. Dzięki swojej roli pośredniczącej zmysły mają zdolność odróżniania, a w konsekwencji – rozpoznawania. Najistotniejsze jednak w tych analizach jest ukazanie zdolności odróżniania (KS) jako zdolności przedrefleksyjnej, ujawniającej się już na poziomie zmysłowym. Warto jeszcze raz przypomnieć także inną uwagę Arystotelesa, tę mianowicie, że zdolność postrzegania zmysłowego jest zwierzętom wrodzona. Uwaga ta pada w kontekście stwierdzenia, że nie możemy posiadać od urodzenia zdolności poznawczej, jaką jest wiedza o pierwszych i bezpośrednich zasadach. Ponadto niemożliwe jest również jej nabycie, skoro nic o niej jeszcze nie wiemy. Dalej Arystoteles stwierdza: „Konieczne jest zatem posiadać pewną zdolność, niebędącą ważniejszą od tamtej pod względem dokładności (ścisłości). Wydaje się, że ona przysługuje wszystkim zwierzętom. Jest to wrodzona zdolność rozróżniania, zwana postrzeganiem („ἀνάγκη ἄρα ἔχειν μέν τινα δύναμιν, μὴ τοιαύτην δ' ἔχειν ἢ ἔσται τούτων τιμιωτέρα κατ' ἀκρίβειαν. φαίνεται δὲ τοῦτό γε πᾶσιν ὑπάρχον τοῖς ζῴοις. ἔχει γὰρ δύναμιν σύμφυτον κριτικήν,

[2] Warto zwrócić uwagę, że nawet jeśli czyni się całość przedmiotem refleksji, to w sensie pojęciowym odróżnia się od niej coś innego, na przykład całość i nieskończoność, byt i nicość.

[3] Arist.: *De anima*, 432 a 16.

[4] Ibidem, 424 a 5–6.

ἣν καλοῦσιν αἴσθησιν")[5]. Ta wrodzona zdolność krytyczna jako zdolność rozróżniania jest pierwotniejsza w sensie genetycznym niż wszelkie zdolności o charakterze myślowym. Można zatem powiedzieć, że KS (ale tylko KS) jest pierwotniejszy i bardziej źródłowy nie tylko od innych typów krytycyzmu, lecz także od innych czynności poznawczo-myślowych[6].

Warto rzecz jasna zadać sobie pytanie, czy ten typ krytycyzmu nie jest prymarny również w sensie historyczno-filozoficznym? Chodzi o to, czy początków refleksji filozoficznej nie da się sprowadzić do KS, oczywiście nie w duchu Arystotelesowskim jako władzy postrzegania, lecz jako filozoficznej zdolności rozróżniania obszarów i przedmiotów poznawczych. Mówiąc inaczej, być może filozofia źródłowo wyrosła ze zdolności separacji lub z rozpoznawania miar i granic. W tym sensie można by powiedzieć, że każda filozofia jest krytyczna, ale tylko w sensie KS. Wszelkie rozważania filozoficzne odwołują do jakiegoś wstępnego założenia (czy też zespołu założeń), które można ująć jako dokonanie separacji, zaproponowanie jakiegoś fundamentalnego rozróżnienia. Refleksja filozoficzna „zostaje uruchomiona" wraz z wyznaczeniem granicy, a więc jest nieobecna w niezróżnicowanej wszechcałości czy też w Jednie. Jeśli wszechcałość nie zostanie odróżniona od czegoś innego, a wydaje się, że tego nie można uczynić, to nie może się ona stać przedmiotem refleksji. I analogicznie, jeśli Jedno jest rozpatrywane ze względu na nie samo, a nie ze względu na odróżnioną od niego wielość (inność), to takie Jedno, podobnie jak wszechcałość, jest bezkrytyczne (w sensie KS), a tym samym nie tylko niepoznawalne, ale i nietematyzowalne. Można zatem powiedzieć – tylko pozornie zdawkowo – że tam, gdzie nie ma KS, a co za tym idzie – granicy, tam niemożliwa staje się refleksja filozoficzna.

Krytycyzm separacyjny wyraża zatem zdolność rozróżniania, to znaczy wyznaczania właściwych granic pomiędzy przedmiotami, zdolnościami, poznaniami, regułami wartościami, metodami itp. Oczywiście, w niniejszej rozprawie poddam namysłowi tylko nieliczne przykłady zastosowań KS we wczesnej filozofii greckiej. Warto się w tym miejscu zastanowić nad ich doborem i selekcją. Skoro KS jest zdolnością właściwe-

[5] Arist.: *Analytica posteriora*, 99 b 32–35.

[6] Claude Lévi-Strauss szczególnie mocno podkreśla znaczenie i umiejętność szczegółowych klasyfikacji w społecznościach pierwotnych. W *Myśli nieoswojonej* opisuje on lud Hanunóo z Filipin, który rozróżnia 461 gatunków zoologicznych. Można potraktować ten przykład nie tylko jako zaawansowaną zdolność obserwacji, lecz przede wszystkim jako rudymentarną zdolność krytyczną (KS), która opiera się na zdolności oddzielania, a ta prowadzi do zdolności porządkowania, aby finalnie zaspokoić potrzebę objaśniania i tłumaczenia świata. Przynajmniej trzy znaczenia czasownika κρίνω wyróżnione w rozdziale 1. części pierwszej mają tu zastosowanie. Na temat fundamentalnych podziałów Hanunóo zob. C. Lévi-Strauss: *The Savage Mind*. Chicago, University of Chicago Press, 1966, s. 138 i nast. Por. także J.-P. Changeux: *The Physiology of Truth. Neuroscience and Human Knowledge*. Trans. by M.B. DeBevoise. Cambridge, MA, Harvard University Press, 2004, s. 215.

go (przemyślanego, uzasadnionego) rozróżniania obszarów przedmiotowych, to przede wszystkim ten typ krytycyzmu wiąże się z szeroko rozumianymi zagadnieniami epistemologicznymi i metodologicznymi, często marginalizowanymi w kontekście namysłu nad wczesną myślą grecką. W toku rozwoju dociekań filozoficznych wyróżnianie obszarów przedmiotowych łączy się z refleksją epistemologiczną dotyczącą sposobów ich poznawania, a także z rozważaniami o charakterze metodologicznym tematyzującymi problem skuteczności i poprawności metod badawczych. Poza tym KS wiąże się z pytaniami z zakresu teorii wartości w wymiarze epistemologicznym, zawiera bowiem analizy dotyczące prób ustalenia przez pierwszych filozofów greckich tego, co powinno być przedmiotem poznania, czyli właściwym przedmiotem filozofii. Dlatego w dalszych partiach rozprawy przeanalizuję pokrótce najważniejsze formy KS w filozofii wczesnogreckiej, a szczególnie te, które mają istotny związek z pozostałymi wyróżnionymi typami krytycyzmu, to jest z krytycyzmem antydogmatycznym i krytycyzmem epistemologicznym. Ze względu na to kryterium warto zaproponować refleksję nad następującymi przejawami KS we wczesnej myśli greckiej: teogoniczno-kosmogoniczny krytycyzm separacyjny (Hezjod), mitologiczny krytycyzm separacyjny (Homer, Hezjod), a w jego ramach rozróżnienie: wiedza boska – wiedza ludzka, kosmologiczny (w tym: matematyczny) krytycyzm separacyjny (między innymi filozofia jońska, Heraklit, pitagorejczycy), metodologiczny krytycyzm separacyjny (Parmenides i filozofia poparmenidejska) wyrażający się w odróżnieniu dwóch dróg badania, który jest powiązany z konkretnymi dystynkcjami epistemologicznymi; poza tym warto byłoby poddać namysłowi rozróżnienia: jawne – niejawne, mędrzec – tłum, wiedza – sztuka (umiejętność). Rzecz jasna, z jednej strony ten katalog form KS można dowolnie poszerzać i zmieniać ze względu na kryterium ważności problemowej, a z drugiej strony trzeba zastrzec, że celem podjętych analiz nie będzie wyczerpujące przedstawienie tych zagadnień, lecz ukazanie na ich przykładzie sposobów realizowania się tej fundamentalnej zdolności poznawczej, jaką jest krytycyzm separacyjny.

Warto również wspomnieć o jednej z kluczowych form krytycyzmu separacyjnego, która ma ścisły związek z krytycyzmem epistemologicznym. Chodzi o rozróżnienie podmiotu i przedmiotu poznania czy też – jak to się często określa w literaturze – o odkrycie podmiotowości poznania. Od czasów Homera człowiek pojmowany jest jako element wspólnoty opartej na tradycji, która zastygła w ciągle odtwarzanych opowieściach. W takim modelu „ja" jest całkowicie „stopione" z tradycją, czyli niedostrzegalne, a co za tym idzie – nietematyzowalne jest ich odróżnienie. W pewnym momencie jednak uświadomione zostaje to rozróżnienie, do głosu dochodzi krytycyzm separacyjny jako zdolność odróżnienia „ja" od tradycji kulturowej, historycznej i światopoglądowej, a w sensie epistemologicznym – separacja podmiotu od przedmiotu

poznania. Zdaniem Havelocka „Koncepcja autonomicznej *psyche* jest korelatem odrzucenia kultury oralnej […]. *Psyche*, która powoli zaczynała widzieć siebie niezależnie od wykonań poezji i tradycji poetyckiej, musiała stać się analityczna i krytyczna – inaczej byłaby niczym. […] Nie później niż w ostatniej ćwierci V wieku p.n.e. wyraźnie pojawia się coś nowego – i nowość tę stanowi odkrycie intelektu”[7]. Wreszcie Havelock dodaje: „Drugim i lepszym sposobem opisu rezultatów tej rewolucji byłoby użycie terminów »podmiot« i »przedmiot«, które wprawdzie są nowoczesne, ale nie mamy tu innej możliwości. Od tego momentu bowiem możliwe stało się mówienie o »podmiocie« w relacji do »przedmiotu«, który »podmiot« poznaje […]. Teraz koncentrujemy się na nowej dla Greków perspektywie – w każdej sytuacji istnieje »podmiot«, »ja«, który – jako osobna tożsamość – staje się pierwszą przesłanką, którą trzeba przyjąć, zanim przyjmie się jakiekolwiek sądy i wnioski o danej sytuacji”[8]. Można więc nazwać to oddzielenie podmiotu od przedmiotu poznania źródłowo epistemologicznym krytycyzmem separacyjnym (EKS). Trudno przecenić znaczenie tego rozróżnienia dla dociekań filozoficznych, można jednak zapytać o to, kiedy ono się dokonało historycznie po raz pierwszy, gdzie odnaleźć możemy *explicite* bądź *implicite* pierwsze świadectwa tej separacji[9]. Na podstawie źródłowo epistemologicznego krytycyzmu separacyjnego może, ale nie musi, wyrosnąć inny typ krytycyzmu, a mianowicie krytycyzm epistemologiczny, o którym mowa będzie w dalszej części tego rozdziału.

Krytycyzm separacyjny w jego różnych formach przejawia się historycznie we wczesnej myśli greckiej; źródłowość i prymarność tego typu krytycyzmu są szczególnie widoczne w konfrontacji z innymi jego typami. Wydaje się, że KS stanowi fundament zarówno krytycyzmu antydogmatycznego, jak i krytycyzmu epistemologicznego, a także krytycyzmu osądzającego, porządkującego, wolicjonalnego i interpretacyjnego. Nieomal powszechne przekonanie, jakoby filozofia ze swej natury była zawsze krytyczna, jest – według mnie – słuszne, jeżeli ma się na myśli krytycyzm separacyjny w jakiejkolwiek z jego form. Dopiero bowiem na podstawie dokonanych rozróżnień możliwa jest refleksja filozoficzna[10].

[7] E.A. Havelock: *Psyche, czyli oddzielenie podmiotu poznającego od przedmiotu poznania*. W: Idem: *Przedmowa do Platona*. Przeł. P. Majewski. Warszawa, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2007, s. 235–236. Zob. D. Kubok: *Ksenofanes z Kolofonu i greckie źródła problemu poznania*. „Analiza i Egzystencja” 2013, t. 23, s. 9–11.

[8] E.A. Havelock: *Psyche, czyli oddzielenie…*, s. 236.

[9] Havelock uważa, że rozróżnienia tego dokonali Sokrates i Platon, a jako prekursorów wskazuje Heraklita i Demokryta. W moim przekonaniu warto rozważyć hipotezę, że doszło do tego wcześniej, ślady bowiem tego typu refleksji odnaleźć można na przykład we fragmentach Ksenofanesa z Kolofonu.

[10] W dość paradoksalny z pozoru i zaskakujący sposób można się przekonać o rudymentarności KS wobec innych form K. Można bowiem wykazać, że na podstawie świadectwa Arystoklesa, cytowanego przez Euzebiusza, Pyrron może być uważany za nega-

Warto zatem, korzystając z materiału źródłowego związanego ze wczesną myślą grecką, rozważyć pierwotność i rudymentarność KS w perspektywie porządkującej i/lub historycznej.

Krytycyzm antydogmatyczny (**KA**). Ten typ krytycyzmu cechuje się akcentowaniem swojej opozycji w stosunku do takich form dogmatyzmu, które roszczą sobie pretensję do posiadania wiedzy pewnej i ostatecznej. W tym kontekście KA stanowi wyraz sprzeciwu także w odniesieniu do postępowania dogmatyków, którzy przyjmują określone twierdzenia w sposób silniejszy, niż one na to zasługują, to znaczy nie zwracają uwagi ani na wątpliwości i potencjalne zarzuty, ani na ludzkie ograniczenia poznawcze. KA powinien również opierać się na założeniu potencjalnej rewizji przyjętych przekonań, nie wyłączając także zagadnienia mocy ich uzasadnienia. Ta postawa poznawcza wiąże się z określoną cechą namysłu polegającą na wieloaspektowym odnoszeniu się do zastanych faktów i konfrontowaniu ich z własnymi przekonaniami, co skutkuje koniecznością rozważania racji ich uznawania, a także możliwością rewizji wyrażonych poglądów. Tak rozumiany KA opiera się na KS, ponieważ można ten pierwszy rozumieć jako zdolność odróżniania wiedzy pewnej od niepewnej i nieuznawania tej drugiej za tę pierwszą bez należytego uzasadnienia. Można powiedzieć – nawiązując do przytoczonych w poprzednim rozdziale opinii Kazimierza Twardowskiego – że krytycyzm w swym aspekcie antydogmatycznym chroni nas przed arbitralnością stanowisk, uprzedzeniami, zbytnią pewnością siebie i lekceważeniem alternatywnych rozstrzygnięć.

Wielu badaczy (warto przywołać wspominanych już Kazimierza Ajdukiewicza i Józefa Herbuta) ten typ krytycyzmu przeciwstawia zarówno dogmatyzmowi, jak i sceptycyzmowi, co jest oczywistym nawiązaniem

tywnego dogmatyka. Na pytanie, jakiego rodzaju są rzeczy (ὁποῖα πέφυκε τὰ πράγματα), Pyrron miał odpowiedzieć, że rzeczy na równi są nieodróżnialne, niepewne, nieokreślone (ἴσης ἀδιάφορα καὶ ἀστάθμητα καὶ ἀνεπίκριτα), a więc nasze postrzeżenia i mniemania nie są ani prawdziwe, ani fałszywe. Zob. Eus.: *Praep. evang.*, XIV, 18, 2–3. Bez względu na to, czy wypowiedź ta ma charakter ontologiczny (wykładnia Betta), czy epistemologiczny (propozycja Svavarssona), Pyrron niepoznawalność wyprowadza z nierozróżnialności, a więc pokazuje, że KA opiera się na KS. Z kontekstu tej wypowiedzi (Arystokles pisze: περὶ τῆς ἡμῶν αὐτῶν γνώσεως) oraz z konkluzji wywodu (διὰ τοῦτο οὖν μηδὲ πιστεύειν αὐταῖς δεῖν, ἀλλ' ἀδοξάστους καὶ ἀκλινεῖς καὶ ἀκραδάντους εἶναι […]) wynika, że Pyrrona raczej należy kwalifikować jako negatywnego dogmatyka epistemologicznego niż negatywnego dogmatyka ontologicznego. Kwestia ta wymagałyby osobnego studium, w tym miejscu warto tylko podkreślić rudymentarny charakter KS. W sprawie podziału negatywnego dogmatyzmu zob. R.J. Hankinson: *The Sceptics. (The Arguments of the Philosophers)*. London and New York, Routledge, 1995, s. 288–289, przypis 6. W kwestii wykładni tego fragmentu Arystoklesa/Euzebiusza zob. R. Bett: *Pyrrho, His Antecedents, and His Legacy*. Oxford, Clarendon Press, 2000, s. 14–62; S.H. Svavarsson: *Pyrrho and Early Pyrrhonism*. In: *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*. Ed. by R. Bett. Cambridge, Cambridge University Press, 2010, s. 36–57.

do poglądów Kanta, a dokładniej – do jego typologii koniecznych stadiów filozofii, którymi były dla niego dogmatyzm, sceptycyzm i krytycyzm[11]. Gdyby jednak przyjąć typologię Sekstusa Empiryka z *Zarysów pyrrońskich* (tak jak to będzie w niniejszej publikacji), to Kantowski sceptycyzm powinien by zostać określony mianem negatywnego dogmatyzmu, ponieważ stanowisko to rozstrzyga ostatecznie niemożliwość poznania prawdy. W ten sposób KA zostaje ujęty w opozycji zarówno do pozytywnego dogmatyzmu (dogmatyzm w terminologii Kanta), jak i negatywnego dogmatyzmu (sceptycyzm w terminologii Kanta). Tym samym nic nie stoi na przeszkodzie, aby sceptycyzm (*expressis verbis* wyłożony przez Sekstusa Empiryka, a wcześniej być może *implicite* obecny w tekstach myślicieli wczesnogreckich), który – znów w nawiązaniu do terminologii Sekstusa – z istoty swej jest negacją obu wymienionych dogmatyzmów, uznać za jedną z form KA. Podobnie rzecz ma się z zetetycyzmem jako uszczegółowioną formą sceptycyzmu w przedstawionym rozumieniu. On także może być ujęty jako przejaw KA. Szczegółowa analiza związków pomiędzy krytycyzmem oraz sceptycyzmem i zetetycyzmem zostanie przeprowadzona w następnych dwóch rozdziałach. W tym miejscu trzeba tylko zaznaczyć, że sceptycyzm, przede wszystkim jako zetetycyzm, sprowadza się do ciągłego badania i poszukiwania prawdy z jednoczesnym odrzuceniem dogmatycznych i ostatecznych twierdzeń (z wyłączeniem tak zwanego *minimum dogmatycznego*, o czym dalej), czyli z powstrzymywaniem się zarówno od pozytywnego dogmatyzmu, jak i negatywnego dogmatyzmu. Taka postawa badawcza dystansuje się od przekonania o posiadaniu ostatecznej (niepodważalnej) wiedzy, jak również od przeświadczenia, że taka wiedza jest nieosiągalna dla człowieka. Jan Woleński, nawiązując do wspomnianej typologii Sekstusa Empiryka, precyzuje stanowisko sceptyczne następująco: „Nie wiem, czy (że) prawda może być poznana, i nie wiem, czy prawda nie może być poznana, a więc szukam jej dalej"[12]. W komentarzu zaś dodaje: „Dodatek »a więc szukam jej dalej« zdaje się wyrażać własny pogląd Sekstusa i nie wiadomo, czy był podzielany przez innych jego filozoficznych sojuszników"[13]. Nie będę również rozważał kwestii, czy ten dodatek podzielali jacyś zwolennicy Sekstusa. Pragnę tylko zasugerować konieczność rozważenia tej kwestii odnośnie do wczesnej myśli greckiej. Ważniejsze w tym miejscu jest jednak to, że dodatek ten

[11] Zob. I. Kant: *Logik*. In: Idem: *Werkausgabe*. Bd. 6. Hrsg. von W. Weischedel. Frankfurt, Suhrkamp, 1993; I. Kant: *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*. In: Idem: *Kant's gesammelte Schirften*. Herausgegeben von der Preußisch-Königlichen Akademie der Wissenschaften. Bd. 20. Hrsg. von G. Lehmann. Berlin, Walter de Gruyter, 1942, s. 253–332.

[12] J. Woleński: *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005, s. 493.

[13] Ibidem.

dobrze wyraża stanowisko, które będę nazywał zetetycyzmem, a mówiąc precyzyjniej – sceptycyzmem jako zetetycyzmem.

KA pojmuję zatem w tej rozprawie jako ogólne stanowisko, które neguje pozytywny dogmatyzm (PD) lub (alternatywa nierozłączna) negatywny dogmatyzm (ND), a więc również oba naraz; mówiąc inaczej, KA jest w opozycji do PD lub w opozycji do ND. Krytycyzm antydogmatyczny jako krytykę PD lub ND można analizować zarówno w jego wymiarze aktualnym (słabsza wersja), jak i modalnym (wersja silna). W odniesieniu do wczesnej myśli greckiej zasadnym będzie rozpoznanie obecności tego typu krytycyzmu, przede wszystkim ukazanie elementów sceptycyzmu i zetetycyzmu już u samych początków refleksji filozoficznej.

Krytycyzm epistemologiczny (**KE**). Ten typ krytycyzmu ma charakter metaprzedmiotowy, odnosi się bowiem nie do rzeczywistości, lecz do form refleksji nad nią. KE może być pojmowany jako stanowisko głoszące, że rozważania epistemologiczne (czy też w greckim rozumieniu epistemologiczno-metodologiczne) poprzedzają wszelkie inne typy dociekań filozoficznych, na przykład kosmologicznych, teologicznych, ontologicznych. Wykorzystując najogólniejszy podział sceptycyzmu filozoficznego na sceptycyzm teoretyczny i sceptycyzm normatywny, którego dokonała Izydora Dąmbska, i przenosząc go *mutatis mutandis* w obszar krytycyzmu epistemologicznego, można odróżnić krytycyzm epistemologiczny teoretyczny od krytycyzmu epistemologicznego normatywnego. Ten pierwszy głosi po prostu, że rozważania epistemologiczne są pierwotniejsze niż inne typy dociekań, ten drugi z kolei wyraża postulat oparcia wszelkich rozważań na uprzedniej refleksji o charakterze gnoseologicznym.

KE, podobnie jak KA, uwzględnia KS, ponieważ opiera się na dokonaniu separacji pomiędzy różnymi typami dociekań filozoficznych. Poza tym refleksja metafilozoficzna obecna w krytycyzmie epistemologicznym normatywnym zawiera namysł o charakterze aksjologicznym, wyrażającym się w wartościowaniu typów refleksji i wykazywaniu rudymentarności któregoś z nich. Warto w tym miejscu zauważyć, że w dalszej części rozprawy podstawowym problemem będzie sama obecność KE we wczesnej filozofii greckiej. Trzeba przy tej okazji podkreślić, że oczywiście w tym okresie język filozoficzny się dopiero tworzy, a co za tym idzie, nie zostały jeszcze nazwane poszczególne typy dociekań poznawczych (epistemologia, kosmologia, ontologia itp.), co nie oznacza, iż *implicite* nie można rozpoznać dystynkcji pomiędzy nimi, a być może nawet ich wartościowania pod względem ważności lub prymarności.

Zarówno KA, jak i KE muszą się opierać na KS jako najbardziej źródłowym typie krytycyzmu. W sensie zakresowym oba te typy krytycyzmu są podrzędne wobec KS, natomiast w ich stosunku wzajemnym zakresy KA i KE się krzyżują. Możliwy jest KA, który nie jest jednocześnie KE, to znaczy można stać na stanowisku antydogmatycznym, czyli na przykład

odrzucać pozytywny dogmatyzm (częściowo albo zupełnie), a jednak nie uznawać prymarności rozważań epistemologicznych wobec innych typów refleksji. Możliwy jest KA będący jednocześnie KE, a także KE niebędący KA. W tym ostatnim przypadku mamy do czynienia ze stanowiskiem głoszącym prymarność rozważań epistemologicznych, przy jednoczesnym akceptowaniu jakichś twierdzeń dogmatycznych lub przy zgodzie na pogodzenie się z dogmatycznymi konsekwencjami jakiejś procedury badawczej.

Warto również przypomnieć o różnicy, jaka zaznacza się pomiędzy KE a źródłowym epistemologicznym krytycyzmem separacyjnym (EKS). Ten ostatni wyraża fundamentalne dla epistemologii odróżnienie podmiotu od przedmiotu poznania. Dopiero to pozwala na funkcjonowanie KE. Wyraźnie jednak trzeba podkreślić, że KE może z EKS wynikać, ale nie musi. Bez EKS nie jest możliwy KE, natomiast jest możliwy EKS, którego konsekwencją nie jest KE. Tak ujęty EKS można nazwać za Karlem Jaspersem „Urphänomen unseres bewußten Daseins"[14]. Trzeba będzie zatem przeanalizować: 1) historyczne początki uświadomienia sobie EKS, 2) ewentualną, wyrastającą z EKS, obecność KE we wczesnej myśli greckiej.

Wydaje się, że warto wyróżnione ogólne typy krytycyzmu, a więc KS, KA i KE, spróbować odnaleźć we fragmentach tekstów filozofów wczesnogreckich, a tym samym zaproponować jedno z możliwych uporządkowań tej tradycji, tym razem w świetle idei krytycyzmu. Ów najogólniejszy dobór typów krytycyzmu nawiązuje także do współczesnych jego typologii. Warto choćby przypomnieć propozycję Tadeusza Kotarbińskiego. Wyróżnia on cztery znaczenia stanowiska krytycznego:

1) krytyczność jako antydogmatyzm, sprzeciw wobec bezkrytyczności, naiwności, automatycznego tradycjonalizmu;
2) pojmowanie zadania filozofii jako krytyki poznania;
3) pogląd, według którego filozofia nie może być metafizyką;
4) kantyzm[15].

Pierwsze z wyróżnionych przez Kotarbińskiego znaczeń krytycyzmu odpowiada KA, drugie z kolei wiąże się z KE. Dodać przy tym trzeba, że przyjętego w tej rozprawie KE nie należy rozumieć w tym sensie, iż zadaniem filozofii jest wyłącznie krytyka poznania, lecz raczej, że krytyka

[14] Jaspers pisze: „Ten prafenomen naszego świadomego istnienia jest czymś tak oczywistym, że prawie nie odczuwamy jego zagadki, nigdy bowiem nie próbujemy go kwestionować. To, co myślę, o czym mówię, jest zawsze czymś innym niż ja sam – jest przeciwstawnym mi przedmiotem, ku któremu ja, podmiot, się zwracam. […] Tę podstawową cechę naszego myślącego istnienia nazywamy rozszczepieniem na podmiot i przedmiot". K. Jaspers: *Wprowadzenie do filozofii*. Tłum. A. Wołkowicz. Wrocław, Wydawnictwo Siedmioróg, 1995, s. 19.

[15] Zob. *Seminarium filozoficzne pod kierunkiem Prof. Tadeusza Kotarbińskiego. Rok akademicki 1934/35. (Protokoły posiedzeń)*. „Studia Filozoficzne" 1977, nr 6, s. 140.

poznania poprzedza lub (normatywnie) powinna poprzedzać inne typy dociekań filozoficznych. To jest bowiem istotna różnica. Trzecie wyróżnione przez Kotarbińskiego znaczenie, traktujące krytycyzm jako pogląd, według którego filozofia nie może być metafizyką, wydaje się bardzo dyskusyjne, także odnośnie do filozofii wczesnogreckiej, z racji tego, że można na wiele sposobów rozumieć termin „metafizyka". Pomijam oczywiście fakt, że termin ten nie był obecny w tej tradycji, co rzecz jasna nie musi wykluczać możliwości rozpoznania w niej elementów myślenia metafizycznego. W każdym razie sam Kotarbiński sympatyzuje z poglądem, że filozofia nie może być metafizyką, jeśli pod pojęciem „metafizyka" rozumie się pogląd, w myśl którego zajmuje się ona rzeczami, o których można powiedzieć coś tylko na podstawie doświadczenia, a ona zajmuje się nimi nie na podstawie doświadczenia. Przy innym rozumieniu metafizyki, na przykład ograniczającym się do badania relacji ciała i duszy, Kotarbiński jest skłonny nie odrzucać metafizyki. Tak rozumiany krytycyzm wymagałby zatem osobnej typologii znaczeń terminu „metafizyka"; w odniesieniu do myśli wczesnogreckiej zadanie to zasługuje na osobne opracowanie. Kantyzm natomiast należy potraktować jako szczególną, historyczną postać KE[16]. Oprócz KA i KE jako najistotniejsze, a zarazem najbardziej fundamentalne znaczenia krytycyzmu wymieniam KS, o którym nie wspomina Kotarbiński; koncentruje się on bowiem raczej na stanowiskach filozoficznych, które pojawiły się w dziejach (głównie w myśli współczesnej), a nie na źródłowej zdolności poznawczej, jakim jest KS, przybierającej dopiero określone filozoficzne formy. Dlatego w moim przekonaniu do analizy wczesnogreckiej filozofii najbardziej zasadną i poznawczo obiecującą typologią będą w pierwszej kolejności wyróżnienie oraz przeanalizowanie KS, KA i KE.

W obrębie tych ogólnych typów krytycyzmu filozoficznego zastosowanych do analizy wczesnej filozofii greckiej występują także szczegółowsze rozróżnienia, które trzeba wziąć pod uwagę. Wspomnieć należy przede wszystkim o tych, które już pojawiły się w trakcie rozważań nad istotą krytycyzmu: o krytycyzmie globalnym i krytycyzmie lokalnym, o allokrytycyzmie i autokrytycyzmie, o krytycyzmie immanentnym i krytycyzmie transcendentnym, o krytycyzmie aktualnym i krytycyzmie modalnym, wreszcie o podkrytycyzmie i nadkrytycyzmie. Rzecz jasna,

[16] Szczegółowym historycznym przejawem KE, wielu badaczom kojarzącym się z krytycyzmem w ogóle, jest krytycyzm Kantowski sprowadzający się do wiedzy o apriorycznych warunkach możliwości doświadczenia. Oczywiście, trzeba mieć na uwadze różnice (w tym miejscu mniej istotne ze względu na temat rozprawy) między krytycyzmem Kanta a krytycyzmem kantowskim, to jest krytycyzmem typowym dla myślicieli, którzy nawiązują do filozofii myśliciela z Królewca. W celu ukazania specyfiki kantowskiego krytycyzmu należałoby ukazać jego związki z krytycyzmem greckim, aby z jednej strony zwrócić uwagę zarówno na odmienności, jak i podobieństwa, a z drugiej – wyodrębnić wspólny dla obu tradycji rdzeń teoretyczny.

przedmiotem zainteresowania będą formy krytycyzmu teoretycznego, filozoficznego, a tylko w wybranych kontekstach inne jego typy, takie jak krytycyzm psychologiczny czy literacki. Poza tym wczesną filozofię grecką należy przeanalizować pod kątem wyróżnionych w trakcie namysłu nad spuścizną homerowo-hezjodową typów krytycyzmu: osądzającego, porządkującego, wolicjonalnego oraz interpretacyjnego. Wreszcie, tam gdzie okaże się to konieczne, stosowne wypowiedzi o charakterze krytycznym zostaną uporządkowane pod kątem roli krytyki; w nawiązaniu do klasyfikacji Jerzego Pelca, można mówić o krytyce selekcyjnej, doradczej, informacyjnej oraz heurystycznej.

Zasadniczym celem badań będzie zatem rozważenie ewentualnej obecności i form przejawiania się we wczesnej filozofii greckiej krytycyzmu filozoficznego w jego trzech podstawowych typach:

1) jako KS, czyli zdolność rozróżniania i wyznaczania właściwych granic pomiędzy przedmiotami, zdolnościami, poznaniami, regułami, wartościami, metodami itp., które wydają się najistotniejsze z punktu widzenia filozofii; szczególna uwaga zostanie poświęcona epistemologicznemu krytycyzmowi separacyjnemu (EKS) jako fundamentalnemu dla epistemologii odróżnieniu podmiotu od przedmiotu poznania;
2) jako KA, manifestujący się przede wszystkim jako odpowiednio rozumiany sceptycyzm i zetetycyzm (zob. następne dwa rozdziały); KA jest tu interpretowany ogólnie jako stanowisko, które pozostaje w opozycji do PD lub w opozycji do ND, przy czym sceptycyzm stanowi zarówno negację PD, jak i negację ND, a zetetycyzm opiera się na założeniu dalszego (ciągłego) poszukiwania prawdy;
3) jako KE, a więc stanowisko głoszące, że rozważania epistemologiczne (czy też epistemologiczno-metodologiczne) poprzedzają (ewentualnie normatywnie: powinny poprzedzać) wszelkie inne typy dociekań filozoficznych, na przykład kosmologicznych, teologicznych, ontologicznych.

Rozważenie tych zagadnień pozwoli być może wypracować nowy sposób postrzegania filozofii wczesnogreckiej lub przynajmniej dokonać innej, konkurencyjnej jej syntezy.

Rozdział 3

Sceptycyzm a dogmatyzm

> Jeśli ktoś zna odpowiedzi na wszystkie pytania, dowodzi to, że Bóg nie jest z nim.
>
> Papież Franciszek w rozmowie z Antonio Spadarem SJ dla „La Civiltà Cattolica".
>
> Abstynencja w odpowiadaniu i monizm w odpowiadaniu są szkodliwe.
>
> Odo Marquard: *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*.

Robert J. Hankinson rozpoczyna swoje rozważania o istocie sceptycyzmu trafnym stwierdzeniem, że słowo to jest terminem „parasolowym" (*umbrella-term*)[1], co oznacza, iż można pomieścić pod nim wiele znaczeń i stanowisk, od starożytności aż po czasy najnowsze. Podejmując więc refleksję nad tym zagadnieniem, należy w pierwszej kolejności poczynić stosowne zastrzeżenia, wyłączenia i ograniczenia pola badawczego. Przede wszystkim trzeba zdać sobie sprawę z różnic w definiowaniu tego stanowiska, poza tym z historycznej jego zmienności, w końcu zaś – z jego związków z innymi pokrewnymi terminami. Z kolei w perspektywie analiz dotyczących wczesnej myśli greckiej warto sobie uzmysłowić, że sam termin „sceptycyzm" oznaczający stanowisko filozoficzne pojawił się znacznie później i najczęściej jest wiązany dopiero z poglądami Pyrrona oraz jego następców, w tym akademików. Nie oznacza to jednak wcale, że śladów obecności wątków sceptycznych nie można szukać w okresie wcześniejszym, sam Pyrron bowiem – zgodnie ze świadectwami Tymona – rozpoznawał antecedencje swoich poglądów w wypowiedziach filozofów przedplatońskich, a nawet w dziełach Homera.

Próbując tropić ślady obecności elementów sceptycyzmu w filozofii wczesnogreckiej, należy być ostrożnym, aby z jednej strony sztucznie nie nakładać stanowisk współczesnych na myśl pierwszych myślicieli greckich, a z drugiej – nie pomijając niczego – spróbować te pierwsze ślady postawy

[1] Zob. R.J. Hankinson: *The Sceptics. (Arguments of the Philosophers)*. London and New York, Routledge, 1995, s. 12.

sceptycznej uporządkować i zrozumieć w świetle dostępnego nam bogactwa terminologicznego, które ujawniło się w tradycji filozoficznej. Z tego względu trzeba na wstępie przyjąć jakieś ogólne rozumienie sceptycyzmu, które choć trochę zawężałoby jego „parasolowy" zakres, a jednocześnie byłoby na tyle pojemne, aby pomieścić różnorodne formy postawy sceptycznej, które uobecniły się u początków filozofii greckiej. W moim przekonaniu najlepiej nadaje się do tego rozumienie sceptycyzmu, które można odnaleźć na początku *Zarysów pyrrońskich* Sekstusa Empiryka. Za takim wyborem przemawiają przede wszystkim dwie racje. Po pierwsze, przyjęte tam rozumienie sceptycyzmu dobrze oddaje jego charakter jako formy krytycyzmu antydogmatycznego (KA), jak również wiąże tak rozumiany sceptycyzm (S) z zetetycyzmem (Z). Po drugie, dookreślenie sceptycyzmu dokonane przez Sekstusa jest próbą ukazania sceptycyzmu jako opozycji w stosunku do dogmatyzmu zarówno pozytywnego, jak i negatywnego. To ogólne pojmowanie sceptycyzmu spróbuję zastosować do analizy wypowiedzi filozofów wczesnogreckich, mając oczywiście cały czas na uwadze fakt, że w ich wypowiedziach sam ten termin w jego filozoficznym użyciu nie występuje[2]. W stosownych kontekstach korzystać będę również ze współczesnej terminologii związanej ze sceptycyzmem, aby uwyraźnić zaznaczające się w tekstach wczesnogreckich dystynkcje i odcienie znaczeniowe sceptycyzmu. Zagadnienie sceptycyzmu jest interesujące – zdaniem Izydory Dąmbskiej – zarówno z punktu widzenia historycznego, jak i epistemologicznego[3]. W nawiązaniu do tego pierwszego można mieć nadzieję, że analiza filozofii wczesnogreckiej pod kątem S pozwoli ją lepiej i szerzej zrozumieć, a w każdym razie wzbogacić literaturę na ten temat, ponieważ dotychczas zagadnienia te podejmowano w sposób fragmentaryczny, nierzadko poglądy tych myślicieli traktowano tylko jako antecedencje późniejszych stanowisk, a filozofię wczesnogrecką w zasadzie postrzegano jako dogmatyczną w swoich rozważaniach kosmologiczno-ontologicznych. Niewykluczone także, że dzięki tym rozważaniom wzbogacone zostaną argumenty w sporach epistemologicznych, dla których sceptycyzm jest ciągłym wyzwaniem.

[2] R. Ziemińska, dokonując analizy ewolucji pojęcia sceptycyzmu w dziejach, zaznacza, że „Trudno dokonać rekonstrukcji tego procesu inaczej niż przy pomocy współczesnego pojęcia sceptycyzmu". R. Ziemińska: *Historia sceptycyzmu. W poszukiwaniu spójności*. Toruń, Wydawnictwo UMK, 2013, s. 15. Stwierdzenie to jest ze wszech miar zasadne, jeśli poddaje się namysłowi całość dziejów tradycji sceptycznej. W moim przypadku, gdy przedmiotem refleksji jest filozofia wczesnogrecka, można się posłużyć nie tyle współczesnym rozumieniem sceptycyzmu jako tezy „wiedza nie istnieje", ile możliwie najbliższą omawianej tradycji, to jest wywiedzioną z tekstu Sekstusa, tezą głoszącą, że sceptycyzm to wytrwałe poszukiwanie prawdy z jednoczesnym wystrzeganiem się dogmatyzmu przesądzającego o jej znalezieniu lub o niemożliwości jej znalezienia. Być może taka perspektywa badawcza pozwoli szerzej spojrzeć na początki refleksji filozoficznej.

[3] Zob. I. Dąmbska: *O rodzajach sceptycyzmu*. „Kwartalnik Filozoficzny" 1948, t. 17, s. 79.

Zanim zostanie doprecyzowane ogólne rozumienie S wywiedzione z *Zarysów pyrrońskich* Sekstusa Empiryka, należy ukazać S jako formę KA, przybliżyć źródłosłów tego terminu, a także wyodrębnić sceptycyzm filozoficzny przez odróżnienie go od sceptycyzmu potocznego. Zauważyć jednak trzeba na wstępie, że pierwszy paragraf tego dzieła zatytułowany jest περὶ τῆς ἀνωτάτω διαφορᾶς τῶν φιλοσοφιῶν, co można przełożyć jako: *O najwyższym rozróżnieniu między filozofiami*. Widać tu więc wyraźnie zastosowanie krytycyzmu separacyjnego (KS) w odniesieniu do samej filozofii; mamy zatem do czynienia z metafilozoficznym krytycyzmem separacyjnym (MKS) koncentrującym się na wskazaniu najwyższego (najogólniejszego) rozróżnienia (rozbieżności, różnicy, a nawet sporu) w obrębie filozofii czy też pomiędzy różnymi typami filozofii. Zgodnie z tym rozróżnieniem Sekstus proponuje podział na dogmatyków, akademików i sceptyków. Pisze on:

> ὅθεν εὐλόγως δοκοῦσιν αἱ ἀνωτάτω φιλοσοφίαι τρεῖς εἶναι, δογματικὴ Ἀκαδημαϊκὴ σκεπτική[4].
>
> Dlatego rozsądnie wydaje się, że są trzy najwyższe filozofie: dogmatyczna, akademicka i sceptyczna.

Szczegółowa analiza tego fragmentu zostanie przedstawiona dalej, w tym miejscu trzeba tylko nadmienić, że MKS stanowi podstawę wyrażenia krytycyzmu antydogmatycznego (KA), który w tym fragmencie przybiera formę sceptycyzmu[5]. Ogólnie rzecz biorąc, KA – jak już była o tym mowa – jest negacją dogmatyzmu. Dogmatyzm jednak może występować w formach: pozytywnej i negatywnej, w ujęciu Sekstusa odpowiednio – jako dogmatyzm (prawda została znaleziona) i akademizm (prawdy nie da się znaleźć, jest ona nieuchwytna – ἀκατάληπτον), który można określić mianem negatywnego dogmatyzmu. Z tego wynika, że KA jest negacją pozytywnego dogmatyzmu (PD) lub negacją negatywnego dogmatyzmu (ND)[6]. Rzecz jasna, w dziejach filozofii tak rozumiany

[4] Sext. Emp.: *Pyr.*, I, 4.

[5] I. Dąmbska zauważa, że „czynnik krytyki i wątpienia jest nieodłącznym towarzyszem twórczości naukowej i niezbędnym warunkiem jej rozwoju". I. Dąmbska: *O rodzajach sceptycyzmu*…, s. 85. Krytycyzm, przede wszystkim antydogmatyczny, który może przybierać formę sceptycyzmu, jest trwałym elementem i wyzwaniem dla kultury naukowej. Mało tego, Dąmbska trafnie zauważa, że stanowi także niezbędny warunek jej rozwoju. Konstatacja ta odnosić się musi także do najwcześniejszej postaci greckiej filozofii. W niniejszej rozprawie chcę nie tylko wesprzeć to stanowisko, ale także pokazać szczególne zasługi filozofów wczesnogreckich w formułowaniu postawy krytycznej i sceptycznej.

[6] Warto zauważyć, że we współczesnym języku polskim, podobnie jak w wielu innych językach współczesnych, słowo „dogmatyk" ma znaczenie pejoratywne; jest to ktoś, kto przyjmuje twierdzenia bez uprzedniego zbadania ich prawdziwości lub słuszności, ktoś, kto nie potrafi widzieć określonego zagadnienia w sposób bezstronny. W starożyt-

KA najczęściej przejawiał się jako krytyka wyłącznie PD, ale możliwe jest przyjęcie stanowiska, które jest negacją tylko ND, przy jednoczesnej akceptacji jakichś form PD. Problem jednak w tym, że zarówno ND, jak i S stoją w opozycji do PD. Jeśli przyjąć, że PD głosi, iż prawda (modalnie) może być poznana, a ND – iż prawda (modalnie) nie może być poznana, to PD i ND są logicznie przeciwne, a ich negacje wyrażają stanowisko S zgodnie z podziałem Sekstusa[7]. Tak więc w tradycji filozoficznej KA jako krytyka PD przybierał nierzadko (zarówno w myśli starożytnej, jak i współczesnej) postać ND. W celu doprecyzowania analizowanego w tej pracy rozumienia S przyjmuję, że: 1) KA jest negacją PD lub negacją ND, 2) S natomiast – negacją PD i jednocześnie negacją ND.

Izydora Dąmbska trafnie ukazuje związki pomiędzy krytycyzmem i sceptycyzmem. „W dziejach myśli starożytnej sceptycyzm był wynikiem hegemonii greckiego intelektualizmu, graniczną postacią racjonalistycznej krytyki poznania. Ale z tej krytyki nie wysnuwał wniosku o nicości czy słabości umysłu ludzkiego ani o beznadziejności poszukiwania prawdy. Wszak sceptyk to ten, kto stale i wytrwale prawdy szuka i w tej roli krytycznego badacza trwa tam, gdzie dogmatyk uległ złudzie pewności, a agnostyk zrezygnował z wysiłków”[8]. Warto zwrócić uwagę, że Dąmbska traktuje S jako postać K, a nawet jako graniczną formę racjonalistycznej krytyki poznania. W przyjętej w tej pracy terminologii znaczy to, że S jest jedną z postaci KA. Co ważne, badaczka ta pojmuje S w perspektywie jego charakterystyki dokonanej przez Sekstusa Empiryka na początku

nej grece słowo to pozbawione było owego pejoratywnego tonu. Termin δόγμα oznacza „opinię”, „przekonanie”, „naukę”, „doktrynę”, „mniemanie”, „decyzję” czy też „dekret”, natomiast przymiotnik δογματικός znaczy „nauczający (przychylający się do) jakiejś nauki (doktryny)”. Według LSJ, oznacza: „that which seems to one”, „opinion” or „belief”, „esp. of philosophical doctrines”, „notion”, „decision”, „judgement”, „public decree”, „ordinance”. Można zgodzić się z opinią J. Annas i J. Barnesa, którzy piszą: „The word »dogmatist« in contemporary English has a pejorative tone – it hints at an irrational rigidity of opinion, a refusal to look impartially at the evidence. In its ancient sense the word lacked that tone: a dogmatist was simply someone who subscribed to dogmas or doctrines. We shall use the word in the ancient sense. The disadvantage of this practice is off-set by the convenience of having a short label for all those who are not skeptical philosophers”. J. Annas, J. Barnes: *The Modes of Scepticism. Ancient Texts and Modern Interpretations*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985, s. 1–2. R.J. Hankinson przytacza dwie propozycje na oznaczenie antycznych dogmatyków: „cognitivist” (Rescher) i „doctrinaire philosophers” (Long i Sedley). Tę pierwszą krytykuje, druga zaś dotychczas się nie przyjęła. Zob. R.J. Hankinson: *The Sceptics…*, s. 287–288, przypis 2. W języku polskim można by użyć na oznaczenie dogmatyka słowa „doktryner”, ale ono także ma raczej pejoratywny wydźwięk. Poza tym antydogmatyzm sceptyków mógłby być mylnie odczytany jako całkowity brak jakiejkolwiek doktryny, nawet metafilozoficznej.

[7] J. Woleński: *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005, s. 493.

[8] I. Dąmbska: *„Meditationes” Descartes'a na tle sceptycyzmu francuskiego XVII wieku*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1950, t. 19, z. 1–2, s. 3.

Zarysów pyrrońskich, o czym świadczy ostatnie z przytoczonych zdań. W związku z tym S zostaje zdecydowanie odróżniony od ND (akademizmu, agnostycyzmu)[9], a jego istota sprowadzona jest do aktywności zetetycznej. Takie rozumienie S i ND będzie również kluczowe w moich dalszych analizach[10]. W efekcie przyjęcia takiego rozumienia S stanowisko to akcentuje z jednej strony niezgodę na wysuwanie wniosku o rezygnacji z wysiłków poszukiwania prawdy (charakterystyczne dla ND), a z drugiej – wytrwałą nadzieję na jej znalezienie. Różnicę pomiędzy S a ND da się wyrazić również jako różnicę między aktywnością poznawczą a biernością opartą na przeświadczeniu o beznadziejności poszukiwań. Sceptyk – jak słusznie zauważa Dąmbska – jako badacz krytyczny wytrwale szuka prawdy i nie godzi się ani na złudę (ostatecznej i niepowątpiewalnej) pewności, ani na rezygnację z wysiłków jej poszukiwania. W celu doprecyzowania istoty S można stwierdzić, że stanowisko to opiera się na koniunkcji dwóch zdań:

1. Nie wykluczam, że znajdę (sprzeciw wobec ND).
2. Nie wykluczam, że nie znajdę (sprzeciw wobec PD).

W takim znaczeniu S ma charakter erotetyczny, opiera się bowiem na umiłowaniu i pragnieniu (element wolicjonalny) uchwycenia prawdy, ale także aktywistyczny (element prakseologiczny), zamienia bowiem pragnienie w działanie, przeciwstawiając się bierności ostatecznych rozstrzygnięć pod postacią PD lub ND. Kluczową zatem sprawą w analizie filozofów wczesnogreckich będzie wyodrębnienie z ich wypowiedzi wszelkich form KA oraz rozróżnienie w nich typów ND i S.

Słowo „sceptycyzm" pochodzi od czasownika σκέπτομαι (powiązanego ze σκοπέω[11]), który oznacza: „rozglądać się uważnie", „spojrzeć", „badać dokładnie"; „próbować", „badać"; „rozpatrywać", „rozważać", „zastanowić się nad czymś"; „sądzić", „uważać coś za coś"; „z góry obmyślić", „zatroszczyć się", „planować"[12]. Rzeczownik σκέψις z kolei ozna-

[9] O związkach pomiędzy tymi stanowiskami mowa będzie w dalszej części rozdziału.

[10] Jeszcze raz należy podkreślić, że z racji „parasolowego" charakteru terminu „sceptycyzm" można obecnie przyjmować różne jego definicje, często z sobą niezgodne, a w każdym razie niespójne. Mało tego, tych samych problemów przysparza lektura samego tekstu Sekstusa. Jako przykład można podać próby pogodzenia zetetycyzmu z zasadą ἐποχή (można próbować łagodzić te kontrowersje, przyjmując, że ἐποχή daje się pojmować albo jako zawieszenie wszelkich sądów, albo tylko jako zawieszenie sądów z bezwzględnym roszczeniem do ostateczności obowiązywania). Analiza tych kontrowersji wymagałaby jednak osobnego studium. W celu przeanalizowania wypowiedzi filozofów wczesnogreckich wystarcza mi charakterystyka S sformułowana na początku *Zarysów pyrrońskich*, ponieważ dobrze odróżnia S od PD i ND.

[11] Czasownik ten oznacza między innymi: „przyglądać się", „wpatrywać się w coś", „śledzić", „badać", „obserwować", „wyszukać", „rozważać", „mieć na oku", „zastanowić się nad czymś", „obmyślić".

[12] Zob. *Słownik grecko-polski*. T. 4. Red. Z. Abramowiczówna. Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1965. LSJ podają następujące grupy znaczeń: I.1. „look about

cza „spostrzeganie", „oglądanie", „badanie", „rozważanie", „dociekanie", „poszukiwanie", „wahanie", „powątpiewanie", natomiast przymiotnik σκεπτικός można oddać jako „myślący", „badawczy", a w formie οἱ σκεπτικοί – jako „sceptycy". To ostatnie znaczenie techniczne, odnoszące się do stanowiska filozoficznego, pojawia się dopiero w I wieku po Chrystusie w dziele Filona z Aleksandrii. We wczesnej myśli greckiej, w tym w dziełach Homera, czasownik σκέπτομαι oznacza czynność patrzenia, przyglądania się i badania. Na przykład w *Odysei* mowa jest o przyglądaniu się (σκεψάμενος – *Od*., XII, 247) zarówno statkom, jak i ludziom; o uważnym patrzeniu czy też baczeniu na strzały świszczące – wspomina Homer w *Iliadzie* (*Il*., XVI, 361). Ajas z kolei zwraca się do Menelaosa: „Spójrz teraz Menelaosie […]" („σκέπτεο νῦν Μενέλαε" – *Il*., XVII, 652), Eurypides natomiast pisze: „Spójrz (σκέψασθε) na tego człowieka" (Euryp., *Hippol*., 943). W kilku miejscach *Odysei* autor użył przymiotnika περίσκεπτος, czyli „widoczny z każdej strony", „godny zobaczenia" (*Od*., I, 426; X, 210; X, 253; XIV, 6). Czasownik σκέπτομαι w znaczeniu czynności rozważania, badania znaleźć można na przykład u Sofoklesa w *Ajaksie*: „Rozważ, ze względu na bogów, szczęście tych dwóch śmiertelnych (Σκέψασθε, πρὸς θεῶν, τὴν τύχην δυοῖν βροτοῖν)" (Soph.: *Ajax*, 1028). Z kolei Tukidydes w *Wojnie peloponeskiej* (VI, 38) pisze: „A w końcu pytanie, nad którym się często zastanawiałem (ἐσκεψάμην): czego to pragniecie, młodzi ludzie?". Przytoczone przykłady pokazują, że bycie sceptycznym oznacza przede wszystkim przyglądanie się czemuś z większą wnikliwością, co prowadzi do zastanowienia się nad daną kwestią. Obecny jest w tym element swoistej aktywności poznawczej podmiotu, a nie tylko receptywności doświadczenia. Wysiłek sceptyczny zmierza zatem do rozważenia przedłożonego tematu, czyli do poszukiwania rozstrzygnięć; nie dziwi więc fakt, że użyty w późniejszym okresie, dobrze nadawał się do wyrażenia postawy aktywnego dociekania i badania, z jednoczesnym sprzeciwem wobec przekonania o odnalezieniu ostatecznego rozwiązania. Aktywność sceptyczna, którą najpełniej wyraża postawa zetetyczna, przeciwstawia się bierności charakterystycznej dla tych stanowisk, które podkreślają znalezienie ostatecznych rozwiązań, a co za tym idzie – powstrzymanie się od dalszych poszukiwań. Zarówno PD, jak i ND (odpowiednio w wersji globalnej i lokalnej) mają za podstawę założenie ustania dociekań; pierwszy z racji odnalezienia prawdy, drugi – z racji stwierdzenia niemożliwości jej

carefully", „spy", 2. „examine", II.1. „view", „examine", „consider", 2. „think or deem a thing to be so and so", 3. „think of beforehand", „provide". H.G. Liddell, R. Scott: *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir H.S. Jones with the assistance of R. McKenzie. 9th ed. Oxford, Clarendon Press, 1996. Warto również zwrócić uwagę na derywaty: ἀνασκέπτομαι, ἀποσκέπτομαι, διασκέπτομαι, ἐπισκέπτομαι, κατασκέπτομαι, προσκέπτομαι, συσκέπτομαι, ὑποσκέπτομαι.

osiągnięcia. Z kolei zetetyczny sceptycyzm, kwestionując zarówno PD, jak i ND, skoncentrowany jest na dalszych jej poszukiwaniach.

Wspomnieć jeszcze wypada o różnicy pomiędzy sceptycyzmem potocznym, czy też praktycznym, a sceptycyzmem filozoficznym. Izydora Dąmbska sceptycyzm potoczny rozumie jako brak wiary w coś, a wątpienie – jako przypuszczenie, że nie jest tak a tak. Poza tym w języku potocznym sceptycyzm oznacza brak stanowczości, chwiejność w poglądach oraz brak zdecydowania w działaniu. Badaczka ta dodaje: „Sceptycyzm dalej – i to pojęcie trzeba już brać w rachubę, gdy chodzi o zagadnienie sceptycyzmu w filozofii – to tyle, co skłonność do roztrząsania, do powstrzymywania się od sądu, owo typowe ani tak, ani nie, postawa ustawicznego poszukiwania (po grecku σκέπτομαι znaczy »szukam«, »roztrząsam«), uwarunkowana poczuciem braku dostatecznej, rozumnej motywacji, która by poszukującego skłonić mogła do uznania lub odrzucenia w sposób prawomocny danego sądu. To jest sceptycyzm p s y c h o l o g i c z n y – można by go też nazwać praktycznym – który może, choć nie musi, być podstawą formułowania lub akceptowania sceptycyzmu f i l o z o f i c z n e g o”[13]. W niniejszej pracy będę właśnie starał się pokazać drogę, jaką przebyła wczesna myśl grecka od sceptycyzmu praktycznego do filozoficznego. Ten pierwszy wyrasta – zdaniem Adama Krokiewicza – z poczucia ludzkiej słabości, szczególnie w konfrontacji z bogami, oraz – trzeba dodać – z powolnego procesu uświadamiania sobie własnych ograniczeń poznawczych[14]. „Najgłębszym źródłem grec-

[13] I. Dąmbska: *O rodzajach sceptycyzmu*…, s. 79–80.

[14] Warto w tym miejscu wspomnieć o uwagach Damiana Leszczyńskiego dotyczących wątpienia i sceptycyzmu na poziomie potocznym. Wylicza on trzy takie typy: 1. Wątpienie psychologiczne. W nawiązaniu do badań Waltera Auerbacha wątpienie nie jest przeciwieństwem przekonania, „lecz raczej negatywnym odpowiednikiem przypuszczenia i ma się do niego tak, jak odrzucanie do uznawania. Przy czym odrzucenie (i brak wiary czy niewiarę) można określić jako maksimum wątpienia, jego punkt graniczny czy końcowy, podobnie jak uznanie (i wiara) byłoby maksimum przypuszczenia”. D. Leszczyński: *Realizm i sceptycyzm. Studia analityczne*. Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2012, s. 53. Tak rozumiane wątpienie byłoby słabszym stopniem niewiary. 2. Scjentystyczny sceptycyzm, który przede wszystkim nakierowany jest na polemikę z tezami niezgodnymi z aktualnym stanem wiedzy, w tym z poglądami religijnymi. 3. Zdroworozsądkowy pyrronizm związany z nieufnością wobec wiedzy i rozumu ludzkiego. Zob. ibidem, s. 52–57. Warto zauważyć, że tak pojęty scjentystyczny sceptycyzm zakłada PD w formie twierdzeń aktualnie definiowanej nauki, natomiast zdroworozsądkowy pyrronizm w swojej radykalnej wersji prowadzi do ND. Leszczyński, próbując z kolei dookreślić sceptycyzm filozoficzny, skupia się nie na naturze sądów sceptycznych, lecz na ich celach. Odwołuje się więc do podziału na sceptycyzm akademicki i pyrroński, uzupełniając je o sceptycyzm metodyczny. W przekonaniu tego autora „Sceptycyzm akademicki dąży do sformułowania negatywnej teorii naszej wiedzy (jest więc negatywnym dogmatyzmem), sceptycyzm pirroński ma charakter antyteoretyczny, to znaczy dąży do zniesienia bądź zawieszenia wszelkiej aktywności teoretycznej, natomiast sceptycyzm metodyczny zmierza do stworzenia pozytywnej teorii ludzkiego poznania”. Ibidem, s. 59. Można zgodzić się z poglądem, że sceptycyzm pyrroński ma charakter antyteoretycz-

kiego sceptycyzmu było, o ile można sądzić, poczucie indywidualnej słabości ludzkiej oraz wynikająca stąd potrzeba rozumowego poznania sił rządzących życiem człowieka. […] W filozofii greckiej istniał od dawna nurt sceptyczny, ale nie posiadał własnego łożyska. Pirron ujął go w karby szkolnego kierunku i zrobił ośrodkiem swojej nauki o »odpowiednim« życiu, właściwym, jak mu »się wydawało«, dla słabego człowieka, który nie zna ostatecznej rzeczywistości i – nie przesądza z góry, że nikt jej nigdy nie pozna"[15]. Ta ostatnia fraza jest dobitnym podkreśleniem różnicy pomiędzy S a ND. Warto zatem rozważyć ten nieszkolny nurt sceptyczny, koncentrując się przede wszystkim na jego źródłach. Zasadnicza różnica pomiędzy sceptycyzmem potocznym a filozoficznym sprowadza się – według Krokiewicza – do przedmiotu dociekań. Sceptycyzm filozoficzny ma związek z rzeczywistością ostateczną, „którą się praktyczny sceptycyzm zgoła nie zajmuje"[16]. Można także na tę odmienność popatrzeć z perspektywy przyczyn wątpienia. Renata Ziemińska, powołując się na badania Petera Kleina, konstatuje, że „potoczny sceptycyzm jest postawą wątpienia, której przyczyny zwykle mogą być usunięte, natomiast filozoficzny sceptycyzm nie dopuszcza żadnej odpowiedzi"[17]. Można również różnice między sceptycyzmem praktycznym a filozoficznym rozpatrywać w aspekcie ich celów. Pierwszy z nich zorientowany jest na rozwiązywanie problemów egzystencjalnych, stanowi drogowskaz szczęśliwego życia, drugi z kolei jest zmaganiem się z wyzwaniami teoretycznymi (epistemologicznymi), co nie musi automatycznie oznaczać braku związku z celami tego pierwszego.

Gwoli doprecyzowania rozumienia S (na potrzeby późniejszych analiz) przez jego odróżnienie od PD i ND trzeba bliżej przyjrzeć się tekstowi *Zarysów pyrrońskich* Sekstusa Empiryka. Interesujące przede wszystkim będą fragmenty z księgi I (1–4 i 7): περὶ τῆς ἀνωτάτω διαφορᾶς τῶν φιλοσοφιῶν oraz περὶ τῶν ὀνομασιῶν αὐτῆς, a także wybrane ustępy z dalszej partii tekstu. Należy przy okazji stanowczo zastrzec, że nie będę podejmował analiz dotyczących pojmowania sceptycyzmu przez Sekstusa ani domniemanego jego sceptycyzmu (to znaczy kwestii, czy w swoich

ny, jeśli jego zwieńczeniem ma być ἐποχή. Warto jednak zauważyć, że określenie celu wysiłków teoretycznych pod postacią zawieszenia sądów czyni z takiego sceptycyzmu stanowisko dogmatyczne, a w każdym razie częściowo niezgodne z definicją sceptycyzmu z początku *Zarysów pyrrońskich*. Poza tym zawieszenie sądów można rozumieć jako zawieszenie wszelkich sądów, ale także jako zawieszenie sądów apodyktycznych lub ostatecznych. W tym drugim przypadku dopuszczalne jest dalsze dociekanie pod postacią aktywności teoretycznej. W niniejszej pracy postaram się poszukać ewentualnych przejawów źródłowo rozumianego S jako Z, które dystansują się jednocześnie od PD i ND, a zarazem kulminują się w aktywnej postawie poszukiwania prawdy.

[15] A. Krokiewicz: *Sceptycyzm grecki. (Od Pirrona do Karneadesa).* Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1964, s. 30.

[16] Ibidem, s. 22.

[17] R. Ziemińska: *Historia sceptycyzmu*…, s. 29.

dziełach Sekstus rzeczywiście pozostaje wierny wyróżnionemu przez siebie S, czy też popada w ND); pozostawiam także na boku ważny spór dotyczący przyporządkowania PD, ND i S do poglądów pyrrończyków oraz akademików, a także rozpoznanie celu ich dociekań (izostenia, zawieszenie sądów, spokój wewnętrzny). Prowadzone rozważania dotyczyć będą wyróżnienia tych stanowisk na podstawie typologii Sekstusowej (I, 1–4), której następnie będę używał jako pewnego ogólnego modelu do doprecyzowania PD, ND i S w celu rozpoznania w ich kontekście stanowisk, które kształtowały się we wczesnej myśli greckiej. Rzecz jasna, zdaję sobie sprawę, że do analizy poglądów wczesnogreckich filozofów stosuję historycznie późniejszą typologię, obciążoną już filozoficznymi dyskusjami. Wydaje się jednak, że taki zabieg jest konieczny, pozwoli bowiem precyzyjniej spojrzeć na tę tradycję, szczególnie w perspektywie odróżnienia ND od S, a przynajmniej może stanowić przyczynek do przemyśleń nad historycznymi źródłami refleksji sceptycznej.

Zarysy pyrrońskie rozpoczynają się od paragrafu zatytułowanego *O najwyższym rozróżnieniu między filozofiami* (περὶ τῆς ἀνωτάτω διαφορᾶς τῶν φιλοσοφιῶν), w którym sformułowane są trzy najogólniejsze jej postacie: dogmatyczna (δογματική), akademicka (Ἀκαδημαϊκή) i sceptyczna (σκεπτική). Warto jednak zauważyć, że podział ten nie ma charakteru bezwarunkowego, lecz dokonany jest z perspektywy nadrzędnego poszukiwania. Sekstus nie twierdzi po prostu, że są trzy najwyższe filozofie, lecz pisze tylko o tych, „którzy szukają jakiejś rzeczy […]" („Τοῖς ζητοῦσί τι πρᾶγμα […]")[18]. Ten fakt ma kilka konsekwencji:

3. Skoro cały paragraf traktuje o najwyższym rozróżnieniu filozofii, a typologia ta dokonana jest tylko z perspektywy tych, którzy szukają, to można sądzić, iż refleksja filozoficzna nie może obyć się bez czynności poszukiwania; mówiąc inaczej: bez szukania nie ma filozofowania. Wyrażona jest tutaj istota filozofii.
4. Wyróżnione najogólniejsze typy filozofii są obowiązujące jedynie dla tych, którzy szukają. O ewentualnym znalezieniu (co odpowiada PD) albo stwierdzeniu niemożliwości znalezienia (co z kolei odpowiada akademizmowi, a więc ND) można mówić tylko wtedy, gdy się uprzednio szukało. Zdaje się to wykluczać możliwość przypadkowego znalezienia prawdy, a w każdym razie takiego, które nie zostało poprzedzone poszukiwaniem[19]. Wyrażony jest tu warunek dokonania naczelnego rozróżnienia między typami filozofii.

[18] Sext. Emp.: *Pyr*, I, 1.

[19] Zdaje się, że w wymiarze filozoficznym Sekstus Empiryk wyklucza po prostu filozoficzną serendypność rozumianą jako dokonanie szczęśliwego, przypadkowego odkrycia lub też nagłe znalezienie odpowiedzi niepoprzedzone wcześniejszym badaniem. Słowo „serendypność" pochodzi od nazwy Serendip, dawnej nazwy Cejlonu (obecnie jest to Sri Lanka). Horace Walpole w połowie XVIII wieku przeczytał baśń *The Three Princes of Serendip* o podróży trzech książąt z Serendip i zdecydował się nazwać przypadki pro-

5. To, co poszukiwane, ogranicza się do tego, czego filozofowie poszukują. Z tego wynika, że nie chodzi o jakiekolwiek poszukiwanie czegokolwiek, lecz o filozoficzne poszukiwanie (Sekstus pisze: κατὰ φιλοσοφίαν ζητουμένων[20]) tego, co stanowi cel wysiłków filozofów, czyli o prawdę (ἀληθές)[21].

Można zatem powiedzieć, że w dociekaniach filozoficznych fundamentalne znaczenie ma filozoficzny zetetycyzm wyrażający się w czynności poszukiwania prawdy[22]. Dopiero w perspektywie tego pierwotnego filozoficznego zetetycyzmu można dokonać najogólniejszego (najwyższego) rozróżnienia filozofii pod postacią zaprezentowanej przez Sekstusa typologii, w efekcie czego zyska się wstępne dookreślenia stanowiska sceptycznego odróżnionego od obu form dogmatyzmu. Pierwotny filozoficzny zetetycyzm (PFZ) stanowi podstawę i warunek konieczny wspomnianego metafilozoficznego krytycyzmu separacyjnego (MKS), którego efektem jest Sekstusowa typologia najwyższego rozróżnienia filozofii. Jedną z konsekwencji takiego postawienia sprawy, oprócz odrzucenia serendypności, jest pojmowanie ND (specyficznego dla akademików) jako stanowiska, które wynika z wcześniejszych poszukiwań prawdy. Przekonanie o niepoznawalności prawdy może być jednym z efektów uprzedniej procedury jej poszukiwania, a nie – by tak rzec – apriorycznym założeniem. Niemożliwość znalezienia prawdy, podobnie jak jej znalezienie albo dalsze jej poszukiwanie, to wynik uprzedniego jej poszukiwania. Wyróżnione najogólniejsze (główne) typy filozofii dyferencjuje stosunek szukania do znalezienia. I tak, PD opiera się na założeniu, że w efekcie szukania znalazło się prawdę, ND – że w efekcie szukania stwierdzono, że nie można jej znaleźć, S zaś kontynuuje poszukiwania. Warto przywołać pierwsze zdanie z *Zarysów pyrrońskich*:

> Τοῖς ζητοῦσί τι πρᾶγμα ἢ εὕρεσιν ἐπακολουθεῖν εἰκὸς ἢ ἄρνησιν εὑρέσεως καὶ ἀκαταληψίας ὁμολογίαν ἢ ἐπιμονὴν ζητήσεως. διόπερ ἴσως καὶ ἐπὶ τῶν κατὰ φιλοσοφίαν ζητουμένων οἱ μὲν εὑρηκέναι τὸ ἀληθὲς ἔφασαν, οἱ δ' ἀπεφήναντο μὴ δυνατὸν εἶναι τοῦτο καταληφθῆναι, οἱ δὲ ἔτι ζητοῦσιν.
>
> Tym, którzy szukają jakiejś rzeczy, dane jest albo słusznie potwierdzić znalezienie, albo zaprzeczyć znalezieniu i [wyrazić] przyzwolenie na nieuchwytność, albo [przyjąć] trwanie w poszukiwaniu. Toteż jednakowo ze względu na przedmiot filozoficznych poszukiwań jedni stwierdzili,

wadzące do szczęścia, którego się nie szukało, mianem „serendipity". Obecnie terminu tego używa się w zarządzaniu, biznesie, kulturze, ale także w nauce.

[20] Sext. Emp.: *Pyr.*, I, 2.

[21] Zob. ibidem.

[22] Warto odnotować, że hellenistyczny pyrronizm przeformułuje tak rozumiany Z; poszukiwanie prawdy ustąpi poszukiwaniu szczęścia.

> że znaleźli prawdę, inni oświadczyli, że nie jest możliwe jej uchwycenie, a jeszcze inni ciągle szukają[23].

Warto zauważyć, że stanowisko S w tym fragmencie sprowadza się do dalszego poszukiwania, a więc jego istota może być wyrażona jako zetetycyzm (Z). Szerzej specyfika Z i jego stosunek do S zostaną omówione w następnym rozdziale, w tym miejscu należy tylko rozważyć relację pomiędzy PFZ a Z (wyrażającym istotę S) jako jednym ze stanowisk (oprócz PD i ND), które są efektem MKS. Przypomnijmy, MKS przejawia się dla Sekstusa w rozróżnieniu trzech typów filozofii: PD, ND i S sprowadzającego się do Z. MKS jednak jest ujęty z perspektywy nadrzędnego i pierwotnego wobec niego poszukiwania, czyli PFZ. Najogólniejsze (najwyższe, główne) rozróżnienie filozofii, jakiego dokonał Sekstus (MKS), obowiązuje tylko tych, „którzy szukają jakiejś rzeczy", a więc ograniczone jest do PFZ. Mówiąc inaczej, PFZ prowadzi do (w sensie: poprzedza i ogranicza jego uniwersum) MKS, którego efektem jest wyróżnienie PD, ND i S jako Z. Rzecz jasna, można sobie wyobrazić jakąś inną typologię filozofii dokonaną z perspektywy MKS (jest to możliwe nawet w świetle tekstu Sekstusa), niemniej jednak kluczowa w tym miejscu konstatacja sprowadza się do zastrzeżenia, że wyróżnione typy stanowisk filozoficznych ograniczone są tylko do filozofów, którzy poszukują jakiejś rzeczy. Tak więc MKS w ujęciu Sekstusa przedstawia się następująco:

1. PD – stanowisko charakterystyczne dla tych, którzy w efekcie szukania (PFZ) znaleźli to, czego szukali.
2. ND – stanowisko charakterystyczne dla tych, którzy w efekcie szukania (PFZ) orzekli, że nie da się znaleźć tego, czego szukali.
3. S jako Z – stanowisko charakterystyczne dla tych, którzy w efekcie szukania (PFZ) doszli do wniosku, że nadal trzeba szukać.

Nasuwa się zatem pytanie o związek pomiędzy PFZ i S jako Z. Czy mowa tu o tym samym procesie zetetycznym, czy o różnych jego typach albo wręcz o różnych procesach? Po pierwsze, PFZ jest limitatorem MKS oraz warunkiem wyróżnionych trzech najogólniejszych stanowisk filozoficznych; natomiast S jako Z jest jednym z nich. Co więcej, S jako Z stoi w opozycji zarówno do PD, jak i do ND, czego w żadnym wypadku nie można powiedzieć o PFZ. Po drugie, w cytowanym tu fragmencie Sekstusa padają dwa sformułowania, które sugerują, że S jako Z jest jednak jakąś formą kontynuacji PFZ. Autor *Zarysów pyrrońskich* charakteryzuje S jako Z, używając zwrotów: „ἐπιμονὴν ζητήσεως" i „οἱ δὲ ἔτι ζητοῦσιν". Zetetycyzm przejawiający się w filozoficznym poszukiwaniu, dociekaniu, badaniu (ζήτησις) dookreślony jest terminami ἐπιμονή i ἔτι. Słowo ἐπιμονή oznacza „trwanie", „zatrzymanie się na dłużej przy

[23] Sext. Emp.: *Pyr.*, I, 1–3; przekł. – D.K.

czymś", ἔτι zaś można przełożyć jako „jeszcze nadal", „ciągle". Z tego wynika, że sceptycy, w przeciwieństwie do pozytywnych dogmatyków i negatywnych dogmatyków, trwają w poszukiwaniach, to znaczy: nadal poszukują. Wszystkie trzy stanowiska filozoficzne łączy to, że wyrastają z poszukiwania odpowiedzi, ale tylko sceptycy jako zetetycy nie ustają w poszukiwaniach[24]. Właśnie w tym należy upatrywać zasadniczej różnicy między S jako Z a obiema postaciami dogmatyzmu. Te ostatnie charakteryzuje przerwanie poszukiwań, a więc swoiste zatrzymanie się czy też przekonanie o osiągnięciu rozstrzygnięcia.

1. Zwolennicy PD głoszą, że w efekcie poszukiwań znaleziona została (w domyśle: ostateczna) odpowiedź pozytywna (twierdząca), toteż poszukiwania zostają zatrzymane.
2. Zwolennicy ND są zdania, że w efekcie poszukiwań znaleziona została odpowiedź przecząca, która głosi niemożliwość znalezienia takiej odpowiedzi, a więc poszukiwania zostają zatrzymane.
3. Zwolennicy S jako Z uważają, że w efekcie poszukiwań nie została znaleziona (w domyśle: ostateczna) ani odpowiedź pozytywna (twierdząca), ani odpowiedź przecząca, która głosiłaby niemożliwość znalezienia takiej odpowiedzi, w związku z czym poszukiwania są nadal kontynuowane.

W kontekście takiego pojmowania PD, ND i S trzeba zauważyć, że w odniesieniu do tej samej kwestii nie można być jednocześnie dogmatykiem (w wersji PD albo ND) i sceptykiem[25], a to z tego względu, że nie

[24] Zależności te odnoszą się *de facto* do jednego możliwego cyklu, o którym pisze Sekstus. PFZ warunkuje i ogranicza MKS, który prowadzi do wyróżnienia trzech stanowisk: PD, ND i S jako Z. Nie jest jednak wykluczone, że taki cykl to tylko fragment pętli, w której S jako Z rozpoczyna kolejny możliwy cykl, w którym – za pośrednictwem MKS – dokonuje się podziału (separacji) na PD, ND albo na S jako Z. Taka możliwość wynika z tego, że S jako Z stanowi kontynuację (Sekstusowe ἐπιμονή i ἔτι) PFZ. W procesie poszukiwania prawdy (Z) zatrzymanie tych poszukiwań (charakterystyczne dla PD i ND) jest możliwe w każdym cyklu, przy trwającym ciągle zetetycznym procesie poszukiwań charakterystycznym dla S jako Z. Owo zatrzymanie poszukiwań dobrze odróżnia PD i ND od S jako Z. O ile dogmatycy i akademicy (terminologia Sekstusa) w procesie poszukiwań (w dowolnym cyklu) wstrzymują poszukiwania, ponieważ albo są przekonani, że znaleźli (PD), albo są przekonani, że nie da się znaleźć, a co z tego wynika, nie ma sensu szukać dalej, o tyle sceptycy, będąc wytrwałymi zetetykami, nadal poszukują prawdy. Przy takim rozumowaniu nasuwa się sugestia interpretacyjna, w myśl której zwolennicy PD albo ND zakładają, że owo zatrzymanie się nastąpi kiedykolwiek, natomiast S głoszą, że nigdy. Wydaje się, że sceptycy nie podzielają takiej interpretacji, gdyż musieliby wtedy stwierdzić, że nigdy prawdy nie znajdą, a zatem przesunęliby się na pozycję ND, czego uczynić nie chcą. Sceptycy, po pierwsze, pojmują PD w tym sensie, że dogmatycy prawdę już znaleźli, a nie że ją odnajdą kiedykolwiek w przyszłości, po drugie, nie przesądzają kwestii jej znalezienia lub nieznalezienia; sceptyk nie może stwierdzić, że prawdy nigdy nie znajdzie (jak ND), lecz tylko że jej nadal nie znalazł (w przeciwieństwie do PD).

[25] Jonathan Barnes uważa, że przy odpowiedniej interpretacji PD i ND nie stoją one w opozycji do S. Jeśli się przyjmie, że PD głosi, iż jest się przekonanym o znalezieniu

sposób (w tym samym zakresie) wstrzymać i jednocześnie kontynuować badań. Oczywiście, ta uwaga odnosi się tylko do rozumienia PD i ND jako rozstrzygnięć ostatecznych, a nie tymczasowych, na te ostatnie bowiem mogliby zgodzić się przecież sceptycy, ponieważ nie wyklucza to dalszych poszukiwań[26]. W swoich badaniach dotyczących sceptycyzmu Izydora Dąmbska poczyniła pewną uwagę odnośnie do analizowanego tu podziału filozofii. Pisze ona: „Toteż podział filozofów przeprowadzony przez Sextusa Empiryka na dogmatyków, agnostyków i sceptyków jest trafny tylko przy założeniu, że się ma na myśli sceptycyzm zupełny"[27]. Dwie kwestie należy w związku z tym cytatem rozważyć. Po pierwsze, wydaje się, że podział ten jest trafny nie tylko w perspektywie sceptycyzmu zupełnego[28]. Ma on również zastosowanie do każdego wyróżnionego i wskazanego częściowego sceptycyzmu ontologicznego (określenie Dąmbskiej). Badaczka ta ma rację, że można być jednocześnie sceptykiem (w terminologii przyjętej w mojej pracy należałoby użyć określenia: negatywnym dogmatykiem lub – co nie jest wykluczone w tym kontekście – negatywnym dogmatykiem albo sceptykiem[29]) religijnym

tego, czego się szukało, ND zaś głosi, że jest się przekonanym o niemożliwości znalezienia tego, to PD i ND nie wykluczają dalszego poszukiwania (S jako Z). Przekonania bowiem i domysły są stopniowalne, a zatem można być na przykład przekonanym w jakimś stopniu, że się znalazło to, czego się szukało, i jednocześnie nadal tego szukać. Taka interpretacja jednak opiera się na założeniu, że PD i ND zawierają sądy tymczasowe, a nie ostateczne (definitywne). Natomiast przy zastąpieniu tymczasowych przekonań całkowitą pewnością (*perfectly certain*) nie można – zdaniem Barnesa – jednocześnie czegoś szukać i być pewnym, że tego nie da się znaleźć. I analogicznie, nie można czegoś szukać i być w sposób niezachwiany pewnym, że się już znalazło. W takim wypadku S wyklucza się zarówno z PD, jak i z ND. Zob. J. Barnes: *Sextan Scepticism*. In: *Maieusis: Essays in Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*. Ed. D. Scott. Oxford, Oxford University Press, 2007, s. 323–324. W nawiązaniu do tych ustaleń Barnes przeformułowuje początkowy fragment *Zarysów pyrrońskich* Sekstusa wyrażający MKS w perspektywie PFZ: „At any given point after the start of any investigation, the inquirer will find himself in one of the following states: (1) he is sure he has found what he was looking for; (2) he is sure that what he was looking for can't be found; (3) he continues to look". Ibidem, s. 324. Na potrzeby swoich badań zakładam również, że PD i ND zawierają stwierdzenia niepowątpiewalne, a nie tymczasowe, odpowiednio: znaleziona została prawda (w zakresie poszukiwań), prawdy nie da się znaleźć.

[26] PD i ND mają w założeniu ostateczne rozwiązania, S natomiast jako Z – kwestionowanie wszelkiej ostateczności rozstrzygnięć, to znaczy, że sceptyk wyrzeka się w danym momencie zarówno zakładania, jak i odrzucania którejkolwiek z poszukiwanych rzeczy niejawnych. Zob. Sext. Emp.: *Pyr.*, I, 201. Ogólnie rzecz biorąc, obie formy dogmatyzmu (PD i ND) głoszą zatrzymanie poszukiwań oraz ostateczność swoich tez. Szerzej na ten temat w rozdziale dotyczącym Z.

[27] I. Dąmbska: *O rodzajach sceptycyzmu*…, s. 81.

[28] O różnych typach S i ND, w tym o typologii I. Dąmbskiej, mowa będzie w dalszej części tego rozdziału.

[29] Chodzi o to, że na przykład można być jednocześnie negatywnym dogmatykiem religijnym (to znaczy głosić niemożliwość wiedzy w kwestiach religijnych) i pozytywnym dogmatykiem naukowym, ale także można być sceptykiem religijnym (to znaczy poszu-

i dogmatykiem naukowym albo sceptykiem naukowym i dogmatykiem religijnym. Niemniej jednak nie można być w odniesieniu do tego samego zakresu przedmiotowego jednocześnie dogmatykiem (pozytywnym albo negatywnym) i sceptykiem. Na przykład nie może ktoś być jednocześnie pozytywnym dogmatykiem etycznym i sceptykiem etycznym (zgodnie z przyjętą w tej pracy terminologią), podobnie jak nie można być negatywnym dogmatykiem etycznym i sceptykiem etycznym[30]. Po drugie, warto zwrócić uwagę na to, że Izydora Dąmbska nazywa wyróżnione przez Sekstusa typy filozofii odpowiednio: dogmatyzmem, agnostycyzmem, sceptycyzmem[31]. Określenie filozofii akademickiej (a więc nega-

kiwać prawd religijnych, nie stwierdzając równocześnie, że się je osiągnie ani że się ich nie osiągnie) i pozytywnym dogmatykiem naukowym.

[30] Z oczywistych względów nie sposób także być jednocześnie pozytywnym dogmatykiem etycznym i negatywnym dogmatykiem etycznym.

[31] W celu uniknięcia nieporozumień terminologicznych trzeba przypomnieć nazewnictwo podziałów, jakie zaproponował Sekstus. On sam wymienia literalnie filozofie: dogmatyczną, akademicką i sceptyczną. Dąmbska pisze o dogmatykach, agnostykach i sceptykach; w mojej pracy przyjmuję nazewnictwo: pozytywny dogmatyzm (PD), negatywny dogmatyzm (ND) i sceptycyzm (S). Określenie „negatywny dogmatyzm" pojawia się w tekście A. Krokiewicza (*Sceptycyzm grecki. (Od Pirrona do Karneadesa)…*, s. 199) na określenie poglądów Kleitomachosa, a w nowszej literaturze jest często wykorzystywane. Na przykład J.A. Palmer pisze: „Although strictly speaking Sextus does not here [*Pyr.*, I, 1–3 – D.K.] call Clitomachus, Carneades, and the other Academics »dogmatists«, his characterization of them as denying that the truth can be grasped clearly amounts for him to a type of dogmatism which the Pyrrhonian seeks to avoid. For the sake of convenience, then, I refer to them variously as »negative dogmatists« or »dogmatic skeptics«". J.A. Palmer: *Skeptical Investigations*. „Ancient Philosophy" 2000, vol. 20, s. 351, przypis 1.

Warto również przy okazji wspomnieć o typologii Jacka Juliusza Jadackiego, który wymienia trzy stanowiska w podejściu do problemu niezawodności poznania: dogmatyzm, krytycyzm i sceptycyzm. Dogmatyzm przyjmuje istnienie niepowątpiewalnych sposobów poznania, krytycyzm – istnienie częściowo niezawodnych, sceptycyzm zaś – brak jakichkolwiek niezawodnych. Zob. J.J. Jadacki: *Spór o granice poznania. Prolegomena do epistemologii*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1985, s. 76–77. W innym miejscu Jadacki reasumuje: „Poznaniu (lub poszczególnym jego rodzajom) przypisuje się niepowątpiewalność, tj. całkowitą pewność (dogmatyzm); wiarygodność, tj. częściową niezawodność (krytycyzm); lub zwodniczość, tj. zupełną niepewność (sceptycyzm)". Ibidem, s. 122. Gwoli uniknięcia nieporozumień – w swoich rozważaniach używam określenia „negatywny dogmatyzm" (ND) na oznaczenie tego, co Jadacki – zgodnie zresztą ze współczesną terminologią – nazywa sceptycyzmem; natomiast jego „krytycyzm" zdaje się odpowiadać mojemu „krytycyzmowi antydogmatycznemu" (KA) jako negacji PD lub negacji ND. Z kolei S. Judycki w nawiązaniu do tekstu Sekstusa proponuje nazewnictwo: „dogmatyzm" (tu istnieją pewne wątpliwości związane z wykluczeniem dogmatyków woluntarystycznych), „agnostycyzm" i „sceptycyzm" (tak jak Dąmbska); badacz ten odróżnia agnostycyzm (u mnie: ND) od S, pisząc o różnicy między agnostycyzmem a sceptycyzmem (oba w ujęciu powszechnym). Ten pierwszy to „stanowisko uznające, że dla dowolnego sądu (przekonania lub zdania) *p* nie można rozstrzygnąć, czy *p*, czy nie-*p*. Według agnostyka powszechnego wszystkie sądy są nierozstrzygalne, lecz jeden sąd jest rozstrzygnięty, a mianowicie ten, że wszystkie sądy są nierozstrzygalne. […] Sceptycyzm

tywnego dogmatyzmu) mianem agnostycyzmu jest uzasadnione w kontekście tekstu Sekstusa Empiryka, w którym stanowisko to sprowadza się do niemożliwości uchwycenia prawdy. Problem jednak wyłania się przy okazji dookreślenia zasadniczej różnicy pomiędzy agnostycyzmem (A) czy też ND, a S. Izydora Dąmbska przyjmuje, że zarówno A, jak i S kwestionują prawomocność kryteriów prawdy, przy czym A ma w założeniu niepoznawalność bytu, S zaś – niedostateczność metod poznania. Poza tym zwolennik A nie wątpi w swoją tezę epistemologiczną, natomiast S uważa ją za powątpiewalną[32]. Z tego wynika, że dla Dąmbskiej różnica między A a S sprowadza się do dwóch zasadniczych różnic: 1) pomiędzy niepoznawalnością bytu a niedostatecznością metod jego poznania; 2) pomiędzy niepowątpiewalnością w swoją tezę epistemologiczną a powątpiewalnością w nią. Renata Ziemińska w komentarzu do ustaleń Dąmbskiej pisze: „Agnostycyzm to negatywny dogmatyzm w postaci tezy o niepoznawalności […]. Dziś, kiedy sceptycyzm interpretujemy jako tezę WIEDZA NIE ISTNIEJE, różnica pomiędzy sceptycyzmem i agnostycyzmem (świat jest niepoznawalny) zaciera się i może być tylko różnicą stopnia i aspektu. Agnostycyzm brzmi jako teza mocniejsza i bardziej zdecydowana. Sceptycyzm natomiast ma wpisane wątpienie we własną tezę. Agnostycyzm stał się współcześnie synonimem sceptycyzmu lub sceptycyzmem bardziej stanowczym"[33]. Wypada się zgodzić z autorką w jej opisie współczesnego pojmowania sceptycyzmu. Na potrzeby moich badań dotyczących wczesnogreckiej filozofii chciałbym jednak skorzystać z typologii Sekstusa w jej źródłowym znaczeniu, a tym samym nie zacierać różnicy pomiędzy S a ND (A w rozumieniu Dąmbskiej i Judyckiego)[34].

---

powszechny […] może zostać zdefiniowany jako stanowisko uznające, że dla dowolnego sądu (przekonania lub zdania) *p* nie można rozstrzygnąć, czy *p*, czy nie-*p*, lecz sceptyk powszechny i tego twierdzenia nie uznaje za rozstrzygnięte". S. Judycki: *Epistemologia*. T. 1. Poznań–Warszawa, Wydawnictwo W drodze, 2020, s. 215. Takie dookreślenie obu stanowisk dobrze podkreśla Sekstusową (szerzej: sceptyczną) krytykę akademizmu (agnostycyzmu), ale jednocześnie nie uwypukla zetetycznego wymiaru S w wykładni Sekstusa.

[32] „Agnostycyzm bowiem tak jak sceptycyzm kwestionuje prawomocność kryteriów prawdy, ale głosi zasadniczą niepoznawalność bytu, kiedy sceptycyzm poprzestaje na wykazywaniu faktycznej niedostateczności metod poznania. Agnostycyzm swoją tezę epistemologiczną uważa za pewną, sceptycyzm za powątpiewalną na równi z tezami rzeczowymi". I. Dąmbska: *Sceptycyzm i agnostycyzm we współczesnej epistemologii*. „Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk" 1948, nr 2, s. 246.

[33] R. Ziemińska: *Historia sceptycyzmu*…, s. 35.

[34] S. Judycki głosi tezę o nieodróżnialności A od S w wymiarze lokalnym (szczegółowym) oraz o „prawie" (nieomal) ich równoznaczności w wymiarze globalnym (powszechnym). Pisze on: „Agnostycyzm, sceptycyzm oraz relatywizm mogą nie być jednak rozumiane jako tezy uniwersalne, lecz jako tezy dotyczące pewnych określonych dziedzin poznania lub dziedzin przedmiotowych. Tak więc, oprócz agnostycyzmu powszechnego mielibyśmy różne odmiany agnostycyzmu szczegółowego oraz różne sceptycyzmy szczegółowe. Faktycznie jednak mamy do czynienia z nieodróżnialnością tych stanowisk.

W efekcie tego nie będę definiował S jako stanowiska głoszącego, że wiedza nie istnieje, a nawet, że nie jest możliwa (taka formuła odpowiada ND). Konsekwencją takiego założenia jest konstatacja, że różnica między S a ND (czy też A) nie jest tylko różnicą stopnia i aspektu. S – w mojej interpretacji – stoi w opozycji zarówno do PD, jak i do ND. Kluczową cechą dyferencjującą jest stosunek szukania do znalezienia równoznacznego zaprzestaniu poszukiwań:

1. Wyraziciel PD wstrzymuje poszukiwania z racji znalezienia rozwiązania (prawdy).
2. Wyraziciel ND wstrzymuje poszukiwania z racji nabycia przekonania o niemożliwości znalezienia rozwiązania (prawdy), ewentualnie, będąc w zgodzie z sugestiami Dąmbskiej, z racji stwierdzenia niepoznawalności bytu.
3. Wyraziciel S nie wstrzymuje poszukiwań, lecz je kontynuuje. Przy takim założeniu nie można być jednocześnie w wymiarze globalnym bądź w odniesieniu do tego samego obszaru przedmiotowego lub dziedziny poznania sceptykiem i negatywnym dogmatykiem (agnostykiem), ponieważ nie da się wstrzymać poszukiwań i jednocześnie je prowadzić[35].

Jan Woleński w swoich tekstach broni sceptycyzmu jako stanowiska, które jest koherentne i dające się spójnie przedstawić, odwołując się jednocześnie do tej jego postaci, którą można odnaleźć w przytoczonym wcześniej fragmencie tekstu Sekstusa Empiryka. Przyjmuje przy tym wykładnię S jako poglądu, który głosi poszukiwanie prawdy, ale nie stwierdza ani że ją ustali, ani że jej nie ustali[36]. Tym samym S dobrze odróżnia

W sensie tez szczegółowych tym samym stanowiskiem będzie agnostycyzm szczegółowy co do sądów dotyczących na przykład przyszłości, jak i sceptycyzm szczegółowy w tej samej kwestii: oba stanowiska głoszą nierozstrzygalność sądów odnoszących się do przyszłych zdarzeń". S. Judycki: *Epistemologia*. T. 1…, s. 215. W innym miejscu Judycki dodaje: „Właściwym przedmiotem zainteresowania ogólnej epistemologii musi być zatem agnostycyzm powszechny, w związku jednak z tym, że jest on prawie równoznaczny ze sceptycyzmem powszechnym, omówienie tych stanowisk […] zostanie dokonane w paragrafie na temat sceptycyzmu". Ibidem, s. 219. W swoich badaniach staram się uwyraźnić różnicę pomiędzy A i S zarówno w wymiarze globalnym, jak i lokalnym.

[35] Teza ta wydaje się słuszna tylko przy założeniu, że PD i ND wiążą się ze wstrzymaniem poszukiwań. Gdyby nie przyjąć tego założenia i na przykład utrzymywać, że można głosić PD, a jednocześnie szukać dalej, to S niewystarczająco odróżnia się od PD; analogicznie jest w relacji ND do S. W tym ostatnim przypadku byłoby to stanowisko, zgodnie z którym ciągle szuka się prawdy, ale jednocześnie stwierdza się, że jest ona nieosiągalna. Taki pogląd nazywam sceptycznym negatywnym dogmatyzmem (SND) i w dalszych partiach przybliżam jego konsekwencje, ponieważ nie jest wykluczone, że wczesna filozofia grecka (być może również akademicka oraz współczesna) skłaniała się w tę stronę.

[36] Zob. J. Woleński: *Logika epistemiczna i sceptycyzm*. W: *Studia Systematica*. T. 3: *Wiedza*. Red. D. Leszczyński. Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2013, s. 268.

się zarówno od PD, jak i od ND[37]. Aby doprecyzować te stanowiska, Woleński wykorzystuje w swoich analizach rozszerzony kwadrat logiczny. PD, ND i S dotyczą pewnego uniwersum zdań. Te trzy stanowiska prezentują – zdaniem autora – rozłączną i wyczerpującą listę postaw wobec zdań tego uniwersum. I tak, stanowisko PD wyraża zdanie: prawda może być znaleziona (precyzyjniej: „[…] stwierdzam, że przynajmniej jedna prawda daje się znaleźć"[38]; stanowisko ND: „[…] stwierdzam, że żadna prawda nie daje się znaleźć"[39], S zaś głosi: „[…] nie stwierdzam, że jakaś prawda daje się znaleźć, i nie stwierdzam, że żadna prawda nie daje się znaleźć"[40]. Stanowisko sceptyczne stoi w opozycji zarówno do PD, jak i do ND; S stanowi zatem negację alternatywy PD lub ND[41]. Odsyłając czytelnika do szczegółowych analiz Woleńskiego w tym zakresie[42], warto przywołać kilka istotnych konsekwencji pojmowania relacji pomiędzy PD, ND i S. Przede wszystkim trzeba wyraźnie podkreślić, że ND nie jest rodzajem S, czy tym bardziej jego radykalną wersją; oprócz PD jest on rodzajem antysceptycyzmu[43]. Uwaga ta jest szczególnie ważna w odniesieniu do niektórych współczesnych definicji S, w tym tych, o których była mowa przy okazji A. W szczegółowych partiach moich rozważań będę się odwoływał do tego właśnie rozumienia S, które stoi w opozycji zarówno do PD, jak i w opozycji do ND. To ostatnie stanowisko będę również traktował jako antysceptyczne, to znaczy jako takie, którego nie da się ująć jako zradykalizowanego S. Trzeba także zauważyć, że pomimo iż S został odróżniony od ND, to oba te stanowiska łączy sprzeciw wobec PD[44]. Można bowiem zanegować PD na dwa sposoby, 1) za pomocą ND, czyli orzec, że prawda jest niepoznawalna, a tym samym popaść w ND, albo 2) zająć stanowisko S i nie stwierdzać, że się ją poznało (czy też że

[37] W dalszych partiach mojego tekstu ze względu na przejrzystość będę używał swojej notacji, a nie tej, którą posługuje się J. Woleński.

[38] J. Woleński: *Logika epistemiczna i sceptycyzm*…, s. 269. Warto nadmienić, że Sekstus Empiryk określa dogmatyków (tu: stanowisko PD) jako tych, którzy znaleźli prawdę. Oczywiste jednak jest, że jeśli ktoś twierdzi, że znalazł prawdę, to równocześnie twierdzi, że przynajmniej jedna prawda daje się znaleźć (ale nie odwrotnie).

[39] Ibidem.

[40] Ibidem.

[41] Warto tu przypomnieć, że S jako negacja alternatywy PD lub ND jest koniunkcją zarówno negacji PD, jak i negacji ND. Wyróżnione wcześniej stanowisko KA zostało określone jako alternatywa negacji PD, jak również negacji ND, czyli jako negacja koniunkcji PD i ND.

[42] Zob. J. Woleński: *Logika epistemiczna i sceptycyzm*…, s. 267–274; Idem: *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*…, s. 492–495; Idem: *A Note on Scepticism*. „Kriterion. Journal of Philosophy" 1992, vol. 3, no 1, s. 18–19; Idem: *Logika sceptycyzmu*. W: *Między logiką a etyką. Studia z logiki, ontologii, epistemologii, metodologii, semiotyki i etyki. Prace ofiarowane Profesorowi Leonowi Kojowi*. Red. J. Paśniczek i in. Lublin Wydawnictwo UMCS, 1995, s. 179–183.

[43] Zob. J. Woleński: *Logika epistemiczna i sceptycyzm*…, s. 270.

[44] Zob. J. Woleński: *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*…, s. 493.

daje się ona poznać) ani że w ogóle nie daje się ona poznać, i tym samym nie popadać w żadną formę dogmatyzmu. PD i ND bowiem są stanowiskami przeciwnymi, a nie wzajemnie sprzecznymi (z prawdziwości jednego można wnioskować o fałszywości drugiego; poza tym nie mogą być równocześnie prawdziwe, ale mogą być równocześnie fałszywe).

Analizując dzieje myśli filozoficznej, można odnieść wrażenie, że niektórzy myśliciele w tumulcie walki z PD nie podejmowali dostatecznych wysiłków, aby odróżniać argumenty wypływające z S i z ND; więcej nawet, niektórzy ujawniali swoimi opiniami swoistą hybrydę filozoficzną, jaką jest sceptyczny negatywny dogmatyzm (SND), czyli przekonanie, że wytrwale poszukujemy prawdy, choć wiemy, że jej nigdy nie poznamy. Niewykluczone, że *implicite* takiego poglądu nie można odnaleźć również w filozofii przedpyrrońskiej. Należy ponadto dodać, że szczególnie współcześnie (choć uwaga ta dotyczy również myśli antycznej, w tym poglądów Sekstusa Empiryka[45]) przez S rozumie się często ND. Mówiąc inaczej, termin „sceptycyzm" wypełniony zostaje treścią przypisaną ND (wiedza nie jest możliwa) czy też agnostycyzmowi (świat jest niepoznawalny), dzięki czemu współcześnie od S wymaga się usprawiedliwienia przed licznymi zarzutami, w tym o niespójność bądź samorefutację. Zastrzeżenia te są oczywiście usprawiedliwione, ale – biorąc pod uwagę przyjętą w tej rozprawie terminologię – odnoszą się do różnych postaci ND. Nie oznacza to jednak wcale, że sam S jako Z wolny jest od kontrowersji[46]. Chodzi tylko o to, aby odróżnić (w analizowanych znaczeniach) S od ND. Współcześnie zasadne jest odróżnianie sceptycyzmu radykalnego (odrzucenie nawet słabej asercji) od umiarkowanego (dopuszczenie słabej asercji i ograniczenie zakresu obowiązywania ἐποχή)[47]. W perspektywie przyjętej w tej pracy terminologii oba typy należałoby jednak przyporządkować ND, co najmniej lokalnemu; poza tym trzeba mieć na uwadze standard wiedzy, o jakiej się mówi (sceptycy i negatywni dogmatycy akademiccy akceptowali jako

[45] „The *de facto* result of Sextus's employment of the argumentative apparatus of the Skeptical modes is that the truth of the matters he examines will never be discovered. Sextus avoids the overt threat of negative dogmatism by hesitating to identify suspension of judgement as the end of his investigations. He avoids the threat latent in his use of this apparatus of argument by positioning himself as simply adopting various modes of argumentation from the tradition of previous Skeptical thought without, however, positively endorsing the aims of his predecessors who developed these modes". J.A. Palmer: *Skeptical Investigation*…, s. 373. Zagadnienie istoty i zakresu obowiązywania ἐποχή w odniesieniu do pyrrończyków, akademików i samego Sekstusa Empiryka, a także jej związków z izostenią jest ciągle aktualnym i dyskutowanym problemem, który jednak nie będzie analizowany w mojej rozprawie. Rzecz ta wymagałaby osobnego i obszernego opracowania. W tym miejscu chcę tylko doprecyzować pojęcia związane ze sceptycyzmem, które posłużą mi do analizy fragmentów myślicieli wczesnogreckich.

[46] Szerzej na ten temat w następnym rozdziale.

[47] Zob. R. Ziemińska: *Historia sceptycyzmu*…, s. 30–31.

jedyny standard wiedzę typu ἐπιστήμη, a więc wiedzę pewną i niepodważalną, którą uznawali za niemożliwą do osiągnięcia)[48]. Niejako bardziej źródłowym rozróżnieniem jest oddzielenie S od różnych form ND, a nawet więcej, traktowanie S jako stanowiska antydogmatycznego w ogóle (S jako negacja alternatywy PD lub ND). W swoich dociekaniach nad wczesną filozofią grecką chcę przede wszystkim prześledzić obecność S i różnych form ND (w tym ewentualnie SND) w perspektywie nadrzędnej separacji S od ND, a dopiero wtórnie, jeśli zajdzie taka potrzeba, uwzględnić bardziej szczegółowe typologie zarówno S, jak i ND.

Sformułowany przez Sekstusa Empiryka na początku *Zarysów pyrrońskich* MKS pozwala skutecznie odróżnić od siebie PD, ND i S, dlatego stanowi dobre narzędzie do analizy również poglądów wcześniejszych niż Sekstusowe[49]. Kluczowe zagadnienie w tym kontekście stanowi odróżnienie S od ND. Sam Sekstus wspomina o nim, twierdząc, że akademicy (negatywni dogmatycy) wygłaszają zdanie „wszystko jest nieuchwytne" (πάντα εἶναι ἀκατάληπτα) w sposób stanowczy (διαβεβαιοῦνται)[50], w przeciwieństwie do sceptyków, którzy nie wykluczają zarówno nieuchwytności, jak i możliwości uchwycenia (a precyzyjniej: sceptyk dopuszcza, że jest możliwe, aby pewne rzeczy dało się uchwycić)[51]. W innym miejscu

[48] Za umiarkowanego sceptyka uchodzi Karneades. Trzeba jednak pamiętać, że Sekstus Empiryk, przytaczając poglądy Karneadesa, odróżnia wyraźnie kryterium prawdy (ἀληθείας κριτήριον) od kryterium sposobu życia i osiągania szczęścia (κριτήριον πρός τε τὴν τοῦ βίου διεξαγωγὴν καὶ πρὸς τὴν τῆς εὐδαιμονίας περίκτησιν). Zob. Sext. Emp.: *Adv. math*., VII, 159 i 166. Jak pisałem w artykule dotyczącym fallibilizmu Karneadesa, jego „trójstopniowa teoria wiarygodności nie jest ściśle epistemologiczną teorią probabilistyczną (w dzisiejszym rozumieniu) o charakterze globalnym, lecz raczej teorią pragmatyczną (w istocie eudajmonistyczną) i konfrontacyjną, która odnosi się do sposobu życia i jednocześnie podważa dogmatyzm uwidaczniający się w stoickiej doktrynie przedstawienia kataleptycznego. Można zatem powiedzieć, że Karneades uważa, że nie można z całą pewnością rozpoznać obiektywnego charakteru prawdy i fałszu, a więc należy w tym aspekcie zgodzić się na ἐποχή. Jednak od strony podmiotowej przedstawienia są dla człowieka mniej lub bardziej wiarygodne, a zatem w perspektywie działania można opierać się na tej koncepcji wiarygodności, mając cały czas na uwadze, że przedstawienie nawet najbardziej subiektywnie wiarygodne może być fałszywe. Wydaje się, że mamy zatem u Karneadesa do czynienia z epistemologicznym negatywnym dogmatyzmem wraz z eudajmonologicznym fallibilizmem, co najmniej lokalnym". D. Kubok: *Problem antecedencji fallibilizmu w poglądach Karneadesa*. „Analiza i Egzystencja" 2018, t. 41, s. 16–17.

[49] Jeszcze raz warto nadmienić, że sam Sekstus w swoich pismach nie jest wierny wyróżnionemu przez samego siebie stanowisku S jako Z, które dla niego bądź to „zlewa się" z ND, bądź kieruje się w stronę SND, bądź podporządkowuje Z osiągnięciu ἐποχή oraz izostenii.

[50] Czasownik „διαβεβαιόω" znaczy między innymi „twierdzić z przekonaniem, stanowczo", „zapewniać".

[51] „Οἱ δὲ ἀπὸ τῆς νέας Ἀκαδημίας, εἰ καὶ ἀκατάληπτα εἶναι πάντα φασί, διαφέρουσι τῶν σκεπτικῶν ἴσως μὲν καὶ κατ' αὐτὸ τὸ λέγειν πάντα εἶναι ἀκατάληπτα (διαβεβαιοῦνται

Sekstus dodaje, że „sceptyk w danej chwili powstrzymuje się zarówno od zakładania, jak i odrzucania jakiejkolwiek z poszukiwanych rzeczy niejawnych" („ὃ ἀφίσταται ὁ σκεπτικὸς ὡς πρὸς τὸ παρὸν τοῦ τιθέναι τι τῶν ζητουμένων ἀδήλων ἢ ἀναιρεῖν")[52]. Warto zwrócić uwagę na dwie sprawy. Po pierwsze, powstrzymanie sądów sceptyka[53] przeciwstawione jest tu ostateczności poglądów dogmatyka, w tym akademika (negatywnego dogmatyka). Po drugie, w perspektywie zakresu przedmiotowego mowa tu tylko o poszukiwanych rzeczach niejawnych, a zatem nie wszystkich; rzeczy jawne mogą zostać w jakiś sposób akceptowane (to znaczy tak, jak mi się jawią), natomiast ograniczenie do rzeczy poszukiwanych wynika z PFZ.

Warto w tym miejscu skoncentrować się na wybranych późniejszych próbach odróżnienia S od ND, nie siląc się w żaden sposób na wykład o ogólnych dziejach S. Chodzi tylko o to, aby pokazać trwałość tego rozróżnienia przy jednoczesnej świadomości ciągłego „zsuwania się" S w stronę ND, czego kulminacją są czasy współczesne[54]. Dzieje przyswajania greckiego sceptycyzmu pokazują, że S, nie uwypuklając możliwej wykładni zetetycznej, coraz bardziej akcentował swoje dogmatyczne oblicze (jako ND lub jako A)[55], z oczywistych powodów bardziej radykalne, a tym samym wyraźne i stanowcze. Taka postać S bądź to lepiej nadawała się do refutacji, bądź to służyła jako przesłanka we wnioskowaniu o słabości poznawczej człowieka, na którą remedium mógł być na przykład fideizm. To zdominowanie, czy też zawłaszczenie, S wykładnią, w myśl której nic nie może być poznane, charakteryzowało poglądy św. Augustyna, Euzebiusza i Focjusza.

Święty Augustyn w *Przeciw akademikom* (2, 23) stwierdza, że z winy akademików, którzy uważali, iż człowiek nie może znaleźć prawdy, stał się on leniwy i nie miał odwagi szukać prawdy. Widać więc wyraźnie, że akademizm jest tu odpowiednikiem ND, a zarazem poglądem paraliżującym dociekanie prawdy. Ważniejsze znaczenie ma tu jednak droga odparcia ND, która może przybierać różne formy. Święty Augustyn

γὰρ περὶ τούτου, ὁ δὲ σκεπτικὸς ἐνδέχεσθαι καὶ καταληφθῆναί τινα προσδοκᾷ) […]". Sext. Emp.: *Pyr.*, I, 226.

[52] Zob. Sext. Emp.: *Pyr.*, I, 201; przekł. – D.K.

[53] Powstrzymanie to dokonuje się w danej chwili, z czego można wywieść wniosek, że jest tak za każdym razem, gdy ma się wydać sąd. Błędne byłoby przypuszczenie, iż powstrzymanie się w danej chwili nie wyklucza niepowstrzymania się w innej chwili.

[54] Problem takiej „ewolucji" wydaje się niezmiernie ciekawy i zasługujący na osobne studium.

[55] Michael Frede stwierdza, że „the West came to think of scepticism as dogmatic and even thought of classical sceptics as dogmatic sceptics. And the influence of the East during the Renaissance did not change this view". M. Frede: *The Sceptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge*. In: *The Original Sceptics. A Controversy*. Ed. by M. Burnyeat, M. Frede. Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1997, s. 147–148.

w miejsce zniesionego ND nie proponuje po prostu antydogmatycznego S jako Z, lecz najpierw domaga się pewności, że prawdę można znaleźć. „Toteż dopóki się nie przekonam, że prawdę można znaleźć, tak jak oni przekonali się, że to jest niemożliwe, nie odważę się szukać i nie mam żadnego poglądu, którego bym bronił"[56]. Świętemu Augustynowi nie wystarczy odrzucić ND i stwierdzić brak PD oraz wyzwolić w sobie chęć szukania prawdy (Z)[57], on potrzebuje mocnego przekonania, że prawdę można znaleźć, a więc że ona istnieje i jest poznawalna. Dalsze jego argumenty sprowadzają się do ukazania twierdzeń pewnych (teza o istnieniu świata, prawdy matematyczne i logiczne, samowiedza, sama definicja wiedzy). Jeśli zatem prawda jest możliwa, to z jednej strony traci moc argument akademików, a z drugiej – można jej poszukiwać w innych obszarach. Zetetycyzm Augustyński różni się od klasycznego (przynajmniej od takiej jego wersji, jaką w tej pracy proponuję) tym, że opiera się na PD, a w każdym razie na skonstatowaniu możliwości poznania prawdy; alternatywna forma S jako Z głosi, że nie stwierdzamy, iż prawda da się znaleźć, i jednocześnie nie stwierdzamy, że prawda nie da się znaleźć, zatem jej szukamy. Święty Augustyn, zwracając się przeciw akademikom[58], zwraca się także przeciw sceptykom w ogóle, dzięki czemu ugruntowuje w tradycji przekonanie o zbieżności tych obu poglądów redukujących się – w jego mniemaniu – do ND. Opiera się to na przekonaniu, że jeśli w coś się wątpi, czy też coś się podważa, to znaczy, że to coś się poznało. Trzeba wyraźnie podkreślić, że św. Augustyn *de facto* przez S rozumie tu stanowisko, które można określić jako prawdopodobny SND: „Szukają prawdy, chociaż uważają za prawdopodobne, że nie można jej znaleźć. Co za przedziwna niedorzeczność"[59]. Augustyński projekt opiera się na pewności (co do istnienia) pewności. Słuszna jest zatem jego krytyka SND, a jednocześnie zaskakuje niedostrzeganie innych wykładni S, w tym S jako Z w nawiązaniu do MKS z początku *Zarysów pyrrońskich* Sekstusa Empiryka. Poza tym taka wykładnia S jako SND nie dziwi, wpisuje się bowiem w ciągły historyczny proces zastygania S w formule ND, na przykład jako SND[60]. Już

[56] Św. Augustyn: *Przeciw akademikom*. Przeł. K. Augustyniak. W: Św. Augustyn: *Dialogi filozoficzne*. Kraków, Wydawnictwo Znak, 2001, 2, 23.

[57] W innym miejscu zwraca się do rozmówców, akcentując wyraźnie Z i negując PD: „[…] po pierwsze, żebyś nie lekceważył siebie i nie tracił nadziei na znalezienie prawdy, po drugie, żebyś przynajmniej nie sądził, że ją znalazłeś". Ibidem, 2, 3.

[58] Jak zauważa A. Kijewska, „Augustyn podejmuje dyskusję z wszystkimi głównymi punktami nauczania sceptyków, wskazując na istniejące w nim niekonsekwencje. Jeśli chodzi o stwierdzenie niepoznawalności prawdy, to Augustyn uważa je za reakcję na koncepcję Zenona z Kition, który zaproponował jako kryterium prawdy spostrzeżenie katalaptyczne […]". A. Kijewska: *Święty Augustyn*. Warszawa, Wiedza Powszechna, 2007, s. 55.

[59] Św. Augustyn: *Przeciw akademikom*…, 3, 36.

[60] Na temat związków Augustyna z tradycją sceptyczną zob. na przykład: G. Watson: *„I Doubt, Therefore I Am": St. Augustine and Scepticism*. „The Maynooth Review/

wszak Euzebiusz w *Praeparatio Evangelica* twierdzi, że poznanie nie jest możliwe, i to ani za pomocą zmysłów, ani za pomocą rozumu, a więc sceptycy zawieszali sądy we wszystkich kwestiach[61].

Focjusz, referując osiem ksiąg *Pism pyrronejskich* Ainezydemosa, stwierdza, że myśliciele z Akademii są dogmatykami (δογματικοί), ponieważ zakładają [jakieś rzeczy – D.K.] niepowątpiewalnie (τίθενται ἀδιστάκτως), a inne odrzucają bezsprzecznie (αἴρουσιν ἀναμφιβόλως). Z kolei – jak określa ich Focjusz – „postpyrrońscy aporetycy" („οἱ δ' ἀπὸ Πύρρωνος ἀπορητικοί") „nigdy nie stwierdzą inaczej, niż że wszystko nie jest ani niepoznawalne, ani poznawalne" („οὐδεὶς αὐτῶν τὸ παράπαν οὔτε ἀκατάληπτα πάντα εἴρηκεν οὔτε καταληπτά")[62]. Warto zwrócić uwagę, że Focjusz (za Ainezydemosem), próbując odróżnić stanowiska pyrrończyków od stanowisk akademików, odwołuje się do różnicy pomiędzy (negatywnymi) dogmatykami a aporetykami. Niezwykle znamienne jest, że nie przeciwstawia on negatywnych dogmatyków sceptykom, a tym bardziej – zetetykom, lecz aporetykom[63]. Tym samym istoty pyrronizmu upatruje on w sprzeciwie wobec dogmatyzmu (w tym: wobec akademizmu) kulminującej się *de facto* w odrzuceniu wszelkich stanowczych przekonań, w tym również wobec przekonania, że coś jest niepoznawalne. Zdaniem Focjusza, pyrrończyk niczego nie określa, nawet nie stwierdza, że czegoś nie da się określić[64]. Stanowisko to dziś zostałoby określone mianem sceptycyzmu radykalnego. W związku z tym pyrronizm jest – w opinii Focjusza – radykalniejszym stanowiskiem niż akademizm dopuszczający jakieś formy słabej asercji. Trzeba jednak mieć cały czas na uwadze, że tak pojmowany S sprowadza się do aporetycyzmu, zgodnie zresztą z nomenklaturą samego Focjusza (być

Revieú Mhá Nuad" 1985, vol. 12, s. 42–50; J. Heil: *Augustine's Attack on Skepticism: The „Contra Academicos"*. „The Harvard Theological Review" 1972, vol. 65, no. 1, s. 99–116; B. Wills: *Ancient Scepticism and the „Contra Academicos" of St. Augustine*. „Animus" 1999, vol. 4, s. 108–123; Ch. Kirwan: *Augustine Against the Skeptics*. In: *The Skeptical Tradition*. Ed. M. Burnyeat. Berkeley, University of California Press, 1983, s. 205–223.

[61] „οὓς καὶ αὐτοὺς μηδὲν εἶναι τὸ παράπαν μήτ' ἐν αἰσθήσει μήτ' ἐν λόγῳ καταληπτὸν ὁριζομένους, ἐπέχοντας δὲ ἐν πᾶσιν ὅπως ἀπήλεγχον οἱ ἀντιδοξάζοντες μαθεῖν πάρεστιν […]". Eus.: *Praep. evang.*, XIV, 17, 10.

[62] „'Εν μὲν οὖν τῷ πρώτῳ λόγῳ διαφορὰν τῶν τε Πυρρωνίων καὶ τῶν 'Ακαδημαϊκῶν εἰσάγων μικροῦ γλώσσῃ αὐτῇ ταῦτά φησιν, ὡς οἱ μὲν ἀπὸ τῆς 'Ακαδημίας δογματικοί τέ εἰσι καὶ τὰ μὲν τίθενται ἀδιστάκτως, τὰ δὲ αἴρουσιν ἀναμφιβόλως, οἱ δ' ἀπὸ Πύρρωνος ἀπορητικοί τέ εἰσι καὶ παντὸς ἀπολελυμένοι δόγματος, καὶ οὐδεὶς αὐτῶν τὸ παράπαν οὔτε ἀκατάληπτα πάντα εἴρηκεν οὔτε καταληπτά […]". Photius: *Bibliotheca*, cod. 212, 169b–170a.

[63] O wzajemnych relacjach między zetetycyzmem, aporetycyzmem i efektycyzmem będzie mowa w następnym rozdziale.

[64] Focjusz pisze: „Καθόλου γὰρ οὐδὲν ὁ Πυρρώνιος ὁρίζει, ἀλλ' οὐδὲ αὐτὸ τοῦτο, ὅτι οὐδὲν διορίζεται· ἀλλ' οὐκ ἔχοντες, φησίν, ὅπως τὸ νοούμενον ἐκλαλήσωμεν, οὕτω φράζομεν". Photius: *Bibliotheca*, cod. 212, 170a.

może również Ainezydemosa). Zanika jednak u niego rozumienie S jako Z, głoszącego ciągłe dążenie do prawdy, z jednoczesnym powstrzymywaniem się zarówno od PD, jak i od ND (nie wykluczam, że znajdę, i jednocześnie nie wykluczam, że nie znajdę, zatem dalej szukam), a w to miejsce proponuje zradykalizowany ND[65]. I co ciekawe, ta właśnie wykładnia staje się z czasem dominująca[66], usuwając w cień zetetyczny wymiar sceptycyzmu. Jedną z ambicji mojej rozprawy jest swoiste „odkurzenie" tego rozumienia, a także – w wymiarze historyczno-filozoficznym – próba rozpoznania elementów Z (oprócz innych form S) we wczesnej myśli greckiej.

W nowożytności jawną próbą nawiązania do typologii Sekstusa[67] są poglądy Michela de Montaigne'a, przynajmniej jeśli chodzi o przypomnienie modelowego MKS z *Zarysów pyrrońskich*. „Ktokolwiek szuka jakiejś rzeczy, przychodzi do tego punktu, iż albo powiada, że ją znalazł, albo iż nie da się znaleźć; albo też że jeszcze jej szuka. Cała filozofia rozpada się na te trzy rodzaje: celem jej jest szukać prawdy, wiedzy i pewności. Perypatetycy, epikurejczycy, stoicy i inni mniemali, iż ją znaleźli: oni to ustanowili nauki, które mamy, i uważali je jako wiadomości pewne. Kleitomachos, Karneades i Akademicy zwątpili o swoim szukaniu i osądzili, iż prawda nie da się ogarnąć naszymi środkami: konkluzją ich niemoc i niewiedza ludzka […]. Pyrro i inni sceptycy lub epechiści […] powiadają, iż jeszcze są w poszukiwaniu prawdy. Wedle nich, owi, którzy mniemają, iż ją znaleźli, mylą się nieskończenie; ba, nawet i w tym dru-

[65] Warto zauważyć, że S jako sprzeciw wobec akademizmu można pojmować albo jako radykalny S, czyli w istocie radykalny ND, zakładający pełną ἐποχή i odrzucenie wszelkich przekonań (pyrronizm w ujęciu Focjusza, z dużą pewnością również Sekstus Empiryk), albo jako sceptycyzm pojmowany jako zetetycyzm, akcentujący wytrwałe poszukiwanie prawdy, przy jednoczesnym odrzuceniu ostatecznych (dogmatycznych) rozstrzygnięć, a akceptowaniu tych tymczasowych. Tak pojmowany S jako Z skierowuje swoje wysiłki na poszukiwanie, a nie na ἐποχή czy też na izostenię. Pyrronizm w ujęciu Focjusza zwalcza D radykalnym ND, natomiast – warto przypomnieć – S jako Z dystansuje się zarówno od PD, jak i od ND.

[66] „A particularly striking example of how even classical sceptics are interpreted as dogmatic sceptics is offered by Photius in his report on Aenesidemus' *Pyrrhonean Arguments* […]. Aenesidemus, in reaction to the dogmatism of the later Academy, had tried to revive classical scepticism under the name of Pyrrhonism. But though Photius tells us in the course of his report that Aenesidemus thought that the Academics had become dogmatic in claiming that nothing can be known, he starts out by telling us that Aenesidemus wrote his book to establish the thesis that nothing is known for certain […]. Thus it was part of the medieval heritage that skepticism should be thought of as dogmatic skepticism and that even classical sceptics should be considered as dogmatic sceptics". M. Frede: *The Sceptic's Two Kinds…*, s. 148.

[67] Co prawda Montaigne nie korzystał z greckiego wydania tekstów Sekstusa, ale prawdopodobnie opierał się na ich łacińskim przekładzie autorstwa Stephanusa. Odwoływał się także w tym względzie między innymi do greckiej wersji tekstu Diogenesa Laertiosa. Zob. L. Floridi: *Sextus Empiricus. The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*. Oxford and New York, Oxford University Press, 2002, s. 47.

gim stopniu, który twierdzi, iż siły ludzkie nie są zdolne jej dosięgnąć, jest jeszcze zbyt zuchwała próżność: nawet to bowiem, aby ustalić miarę naszej możności, aby poznać i osądzić trudność rzeczy, to jest wielka i wysoka wiedza, do której wątpią, by człowiek był zdolny […]"[68]. Warto zauważyć, że Montaigne'owa parafraza Sekstusa z jednej strony powiela jego ustalenia, natomiast z drugiej – zawiera elementy nowe, a w każdym razie przesuwa znamiennie akcenty. Montaigne tematyzuje MKS, wskazując jednocześnie teleologiczny charakter filozofii pod postacią PFZ; celem wszelkiej filozofii jest poszukiwanie prawdy, wiedzy i pewności. Odróżnione przez niego w perspektywie MKS trzy rodzaje filozofii zawierają interesującą i znamienną dla losów S charakterystykę. Pozytywni dogmatycy (określenia tego nie używa Montaigne) to ci, którzy mniemają, iż znaleźli prawdę. Akademicy z kolei zwątpili w swoje szukanie, to znaczy – jak można się domyślać – zaprzestali dalszych poszukiwań i orzekli, że prawda jest nieuchwytywalna dla człowieka; prowadzi to do akcentowania ludzkiej niewiedzy i niemocy poznawczej. Ostatnia grupa, do której zalicza się Pyrron, określona jest mianem sceptyków lub epechistów. To ostatnie określenie jest kluczowe dla zrozumienia wzmiankowanego wcześniej znamiennego przesunięcia akcentów. Montaigne określa tę grupę filozofów – idąc tutaj bezpośrednio za Sekstusem – jako tych, którzy „jeszcze są w poszukiwaniu prawdy", co niedwuznacznie sugeruje zetetyczny wymiar sceptycyzmu. Pomimo to określa tę grupę mianem epechistów, co z kolei jednoznacznie przywodzi na myśl zatrzymanie poszukiwań[69]. Albo Montaigne nie dostrzega tu żadnej konfuzji, albo po prostu znamiennie interpretuje S jako stanowisko, które sprowadza się do ἐποχή. Nie można bowiem nadal poszukiwać prawdy i jednocześnie wstrzymać jej poszukiwania. Sam Sekstus w swojej charakterystyce typów filozofii nie wspomina o żadnych epechistach w kontekście wyróżnienia S, niemniej jednak w dalszych partiach *Zarysów pyrrońskich* uwypukla ἐποχή jako cel dociekań sceptyków. Można zatem powiedzieć, że już on sam zaczyna proces redukowania Z na rzecz epechizmu, a dalsze dzieje pojmowania S tylko tę tendencję wzmacniają, o czym świadczy tekst Montaigne'a.

Symptomatyczny jest także komentarz Montaigne'a dotyczący różnicy pomiędzy akademizmem a S jako epechizmem. To pierwsze stanowisko

[68] M. de Montaigne: *Próby*. Księga 2. Tłum. T. Żeleński (Boy). Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1985, s. 185.

[69] Słowo ἐποχή oznacza „zatrzymanie", „wstrzymanie", „powstrzymywanie się od sądu", „punkt zatrzymania się". Próbując heroicznie i dość karkołomnie bronić wykładni i nazewnictwa Montaigne'a, można by uznawać, że czasownik ἐπέχω da się przełożyć nie tylko na „zaprzestać", „zatrzymać", „zaniechać", ale także na „zamierzać" czy „próbować". Biorąc jednak pod uwagę doniosłość kategorii ἐποχή dla sceptyków, kontekst tej wypowiedzi Montaigne'a, a także dalsze jego komentarze możliwość takiej wykładni prawie wykluczają.

zostaje określone jako przekonanie, że człowiek nie jest zdolny dosięgnąć prawdy. Dla Montaigne'a w jego wykładni S (czy też epechizmu) takie przekonanie cechuje „zbyt zuchwała próżność", ponieważ zawiera ono – jak można sądzić – ustalenia dotyczące granic (miary) ludzkich możliwości poznawczych. W taką wiedzę głoszącą, że prawda jest nieuchwytywalna, sceptycy jako epechiści wątpią. Mówiąc inaczej, ci ostatni stają w opozycji do PD, ale także w opozycji do ND (akademizmu), ponieważ akademizm traktują jako stanowisko niewystarczająco epechistyczne, zawierające elementy PD pod postacią dogmatycznej wiedzy o granicach poznawczych człowieka. Swoistym lekarstwem na pozytywny dogmatyzm negatywnego dogmatyzmu jest zasada wstrzymania się od sądów i powszechna ἐποχή jako cel dociekań[70]. Zetetyczna zasada ciągłego szukania prawdy (Z) zostaje zastąpiona wykładnią, w myśl której poszukuje się przez formułowanie wątpliwości *de facto* stanu zawieszenia wszelkich sądów, czyli nieutwierdzania się w niczym i nieręczenia za nic[71]. Znamienny jest sposób, w jaki Montaigne dekonstruuje Z, czyniąc z niego narzędzie teleologicznej ἐποχή. Owa dekonstrukcja polega przede wszystkim na tym, że poszukiwanie prawdy charakterystyczne dla Z zostaje zastąpione poszukiwaniem ἐποχή. Ponadto dla Montaigne'a S (jako pyrronizm, epechizm) jest bardziej zradykalizowanym akademizmem, oczyszczającym go ze wszelkich domieszek PD, w tym ze swoistej krypto-pozytywno-dogmatycznej wiedzy o domniemanych granicach poznawczych człowieka. Różnicę pomiędzy Z a Montaigne'owym epechizmem (dwie różne wykładnie S) widać również wyraźnie w świetle jego oceny dociekań filozoficznych. „Chrześcijanom szczególnie dobrze powinno być wiadomo, jak bardzo ciekawość jest naturalnym i przyrodzonym człowiekowi złem. Żądza pomnożenia własnej mądrości i wie-

[70] Zob. M. de Montaigne: *Próby…*, ks. 2, s. 186.

[71] „Filozofią pyrrończyków jest chwiać się, wątpić i szukać, nie utwierdzać się w niczym i za nic nie ręczyć […]. Odmawiają swego przychylenia i przytwierdzenia jednej i drugiej stronie, by nawet i najlżejszego". Ibidem. Montaigne zdawał sobie sprawę z trudności związanych z nieorzekaniem, twierdząc, że pyrrończykom trzeba by nowego języka do wyrażenia swoich przekonań. Skoro nasz język zawiera zdania twierdzące, to gdy mówią oni „wątpię", to „można ich natychmiast ścisnąć za gardło i zmusić do wyznania, iż przynajmniej twierdzą i wiedzą to, że wątpią". Ibidem, ks. 2, s. 208. Zamiast twierdzenia pozytywnego „nie wiem" lub „wątpię" Montaigne proponował zdanie pytające: *Que sais-je?* (*Cóż wiem?*). Renata Ziemińska, nie zgadzając się w tej kwestii ze stanowiskiem Dąmbskiej (I. Dąmbska: *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*. Toruń, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, 1958, s. 32), argumentuje, że ten oryginalny pomysł Montaigne'a, nieobecny w myśli greckiej, nie rozwiązuje problemu samorefutacji sceptycyzmu. „Samo bowiem postawienie pytania niesie ze sobą założenia, w tym poznanie znaczenia słów i własnych myśli, a zatem zakłada samowiedzę i znajomość języka. Te zaś nie są niezależne od wiedzy o świecie zewnętrznym. Nie można zatem nie tylko twierdzić, ale także pytać bez jakiejkolwiek wiedzy. Pytając, jesteśmy dogmatykami. Tylko całkowite milczenie przystoi konsekwentnemu sceptykowi". R. Ziemińska: *Historia sceptycyzmu…*, s. 209.

dzy była pierwszą zgubą rodzaju ludzkiego; to była droga, którą rzucił się ku potępieniu wiecznemu. Pycha jest jego zgubą i zakałą"[72]. Zetetyczna aktywność wyrażająca się w ciągłej ciekawości i pragnieniu poznania prawdy zostaje tu określona jako zło, a charakterystyczna dla Z krytyka pychy PD przybiera w ujęciu Montaigne'a postać krytyki pychy samego szukania prawdy. Jeszcze raz trzeba podkreślić symptomatyczny fakt, że dogmatykom Focjusz przeciwstawia aporetyków, Montaigne zaś – epechistów; zanika prawie zupełnie wykładnia zetetyczna S, która będąc w opozycji zarówno do PD, jak i do ND, akcentuje aktywne poszukiwanie prawdy, a nie bezradność czy też powszechne zawieszenie sądów. Istotą sceptyka jako zetetyka nie jest chwianie się (nawiązanie do słów Montaigne'a) ani trwanie w skonfundowaniu, lecz uparte i pełne nadziei poszukiwanie prawdy.

Warto jednak zwrócić uwagę, że ten pyrronizm (epechizm) jako radykalny przejaw ND w poglądach Montaigne'a zostaje przełamany wypowiedziami znacznie bardziej umiarkowanymi. Badacze mówią nawet o sceptycyzmie (a raczej ND) Montaigne'a w duchu Sekstusa oraz w duchu Cycerona (wynika to poniekąd z dość chaotycznego stylu dociekań Montaigne'a). Ten umiarkowany sceptycyzm, zalecający ostrożność w wypowiedziach, czasami zbliża się nawet do wykładni zetetycznej. „Rzucam tu myśli bezkształtne i niepewne siebie jak ci, którzy ogłaszają wątpliwe kwestie do roztrząsania w szkołach; nie aby stanowić prawdę, ale aby jej szukać […]"[73]. W komentarzu do tego fragmentu Renata Ziemińska pisze, że „sceptycyzm Montaigne'a jest umiarkowany i można go sprowadzić do postawy nieustannego poszukiwania prawdy, postulatu ostrożności w sądzeniu czy falibilizmu (człowiek nie dysponuje wiedzą pewną)"[74]. Niemniej jednak te nieliczne wypowiedzi sceptyczne o charakterze zetetycznym wynikają raczej z jego doktryny posłuszeństwa i obawy przed wypowiedzeniem twierdzeń niezgodnych z doktryną Kościoła[75].

[72] M. de Montaigne: *Próby…*, ks. 2, s. 182. Fragment ten zdaje się przypominać słowa Tertuliana: „Po Chrystusie Jezusie nie potrzebujemy już żadnych badań, a po Jego Ewangelii żadnych dociekań! Skoro wierzymy, to nie życzymy sobie poza wiarą niczego więcej. Bo to jest najważniejsze, że wierzymy i nie ma już niczego więcej, w co byśmy ponadto wierzyć powinni". Tertulian: *Preskrypcja przeciw heretykom*, 7; przeł. J. Czuj.

[73] M. de Montaigne: *Próby…*, ks. 1, s. 399.

[74] R. Ziemińska: *Historia sceptycyzmu…*, s. 211.

[75] Bezpośrednio po cytowanym wcześniej fragmencie „brzmiącym" zetetycznie Montaigne pisze: „[…] toż poddaję je [swoje myśli – D.K.] sądowi tych, którym przystoi sterować nie tylko mymi uczynkami i pismami, ale także i myślą. Jednako będzie mi sposobne i użyteczne potępienie, co i potwierdzenie; ile że miałbym sam siebie w ohydzie, gdyby przez nieświadomość lub nierozwagę zakradło się do tej gawędy coś, co by było przeciwne świętym rezolucjom i przepisom katolickiego, apostolskiego i rzymskiego Kościoła, w którym się zrodziłem i w którym chcę umierać. Dlatego, zdając się ze wszystkim na powagę jego cenzury (najwyższej dla mnie i jedynej), ważę się tu tak śmiało uradzać o wszelkiej materii, jak oto czynię". M. de Montaigne: *Próby…*, ks. 1, s. 399.

Dla Montaigne'a nieufność do wiedzy, a nawet krytyka samego poszukiwania prawdy, prowadzi do fideizmu i koncepcji *docta ignorantia*[76]. Jak zauważa Zbigniew Kaźmierczak, „Sceptycyzm był w oczach Montaigne'a doktryną posłuszeństwa, to znaczy prowadził do posłuszeństwa zarówno wobec władzy duchowej, jak i świeckiej. […] Montaigne argumentuje przeciw uroszczeniom poznawczym człowieka, wskazując na marność jego bytu i jego mądrości"[77]. Skonstatowanie marności ludzkich wysiłków poznawczych daje mu asumpt do podporządkowania się wierze i tradycji chrześcijańskiej[78], nie popadając jednocześnie w mistycyzm, tak jak Jan od Krzyża. Oprócz wiary swoistym ratunkiem dla tak pojmowanego sceptyka jest również odpowiedni powrót do natury. Warto zatem wspomnieć jeszcze o zasadniczej różnicy między sceptycyzmem greckim a francuskim, na którą zwraca uwagę Izydora Dąmbska. Starożytny S był terminalną postacią racjonalistycznej krytyki poznania i nie prowadził do przekonań o beznadziejności dociekań filozoficznych. „Dopiero czasy epoki hellenistycznej i wieki średnie w pewnych postaciach swego sceptycyzmu dały wyraz przeświadczeniu o klęsce i słabości umysłu ludzkiego, a to przeświadczenie szło w parze z próbami odzyskania pewności na drodze podporządkowania intelektu autorytetowi religii. W tym też duchu uprawiają »chrześcijańską sceptykę« filozofowie francuscy XVII wieku"[79].

Przykładem współczesnego odróżnienia S od ND są poglądy Odo Marquarda. „Istnieją zatem dwie frakcje sceptyków i można trafić do niewłaściwej: do przedstawicieli – namiętnie i nieustępliwie wszystko poda-

[76] Zob. D. Leszczyński: *Między wątpieniem a wiarą. Próba charakterystyki renesansowego sceptycyzmu*. „Studia Philosophica Wratislaviensia" 2006, vol. 1, fasc. 1, s. 115–131.

[77] Z. Kaźmierczak: *Michael de Montaigne i Jan od Krzyża – dwaj sceptycy początku ery nowożytnej*. „Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych" 2007, nr 19, s. 42.

[78] R.H. Popkin rozważa sceptycyzm Montaigne'a w kontekście 1. Listu do Koryntian św. Pawła (19–21). „Montaigne definitely made the Pauline text a central theme for modern sceptics for the next couple of centuries. But, at the same time, for Montaigne and his followers, it was always the massive weight of Pyrrhonian and Academic arguments and observations that led one to appreciate and understand what St. Paul had said. I think one has to carefully differentiate the kind of scepticism that did in fact generate from the fourteenth century to the seventeenth by theologians exploring the paradoxes that flow from trying to understand divine omnipotence, to the very mundane scepticism that results from revitalizing the arguments in Sextus and Cicero […]. The skeptical outcome of this exploration of divine omnipotence resulted from the logic of the concepts involved and not from an appeal to the weakness of human senses or intellect. This is a scepticism based on the highest reaches of heaven and not on the lowest, meanest conditions of human nature". R.H. Popkin: *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*. Revised and Expanded Edition. Oxford/New York, Oxford University Press, 2003, s. 50.

[79] I. Dąmbska: *„Meditationes" Descartes'a…*, s. 3.

jących w wątpliwość – sceptycyzmu akademickiego. Jeśli tę frakcję uda się pognębić argumentami, pozostanie jeszcze ta druga, o wiele odporniejsza, która jeśli na przykład od czasu do czasu zostanie pobita, odczuwa to jak odświeżający prysznic poprawiający kondycję: pojmuje ona bowiem sceptycyzm jako cnotliwy środek między dwoma zdrożnościami: absolutną wiedzą i absolutną niewiedzą"[80]. Tak rozumiany sceptycyzm przypomina pojmowanie istoty filozofii przez Platona w *Uczcie*, gdzie filozoficzny Eros jest dzieckiem Biedy i Dostatku. Sceptycyzm uznaje Marquard za filozofię skończoności, dzięki czemu można uniknąć przynależności do niewłaściwej frakcji sceptyków, którzy – przekonani o swojej *quasi*-boskiej suwerenności – pryncypialnie wszystko podają w wątpliwość. Z kolei właściwa frakcja sceptyków ma na uwadze ludzkie ograniczenia, w tym ograniczenia w wątpieniu i kwestionowaniu[81]. „Sceptykami zatem wcale nie są ci, którzy z zasady nic nie wiedzą; oni nie znają jedynie nic pryncypialnego; sceptycyzm nie jest więc apoteozą bezradności, ale tylko *rozstaniem z filozofią pierwszych zasad*"[82]. Dwie kwestie należy podkreślić w tym fragmencie. Po pierwsze, sceptycyzm trzeba odróżniać zarówno od ND, jak i od A. S jest antydogmatyzmem, to znaczy powstrzymuje się od wypowiadania sądów pryncypialnych, z roszczeniem do ostateczności i rozstrzygalności, co nie musi oznaczać rezygnacji z formułowania wszelkich sądów (radykalna ἐποχή); sam Marquard wiąże choćby S z konserwatyzmem[83]. Po drugie, S trzeba odróżnić od aporetycyzmu i epechizmu, nie jest on bowiem apoteozą bezradności ani nie musi prowadzić do zawieszenia wszelkiej aktywności teoretycznej, lecz – odrzuciwszy tylko pryncypialność zasad – ma on w założeniu kontyngencję i skończoność bytu ludzkiego[84]. Spróbuję jeszcze uzupełnić tę wykładnię S o element zetetyczny, kulminujący się w wysiłkach permanentnego poszukiwania prawdy, z wyłączeniem pryncypialnego orzecznictwa w kwestii skutków takiego działania.

[80] O. Marquard: *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa, Oficyna Naukowa, 1994, s. 3–4.

[81] Zob. O. Marquard: *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa, Oficyna Naukowa, 1994, s. 16.

[82] Ibidem, s. 18–19.

[83] Zob. ibidem, s. 17–18. Podobnie można traktować poglądy M. Oakeshotta. Zob. D. Kubok: *Conversation and Conservation: Two Kinds of Anti-dogmatic Criticism in the Philosophy of Politics and Their Antecedents in Ancient Greek Forms of Skepticism and Fallibilism*. In: *Thinking Critically: What Does It Mean? The Tradition of Philosophical Criticism and Its Forms in the European History of Ideas*. Ed. by D. Kubok. Berlin–Boston, De Gruyter, 2018, s. 73–92.

[84] Marquard wiąże swój sceptycyzm z hermeneutyką, pisząc: „Zatem »jądrem hermeneutyki jest sceptycyzm, aktualną zaś formą sceptycyzmu jest hermeneutyka«. Naszą kontyngentność musimy tolerować". O. Marquard: *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad…*, s. 22.

Powyższe uwagi pokazujące wybrane przykłady i tendencje w pojmowaniu sceptycyzmu miały za zadanie lepiej doprecyzować rozumienie S (głównie w efekcie odróżnienia od ND czy też SND), jakie posłuży do analiz wczesnogreckiej filozofii. Również współcześni badacze sceptycyzmu antycznego dokonują takich rozróżnień. Wspomniany już Michael Frede na przykład posługuje się odróżnieniem „dogmatic scepticism" od „classical scepticism" w celu obrony spójności poglądów starożytnych sceptyków[85]. Natomiast Robert J. Hankinson dokonuje bardziej zniuansowanych rozróżnień na „positive dogmatism", „negative dogmatism" i „genuine scepticism" w wersjach: ontologicznej oraz epistemologicznej[86].

W swoich badaniach dotyczących filozofii wczesnogreckiej będę przede wszystkim trzymał się samego podziału typów filozofii (MKS) zaczerpniętego (ze wskazanych wcześniej powodów) z początku *Zarysów pyrrońskich* Sekstusa Empiryka. Zgodnie z nim S stoi w opozycji zarówno do PD, jak i do ND. Tymczasem trzeba sobie zdawać sprawę z tego, że dzieje sceptycyzmu (jak to pobieżnie już ukazałem) pokazują – na podstawie zresztą samych wypowiedzi Sekstusa – iż akademizm (a więc ND) jest *de facto* umiarkowanym S (dopuszcza słabą asercję), a S jako pyrronizm – radykalnym S, prowadzącym do braku przekonań (maksymalny zakres ἐποχή). Gdyby takie rozumienie odnieść do owego wstępnego podziału Sekstusa (MKS), to okazałoby się, że mamy tu do czynienia z poważną niezgodnością; zarówno bowiem akademizm, jak i pyrronizm traktuje się jako formy S, a różnica pomiędzy nimi sprowadza się do siły

[85] M. Frede: *The Sceptic's Two Kinds*…, s. 127–151. Frede ogranicza zawieszenie sądów tylko do przekonań filozoficznych, czy też naukowych, dotyczących tego, w jaki sposób rzeczy naprawdę są.

[86] Warto przytoczyć jego podziały *in extenso*, ponieważ mogą się okazać przydatne do uchwycenia różnic w stanowiskach myślicieli wczesnogreckich (Hankinson za pomocą owych podziałów analizuje poglądy filozofów przedplatońskich: Ksenofanesa, Anacharsisa, Parmenidesa, Empedoklesa, Anaksagorasa, Heraklita, Demokryta i sofistów; późniejszych myślicieli nie wymieniam z racji ograniczeń historycznych mojego opracowania):
Stanowiska ontologiczne (O):
„(1) Positive O-dogmatism: 'some statements of type *T* are true';
(2) Negative O-dogmatism: 'no statement of type *T* is true';
(3) Genuine O-scepticism: no commitment to either (1) or (2)".
Stanowiska epistemologiczne (E):
„(4) Positive E-dogmatism: 'some statements of type *T* are knowable';
(5) Negative E-dogmatism: 'no statements of type *T* are knowable';
(6) Genuine E-scepticism: no commitment to either (4) or (5)". R.J. Hankinson: *The Sceptics*…, s. 288, przypis 6. Hankinson wskazuje również logiczne relacje pomiędzy tymi stanowiskami. I tak: (1) i (2) są sądami przeciwnymi, tak samo jak (4) i (5). (3) jest niezgodne zarówno z (1), jak i z (2), natomiast (6) jest niezgodne z (4), jak również z (5).

Oczywiście, odróżnienie stanowisk ontologicznych od epistemologicznych wymagałoby wyjaśnienia wzajemnej relacji między nimi w odniesieniu do określonego materiału historycznego.

(stopnia) asercji. Dla jasności wywodu postaram się trzymać jednak tego wyjściowego rozumienia S jako antydogmatyzmu, czyli nie traktować ani akademizmu, ani Sekstusowego pyrronizmu (powszechnie stosowana ἐποχή, izostenia stanowiąca cel dociekań) jako form sceptycyzmu. Od Sekstusa S traktuje się jako odpowiedź na tkwiący w akademizmie PD (pozytywne stwierdzenie: prawda jest nieuchwytna), co prowadziło do interpretowania S jako stanowiska radykalniejszego (z pełną ἐποχή). Istotę S postaram się wyrazić jako Z (ciągłe szukanie zamiast ostatecznego odrzucania czy też wstrzymywania poszukiwań – ἐποχή), przy jednoczesnej negacji zarówno PD, jak i negacji ND, zdając sobie oczywiście sprawę, że takie rozumienie S w tradycji Sekstusowego i posekstusowego sceptycyzmu nie tylko nie jest dominujące, ale też zostało skutecznie zastąpione tamtymi wykładniami S (aporetycyzmu, epechizm, SND). Nie musi to jednak oznaczać, że w tradycji przedsekstusowej, a szczególnie we wczesnej filozofii greckiej takie źródłowe rozumienie S nie było obecne. Pozwoli to – w moim przekonaniu – na ostrożniejsze tropienie elementów sceptycznych w filozofii wczesnogreckiej, a przynajmniej na nienarzucanie późniejszych zrewidowanych i przekształconych wersji S na to, co historycznie wcześniejsze. Wydaje się, że na taki zabieg jesteśmy skazani. Co prawda, nie dysponujemy żadną definicją sceptycyzmu z tego okresu, ale mimo to nie można nie dostrzegać obecności (zakres i skala wymagają rzecz jasna ustalenia) wypowiedzi sceptycznych w tym okresie dziejów filozofii.

Na potrzebę późniejszych analiz trzeba jeszcze przywołać najważniejsze typy i podziały sceptycyzmu. Pozwoli to na lepsze zrozumienie jego postaci w filozofii wczesnogreckiej. O różnicy pomiędzy sceptycyzmem praktycznym a filozoficznym mowa była we wcześniejszych partiach tego rozdziału. W tym miejscu warto tylko nadmienić, że sceptycyzm praktyczny w myśli greckiej przybiera postać sceptycyzmu psychologicznego, a nawet egzystencjalnego, akcentującego ludzkie poczucie braku pewności, a także – w szerszym wymiarze – świadomość ograniczoności człowieka, szczególnie wskutek skontrastowania jej z władzą i wiedzą bóstw. Sceptycyzm filozoficzny z kolei może przybierać rozmaite formy. Izydora Dąmbska odróżnia przede wszystkim sceptycyzm teoretyczny[87] od sceptycyzmu normatywnego[88]. Warto zwrócić uwagę na pewną nie-

[87] „Sceptycyzm teoretyczny to jest pewne stanowisko w epistemologii, zmierzające do wykazania bezpodstawności poznawczych kryteriów prawdy w zakresie sądów o rzeczywistości transcendentnej". I. Dąmbska: *O rodzajach sceptycyzmu*…, s. 80.

[88] Sceptycyzm normatywny wyraża się w dyrektywach wątpienia, „w regule, nakazującej powstrzymywać się od wydawania sądów wobec braku zadowalającego kryterium ich rozstrzygania". Ibidem, s. 81. Sceptycyzm normatywny może być – zdaniem Dąmbskiej – skrajny (radykalny) albo umiarkowany (probabilistyczny). „Radykalny każe zarówno wobec tezy, jak i jej negacji wyrzec się wyboru, umiarkowany dopuszcza »przychylenie się ku«, wybór warunkowy". Ibidem.

jasność tego podziału, przede wszystkim na brak precyzyjnego ukazania relacji pomiędzy tymi formami sceptycyzmu[89]. Dąmbska stwierdza tylko, że sceptycyzm teoretyczny może (czyli nie musi) prowadzić do sceptycyzmu normatywnego. Niemniej jednak wyróżnienie tych dwu typów, choć dokonane na odmiennych poziomach i wzajemnie się krzyżujące, może być przydatne do analizy myśli wczesnogreckiej, przede wszystkim jako odróżnienie opisu stanu faktycznego naszego poznania oraz postulatu nakazującego na przykład powstrzymanie się od sądzenia. Trzeba wyraźnie podkreślić, że podział ten stosuje się przede wszystkim do S interpretowanego jako ND, podobnie jak inne zaprezentowane w dalszej części pracy typologie. Skoro jednak odróżniam wyraźnie ND od S (oba są w opozycji do PD, ale S jest skontrastowany z ND), to podział ten stosuje się do obu tych stanowisk. Mało tego, wyróżnione tu możliwe stanowisko SND (nazwane hybrydowym) można odczytywać jako swoistą mieszankę negatywnego dogmatyzmu teoretycznego i sceptycyzmu normatywnego (prawda jest niepoznawalna, ale należy jej mimo to ciągle poszukiwać).

Sceptycyzm zarówno teoretyczny, jak i normatywny może być zupełny (globalny) bądź częściowy (lokalny); ten pierwszy dotyczy wszystkich prawd lub sądów, ten drugi odnosi się tylko do pewnej klasy twierdzeń[90] (w tym: sądów pewnego typu – sceptycyzm logiczny) albo sądów o jakichś wyróżnionych dziedzinach rzeczywistości (sceptycyzm ontologiczny). Zdaniem Dąmbskiej sceptycyzmy logiczny i ontologiczny krzyżują się[91]; poza tym trzeba podkreślić, że sceptycyzm w jednej dziedzinie nie wyklucza dogmatyzmu w innej, i to zarówno jako PD, jak i ND. Na przykład ND lokalny (w danej dziedzinie rzeczywistości) nie kłóci się z S lokalnym w innej dziedzinie; wykluczone to jest tylko w przypadku: 1) albo przyjęcia ND globalnego bądź S globalnego, 2) albo gdy ND lokalny i S lokalny odnoszą się do tej samej dziedziny przedmiotowej. Oczywiście, te same zależności dotyczą wszelkich relacji wzajemnych pomiędzy PD, ND i S. Sceptycyzm lokalny i globalny, a także ND lokalny i globalny mogą się ujawniać zarówno w wersji słabej (dotyczącej wiedzy), jak i mocnej (dotyczącej epistemicznie uzasadnionych przekonań). O ile nie zaznaczę tego inaczej, to stanowiska A, S, ND, D i inne będę rozumiał w wymiarze globalnym.

Kolejnym ważnym podziałem jest odróżnienie S modalnego od S aktualnego (dotyczącego wiedzy), a także ND modalnego od ND aktual-

[89] „Można dyskutować nad tym, czy podział Dąmbskiej jest poprawny, mamy w nim bowiem do czynienia z pewną pomyłką kategorialną: pojęcia »teoretyczny« i »normatywny« nie należą do tego samego poziomu, a co ważniejsze, ich zakresy nie są rozłączne". D. Leszczyński: *Realizm i sceptycyzm*…, s. 59, przypis 71.

[90] Oprócz sceptycyzmów dziedzinowych występują jeszcze sceptycyzmy odnoszące się do partykularnych tez. Zob. R. Ziemińska: *Historia sceptycyzmu*…, s. 31.

[91] Zob. I. Dąmbska: *O rodzajach sceptycyzmu*…, s. 80–81.

nego (dotyczącego wiedzy). Biorąc pod uwagę współczesne scalenie S z ND, a jednocześnie będąc w zgodzie z przyjętą w tej pracy terminologią, należałoby określić ND modalnym (NDm) stanowisko głoszące, iż wiedza nie jest możliwa, ND aktualnym (NDa) zaś – pogląd, że nie mamy wiedzy. Analogicznie S modalny, odrzuciwszy stanowcze (dogmatyczne) przekonania, że wiedza jest możliwa i wiedza nie jest możliwa, konstatuje, że jest możliwe poszukiwanie prawdy (zwolennicy S aktualnego z kolei głoszą, że szukają prawdy). Mówiąc precyzyjniej, w świetle przyjętej w tej rozprawie typologii pochodzącej od Sextusa Empiryka należałoby odróżniać pozytywny dogmatyzm aktualny (PDa), sprowadzający się do stwierdzenia, że ktoś ma wiedzę, od pozytywnego dogmatyzmu modalnego (PDm), głoszącego, że ktoś może mieć wiedzę; i odpowiednio: negatywny dogmatyzm aktualny (NDa) miałby w założeniu, że głoszący to twierdzenie uznaje, iż nie ma wiedzy, a negatywny dogmatyzm modalny (NDm) sprowadzałby się do tezy, że wiedza jest niemożliwa. Literalnie rzecz biorąc, w świetle podziału filozofii, jakiego dokonał Sekstus w *Zarysach pyrrońskich* (I, 1–2), wspomina on tam o PDa i NDm, S zaś rozpatruje jako negację tamtych. Oczywiste jest zatem, że jeśli PDa, to i PDm oraz jeśli NDm, to i NDa, ale nigdy odwrotnie. Z negacji PDa nie wynika negacja PDm, a więc S nie można sprowadzić do koniunkcji tez: 1) nieprawdą jest, że można mieć wiedzę (nieprawda, że PDm), i jednocześnie że 2) nieprawdą jest, że wiedza jest niemożliwa (nieprawda, że NDm). O ile twierdzenie 2) jest słuszne, ponieważ S nie może się opierać na założeniu, że wiedza jest niemożliwa, to twierdzenie 1) nie wyraża zetetycznego charakteru S w wykładni Sekstusa. Sceptyk szuka prawdy, ale nie przesądza, że ją posiądzie, ani nie przesądza, że jej nie posiądzie. Jak to wcześniej ukazałem na podstawie samej typologii Sekstusa Empiryka, sceptycy nie są tymi, którzy wyłącznie zakładają możliwość poszukiwań, ale trwają w tych poszukiwaniach, to znaczy, że nie ustają w dociekaniu prawdy, w przeciwieństwie do zwolenników PD i ND. Dla sceptyka wysiłek poszukiwawczy (S jako Z) nie ustaje wraz z ustaleniem jakiejś prawdy, czyli poszukiwania nie zostają wstrzymane ani z racji domniemanego jej odnalezienia (PD), ani dzięki zadekretowaniu domniemanej niemożliwości jej znalezienia. Tak pojęty S jako Z jest w pełni postawą aktywną, stojącą w opozycji do stanowisk akcentujących bierność, pasywność i spełnienie w formie osiągnięcia ostatecznego kresu (jakichś) badań.

We współczesnych badaniach nad sceptycyzmem stanowisko to może przejawiać się jako teza w języku pierwszego rzędu, a także w języku drugiego rzędu (na metapoziomie) jako tezy: nie wiemy, czy cokolwiek wiemy, lub (modalnie): nie możemy wiedzieć, czy cokolwiek wiemy. Odróżnia się zatem sceptyczne tezy przedmiotowe (epistemiczne) od tez metaprzedmiotowych (epistemologicznych) dotyczących możliwości poznania naszego poznania rzeczy. Rozróżnienie to może po-

służyć do analizy ewentualnych postaci ND w myśli wczesnogreckiej. O S i ND można mówić w zależności od tego, do czego się je odnosi (np. poznanie zmysłowe, rozumowe, uzasadnienie) oraz w jakim celu się te tezy głosi.

We współczesnych dyskusjach nad starożytnym sceptycyzmem sporządzono jeszcze jedną przydatną typologię, a mianowicie odróżnienie: *rustic Pyrrhonism* od *urbane Pyrrhonism*. Jonathan Barnes[92] wprowadził te dwie formy (podążając za Galena odróżnieniem skrajnych od umiarkowanych sceptyków) w odpowiedzi na pytanie o zakres ἐποχή. Oczywiście, przedmiotem moich analiz nie będzie próba odpowiedzi na to pytanie na podstawie wypowiedzi greckich sceptyków, ponieważ jest to zagadnienie, które wymagałoby osobnej rozprawy[93]. Przywołuję jednak to rozróżnienie, ponieważ może ono adaptacyjnie – przy dużym stopniu ogólności – okazać się przydatne w analizie poglądów filozofów wczesnogreckich. Tak więc *rustic Pyrrhonism* ma w założeniu zawieszenie wszelkich przekonań, czyli rozciąga ἐποχή na wszelkie sądy, natomiast *urbane Pyrrhonism* – tylko na filozoficzne i naukowe. Zawieszenie sądów, a więc zatrzymanie poszukiwań, charakterystyczne dla ND, może mieć określone granice lub pokrywać się z całością przedmiotów poznania. Widać więc wyraźnie, że problem ten wiąże się z zagadnieniem ND globalnego albo lokalnego. Nasuwa się zatem pytanie, czy te wypowiedzi filozofów wczesnogreckich, które kwalifikowane mogą być jako przejaw ND, są wyrazem prostego, a nawet prostackiego (*rustic*), pyrronizmu, czy też raczej wykwintnego (*urbane*); a być może próba wyrażenia ich w tej perspektywie po prostu nie jest zasadna.

Powyższe uwagi dotyczące rozumienia S i jego możliwych typologii miały na celu wypracowanie narzędzi teoretycznych i terminologicznych służących do późniejszej analizy wypowiedzi filozoficznych myślicieli wczesnogreckich. Nie chodziło zatem o precyzyjne zdefiniowanie S jako takiego, a tym bardziej nie o próbę znalezienia strategii jego odparcia. Odwołując się do tekstów Sekstusa Empiryka, nie pretendowałem do egzegezy jego myśli czy też do rozprawiania o problemach, które one prowo-

[92] „The first type I shall call, following Galen, *rustic Pyrrhonism*. The rustic Pyrrhonist has no beliefs whatsoever: he directs ἐποχή towards every issue that may arise. The second type of Scepticism I shall call *urbane Pyrrhonism*. The urbane Pyrrhonist is happy to believe most of the things that ordinary people assent to in the ordinary course of events: he directs ἐποχή towards a specific target – roughly speaking, towards philosophical and scientific matters. Thus the rustics hotly reject everything, while the urbane coolly dismiss the rash claims of the *soi-disant* savants." J. Barnes: *The Beliefs of a Pyrrhonist*. In: *The Original Sceptics*…, 1997, s. 61–62.

[93] W tym celu zob. na przykład: M. Burnyeat: *The Sceptic in His Place and Time*. In: *The Original Sceptics*…, s. 92–126; M. Frede: *The Sceptic's Beliefs*. In: *The Original Sceptics*…, s. 1–24; Idem: *The Sceptic's Two Kinds of Assent*…, s. 127–151; R.J. Fogelin: *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*. New York and Oxford, Oxford University Press, 1994.

kują, lecz chciałem – szczególnie na podstawie jego typologii z *Zarysów pyrrońskich* (I, 1–4) – ukazać zasadniczą różnicę między S a ND, aby ich przejawy rozpoznać później w tradycji filozofii wczesnogreckiej. Taki zabieg pozwoli na dokładniejszą i wnikliwszą analizę początków filozofii, a jednocześnie uchroni sceptycyzm od jednostronnych – często pejoratywnych – interpretacji i wykładni.

O ile Leszek Kołakowski w *Horror metaphysicus* pisze w odniesieniu do S o dramacie poznania czy też o umiłowaniu mądrości, przy czym ta miłość nie jest nigdy skonsumowana[94], to już Józef Maria Bocheński ma jednoznacznie negatywny stosunek do S, uważając go za zabobon i dziwaczne nieporozumienie. Według tego myśliciela S normatywny (jako dyrektywa bądź też strategia poznania) jest katastrofalnie szkodliwy, natomiast teoretyczny S globalny – nieprawdziwy i samoznoszący się[95]. Mało tego, Bocheński pisze, że S jest *de facto* rozpaczą. Warto przypomnieć, że już św. Augustyn wiązał sceptycyzm (u niego akademizm) z lenistwem i gnuśnością[96], Henryk Struve zaś wspominał o malkontenctwie krytycznym, a nawet o zboczeniach w życiu umysłowym pod postacią sceptycyzmu (dzieje się tak w sytuacji jednostronnego pojmowania zmysłu krytycznego)[97]. Tego rodzaju opinie, traktujące o S i sprowadzające go do ND globalnego w wymiarze teoretycznym, a do ND skrajnego w wymiarze normatywnym[98], nie uwzględniają innych wykładni S, przede wszystkim S jako Z, akcentującego nie rozpacz, lecz nadzieję poznawczą, poszukiwanie prawdy, a nie dogmatyczne wstrzymanie badań, aktywność, a nie bierność przy jednoczesnym wystrzeganiu się PD, jak również niepopadaniu w ND.

W odniesieniu do myśli starożytnej Izydora Dąmbska stwierdza, że S był postacią racjonalistycznej krytyki poznania i nie kulminował się w tezie o beznadziejności poszukiwania prawdy. Sceptyk wytrwale szuka prawdy, dogmatyk zaś – jej zdaniem – ulega złudzie pewności, a agnostyk (negatywny dogmatyk) rezygnuje z wysiłków poszukiwania prawdy[99]. S zatem nie miał i nie musi mieć charakteru destrukcyjnego; wszystko zależy od przyjęcia określonej wykładni S[100]. Z jednej strony

[94] Zob. L. Kołakowski: *Horror metaphysicus*. W: Idem: *Jeśli Boga nie ma… Horror metaphysicus*. Tłum. M. Panufnik. Poznań, Wydawnictwo Zysk i S-ka, 1999, s. 201–202.

[95] Zob. J. Bocheński: *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*. Kraków, Philed, 1994, s. 115–116.

[96] Zob. Św. Augustyn: *Przeciw akademikom…*, 2, 23.

[97] Zob. H. Struve: *Wstęp krytyczny do filozofii, czyli rozbiór zasadniczych pojęć o filozofii*. Warszawa. Nakładem Autora, Druk A. Ginsa, 1903, s. 653–654.

[98] Typologia Dąmbskiej.

[99] Zob. I. Dąmbska: *„Meditationes" Descartes'a…*, s. 3.

[100] „Dzięki omawianej klasyfikacji sceptycyzmu można dostrzec, że sam sceptycyzm teoretyczny, nawet całkowity radykalny, nie ma jeszcze destrukcyjnego charakteru. Dopiero interpretacja zastosowanych tropów oraz stwierdzenie (faktu!) izostenii może pro-

można interpretować S jako ND kulminujący się w pełnej ἐποχή lub w izostenii, z drugiej jednak – nie należy zapominać o S jako Z. Nie jest wykluczone, że obie te postacie S były obecne w filozofii przedpyrrońskiej, w tym – we wczesnej myśli greckiej. Trzeba wszakże być bardzo ostrożnym w podejmowaniu prób porównywania poglądów Sekstusa oraz ich ewentualnych antecedencji w filozofii wczesnogreckiej. Dojrzały S, zmagający się z własną wykładnią w duchu ND, czy też SND, opierał się na wypracowanej przez wieki koncepcji wiedzy jako ἐπιστήμη, natomiast filozofia wczesnogrecka dopiero ten model buduje, a nie jest wykluczone, że za jego podstawę przyjęła inny model wiedzy. Należy zatem najpierw przeanalizować pojmowanie wiedzy u samych źródeł greckiej filozofii, a dopiero później próbować rozpoznawać odpowiednie strategie, postawy bądź stanowiska sceptyczne. Nie sposób także wykluczyć, że pozytywnie rozumiany S jako Z był źródłowo wpisany w myśl grecką, a dopiero z czasem – po uformowaniu się koncepcji wiedzy – przerodził się lub znalazł nową odnogę pod postacią ND bądź SND. Dlatego jeszcze raz trzeba podkreślić, że w swojej rozprawie przyjmuję tylko podział filozofii, którego dokonał Sekstus na początku *Zarysów pyrrońskich*, jako podstawę odróżnienia S od ND, nie zaś ich pełną charakterystykę, obciążoną w jakiejś mierze samodzielną postawą Sekstusa lub innych myślicieli długotrwałymi sporami o wykładnię S, a także ugruntowaną koncepcją wiedzy jako ἐπιστήμη.

Jak już wspomniałem, każda filozofia jest krytyczna, jeśli przez krytycyzm rozumie się w tym wypadku najogólniejszą jego postać – krytycyzm separacyjny. Stwierdzenie to natomiast nie wydaje się słuszne w odniesieniu do krytycyzmu antydogmatycznego, który jest alternatywą negacji PD lub negacji ND. Oczywiście, na poziomie metafilozoficznym każda postać filozofii stoi w opozycji do jakiejś innej jej postaci, natomiast wiele koncepcji filozoficznych należałoby traktować jako przejaw PD, to znaczy uznać, że roszczą sobie pretensje do ferowania ostatecznych rozstrzygnięć. W świetle przytoczonej już wykładni S, dokonanej przez Dąmbską, można powiedzieć, że filozofia źródłowo (zgodnie z MKS) ujęta (jako koniunkcja negacji PD i negacji ND) jest sceptyczna, ale tylko pod warunkiem jej rozumienia jako Z. Nie chcąc być

wadzić do *epoche*. Widzimy wobec tego, że teoretyczny sceptycyzm całkowity radykalny może mieć różne konsekwencje. Może to być *epoche* albo rewizja dotychczas przyjmowanego modelu racjonalności (na przykład pojęcia wiedzy i sposobu uzasadniania sądów), albo przyjęcie innej od *epoche* dyrektywy skłaniającej do dalszych poszukiwań (Sekstus Empiryk na początku *Zarysów Pirrońskich* za takim właśnie rozwiązaniem zdaje się opowiadać – wątpliwe jest jednak, czy się do niego zbliża; akceptując ideał *episteme*, nie znajduje pozytywnego rozwiązania dylematu między sceptycyzmem a dogmatyzmem)". S. Hanuszewicz: *Izydory Dąmbskiej rozumienie sceptycyzmu*. „Rocznik Historii Filozofii Polskiej" 2009/2010, t. 2/3, s. 142. Podzielam wątpliwości Hanuszewicza odnośnie do stanowiska samego Sekstusa, tym niemniej nic nie stoi na przeszkodzie, aby nie próbować odnaleźć takiej postaci S jako Z w tradycji przedpyrrońskiej.

pozytywnym dogmatykiem ani negatywnym dogmatykiem, można być sceptykiem jako zetetykiem. S w formule Z stanowi wyraz najmocniejszej wersji KA, a w swoich wczesnogreckich formach ukazana jest zapomniana później i najbardziej współczesna wersja S. Trafnie ujmuje tę kwestię Olof Gigon: „Grupy pojęć: sceptyk, sceptyczny itd. ani Pirron, ani jego następcy nie włączyli jako pierwsi do języka filozofii. Same słowa są stare. Specyficzny sens filozoficzny mają u perypatetyków, u Arystotelesa, a zwłaszcza u Teofrasta. Oznaczają tam naukowe i filozoficzne sprawdzanie zastanych już tez. Odpowiedni czasownik (σκέπτεσθαι) chętnie umieszcza się tam, gdzie nie można pewnych problemów uznać za rozstrzygnięte, czy to dlatego, że gdzie indziej będzie dla nich miejsce bardziej odpowiednie, czy też w oczekiwaniu na dalsze badania, które pozwolą się wypowiedzieć z pewnością. […] Tutaj starożytność zbliża się do współczesnej postawy naukowej bardziej niż kiedykolwiek indziej. Lecz ten gatunek *skepsis* nie utrzymał się długo. Zarówno pozytywny, jak negatywny dogmatyzm szybko przeszły do porządku nad sugestiami Teofrasta. Po dwustu latach pojęcie zaanektują uczniowie Pirrona, ale będzie znaczyć coś całkiem innego. Tyle że właśnie w ten sposób otrzymało ono znaczenie, które ma jeszcze dzisiaj”[101]. Badania zawarte w niniejszej książce mają na celu odtworzenie tej pierwotnej wersji S, można zatem powiedzieć, że dotyczą one „wyschniętego koryta sceptycyzmu”, w którym niegdyś płynęła rzeka badań. Nie dostrzegając tego wyschniętego koryta, nie można S redukować jedynie do pyrronizmu, akademizmu czy też S pokartezjańskiego.

Umiłowanie mądrości, jako proces erotetyczny, sprowadza się do wytrwałego poszukiwania prawdy zakładającego koniunkcję dwóch tez: 1) Nie wykluczam, że znajdę (sprzeciw wobec ND) i 2) Nie wykluczam, że nie znajdę (sprzeciw wobec PD). Jak zauważa Janina Gajda, „Sceptycyzm epistemologiczno-metodologiczny nie jest zagrożeniem […] filozofii, bo nie podważa możliwości samej filozofii, jakkolwiek w sposób zasadniczy redukuje jej dyscypliny, czyniąc przedmiotem filozofii właśnie sceptyckie *credo* nieorzekania z bezwzględnym roszczeniem prawdziwości. Owo sceptyckie *credo* zawiera w sobie jednak znacznie głębszy, niż tylko postulat nieorzekania dogmatycznego, sens. Narzuca bowiem konieczność zmiany postawy filozoficznej: z postawy dogmatycznej, mającej u swych źródeł kategoryczne i niepodważalne przeświadczenie filozofa o własnej nieomylności, o bezwzględnej prawdziwości formułowanych przez niego sądów o bycie, świecie i naturze, na postawę sceptycką, którą określić można mianem postawy racjonalnego dystansu nie tylko wobec świata i natury, lecz przede wszystkim wobec dotychczasowych ustaleń i kon-

[101] O. Gigon: *Główne problemy filozofii starożytnej*. Przeł. P. Domański. Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN, 1996, s. 112.

cepcji filozoficznych. Sceptyk bowiem nie jest i nigdy nie będzie przekonany o własnej nieomylności”[102].

Jak zauważa Rafał Palczewski, „Debata o sceptycyzmie przybrała współcześnie postać dyskusji o sceptycyzmie podważającym naszą wiedzę o świecie zewnętrznym. Do wyjątków należą więc prace odwołujące się do tradycji pirrońskiej, zdecydowana większość ma źródła w tradycji kartezjańskiej”[103]. W swej rozprawie postaram się odwołać nie tyle do tradycji pyrrońskiej, ile do wzmiankowanego przez Sekstusa Empiryka na początku *Zarysów pyrrońskich* podziału filozofii na PD, ND i S. Te postacie filozofii stanowić będą najogólniejsze modele, które postaram się rozpoznać we wczesnej myśli greckiej. Posłużę się również współczesnymi typologiami i charakterystykami sceptycyzmu w celu ewentualnego uchwycenia konkretnych form sceptycyzmu oraz postawy sceptycznej. Nie będzie zatem chodziło tylko o to, aby odnaleźć szczegółowe antecedencje późniejszych stanowisk sceptycznych (w tym współczesnych), lecz raczej o to, by wydobyć z zachowanych fragmentów pism filozofów wczesnogreckich te wątki ich myśli, które związane są z szeroko rozumianą postawą sceptyczną. Literatura przedmiotu w tym zakresie traktuje najwcześniejszą historycznie postać filozofii greckiej głównie jako wprowadzenie do pyrronizmu – i tylko w świetle pyrronizmu oraz akademizmu. Wydaje się jednak, że takie podejście obciążone jest dominującą wykładnią kosmologiczno-ontologiczną tego okresu filozofii. Można jednak spróbować antydogmatycznie w tych rozważaniach z zakresu historii filozofii podjąć namysł nad elementami sceptycyzmu szeroko rozumianego (oprócz krytycyzmu i zetetycyzmu) w filozofii wczesnogreckiej.

Stanisław Judycki w swojej *Epistemologii* w celu dookreślenia S odwołuje się również do analizowanego fragmentu z początku *Zarysów pyrrońskich* Sekstusa Empiryka (*Pyr.*, I, 2). „Tak więc Sekstus zdaje się w tym zdaniu rozumieć sceptycyzm jako postawę zawieszającą wszystkie sądy, ale jednocześnie jako postawę poszukującą wiedzy (prawdy). **Zazwyczaj ten ‘poszukujący’ aspekt sceptycyzmu powszechnego nie jest uwzględniany** [podkr. – D.K.], gdyż sceptycyzm rozumie się tak, jak to było przedstawione wyżej, a mianowicie jako tezę, że dla dowolnego sądu (przekonania lub zdania) *p* nie można rozstrzygnąć, czy *p*, czy nie-*p*, przy czym sceptyk powszechny również i tego twierdzenia nie uznaje za rozstrzygnięte. ‘Zawiesza’ je, ‘bierze w nawias’ lub ‘neutralizuje’. Nie dogmatyzuje więc w żadnym punkcie swojej postawy lub ‘doktryny’. Jeśli

[102] J. Gajda-Krynicka: *Czy możliwa jest prawda filozoficzna?*. W: *Prawda a metoda*. Cz. 1: *Aporie myśli współczesnej*. Red. J. Jaskóła i A. Olejarczyk. Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2003, s. 383.

[103] R. Palczewski: *Sceptycyzm a kontekstualizm*. W: *Przewodnik po epistemologii*. Red. R. Ziemińska. Kraków, Wydawnictwo WAM, 2013, s. 185.

tak jest, to może nadal poszukiwać prawdy i wiedzy”[104]. S. Judycki nie tylko wyraził współcześnie dominujący model rozumienia S, a zarazem sposób odczytywania typologii Sekstusa, ale także trafnie wskazał to, co niemal powszechnie zostaje pomijane (marginalizowane) w tekście Sekstusa oraz zapominane w pojmowaniu S: aspekt poszukiwania. Według mnie to właśnie wysiłek zetetyczny stanowi rdzeń S jako stanowiska filozoficznego czy też jako postawy poznawczej. Jednym z zasadniczych celów mojej rozprawy będzie odpomnienie, demarginalizacja oraz uwypuklenie rozumienia S w formule Z. Spróbuję pokazać, że S jako Z nie tylko pozwala odświeżyć i ukazać w nieco innym świetle S jako taki, ale także na nowo odczytać filozofię wczesnogrecką w perspektywie zetetycyzmu.

[104] S. Judycki: *Epistemologia*. T. 1…, s. 235.

Rozdział 4

Zetetycyzm

> It is open to every man to choose the direction of his striving; and also every man may draw comfort from Lessing's fine saying, that the search for truth is more precious than its possession.
>
> Albert Einstein: *The Fundaments of Theoretical Physics*.

Termin „sceptycyzm" jest – jak wykazano – typowym przykładem terminu „parasolowego", mieści bowiem w sobie różne treści i stanowiska teoretyczne, a także używany jest w mowie potocznej. Zupełnie inaczej rzecz się ma ze słowem „zetetycyzm", które nie jest w powszechnym użyciu, a w rozważaniach naukowych pojawia się sporadycznie. W swoich rozważaniach będę się posługiwał tym terminem (a także słowami „zetetyczny", „zetetyk", „zetetycznie") w taki sam sposób, w jaki operuje się terminami „krytycyzm" i „sceptycyzm"[1]. Potrzeba użycia tego terminu wyrasta ze sporów o rozumienie sceptycyzmu jako takiego, a także – bardziej szczegółowo – z możliwych wykładni sceptycyzmu na podstawie tekstów Sekstusa Empiryka. Jak już wspomniałem, sceptycyzm (w tym sceptycyzm Sekstusa) można różnie interpretować, wskazując jego kluczowe konsekwencje, takie jak ἐποχή, ἰσοσθενεία, ewentualna zmiana modelu wiedzy lub uzasadnienia, ND, czy wreszcie zasada wytrwałego poszukiwania wyzbyta dogmatycznych konstatacji. I właśnie na wyrażenie tej ostatniej możliwości będę używał słowa „zetetycyzm". Przyjęcie takiej terminologii jest oczywiście uzasadnione tekstem Sekstusa Empiryka, który na początku *Zarysów pyrrońskich* (I, 1–4) wyróżnia trzy typy filozofii: dogmatyczną, akademicką i sceptyczną (δογματικὴ, Ἀκαδημαϊκὴ, σκεπτική); ta ostatnia charakterystyczna jest dla tych, którzy ciągle szukają (οἱ δὲ ἔτι ζητοῦσιν). Oczywiście, osobną kwestię stanowi spójność tej

[1] Można również znaleźć w literaturze wersję „zetetyzm". Decyduję się jednak na słowo „zetetycyzm" przez analogię do słowa „sceptycyzm". Skoro używa się słowa „sceptycyzm" mającego źródłosłów w przymiotniku σκεπτικός, a „krytycyzm" – w κριτικός, to słowo „zetetycyzm" wydaje się właściwsze niż „zetetyzm" przez odwołanie do przymiotnika ζητητικός.

wykładni sceptycyzmu z dalszymi partiami tekstu Sekstusa, w których raczej prezentuje inną wersję S, a co za tym idzie – koherentna wykładnia jego poglądów[2]. Niemniej jednak S w tym fragmencie sprowadzony zostaje do dyrektywy poszukiwania, a więc do Z.

Zanim przeprowadzę bardziej szczegółową analizę tego stanowiska, czy też postawy intelektualno-metodologicznej, muszę na razie przynajmniej ogólnie sformułować jego treść. Najogólniej zatem rzecz biorąc, Z jest jedną z możliwych wykładni S. Warto przypomnieć dotychczasowe propozycje terminologiczne. Krytycyzm antydogmatyczny (KA) został ujęty jako alternatywa negacji PD lub negacji ND, a S – jako koniunkcja negacji PD i negacji ND (negacja alternatywy PD lub ND). Tak pojęty S, stojący w opozycji zarówno do PD, jak i do ND, można interpretować na różne sposoby, na przykład jako stanowisko kulminujące się w ἐποχή, a tym samym zakładające wstrzymanie dociekań i poszukiwań. W takim przypadku konsekwencją S byłoby stanowisko antyzetetyczne. Mówiąc inaczej, z samego S nie wynika wyłącznie Z[3], może też wynikać propozycja przeciwna. Z jako jedna z form S dopełnia sam S dyrektywą poszukiwania, jednocześnie akcentując charakterystyczny dla S dystans zarówno wobec PD, jak i wobec ND. W dalszej części tego rozdziału postaram się doprecyzować rozumienie Z, a także przywołać główne trudności interpretacyjne związane z tym stanowiskiem (procedurą badawczą). Wydaje się jednak zasadne – w świetle przytoczonych argumentów – posługiwanie się tym terminem, aby za każdym razem nie musieć podkreślać specyfiki tej właśnie wykładni S. W tym miejscu jednak trzeba jeszcze przyjrzeć się samemu terminowi „zetetycyzm" i jego etymologii.

Warto nadmienić, że w polskiej literaturze filozoficznej termin „zetetycyzm" praktycznie nie występuje, natomiast w literaturze anglosaskiej

[2] W dalszych partiach rozdziału wspomnę o tych kontrowersjach, ale celem pracy nie jest egzegeza pism Sekstusa Empiryka, lecz filozofów wczesnogreckich. Stosuję tylko jako wyjściowy, z braku lepszego, podział Sekstusa z początku *Zarysów pyrrońskich* przede wszystkim po to, aby w analizowanych tekstach próbować precyzyjnie oddzielić ND od S, a w ramach S rozpoznać wykładnię zetetyczną.

[3] Warto tu wspomnieć o uwagach W. Auerbacha odnośnie do wątpienia. Badacz ten uważa, że nie ma jednoznacznego związku między wątpieniem i negatywnymi stanami psychicznymi, takimi jak niepokój czy przykrość. Co ważne, zdaniem tego badacza, z samego faktu wątpienia nie wynika pragnienie, a zatem również poszukiwanie, wiedzy. Wątpienie to nic innego jak ujemna supozycja, negatywny odpowiednik przypuszczenia. Wątpienie ma się do przypuszczenia tak, jak odrzucenie do uznawania (odrzucenie stanowi maksimum wątpienia, uznanie zaś – to maksimum przypuszczenia. Z tego wynika, że wątpienie jest osłabionym stopniem odrzucenia. Zob. W. Auerbach: *O wątpieniu*. W: *Księga pamiątkowa Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie 12 II 1904–12 II 1929*. Lwów, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, skł. gł. w Księgarni Książnica – Atlas, 1931, s. 78–97. Wątpienie, a nawet jego graniczna postać, czyli odrzucenie (niewiedza), nie musi człowieka niepokoić i zmuszać do poszukiwania odpowiedzi. Z tego wynika, że Z domaga się specjalnych kwalifikacji i jest rodzajem przyjętego nastawienia czy też postawy.

zeteticism najczęściej ujmowany bywa jako system badań naukowych – co ciekawe – programowo dystansujący się od sceptycyzmu. Myśliciele określający się mianem zetetyków (*zetetics*) deklarują, że opierają się wyłącznie na doświadczeniach i eksperymentach, a nie na potwierdzaniu lub obalaniu jakichś wstępnych hipotez. Z tego wynika, że tak rozumiani zetetycy kwestionują hipotezę uteoretyzowania ludzkiego doświadczenia, a jednocześnie zakładają neutralność eksperymentów i doświadczeń. Mało tego, część tak zwanych zetetyków propaguje kontrowersyjne teorie pseudonaukowe, paranormalne i *quasi*-religijne, jak na przykład Samuel Birley Rowbotham, pionier *flat earth theory*[4]. Chyba najbardziej znanym propagatorem zetetycyzmu (*zeteticism*) był Marcello Truzzi, który promował nazwę „zetetic" zamiast „skeptic", ponieważ – jego zdaniem – tradycyjnie pojmowany sceptycyzm jest *de facto* pseudosceptycyzmem[5]. Tacy pseudosceptycy uznają tezy paranormalne i okultystyczne za fałszywe, nie zadając sobie trudu, aby je zbadać. Truzzi był głęboko przekonany, że sam należy do tradycji pyrrońskiego sceptycyzmu, natomiast większość ludzi to po prostu akademicy. W świetle poczynionych uwag należy stwierdzić, że przyszedł najwyższy czas na odczarowanie tego terminu i przeciwstawienie się zawłaszczaniu go przez wspomnianą tradycję. Nie trzeba chyba dodawać, że przyjęte w mojej rozprawie rozumienie zetetycyzmu (Z) nie ma z nią nic wspólnego oprócz samej nazwy; będę używał tego terminu w odniesieniu do tradycji greckiej przede wszystkim w nawiązaniu do wymienianego, choć nie do końca rozwijanego, stanowiska Sekstusa Empiryka.

Słowo „zetetycyzm" pochodzi od greckiego czasownika ζητέω; słownik LSJ podaje pięć podstawowych znaczeń tego słowa[6]:

[4] Samuel Birley Rowbotham jest twórcą współczesnej koncepcji płaskiej Ziemi. Po jego śmierci w 1884 roku jego zwolennicy powołali do istnienia Universal Zetetic Society. O metodzie zetetycznej (*zetetic method*) wspomina The Flat Earth Society. Zob. www.theflatearthsociety.org/forum/index.php?topic=55709.0 [data dostępu: 10.02.2017].

[5] „Over the years, I have decried the misuse of the term »skeptic« when used to refer to all critics of anomaly claims. Alas, the label has been thus misapplied by both proponents and critics of the paranormal. Sometimes users of the term have distinguished between so-called »soft« versus »hard« skeptics, and I in part revived the term »zetetic« because of the term's misuse. But I now think the problems created go beyond mere terminology and matters need to be set right. Since »skepticism« properly refers to doubt rather then denial – nonbelief rather then belief – critics who take the negative rather then an agnostic position but still call themselves »skeptics« are actually pseudo-skeptics and have, I believed, gained a false advantage by usurping that label". M. Truzzi: *On Pseudo-Skepticism*. „Zetetic Scholar" 1987, no. 12/13, s. 3. Można by dodać, że aby być zetetykiem, trzeba być myślicielem krytycznym, przede wszystkim w sensie KA, to znaczy utrzymywać właściwą miarę pomiędzy nadkrytycyzmem a podkrytycyzmem. W tym wypadku mamy wyraźnie do czynienia z postawą nadkrytyczną.

[6] H.G. Liddell, R. Scott: *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir H.S. Jones with the assistance of R. McKenzie. 9th ed. Oxford, Clarendon Press, 1996. Cyt. jako LSJ.

1) „szukać", „poszukiwać",
2) „dowiadywać się", „badać",
3) „odszukiwać", „znajdować",
4) „dociekać", „dochodzić", „rozpatrywać", „rozważać",
5) „żądać", „wymagać".

Poza tym można również odczytywać ten czasownik jako: „pożądać", „pragnąć", „usiłować", „starać się *o coś*", „potrzebować", „odczuwać brak, niedostatek *czegoś*"[7]. Z kolei rzeczownik ζήτησις można przełożyć jako: „poszukiwanie", „dociekanie", „badanie", „rozpatrywanie", „zasięganie informacji", „sprawdzanie", „dochodzenie", czy nawet „śledztwo", a przymiotnik ζητητικός oznacza: „zdolny do badania, szukania", „badawczy", „poświęcony dociekaniu", „dociekający"[8]. Widać nader wyraźnie, że słowo to zawiera element intencjonalności i aktywności, co pozwala odróżniać zetetycyzm zarówno od pasywności efektycyzmu jako powstrzymywania się[9], jak i od bierności aporetycyzmu pojętego jako stan bezradności. Ci, którzy szukają, szukają czegoś, ci, którzy dociekają, dociekają czegoś, ci, którzy pragną, pragną czegoś. Owo poszukiwane coś wydaje się czymś innym, niż to, co się ma, a więc raczej wykluczone jest poszukiwanie dla samego poszukiwania, co nie oznacza, że czynność poszukiwania nie jest istotna sama w sobie.

W pismach Homera czasownik ζητέω pojawia się w *Iliadzie* (XIV, 258). Sen mówi do Hery, że Zeus, ocknąwszy się ze snu, był zagniewany i jego właśnie najtroskliwiej ze wszystkich szukał (ἐμὲ δ' ἔξοχα πάντων ζήτει). Przedmiotem moich analiz będą przede wszystkim te użycia słowa ζητέω i jego pochodnych (również innych słów o podobnych znaczeniach, przede wszystkim δίζημαι[10]), które przewijają się we fragmentach filozo-

[7] Zob. *Słownik grecko-polski*. T. 1–2. Na podstawie słownika Z. Węclewskiego opracował O. Jurewicz. Warszawa, Wydawnictwa Szkolne PWN, 2000, t. 1, s. 423. Według LSJ czasownik ζητέω oznacza: I. 1 „seek", „seek for", „inquire for", „search after", „search out", „search or inquire into", „investigate", „examine", „require", „demand", II. „seek after", „desire", „seek to do", III. „have to seek", „feel the want of".

[8] Zob. ibidem.

[9] Możliwe jest interpretowanie powstrzymywania się w duchu aktywistycznym jako uporczywy wysiłek pohamowywania wszelkiej albo tylko mocnej asercji.

[10] W wybranych kontekstach odwoływał się będę nie tylko do czasownika ζητέω, ale także do innych, wyrażających proces szukania i dociekania; w szczególności warto mieć właśnie na uwadze czasownik δίζημαι. Można mówić o pewnej hipotezie etymologicznej, w myśl której w δίζημαι powtarza się rdzeń z ζητέω. Autorzy LSJ piszą o δίζημαι: „Perh. redupl. fr. root of ζητέω". Robert Beekes ostrożnie zwraca uwagę na taką ewentualność, ale wspomina też o odmiennej propozycji, którą firmuje Garda Ramon: „**ieh*$_2$ – 'to pursue, avenge, etc.'". R. Beekes: *Etymological Dictionary of Greek*. Vol. 1. With the assistance of L. van Beek. Boston, Brill, 2010, s. 333. Prawdopodobnie o tym samym rdzeniu piszą też: J.B. Hofmann: *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*. München, Verlag von R. Oldenburg, 1950, a także (idący za Chantraine'em) Frisk. Zob. *Griechisches etymologisches Wörterbuch* von H. Frisk. Bd. 1. Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1960, s. 391. Z kolei R.J. Cunliffe pisze: „δίζημαι [prob. a non-thematic redup. pres.

fów wczesnogreckich i wskazują określoną postawę zetetyczną, stanowiącą istotę ich namysłu. Zresztą przejawy takiej postawy można odnaleźć także w pismach poetów, dramatopisarzy i historyków. Dla przykładu warto przywołać choćby Herodota i Tukidydesa.

Herodot w wielu miejscach używa czasownika ζητέω przede wszystkim na oznaczenie po prostu czynności szukania czegoś[11]. Rzeczownik ζήτησις także używany bywa często w sensie zwykłego „poszukiwania", jak na przykład we fragmencie, w którym Herodot pisze, że dowiedział się od Egipcjan, że ich poprzednicy zarządzili zakrojone na dużą skalę poszukiwanie (ζήτησιν) uprowadzonych kobiet (Hdt, II, 54). W innym miejscu (Hdt, VI, 118) mowa jest o Datisie, który „zarządził poszukiwania" (ζήτησιν ἐποιέετο), a w jeszcze innym miejscu tej samej księgi (Hdt, VI, 47) Herodot pisze: „[…] wielka to góra, którą przy poszukiwaniu złota rozkopano" („[…] ὄρος μέγα ἀνεστραμμένον ἐν τῇ ζητήσι)"[12]. Można również znaleźć fragmenty, w których czasownik ζητέω i jego derywaty oznaczają nie tyle samo poszukiwanie, ile „dociekanie", „badanie" czy też „dochodzenie". Herodot pochwala zwyczaj Persów, że nawet król nie może nikogo zabić z powodu jednej tylko winy albo okrutnie potraktować niewolnika; „[…] dopiero jeżeli po dojrzałym namyśle dojdzie do przekonania, że liczniejsze i większe są przestępstwa niż oddane mu usługi, wtenczas może on pofolgować gniewowi. Utrzymują też, że nikt z nich jeszcze nie zabił własnego ojca czy własnej matki, lecz że ilekroć już coś takiego zaszło, po bliższym zbadaniu (ἀναζητεόμενα) wychodziło na jaw, iż musiały to być dzieci podsunięte albo bękarty […]"[13]. Zarysowany tu proces zetetyczny polega na mniej lub bardziej dogłębnym dociekaniu jakiejś sprawy; badanie takie opiera się zarazem na kwestionowaniu pozornej oczywistości lub autorytetu i zmusza do

= ζητέω]". R.J. Cunliffe: *A Lexicon of the Homeric Dialect*. Expanded Edition. With a New Preface by J.H. Dee. Norman, University of Oklahoma Press, 2012, s. 95.

[11] Zob. na przykład Herodot: *Dzieje*. Tłum. i oprac. S. Hammer. Warszawa, Czytelnik, 2002 (dalej cyt. jako Hdt), I, 32, 36; I, 43, 4; II, 54, 8: IV, 140, 2; VI, 47, 7; VI, 118, 4; VII, 170, 2. Herodot używa również czasownika δίζημαι na oznaczenie poszukiwania: Na przykład wspomina o Tomyris, która szukała (ἐδίζητο) pośród poległych Persów zwłok Cyrusa (Hdt, I, 214, 14) lub o Polikratesie, który szukał (ἐδίζητο) takiego klejnotu, którego strata zasmuciłaby go najbardziej (Hdt, III, 41, 2).

[12] Hdt, VI, 47; tłum. S. Hammer. Warto również zwrócić uwagę na fragment z księgi V: „δείσασα δὲ μή σφι μεταδόξῃ καὶ τὸ δεύτερον λαβόντες τὸ παιδίον ἀποκτείνωσι, φέρουσα κατακρύπτει ἐς τὸ ἀφραστότατόν οἱ ἐφαίνετο εἶναι, ἐς κυψέλην, ἐπισταμένη ὡς εἰ ὑποστρέψαντες ἐς ζήτησιν ἀπικνεοίατο, πάντα ἐρευνήσειν μέλλοιεν" (Hdt, V, 92, d. 4–8). A.D. Godley tłumaczy go następująco: „Fearing that they would change their minds and that they would take and actually kill the child, she took it away and hid it where she thought it would be hardest to find, in a chest, for she knew that if they returned and set about searching they would seek in every place – which in fact they did". Herodotus, with an English translation by A.D. Godley. Cambridge, Harvard University Press, 1920. Zob. także na przykład VII, 170; I, 94.

[13] Hdt, I, 137; tłum. S. Hammer.

aktywności poznawczej. Proces dociekania może przybierać różne formy. Herodot odnośnie do byków poświęconych Epafosowi pisze, że Egipcjanie badają (δοκιμάζουσι) je w taki sposób, że szukają choćby jednego czarnego włosa. Bada to specjalny kapłan (Hdt, II, 38). W tym wypadku badanie ma swoje jasno określone procedury oraz określone kryterium (κριτήριον) odróżnienia byków uważanych za czyste i nieczystych. Warto zwrócić uwagę, że nakreślona tutaj procedura zetetyczna opiera się na KS pod postacią przyjętego kryterium (κρι-τήριον od czynności oddzielania: κρίνω), co potwierdza wcześniej analizowaną rudymentarność KS wobec innych form krytycyzmu. W innych miejscach Herodot pisze o badaniu Europy (Εὐρώπης ζήτησιν – Hdt, II, 44) czy też o Krotoniatach, którzy po stracie Demokedesa nie chcieli już podróżować po Helladzie ani jej badać (ἐζήτησαν – Hdt, III, 137). Słowo ζήτησις może oznaczać nie tylko rodzaj indywidualnego dociekania lub też poszukiwania, ale nawet jego formę bardziej zorganizowaną i zakrojoną na dużą skalę, czyli śledztwo[14]. Herodot zdaje sobie także sprawę ze stopniowalności głębi dociekania, pisząc: „Gdyby ktoś dokładniej sprawę dociekał […]" („Εἰ δέ τις τὸ ἀτρεκέστερον τούτων ἔτι δίζηται […]")[15]. W tekście *Dziejów* Herodota znaleźć można także użycie czasownika ζητέω jako czynności tropienia (Hdt, I, 43) czy też żądania (Hdt, IX, 44).

W perspektywie dociekań filozoficznych warto jeszcze zwrócić szczególną uwagę na trzy fragmenty z dzieła Herodota. Pierwszy z nich opisuje pewien epizod dotyczący kontaktów pomiędzy Scytami i Jonami. Ci ostatni zwracają się do Scytów z sugestią, że oni sami zajmą się zrywaniem mostu, Scytowie zaś mają sposobność, aby szukać (δίζησθαι) Persów i na nich się zemścić (Hdt, IV, 139). Następnie Herodot pisze:

> Σκύθαι μὲν τὸ δεύτερον Ἴωσι πιστεύσαντες λέγειν ἀληθέα ὑπέστρεφον ἐπὶ ζήτησιν τῶν Περσέων καὶ ἡμάρτανον πάσης τῆς ἐκείνων διεξόδου.
>
> Scytowie po raz wtóry zaufali Jonom, że mówią prawdę i zawrócili, aby odszukać Persów, ale zgubili całą tę drogę. Hdt, IV, 140, 1–3.

W tym jednym zdaniu łączą się wątki dotyczące problemu ufności, prawdy (prawdomówności) i błądzenia, które były istotnym zagadnieniem już dla Homera, a później stanowiły temat rozważań filozoficznych myślicieli wczesnogreckich. Kwestie te podjęte zostaną także w dalszych

[14] Zob. na przykład: „Μετὰ δὲ χρόνῳ οὐ πολλῷ ὕστερον ζήτησις τῶν ἀνδρῶν τούτων μεγάλη ἐκ τῶν Περσέων ἐγίνετο, καί σφεας Ἀλέξανδρος κατέλαβε σοφίῃ, χρήματά τε δοὺς πολλὰ καὶ τὴν ἑωυτοῦ ἀδελφεὴν τῇ οὔνομα ἦν Γυγαίη· δοὺς δὲ ταῦτα κατέλαβε ὁ Ἀλέξανδρος Βουβάρῃ ἀνδρὶ Πέρσῃ, τῶν διζημένων τοὺς ἀπολομένους τῷ στρατηγῷ" (Hdt, V, 21, 4–10). We fragmencie tym wyraz ζήτησις oznacza raczej zorganizowane śledztwo, διζημένων zaś, pochodzące od czasownika δίζημαι, jest po prostu określeniem tych, którzy poszukiwali zaginionych.

[15] Hdt, V, 54, 3–4.

partiach mojej rozprawy. W tym miejscu warto tylko zauważyć, że to ufność (πίστις) determinowała poszukiwania, które zakończyły się niepowodzeniem. Tak więc:

1. Wiara w możliwość osiągnięcia celu uruchomiła proces zetetyczny; można ostrożnie przyjąć, że taka wiara (zaufanie) wyraża w pewnym sensie *causa efficiens* procedury zetetycznej. Nie jest to rzecz jasna przekonanie o spełnialności procesu zetetycznego (pewności realizacji), lecz tylko założenie, że takie poszukiwania mają sens. W przeciwnym wypadku, gdyby ktoś założył, że nie ma możliwości odszukania czegoś, to nie wdawałby się w takie poszukiwania. W tak rozumianym procesie zetetycznym nie zakłada się, że się na pewno znajdzie (przekonanie kierujące się w stronę PD), ani nie zakłada się, że z pewnością się nie odnajdzie (ND). Dalej rozwinę ten wątek, wprowadzając w miejsce dogmatyzmu (zarówno w wersji PD, jak i ND) postulat minimum dogmatycznego jako założonego celu poszukiwania (dociekania).
2. Zaufanie czyjejś deklarowanej prawdomówności czasem okazuje się zawodne; krytycyzm antydogmatyczny nakazuje wstrzemięźliwość oraz nieustanne próby zetetycznej kontroli czyichś zapewnień i opinii.
3. Proces zetetyczny może się skończyć sukcesem albo porażką; ten drugi przypadek nie jest oczywiście równoważny apriorycznemu (dogmatycznemu) założeniu, że nie ma możliwości odszukania czegoś, czego się szuka. Uwidacznia się tu różnica między Z a ND. Brak sukcesu poszukiwawczego nie przekreśla zasadności procesu zetetycznego.

Można znaleźć w tekście Herodota wypowiedź, w której czasownik ζητέω da się przełożyć jako „próbować”[16]. Jeśli uwzględnić taką możliwość, Z mógłby zostać odczytany również jako postawa ciągłych prób udzielania różnych odpowiedzi, w tym propozycji eksplanacyjnych. Trzeci interesujący fragment odsyła do słów Dariusza: „Histiajosie, ja ciebie z następującego powodu wezwałem. Skoro wróciłem ze Scytii i straciłem ciebie z oczu, rychło za niczym innym tak nie zatęskniłem (οὐδέν […] ἐπεζήτησα), jak ciebie móc ujrzeć i z tobą porozmawiać”[17]. Czasownik ἐπιζητέω znaczy „odczuwać brak”, „pragnąć”, „żądać”, „dalej poszukiwać”, „tropić”. Można zatem próbować proces zetetyczny rozumieć nie tylko jako aktywne poszukiwanie, ale również jako rodzaj pragnienia. Jego źródłem może być odczuwany brak. Zaufanie opierające się na przekonaniu, że warto szukać, wzmocnione zostaje odczuciem braku rozstrzygnięcia czy też znalezienia odpowiedzi. Wobec tego Z można potraktować jako ogólny model rozważań filozoficznych, o których z niekłamaną swadą pisał Platon w *Uczcie*, a co – jak widać – pojawia się

[16] „Jeżeli Hyllos pokona wodza Peloponezyjczyków, mają Heraklidzi wrócić do ojczystych siedzib; jeżeli zaś zostanie pokonany, to przeciwnie, Heraklidzi mają odejść wraz z wojskiem i nie próbować (μὴ ζητῆσαι) w ciągu stu lat powrotu na Peloponez”. Hdt, IX, 26, 19–23; tłum. S. Hammer.

[17] Hdt, V, 24; tłum. S. Hammer.

już we wcześniejszym okresie. Niewykluczone zatem, że pewne postacie Z były obecne w filozofii wczesnogreckiej. To uczynię kolejnym przedmiotem analiz w mojej pracy.

Swoistą zachętę do zetetycyzmu odnaleźć można w jednym z fragmentów Tukidydesa: „Tak to większość niewiele troszczy się o znalezienie [poszukiwanie – D.K.] prawdy i raczej skłonna jest przyjmować gotowe opinie" („οὕτως ἀταλαίπωρος τοῖς πολλοῖς ἡ ζήτησις τῆς ἀληθείας, καὶ ἐπὶ τὰ ἑτοῖμα μᾶλλον τρέπονται")[18]. W swoich dociekaniach historycznych Tukidydes wydaje się świadomy swojego zetetycznego podejścia, będącego przejawem KA. Przeciwstawia on bowiem ludzką bezkrytyczność (jako dawanie wiary wszelkim świadectwom) krytycznemu poszukiwaniu prawdy. „Taki oto obraz starożytności starałem się ustalić na podstawie przeprowadzonych poszukiwań; zresztą trudno jest dawać wiarę każdemu dowolnemu świadectwu. Tradycję ustną o dawnych wypadkach przyjmują ludzie bezkrytycznie, nawet jeśli odnosi się do ich własnego kraju"[19]. Na podstawie tego fragmentu widać, że także historyk tego okresu jest świadomy zasadności KA w formule Z, nie może więc dziwić, że filozofowie zaczęli tematyzować ten problem. Rozważania poczynione w następnych rozdziałach mają na celu potwierdzenie tego przekonania i – ewentualnie – ukazanie konkretnych form obecności KS, S i Z w filozofii wczesnogreckiej.

Na koniec tego krótkiego przeglądu warto wspomnieć o jeszcze jednym fragmencie Herodota, który opowiada o Solonie pouczającym Krezusa w temacie szczęścia. Solon mówi tam: „Jeśli do tego wszystkiego jeszcze życie swe dobrze zakończy, wtedy on właśnie będzie tym, którego szukasz (ἐκεῖνος τὸν σὺ ζητέεις), i zasługującym na nazwę człowieka szczęśliwego"[20]. Dyskusja ta dotyczy problemu szczęścia, a raczej różnicy pomiędzy określeniem, że się komuś „dobrze wiedzie", a rzeczywistym szczęściem. To typowy przykład rozmowy, która polega na dociekaniu i poszukiwaniu właściwej formuły szczęścia. Jednocześnie podkreślony tu jest fakt naturalnej niepewności i niewiedzy, które wynikają z tego, że życie można by określić mianem szczęśliwego tylko wtedy, gdyby się znało jego koniec, a to za życia nie jest możliwe. Zetetyczny wysiłek poznawczy ulega ograniczeniu naturalnym brakiem wiedzy o końcu, co wcale nie przekreśla zasadności procesu zetetycznego. Kluczowe znaczenie ma tu formuła: „Przy każdej jednak sprawie należy patrzeć na koniec, jak on wypadnie" („Σκοπέειν δὲ χρὴ παντὸς χρήματος τὴν τελευτὴν κῇ ἀποβήσεται")[21]. Wyraża ona jedną z możliwych wykładni postawy zetetycznej: Choć nie znamy końca, a więc nie jesteśmy u celu, to i tak

[18] Tukidydes: *Wojna peloponeska*. Tłum. K. Kumaniecki. Warszawa, Czytelnik, 2003, I, 20.

[19] Ibidem.

[20] Hdt, I, 32; tłum. S. Hammer.

[21] Ibidem.

uporczywie poszukujemy odpowiedzi, zakładając, że tylko to możemy zrobić, nie godząc się na pasywne przyjmowanie zrządzenia losu. Nasze domniemania w każdej sprawie mogą się okazać zawodne, ale to nie musi oznaczać zaniechania takich zetetycznych wysiłków.

Patrząc na nieznany nam jeszcze koniec, możemy albo radykalnie zaakceptować swoją skończoność poznawczą i zdecydować się na ἐποχή, albo wytrwale szukać nadal, być może tego, co lepsze, choć problem lepszości jest sporym wyzwaniem filozoficznym, skądinąd tematyzowanym przez myślicieli wczesnogreckich. Ta druga opcja stanowi wyraz postawy zetetycznej. Warto w tym miejscu tylko nadmienić, że zachodzi zasadnicza różnica między: 1) poszukiwaniem czegoś, co jednak nie jest nam (całkowicie) znane, i 2) poszukiwaniem czegoś, co wydaje się w pełni określone (przyjęte), a zatem poszukiwanie staje się tylko znalezieniem drogi do danego celu. W pierwszym przypadku cel może zostać osiągnięty lub nie, w drugim – drogę do celu można osiągnąć (rozpoznać) lub nie. Typ 1) zdaje się odpowiadać na przykład ogólnym dążnościom poznawczym w nauce, gdy mówimy, że szukamy prawdy, choć jej obecnie (nadal, dotychczas) nie znamy; typ 2) z kolei opiera się na założeniu znajomości celu czy też rozwiązania, a problemem jest odnalezienie sposobu dojścia, jak w grze labirynt, w której zadanie sprowadza się do polecenia: znajdź drogę. Można ogólnie powiedzieć, że są to dwa typy poszukiwań: poszukiwanie celu i poszukiwanie drogi; w pierwszym nieznany jest cel, w drugim – cel jest znany, a nieznana jest droga do niego prowadząca. Różnicę między nimi da się wyrazić również jako różnicę pomiędzy założeniem minimum dogmatycznego a dogmatyzmem jako takim. Poszukując jakiegoś celu, trzeba przynajmniej założyć możliwość jego istnienia, aby wysiłki poznawcze miały jakikolwiek sens. W przeciwnym razie, zakładając jego nieistnienie, nie byłoby sensu szukać; wtedy co najwyżej można by liczyć na jakiś rodzaj objawienia[22]. Ten warunek wszczęcia poszukiwań, jaki stanowi samo założenie istnienia celu (bez przesądzania o jego osiągalności), nazwać można minimum dogmatycznym. Owo minimum dogmatyczne założone jest w każdej postawie zetetycznej, natomiast w przypadku 2) poszukiwanie drogi (lub dróg) dojścia podporządkowane jest dogmatycznie rozpoznanemu (ustanowionemu, założonemu) celowi. Różnica między tymi dwoma podejściami ma znaczenie ze względu na wypreparowanie właściwego sensu postawy zetetycznej, która – jako jedna z form S – ma być postawą antydogmatyczną. Formuła 1) wyzbywa się PD (w przeciwieństwie do formuły 2)), ponieważ dystansuje się od przekonania o poznaniu ostatecznych rozstrzygnięć. Jednocześnie, dzięki założonym w niej minimum dogmatycznym, dystansuje się także od ND. Gdyby przyjąć z góry (*nomen*

[22] W tym przypadku nie chodziłoby też raczej o serendypność, bo oznacza ona takie przypadkowe znalezienie, które jednak dokonuje się w trakcie ogólnie pojętego szukania.

omen dogmatycznie) nieistnienie celu dociekań i poszukiwań, wówczas bezzasadne byłyby wszelkie wysiłki poszukiwawcze, co w efekcie skutkowałoby opowiedzeniem się za ND. Zetetycyzm wraz z założonym w nim minimum dogmatycznym jest jedną z możliwych form S (jako negacja PD i negacja ND), przy jednoczesnym podkreśleniu niezbywalności aktywnego poszukiwania rozstrzygnięć (prawdy), bez rozstrzygania, czy te rozstrzygnięcia da się znaleźć, i bez rozstrzygania, że nie da się ich znaleźć. Wydaje się, że część kontrowersji związanych z wykładnią S, czy też S jako Z, wynika z niedostrzegania różnicy między dogmatyzmem jako stanowiskiem głoszącym rozstrzygające rozwiązania a samym tylko założeniem minimum dogmatycznego w badaniach. Wynika to poniekąd również z tego, że stawia się S jako Z terminalne wymogi wyzbycia się wszelkich elementów dogmatycznych, w tym minimum dogmatycznego, w efekcie czego w dość prosty sposób formułuje się zarzuty samorefutacji. Można zatem powiedzieć, że Z jest postawą antydogmatyczną w sensie przyjmowanych ostatecznych rozstrzygnięć, a jednocześnie zakłada minimum dogmatyczne, aby z jednej strony uzasadnić sensowność podjęcia swoich wysiłków poszukiwawczych, a z drugiej – aby uchronić się przed popadnięciem w ND.

Pierwsze ślady takiego podejścia można znaleźć w tekście Sekstusa Empiryka w jego najogólniejszym podziale filozofii (*Pyr.*, I, 1–4), w którego świetle odróżnia on zdecydowanie filozofię akademicką (ujętą jako ND) od filozofii sceptycznej, a precyzyjniej: od S jako Z. Problem jednak w tym, że sam Sekstus w dalszych partiach swojego rozważania prezentuje własną wykładnię S, która wydaje się specyficzną mieszaniną zetetycyzmu, efektycyzmu i aporetycyzmu. Mówiąc ogólnie, sam Sekstus nie jest zetetykiem w takim sensie, w jakim przedstawia S jako Z, albo – lepiej – tak jak to prezentuje przedstawiona formuła 1). Jego poglądy – do czego jeszcze powrócę – podpadają raczej pod formułę 2) i z tego względu można go raczej nazwać zetetycznym epechistą (częściowo w nawiązaniu do terminu, którego używał później Montaigne), ponieważ jego wysiłek zetetyczny zostaje podporządkowany z góry założonemu celowi, którym jest ἐποχή prowadząca do spokoju wewnętrznego. Trzeba zatem odróżniać zdecydowanie stanowisko samego Sekstusa jako 2) od teoretycznie możliwego podejścia typu 1). Jednym z moich zadań badawczych, jakie sobie stawiam, będzie przeanalizowanie ewentualnej obecności Z w filozofii wczesnogreckiej, mając cały czas na uwadze późniejsze przeobrażenia tej postawy i uwikłania jej w spory w obrębie dojrzałego sceptycyzmu. Warto jeszcze zwrócić uwagę, że również w badaniach historyczno-filozoficznych uwidacznia się specyficznie pojęte zastosowanie minimum dogmatycznego, różnego od dogmatyzmu. To ostatnie charakteryzowałoby się badaniem dziejów filozofii wraz z góry założonym rozstrzygnięciem odnośnie do jej wykładni. Alternatywnym sposobem dociekania jest analiza tekstów źródłowych bez założenia określonego ujęcia. Oznacza to jednak,

że – szczególnie w odniesieniu do wczesnej myśli greckiej, w której nie było jeszcze ustalonych koncepcji, a nawet ścisłej terminologii – trzeba dysponować odpowiednimi narzędziami do jej egzegezy, to znaczy trzeba mieć przynajmniej wstępnie określone znaczenia terminów, aby w ogóle wiedzieć, czego szukać.

Warto w tym miejscu przypomnieć ustalenia dokonane w rozdziale o sceptycyzmie dotyczące Sekstusowego najogólniejszego rozróżnienia filozofii (*Pyr.*, I, 1). Wyróżnienie trzech postaci filozofii (dogmatycznej, akademickiej i sceptycznej) dokonane zostało w perspektywie nadrzędnego poszukiwania, które nazwałem PFZ (pierwotny filozoficzny zetetycyzm). Sekstus, dokonując tego podziału, zawęża zakres typologizowanych postaci filozofii tylko do tych, „którzy szukają jakiejś rzeczy […]" („Τοῖς ζητοῦσί τι πρᾶγμα […]"). W paragrafie trzecim natomiast zatytułowanym Περὶ τῶν ὀνομασιῶν τῆς σκεπτικῆς wymienia postawę zetetyczną oprócz innych postaci kierunku sceptycznego (efektycyzmu, aporetycyzmu, pyrronizmu). Wydaje się zatem tymczasowo uzasadnione odróżnienie PFZ jako warunku dokonania podziału filozofii od Z jako jednej z form S. Nawiązując do przyjętej w tej pracy terminologii, PFZ warunkuje i limituje MKS, którego efektem jest wypreparowanie (oprócz dogmatyzmu i akademizmu jako ND) S jako jednej z postaci filozofii; S natomiast Sekstus dookreśla (*Pyr.*, I, 7) jako Z (oprócz efektycyzmu, aporetycyzmu, pyrronizmu). Nie jest wykluczone, że sam Sekstus pojmuje S jako swoistą mieszaninę tych czterech postaw, nic jednak nie stoi na przeszkodzie, aby każdą z nich traktować oddzielnie i poszukiwać ich ewentualnej obecności w filozofii wczesnogreckiej. Tak więc Z jako jedna z form rozumienia S nawiązuje do MKS warunkowanego przez PFZ. Zanim przeanalizuję ten trzeci paragraf *Zarysów pyrrońskich* (*Pyr.*, I, 7) w celu wyodrębnienia Z spośród pozostałych form rozumienia S, przypomnę jeszcze dwa określenia postawy zetetycznej z fragmentu I, 1–2. Sekstus, przeciwstawiając dogmatyzm i akademizm sceptycyzmowi, stwierdza, że tamte stanowiska *de facto* zatrzymują poszukiwania, natomiast S charakteryzuje się tym, że trwa w poszukiwaniu (ἐπιμονὴν ζητήσεως), a sceptycy nadal (ἔτι) poszukują[23]. Już tutaj uwidacznia się fundamentalny rys postawy zetetycznej sprowadzającej się do ustawicznego szukania (trwania w poszukiwaniach, ciągłego dociekania) stanowczo odróżnionego od stanowiska, które opiera się na założeniu (akceptacji, godzeniu się na) zatrzymanie poszukiwań (badań, dociekań). Ta opozycja: zatrzymanie (ustanie badań) – niezatrzymywanie (dalsze poszukiwanie) uzupełniona opozycją: stanowcze (ostateczne) rozstrzygnięcie – rozwiązanie tymczasowe będzie (jak się okaże) podstawowym kryterium odróżniającym nie tylko S jako Z od PD i ND (jako wynik MKS), ale też Z od innych form rozumienia S (przede wszystkim od efektycyzmu).

[23] Termin ἐπιμονή można przełożyć jako „trwanie" czy też „zatrzymanie się na dłużej przy czymś", ἔτι zaś oznacza „jeszcze nadal", „ciągle".

W celu dookreślenia istoty Z trzeba przeanalizować zachowane fragmenty z dzieł Sekstusa Empiryka i Diogenesa Laertiosa, które z jednej strony przybliżają charakterystykę tej postawy, a z drugiej – ukazują jej przeobrażenia i powiązania z innymi typami postaw kwalifikowanych jako sceptyczne. W paragrafie zatytułowanym Περὶ τῶν ὀνομασιῶν τῆς σκεπτικῆς (*Pyr.*, I, 7) Sekstus wymienia nazwy nurtu sceptycznego z krótkimi ich charakterystykami:

> Ἡ σκεπτικὴ τοίνυν ἀγωγὴ καλεῖται μὲν καὶ ζητητικὴ ἀπὸ ἐνεργείας τῆς κατὰ τὸ ζητεῖν καὶ σκέπτεσθαι, καὶ ἐφεκτικὴ ἀπὸ τοῦ μετὰ τὴν ζήτησιν περὶ τὸν σκεπτόμενον γινομένου πάθους, καὶ ἀπορητικὴ ἤτοι ἀπὸ τοῦ περὶ παντὸς ἀπορεῖν καὶ ζητεῖν, ὡς ἔνιοί φασιν, ἢ ἀπὸ τοῦ ἀμηχανεῖν πρὸς συγκατάθεσιν ἢ ἄρνησιν, καὶ Πυρρώνειος ἀπὸ τοῦ φαίνεσθαι ἡμῖν τὸν Πύρρωνα σωματικώτερον καὶ ἐπιφανέστερον τῶν πρὸ αὐτοῦ προσεληλυθέναι τῇ σκέψει. *Pyr.*, I, 7.

Warto się zastanowić, jaki status ma ten fragment, a podstawowe pytanie dotyczy tego, czy wymienione w nim konkretne szczegółowe stanowiska należy traktować sumarycznie jako stanowiące o istocie podejścia sceptycznego czy też Sekstus przedstawia po prostu konkretne formy S, których nie trzeba wiązać z sobą ściśle, aby mówić o postawie sceptycznej różnej od PD i od ND (akademizmu). Mówiąc inaczej, problem sprowadza się do tego, czy wszystkie razem charakteryzują S, czy każda z nich z osobna jest jakąś jego skonkretyzowaną formą. Zagadnienie to jest ważne dlatego, że w dalszych partiach swojego wywodu Sekstus przedstawia taką wykładnię S, która 1) nastręcza trudności z opisem S z fragmentu *Pyr.*, I, 1–4, oraz 2) przynajmniej niektóre formy S z fragmentu *Pyr.*, I, 7 na pierwszy rzut oka trudno z sobą pogodzić; chodzi tu przede wszystkim o związek zetetycyzmu (Z) z efektycyzmem (E), ponieważ pierwszy akcentuje aktywność poszukiwania, drugi zaś – bierność wstrzymywania się. Zanim jednak problem ten zostanie podjęty, trzeba bliżej przyjrzeć się temu fragmentowi.

Sekstus pisze, że σκεπτική ἀγωγή jest także nazywana zetetyczną (ζητητική) ze względu na czynność (ἐνεργεία) szukania i badania (τὸ ζητεῖν καὶ σκέπτεσθαι). Można ten fragment rozumieć w ten sposób, że Z jest S (σκέπτεσθαι) z dołączoną aktywnością poszukiwania bądź też dociekania (ἐνεργείας τῆς κατὰ τὸ ζητεῖν). To sugeruje, że jest możliwe teoretycznie takie pojmowanie S (S nieprzejawiające się jako Z), które wyłącza ową czynność poszukiwania, przykładowo zawieszając aktywność dociekań. Przykładem takiej wykładni S może być – i jak się wydaje: jest w ujęciu Sekstusa – zasada ἐποχή. Sam Sekstus Empiryk w swoich pismach ustanawia ἐποχή jako istotę S, tym samym albo pojmuje S z wyłączeniem Z, albo – o czym jeszcze będzie mowa – podporządkowuje Z ἐποχή, co znaczy, że wysiłki poszukiwawcze sprowadzają się do egzaminowania i znalezienia argumentów na rzecz zawieszenia sądów (ἐποχή). Taki zetetyczny epechizm radykalnie różni się od teoretycznie

wyróżnionego Z (sformułowanego choćby w *Pyr.*, I, 1–4 i I, 7) ujętego jako poszukiwanie odpowiedzi (rozwiązań) bez niejako apriorycznego założenia, jakie te rozstrzygnięcia będą miały postać. Więcej nawet, Z nie zakłada, że cel da się znaleźć (negacja PD), ani nie zakłada, że celu nie sposób znaleźć (negacja ND), co razem stanowi wyraz przyjętej przeze mnie wykładni S, która w wersji Z uzupełniona jest jeszcze czynnością ciągłego poszukiwania.

Druga postać filozofii sceptycznej ujawnia się w nazwaniu jej efektyczną (ἐφεκτική) z racji tego, co przydarza się badaczowi po poszukiwaniu (μετὰ τὴν ζήτησιν); mówiąc inaczej, z tej racji, że dociekający odczuwa πάθος w następstwie szukania. Przymiotnik ἐφεκτικός oznacza „zatrzymujący", „wstrzymujący coś", „powstrzymujący się od czegoś". W kontekście tej wypowiedzi można stwierdzić, że efektycyzm (E), czy też sceptycyzm efektyczny, sprowadza się do postawy powstrzymywania się od wydawania sądów, która to postawa rodzi się (γινομένου) – co istotne – po uprzednim poszukiwaniu; owo zawieszenie sądzenia nie ma zatem charakteru niejako apriorycznego, lecz powstaje dopiero jako wynik poszukiwań. W świetle przyjętej w tej rozprawie nomenklatury można powiedzieć, że E jest jedną z możliwych konsekwencji PFZ, drugą natomiast – Z. Warto zauważyć, że Z i E pozostają częściowo we wzajemnym konflikcie jako konsekwencje PFZ, to znaczy nie można jednocześnie wstrzymać poszukiwań i nadal je kontynuować. Konflikt ten jest centralnym problemem dla badaczy myśli Sekstusa[24], dla mnie natomiast stanowi tylko argument na rzecz uznania faktu, że S może przybrać różne wykładnie (albo Z albo E), czego świadomy jest sam Sekstus. Można oczywiście na podstawie egzegezy pism Sekstusa – o czym będzie mowa – próbować w jakiś sposób godzić oba te podejścia, oczywiście odpowiednio je interpretując i modyfikując; dla dociekań nad wczesną myślą grecką najważniejsze jest jednak to, że można wyróżnić Z oprócz E i nie traktować tylko E (lub ewentualnie zlepki Z i E) jako wyłącznej wykładni S. Być może we wczesnym okresie dziejów filozofii ujawniła się samodzielnie postawa zetetyczna oprócz efektycznej.

Konflikt pomiędzy E a Z sprowadza się przede wszystkim do opozycji: zatrzymanie poszukiwań – kontynuowanie poszukiwań[25]; jeśli odróżnia

[24] F. Grgić pisze: „Thus, the Pyrrhonian sceptics are portrayed by Sextus in two radically different ways – as persistent inquirers and as suspenders of judgement – and the natural, and widely discussed, question is if it is possible to give a unified account of Sextan scepticism". F. Grgić: *Investigative and Suspensive Scepticism*. „European Journal of Philosophy" 2012, vol. 22, issue 4, s. 654.

[25] „For whereas the name »investigative« recalls the observation that the sceptic's researches are never over, the name »suspensive« implies that his investigations are finished: the suspension of judgement which explains the name »suspensive« comes about »after the investigation«, and »after the investigation« does not mean »after a certain amount of investigating has been done« but »after the investigation is over«. So there is a conflict between *Pyr.* I 7 and I 3 – and a conflict within I 7 in so far as the name

się PFZ (jako warunek podziału filozofii na PD, ND i S) od Z jako jednej z możliwych wykładni S (oprócz E), to opozycja ta przybiera postać: wstrzymanie poszukiwań – dalsze szukanie. Sceptycyzm efektyczny opiera się na założeniu, że owo wstrzymanie nastąpiło po szukaniu, a zatem poszukiwania albo zostały ukończone, albo są kontynuowane tylko po to, aby znaleźć argumenty przemawiające za izostenią. Ten rodzaj sceptycyzmu albo dogmatycznie ustanawia kres badań, albo podporządkowuje badania dogmatycznie założonemu celowi. Z kolei sceptycyzm zetetyczny, czy też Z, ma w założeniu kontynuowanie badań i poszukiwań bez jakiegokolwiek zakładania ich zwieńczenia, i w tym sensie stanowi wyraz postawy antydogmatycznej, ponieważ: 1) jako forma S dystansuje się zarówno od PD, jak i od ND, 2) uzupełnia S funkcją ciągłego poszukiwania, dzięki czemu dystansuje się od E (zatrzymanie). Warto też zauważyć, że Z akcentuje aktywny aspekt S ujęty jako ἐνέργεια, E zaś – jego wymiar pasywny ujawniający się w słowie πάθος. Sekstus doskonale zdaje sobie sprawę z różnicy pomiędzy wstrzymaniem badań a ich kontynuowaniem. Wspomina o tej opozycji w kontekście przeciwstawienia zetetycznego modelu dociekań modelowi dogmatycznemu: „Nie jest bowiem żadną niekonsekwencją, że ci, którzy zgadzają się, że nie wiedzą, jakie rzeczy są w swej naturze, prowadzą na ich temat badanie, ale [niekonsekwencją jest], że [prowadzą je] ci, którzy sądzą, że znają je dokładnie. W przypadku tych drugich bowiem badanie jest już, jak sądzą, zakończone, podczas gdy w przypadku tych pierwszych w dalszym ciągu trwa to, na czym zasadza się wszelkie badanie, mianowicie przekonanie, że nie znaleźli”[26]. Jeśli wszelkie badanie zasadza się na przekonaniu, że się nie znalazło, to jednocześnie musi się opierać na założeniu, że nieprawda, że się znaleźć nie da; jest tak zarówno dlatego, że stwierdzenie „nie da się znaleźć” jest dogmatyczne, ale też dlatego, że wstrzymuje ono badanie, a w każdym razie nie uzasadnia poszukiwania. Można zatem powiedzieć, że ζήτησις opiera się na 1) przekonaniu o dotychczasowym nieznalezieniu (opozycja wobec PD), 2) przekonaniu o niesłuszności założenia, że nie ma możliwości znalezienia (opozycja do ND). Sekstus Empiryk, a także inni sceptycy szczególnie akcentowali pierwszą opozycję (polemizując z różnymi stanowiskami, na przykład ze stoikami), dzięki czemu z czasem ta druga ulegała historycznemu wypłowieniu, aż do czasów współczesnych, gdy S prawie stapia się z ND i z A.

»investigative« harks back to I 3”. J. Barnes: *Sextan Scepticism*. In: *Maieusis: Essays in Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*. Ed. D. Scott. Oxford, Oxford University Press, 2007, s. 327.

[26] „οὐ γὰρ τοῖς ἀγνοεῖν τὰ πράγματα ὡς ἔχει πρὸς τὴν φύσιν ὁμολογοῦσι τὸ ζητεῖν ἔτι περὶ αὐτῶν ἀνακόλουθον, τοῖς δ’ ἐπ’ ἀκριβὲς οἰομένοις ταῦτα γινώσκειν· οἷς μὲν γὰρ ἐπὶ πέρας ἤδη πάρεστιν ἡ ζήτησις, ὡς ὑπειλήφασιν, οἷς δὲ τὸ δι’ ὃ πᾶσα συνίσταται ζήτησις ἀκμὴν ὑπάρχει, τὸ νομίζειν ὡς οὐχ εὑρήκασιν”. Sext. Emp.: *Pyr.*, II, 11; przeł. Z. Nerczuk.

Warto również zauważyć, że gdyby Z rozumieć w ten sposób, iż trwanie w poszukiwaniu oznacza niekończący się nigdy proces, znaczyłoby to, że cel nigdy nie zostanie osiągnięty[27]; taka konkluzja byłaby zbieżna z przypisywaną przez Sekstusa akademikom tezą ND, w myśl której prawda jest nieuchwytna. Ze względu na podział, jakiego dokonał Sekstus, przypuszczenie takie wydaje się niesłuszne – nie po to odróżnia S od akademickiej filozofii, aby treściowo zrównywać oba poglądy. Podkreślić trzeba, że sceptyk nie używa terminu „nigdy", nie wypowiada się też odnośnie do finalnego zwieńczenia prowadzonego przez siebie dociekania; nie twierdzi on ani, czy znajdzie, ani czy nie znajdzie (czy proces zetetyczny będzie nieskończony). Raz jeszcze trzeba powtórzyć, że wypowiadanie się na temat przyszłego stanu naszej wiedzy (niewiedzy) ma charakter dogmatyczny (w wersji pozytywnej lub negatywnej)[28].

[27] Zob. E. Spinelli: *Sextus Empiricus, the Neighbouring Philosophies and the Sceptical Tradition (again on „Pyr." I 220–225)*. In: *Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition*. Ed. by J. Sihvola. Helsinki, Societas Philosophica Fennica, 2000, s. 49–51; V. Harte and M. Lane: *Pyrrhonism and Protagoreanism: Catching Sextus Out?*. „Logical Analysis and the History of Philosophy" 1999, vol. 2, s. 170–171; D. Sedley: *The Motivation of Greek Skepticism*. In: *The Skeptical Tradition*. Ed. M. Burnyeat. Berkeley, University of California Press, 1983, s. 22; H. Tarrant: *Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985, s. 26. Nie odnosząc się wprost do tradycji antycznej, podobne stanowisko prezentuje J. Pieper. „O możliwości uzyskania odpowiedzi na pytanie filozoficzne, i o poznawalności lub niepoznawalności jego przedmiotu, można więc skrótowo powiedzieć, co następuje: Może się wprawdzie komuś filozofującemu zdarzyć, iż jego bezstronność słabnie lub jego energia myślowa ulega zmęczeniu i zawodzi. Jednak nigdy nie może mu się przytrafić żadna z dwu rzeczy. Ani nie napotka on na swej drodze jakiejś tkwiącej w samym przedmiocie bariery, która po prostu przeszkadzałaby mu w dalszym kroczeniu naprzód, ani też nie osiągnie kresu swej drogi, to znaczy punktu, w którym pytanie, które go poruszyło, uzyskałoby ostateczną odpowiedź". J. Pieper: *W obronie filozofii*. Tłum. P. Waszczenko. Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1985, s. 55.

[28] Dosadnie wyrażał to Popper, pisząc, że „przyszłego rozwoju wiedzy nie da się przewidzieć żadnymi racjonalnymi czy naukowymi metodami". K.R. Popper: *Nędza historycyzmu*. Tłum. S. Amsterdamski. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1999, s. 10. Warto zauważyć, że potocznie przyjmowane twierdzenie, iż filozofia jest nieskończonym procesem (w optymistycznej wersji ciągłym zbliżaniem się do celu), jest *de facto* dogmatycznym uznaniem jej niespełnienia. Dogmatyzm w tym wypadku przybiera postać przekonania o ciągłym (nieskończonym) dociekaniu. Po co w takim razie dążyć? L. Kołakowski, który filozofię także rozumie jako nigdy nieskonsumowaną miłość, odpowiada: „[…] idzie o nie samo [dociekanie – D.K.] – bo choć nieuwieńczone sukcesem, radykalnie zmienia nasze życie. […] Krótko mówiąc, nie możemy zgłębić tajemnicy i obrócić jej w wiedzę, lecz ważne wiedzieć, że mamy z nią do czynienia; choć nie sposób zedrzeć zasłony, za którą ukrywa się rzeczywistość ostateczna, winniśmy wiedzieć, że jest taka zasłona". L. Kołakowski: *Horror metaphysicus*. W: Idem: *Jeśli Boga nie ma… Horror metaphysicus*. Tłum. M. Panufnik. Poznań, Wydawnictwo Zysk i S-ka, 1999, s. 201. Opinia ta jest sformułowana nie tylko w słowniku metafizycznym, ale także przyjmuje dogmatyczną (w formie ND) tezę: objaśnienie nigdy nie zostanie znalezione.

Trzecia nazwa szkoły sceptycznej brzmi: ἀπορητική[29]; sceptycyzm jest aporetyczny z dwóch powodów: 1) jak mówią niektórzy, dlatego, że o wszystkim wątpi i szuka (ἀπὸ τοῦ περὶ παντὸς ἀπορεῖν καὶ ζητεῖν), lub 2) dlatego, że nie potrafi poradzić sobie z potwierdzaniem bądź zaprzeczaniem (ἀπὸ τοῦ ἀμηχανεῖν πρὸς συγκατάθεσιν ἢ ἄρνησιν). Postawa aporetyczna, czy też aporetycyzm (Ap), z jednej strony zostaje określony jako stan bycia w zakłopotaniu, postawa wątpiąca (czasownik ἀπορέω znaczy „być zakłopotanym", „poruszyć problem", „wskazać trudności") uzupełniona aktywną postawą poszukiwania, o czym świadczy koniunkcja ἀπορεῖν καὶ ζητεῖν (Ap_1), a z drugiej – sprowadza się do pasywnej bezradności (ἀπορέω znaczy też „być bezradnym") w potwierdzaniu jakichś sądów lub zaprzeczaniu im (Ap_2). Można zatem przyjąć, że Ap jako Ap_1 wiąże się z Z, natomiast Ap jako Ap_2 łączy się z E[30]. Związek Ap_1 z Z wyraża postawę rozpoznawania trudności i problemów, z jednoczesną próbą poszukiwania rozwiązań, bez przesądzania o ich wyniku, podczas gdy połączenie Ap_2 z E ujawnia postawę bezradności manifestującej się zawieszeniem sądów z racji niezdolności zarówno do ich potwierdzenia, jak i zaprzeczenia. Gdyby przyjąć te założenia, to można by *de facto* mówić o dwóch podstawowych wykładniach S w pismach Sekstusa, a w szczególności w *Zarysach pyrrońskich*. Pierwszym jest Z uzupełniony o Ap_1, drugim – E związany z Ap_2.

Warto jednak zwrócić uwagę na fakt, że Sekstus przy okazji charakteryzowania wszystkich form nurtu sceptycznego (z wyjątkiem historycznego określenia Πυρρώνειος) wiąże je z postawą zetetyczną. I tak, pisząc o E, używa zwrotu μετὰ τὴν ζήτησιν, dookreślając zaś Ap (a dokładniej: Ap_1), pisze: ἀπορεῖν καὶ ζητεῖν. W moim przekonaniu jest to okoliczność znacząca dla rozpoznania istoty Z, a w szczególności dla:

1) uzasadnienia zasadności odróżnienia PFZ od Z,
2) ukazania zasadniczej różnicy między Z a E jako odmiennymi wykładniami S,
3) podkreślenia przynależności Ap_1 do Z.

Ad 1. Charakterystyka E sprowadzająca się do wstrzymania poszukiwań następuje μετὰ τὴν ζήτησιν, co oznacza, że przyjęcie E nie ma charakteru apriorycznego, lecz jest obowiązujące tylko dla „tych, którzy szukają jakiejś rzeczy […]" („Τοῖς ζητοῦσί τι πρᾶγμα […])"[31]. Mówiąc

[29] Czwarta nazwa ma znaczenie ściśle historyczne; sceptycyzm może zostać nazwany Πυρρώνειος, ponieważ to właśnie Pyrron w sposób najbardziej wyraźny prezentował stanowisko sceptyczne.

[30] Podobnie uważa Grgić, pisząc, że E i Ap_2 (oczywiście nie używa tych skrótów) „refer to the same kind of mental state, as suspension of judgement is »standstill of the intellect, owing to which we neither reject nor posit anything« […]". F. Grgić: *Investigative and Suspensive Scepticism*…, s. 656.

[31] Sext. Emp.: *Pyr.*, I, 1.

prościej, ci, którzy szukają jakiejś rzeczy, mogą – zgodnie z MKS – dojść do PD, ND albo S; w tym ostatnim przypadku przyjmują E jako wykładnię S. Z tego wynika, że w odniesieniu do charakterystyki E Sekstus mówi nie o Z, lecz o PFZ, które stanowi warunek MKS[32]. E i Z jako różne wykładnie S są z sobą w częściowym konflikcie i prezentują dwie odmienne możliwości pojmowania S.

Ad 2. E, pojęty jako jedna z możliwych wykładni S, wyróżniony może być tylko w perspektywie źródłowego PFZ; to samo można powiedzieć o Z, niemniej jednak E i Z są dwoma odmiennymi formami S.

Ad 3. Ap_1, charakteryzowane przez koniunkcję ἀπορεῖν καὶ ζητεῖν, łączy się z wykładnią Z; można dodać, że z racji pokrewieństwa między Ap_2 i E uzasadnione są ogólny podział i redukcja możliwych typów S do dwóch głównych stanowisk: Z (a raczej Z i Ap_1) oraz E (a raczej E i Ap_2).

Warto przy okazji przywołać jeszcze świadectwo Diogenesa Laertiosa, które nawiązuje do charakterystyki nurtu sceptycznego, jakiej dokonał Sekstus. Diogenes pisze, że zwolennicy Pyrrona nazywani byli aporetykami, sceptykami, efektykami lub zetetykami[33]. Wydaje się, że Diogenes nie prezentuje w tym fragmencie uściślonej klasyfikacji sceptycyzmu[34], lecz wymienia tylko nazwy tego nurtu filozoficznego. „Zetetykami byli dlatego, że wszędzie szukali prawdy (ἀπὸ τοῦ πάντοτε ζητεῖν τὴν ἀλήθειαν), sceptykami dlatego, że zawsze badali, ale rozwiązania nie znajdowali (ἀπὸ τοῦ σκέπτεσθαι ἀεὶ καὶ μηδέποτε εὑρίσκειν), efektykami od ich postawy następującej po badaniu, to jest od powstrzymywania się (ἀπὸ τοῦ μετὰ τὴν ζήτησιν πάθους· λέγω δὲ τὴν ἐποχήν); aporetykami dlatego, że także dogmatycy stoją przed trudnościami, tak jak i oni sami (ἀπὸ τοῦ τοὺς δογματικοὺς ἀπορεῖν καὶ αὐτούς), i pyrrończykami od Pyrrona (Πυρρώνειοι δὲ ἀπὸ Πύρρωνος)”[35]. Trzeba tu zwrócić uwagę na kilka

[32] Grgić nie jest skłonny odróżniać PFZ od Z, lecz traktuje razem PFZ i Z jako szerokie i nieokreślone ujęcie postawy zetetycznej, Ap_1 zaś – jako ich postać skonkretyzowaną. Pisze on: „Hence, if we put aside the historical title [4], we are left with the characterization of scepticism as suspensive ([2], [3b]) [w mojej nomenklaturze: E, Ap_2 – D.K.] and investigative, and the latter divides further into investigative in a wider, unspecified sense (the beginning of *PH*, [1]) [w mojej nomenklaturze: PFZ, Z – D.K.] and investigative in the sense of »refutative« ([3a]) [w mojej nomenklaturze: Ap_1 – D.K]”. F. Grgić: *Investigative and Suspensive Scepticism…*, s. 656.

[33] „οὗτοι πάντες Πυρρώνειοι μὲν ἀπὸ τοῦ διδασκάλου, ἀπορητικοὶ δὲ καὶ σκεπτικοὶ καὶ ἔτι ἐφεκτικοὶ καὶ ζητητικοὶ ἀπὸ τοῦ οἷον δόγματος προσηγορεύοντο. ζητηικὴ μὲν οὖν φιλοσοφία ἀπὸ τοῦ πάντοτε ζητεῖν τὴν ἀλήθειαν, σκεπτικὴ δ’ ἀπὸ τοῦ σκέπτεσθαι ἀεὶ καὶ μηδέποτε εὑρίσκειν, ἐφεκτικὴ δ’ ἀπὸ τοῦ μετὰ τὴν ζήτησιν πάθους· λέγω δὲ τὴν ἐποχήν· ἀπορητικὴ δ’ ἀπὸ τοῦ τοὺς δογματικοὺς ἀπορεῖν καὶ αὐτούς. Πυρρώνειοι δὲ ἀπὸ Πύρρωνος”. Diog., IX, 69–70.

[34] Tym bardziej nie można przypuszczać, że są to rozłączne zakresy podanych nazw. Gdyby tak było, to na przykład Z byłby odróżniony od S, a nie traktowany jako jedna z jego form.

[35] Diog., IX, 70.

różnic między oboma przekazami, mając na uwadze zasadniczą zbieżność ich obu:

1. Diogenes literalnie, w przeciwieństwie do Sekstusa (*Pyr.*, I, 7), określa Z jako poszukiwanie prawdy.
2. E w ujęciu Diogenesa zostaje sprowadzone wprost do ἐποχή.
3. Wreszcie nie wiadomo, jak traktować Ap w przekazie Diogenesa, to znaczy, czy jest ono bliższe Ap_1, czy Ap_2 w przekazie Sekstusa.

Warto w tym miejscu odwołać się do badań Johna A. Palmera, który w rozprawie *Skeptical Investigations*[36] wyróżnił sześć głównych obszarów znaczeniowych ζητεῖν, ζήτησις oraz ich derywatów w pismach Sekstusa Empiryka. Zdaniem tego badacza, są to:

1. Użycia, w których przedstawiona jest postawa badawcza sceptyków; wypowiedzi tego rodzaju są często prezentowane w pierwszej osobie liczby mnogiej i w języku drugiego rzędu (na metapoziomie w stosunku do języka przedmiotowego)[37]. Sceptyczne badanie nie dotyczy ani tego, jak rzeczy są, ani jak się jawią, lecz tylko tego, co się o zjawiskach orzeka. Takie – jak je określa Palmer – „second-order investigation" dotyczy sądów i teorii formułowanych przez dogmatyków. Można zatem powiedzieć, że w tym wypadku wysiłek zetetyczny sprowadza się do swoistego egzaminowania i teoretycznego testowania poglądów. Tak rozumiany Z miałby charakter metafilozoficzny, jeśli pod pojęciem poglądów filozoficznych rozumie się wypowiedzi dotyczące rzeczy lub tego, co się jawi.
2. Przypadki takich użyć słowa ζητεῖν, w których czasownik ten oznacza raczej „badać", „dociekać", „rozpatrywać" niż „szukać"[38]. W tym przypadku Z pokrywa się ze źródłowo rozumianym S.
3. ζήτησις oznacza dociekanie, którego cel polega na odkryciu prawdy, przy czym – jak dodaje Palmer – takie dociekanie jest ograniczone do wysiłków podjętych przez jego dogmatycznych oponentów[39].
4. Przypadki wskazujące, że ζητεῖν znaczy „szukać", ale czegoś innego niż prawdy.
5. Przypadki, w których mowa jest o poszukiwaniu prawdy w sensie okazjonalnym (np. *Adv. math.*, VIII, 129).

[36] Zob. J.A. Palmer: *Skeptical Investigations*. „Ancient Philosophy" 2000, vol. 20, s. 351–375, szczególnie strony 366–367.

[37] Jako sugestywny przykład Palmer podaje fragment z *Pyr.*, I, 19: „Kiedy zaś badamy, czy przedmiot jest taki, jaki się jawi, to przyznajemy, że się jawi, ale badamy nie samo zjawisko, lecz to, co twierdzi się na temat zjawiska". Tłum. Z. Nerczuk. Palmer wskazuje jeszcze inne charakterystyczne fragmenty w tej grupie znaczeniowej: Sext. Emp.: *Pyr.*, II, 1–12; *Adv. math.*, I, 41; VII, 25.

[38] „The matter investigated is itself typically referred to as τὸ ζητούμενον. In certain passages it appears that Sextus uses ζητεῖν and ζήτησις in this sense synonymously with σκέπτεσθαι and σκέψις". J.A. Palmer: *Skeptical Investigations…*, s. 367.

[39] Palmer dodaje: „As the Pyrrhonian's ζήτησις is synonymous with σκέψις, so the dogmatist's is synonymous with ἑρεύνα or search (e.g. *PH* ii 7, 9)". Ibidem.

6. Takie użycia, w których ζητεῖν znaczy po prostu „pytać", „dowiadywać się".

Głównym celem dociekań badaczy zajmujących się dziełami Sekstusa Empiryka jest próba pogodzenia obu wykładni S prezentowanych w *Pyr.*, I, 1–4 oraz I, 7, czyli S jako Z i S jako E. W dalszych rozważaniach nie podejmuję tego wątku, ponieważ przedmiotem moich dociekań będzie wczesna filozofia grecka analizowana pod kątem obecności w niej K, S i Z. Niemniej jednak warto choćby tylko pobieżnie przywołać niektóre propozycje tych badaczy, głównie dlatego, że mogą one ukazać alternatywne sposoby rozumienia Z w pismach Sekstusa. Ogólnie rzecz biorąc, wielu z nich – próbując pogodzić z sobą Z i E – podporządkowuje zetetycyzm efektycyzmowi. W tym celu przyjmuje się, że wysiłek badawczy zawarty w Z nie pokrywa się z poszukiwaniem prawdy[40].

Wspomniany już John A. Palmer rozróżnia wysiłki zetetyczne dogmatyków i pyrrończyków. Ci pierwsi prowadzą swoje poszukiwania w nadziei znalezienia prawdy, ci drudzy zaś po to, by egzaminować różne ujęcia i poglądy; ich Z lokuje się na metapoziomie w stosunku do stanowisk teoretycznych dogmatyków[41]. Zdaniem Palmera Z Sekstusa nie sprowadza się do poszukiwania prawdy, a jednocześnie Sekstus stara się nie utożsamiać zawieszenia sądów z celem poszukiwań, aby nie popadać w negatywny dogmatyzm. Jonathan Barnes, podobnie jak Robert J. Hankinson, postrzega sceptycyzm jako sekwencję kauzalną: dociekanie – opozycja – równoważność – ἐποχή – ἀταραξία[42]. Przy takiej interpretacji procedura zetetyczna jest tylko początkiem sceptycznego procesu pod postacią wyrobionej dyspozycji, a więc S ujęty jest jako praktyka bez teorii. Barnes zauważa także, że stwierdzenie Sekstusa, iż sceptycy ζητοῦσι, nie oznacza, że oni ciągle dociekają, tylko że są ciągle zakłopotani[43]. Wydaje się, że

[40] Pogląd taki prezentował już Karel Janáček, który pisze: „Sextus characterizes the sceptics directly or indirectly by these words: ἐπιμονὴν ζητήσεως (I 1), ἔτι ζητοῦσι (I 2), ζητοῦσι δὲ οἱ σκεπτικοί (I 3). He avoids anxiously adding the object τὸ ἀληθές appearing in I 2 to I 3". K. Janáček: *Sextus Empiricus' Sceptical Methods*. Praha, Universita Karlova, 1972, s. 28.

[41] „One might suppose that by this different style of philosophical investigation Sextus too hopes to discover the truth regarding the matters he examines. The indirect or second-order character of his investigations, however, suggests that this is not so – and Sextus at no point describes his own *zêtêsis* as a search for truth". J.A. Palmer: *Skeptical Investigations…*, s. 368.

[42] J. Barnes: *The Beliefs of a Pyrrhonist*. In: *The Original Sceptics. A Controversy*. Ed. by M. Burnyeat, M. Frede. Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1997, s. 59.

[43] „So let us construe »ζητεῖν« in *Pyr.* I 3 in that sense: when Sextus says that the sceptics ζητοῦσι, he does not mean that they are still investigating – he means that they are still perplexed. On the other hand, in *Pyr.* I 7 the phrase »after the ζήτησις« does not mean »after the puzzlement is over« but »after the investigation is over«. A Sextan sceptic is not perpetually investigating: he is perpetually puzzled, before and during and after his investigations". J. Barnes: *Sextan Scepticism…*, s. 328.

tym samym Barnes zakłada supremację Ap nad Z (a precyzyjniej: Ap_1 nad Z).

Ogólnie rzecz biorąc, w odniesieniu do poglądów samego Sekstusa można powiedzieć, że był on co najwyżej zetetycznym epechistą, to znaczy jego dociekania *de facto* służyły wyznaczonemu niejako z góry celowi – efektycznemu zawieszeniu sądów oraz izostenii gwarantującej niezmącony spokój. Precyzyjniej rzecz ujmując, zasadniczy cel poszukiwań pyrrończyków sprowadzał się do wewnętrznego spokoju, który – jak się okazało – można zyskać, nie osiągnąwszy celu teoretycznego, jakim jest prawda, lecz dzięki zawieszeniu sądów i stwierdzeniu ich równosilności. Jeśli w ogóle mówić w odniesieniu do Sekstusa o Z, to jest to poszukiwanie i sprawdzanie argumentów dogmatyków w celu dotarcia do równorzędności przeciwstawnych poglądów. Jak już ukazano, w *Pyr.*, I, 1–4 Sekstus definiuje S za pomocą ogólnie ujętego Z, natomiast w *Pyr.*, I, 7 S dookreślany zostaje uszczegółowionymi stanowiskami Z, E i Ap (pomijam historyczny pyrronizm). W świetle dokonanych analiz można było wypreparować dwie główne formy S, pozostające – przynajmniej na ogólnym poziomie – z sobą w konflikcie: Z (a raczej Z i Ap_1) oraz E (a raczej E i Ap_2). Sam Sekstus zdaje się prezentować takie stanowisko, które stanowi swoistą mieszaninę obu, oczywiście kosztem przeformułowania Z i – jeśli można tak powiedzieć – uznania jego podrzędnej roli w stosunku do E. Nic nie stoi jednak na przeszkodzie, aby na podstawie *Pyr.*, I, 1–4 i I, 7 nie wyodrębnić jako teoretycznie możliwego stanowiska, jakim jest Z (a raczej Z i Ap_1). Choć przedstawiciele dojrzałego S, a w szczególności sam Sekstus nie rozwijali tej opcji (S jako Z), nie znaczy, że w interesującym mnie okresie (wczesna filozofia grecka) takiej postaci Z nie można znaleźć. Kwestię tę należy dopiero przebadać, nie ograniczając się tylko do potocznego lub jednostronnego rozumienia S, choćby – jak to często bywa – takiego, które traktuje S *de facto* jako ND lub tylko jako E.

O zasadności takiego podejścia może świadczyć fakt, że już przed Sekstusem silna była tradycja preferująca pojmowanie S jako ND (dla Sekstusa: filozofia akademicka), do której odnosił się Cyceron, jak również umiarkowany sceptycyzm dopuszczający słabą asercję, a tym samym ograniczający zakres ἐποχή. Pyrronizm, w tym dojrzały pyrronizm Sekstusa, monopolizował jednak S, przyjmując wykładnię efektystyczno-epechistyczną. Wskutek tego wykładnia zetetyczna, którą literalnie tylko ukazał Sekstus, nie ujawniła się z całą mocą, a z pewnością została wyparta przez wykładnię, której celem są izostenia i ἐποχή. Dobrze świadczy o tym jeden fragment z Diogenesa Laertiosa, który pisze, że filozofów można podzielić na dogmatyków (δογματικοί) i efektyków (ἐφεκτικοί). Ci pierwsi twierdzą o rzeczach, że odsłaniają się one jako uchwytywalne (δογματικοὶ μὲν ὅσοι περὶ τῶν πραγμάτων ἀποφαίνονται ὡς καταληπτῶν), ci drudzy natomiast wstrzymują się od wyrokowania, ponieważ uważają je za nieuchwytywalne (ἐφεκτικοὶ δὲ ὅσοι ἐπέχουσι

περὶ αὐτῶν ὡς ἀκαταλήπτων)[44]. Widać więc wyraźnie, że w świetle tego podziału filozofowie mogą być albo dogmatykami, albo efektykami. E w ujęciu Diogenesa oparty jest na ND i z ND wynika, wiążąc się z agnostycyzmem[45]. Jak trafnie zauważa Renata Ziemińska, „Ze sceptycyzmu nie wynika agnostycyzm, ale jest jego bardzo prawdopodobnym następstwem"[46]. Wydaje się, że taka sytuacja znajduje wyraz w interpretacji Diogenesa. Można powiedzieć, że już w pismach Sekstusa Empiryka i Diogenesa Laertiosa sceptycyzm zaczyna być zdominowany przez wykładnię, która preferuje ND, E lub A. Coraz bardziej zanika w takiej sytuacji możliwość interpretowania S jako Z, a w najlepszym razie Z jest podporządkowane E. Sceptycyzm od tego momentu tężeje w swej postaci agnostycznej i epechistycznej opartej na lub kierującej się w stronę ND[47]. Wielu badaczy, szczególnie współcześnie, sprowadza S do ND i w ten sposób, niejako zwrotnie, rozpoznaje go w pismach myślicieli greckich, w tym wczesnogreckich. Wydaje się, iż nie będzie nadużyciem stwierdzenie, że wykładnia zetetyczna uległa zatarciu, a z czasem – zapomnieniu. Historyczna ewolucja pojmowania S nie może jednak przesłonić teoretycznej możliwości odmiennych jego rozumień, przede wszystkim interpretowania S jako Z. Dojrzali greccy sceptycy wraz z ich epigonami nie wyczerpują przecież wszystkich możliwych wykładni S, trzeba więc przeanalizować, czy we wcześniejszym okresie dziejów filozofii pojawiły się alternatywne formy S, szczególnie S jako Z.

Warto również nadmienić, że stanowisko efektyczne pozostaje dalekie od treściowej jednoznaczności. Ogólnie rzecz biorąc, E sprowadza się do powstrzymywania się od wypowiadania sądów. Może tu chodzić albo o wszelkie sądy, albo tylko o te, które wypowiadane są z mocną asercją; kwestia ta dotyczy więc zakresu obowiązywania ἐποχή. Wydaje się, że można także wyróżnić dwa typy relacji pomiędzy E i Z. W pierwszym przypadku zawieszenie sądów (bez względu na zakres ἐποχή) jest celem dociekań, a proces zetetyczny (ujęty jako badanie argumentów) stanowi środek prowadzący do jego osiągnięcia. Z takim przypadkiem mamy, zdaje się, do czynienia w wykładniach Sekstusa i Diogenesa. W drugim przypadku można by traktować E tylko jako warunek Z. Zawieszenie sądów w tej opcji sprowadza się do zawieszania dogmatyczności stanowisk PD i ND, które łączy wspólne przekonanie o ostateczności głoszonych twierdzeń (rozstrzygnięcie zostało znalezione lub da się je znaleźć – PD,

[44] Diog., I, 16.

[45] Warto przypomnieć, że Sekstus Empiryk przy określaniu stanowiska akademickiego, czyli historycznej postaci ND, także odwoływał się do kwestii nieuchwytywalności, o czym świadczą zwroty: „οἱ δ' ἀπεφήναντο μὴ δυνατὸν εἶναι τοῦτο καταληφθῆναι" (*Pyr.*, I, 2), „ὡς δὲ περὶ ἀκαταλήπτων ἀπεφήναντο" (*Pyr.*, I, 3).

[46] R. Ziemińska: *Historia sceptycyzmu. W poszukiwaniu spójności*. Toruń, Wydawnictwo UMK, 2013, s. 35.

[47] Zob. ibidem.

oraz rozstrzygnięcia nie da się znaleźć – ND). Zawieszenie sądów charakterystycznych dla PD albo ND umożliwia dopiero rzeczywiste poszukiwanie rozstrzygnięć. Taka wersja E warunkującego Z musi się jednak wiązać z przyjęciem innego rozumienia wiedzy niż wiedza ostateczna i nieodwołalna. Wydaje się, że z tego właśnie powodu dojrzali sceptycy preferowali pierwszy typ relacji pomiędzy E i Z (Z jako droga do E), a nie E jako warunek Z. Działo się tak dlatego, że odziedziczyli po swoich wielkich poprzednikach, z Platonem i Arystotelesem na czele, ideał wiedzy pewnej i nieodwoływalnej (wiedza mówi o tym, jak jest i jak nie może nie być). Z tego właśnie względu tak bardzo kusząca staje się potrzeba sięgnięcia do wczesnej myśli greckiej, w której jeszcze nie został ustanowiony ten model wiedzy – istnieje więc możliwość, że także alternatywne wersje S mogły powstać. Sceptycyzm Pyrrona, akademików oraz ich następców ujawnił się na podstawie i w obrębie klasycznej koncepcji wiedzy z roszczeniem do ostateczności i pewności (ἐπιστήμη). Trzeba sprawdzić, czy we wcześniejszym okresie dziejów filozofii funkcjonowały inne rozumienia wiedzy, a co z tym związane, inne sposoby pojmowania S. Może się bowiem okazać, że dojrzały (w sensie historycznym) S w swojej wykładni epechistycznej (traktującej E jako cel dociekań lub godzącej się na ND) nie był jedyną formą wyrazu szeroko pojmowanej postawy antydogmatycznej.

Warto dodać, że sam Sekstus, pisząc o początkach sceptycyzmu, wyraźnie odróżnia dojrzałych sceptyków od protosceptyków[48]. We fragmencie *Pyr.*, I, 12[49] Sekstus pisze, że zasadą S jest nadzieja osiągnięcia spokoju. Wcześniej – czyli w okresie, jak można przypuszczać, kształtowania się tej postawy – myśliciele zaczęli szukać i dociekać (τὸ ζητεῖν) tego, co w rzeczach jest prawdą, a co fałszem. Liczyli bowiem na to, że rozstrzygnięcie tej kwestii pozwoli im zyskać ów spokój. Późniejsi sceptycy natomiast uznali, że każda wypowiedź ma swój odpowiednik w równorzędnej przeciwstawnej wypowiedzi (τὸ παντὶ λόγῳ λόγον ἴσον ἀντικεῖσθαι). I okazało się, że dzięki temu również osiągnęli spokój, który nie opiera się na rozstrzygnięciu (ἐπίκρισις) dogmatycznym, czyli takim, które odwołuje się do ustalenia prawdy. Warto zwrócić uwagę, że S ujęty jest tu jako stanowisko etyczne (w duchu greckim), a problemy epistemologiczne są rozważane z tej perspektywy. Zdaniem Seks-

[48] Posługuję się tu terminem zapożyczonym od Grgića. Zob. F. Grgić: *Investigative and Suspensive Scepticism*…, s. 657.

[49] „Ἀρχὴν δὲ τῆς σκεπτικῆς αἰτιώδη μέν φαμεν εἶναι τὴν ἐλπίδα τοῦ ἀταρακτήσειν· οἱ γὰρ μεγαλοφυεῖς τῶν ἀνθρώπων ταρασσόμενοι διὰ τὴν ἐν τοῖς πράγμασιν ἀνωμαλίαν, καὶ ἀποροῦντες τίσιν αὐτῶν χρὴ μᾶλλον συγκατατίθεσθαι, ἦλθον ἐπὶ τὸ ζητεῖν, τί τε ἀληθές ἐστιν ἐν τοῖς πράγμασι καὶ τί ψεῦδος, ὡς ἐκ τῆς ἐπικρίσεως τούτων ἀταρακτήσοντες. συστάσεως δὲ τῆς σκεπτικῆς ἐστιν ἀρχὴ μάλιστα τὸ παντὶ λόγῳ λόγον ἴσον ἀντικεῖσθαι· ἀπὸ γὰρ τούτου καταλήγειν δοκοῦμεν εἰς τὸ μὴ δογματίζειν”. Sext. Emp.: *Pyr.*, I, 12.

tusa, aby osiągnąć spokój, nie trzeba być pozytywnym dogmatykiem, ale ten fragment pokazuje również, że wysiłek zetetyczny sprowadza się do chęci ustalenia (rozstrzygnięcia), dogmatyzm zaś pojawia się dopiero wówczas, gdy dokonana zostanie akceptacja takiego rozstrzygnięcia. Z tego wynika, że nie akceptując ostatecznych rozstrzygnięć, albo owego spokoju się nie uzyskuje[50], albo – jak sceptycy – osiągają go, godząc się na antydogmatyczną równosilność przeciwstawnych sądów. Postawa zetetyczna, z wyłączeniem zgody na izostenię, nie zapewnia – zdaniem Sekstusa – spokoju. Gdyby zatem wyłączyć z rozważań ten egzystencjalno-etyczny cel S, to sam Z stałby się naturalnym i uzasadnionym postępowaniem. Mówiąc inaczej, S jako E monopolizuje inne (w tym S jako Z) formy S ze względu na teleologicznie pojmowaną etykę. We fragmencie *Pyr.*, I, 26[51] z kolei Sekstus pisze, że sceptyk zaczął filozofować, aby rozstrzygnąć przedstawienia (τὰς φαντασίας ἐπικρῖναι) i określić, które są prawdziwe, a które fałszywe, w celu zyskania spokoju. Czyniąc to jednak, trafił (ἐνέπεσεν[52]) na równosilną niezgodność twierdzeń (τὴν ἰσοσθενῆ διαφωνίαν); nie mogąc zaś ich rozstrzygnąć, wstrzymał się od wyrokowania, dzięki czemu przypadkowo (τυχικῶς) towarzyszył temu spokój (niewzruszoność) w odniesieniu do przekonań. Cały ten fragment nasycony jest terminologią związaną z krytycyzmem jako zdolnością rozdzielania, osądzania, rozstrzygania (dwukrotnie pojawia się ἐπικρῖναι). Ten proces sceptyczny (ujęty prawdopodobnie również w perspektywie historycznej) rozpoczyna się od zetetycznego dociekania prawdy w celu zapewnienia sobie spokoju. W trakcie tego poszukiwania sceptyk napotyka (lub tropi) równosilne przeciwstawne poglądy; nie mając możliwości ostatecznego rozstrzygnięcia między nimi, zyskuje jednak przypadkowo spokój. Tak więc osiąga zamierzony cel, który jest celem – po grecku – etycznym, a nie epistemologicznym. Można osiągnąć spokój, nie roszcząc sobie pretensji do posiadania apodyktycznej wiedzy. Mamy tu do czynienia z etyczną wersją E. Jak wcześniej ustalono, S jako Z różni się od S jako E przede wszystkim tym, że ten pierwszy ma w założeniu kontynuowanie poszukiwań z racji tego, że się ani nie znalazło, ani się nie twierdzi, że nie da się znaleźć; ten drugi z kolei zakłada

[50] W kontekście tego stwierdzenia otwiera się ciekawy problem dotyczący egzystencjalno-etycznych konsekwencji Z. Postawa ciągłego szukania wyzbyta ostatecznych rozstrzygnięć wydaje się związana z ciągłym niespełnieniem, niepokojem, a więc z brakiem szczęścia rozumianego jako wewnętrzny spokój. Jest to temat na inne rozważania, których kulminacją może być pytanie: Czy myśliciel w swoim życiu badawczym może być w ogóle szczęśliwy?

[51] „ἀρξάμενος γὰρ φιλοσοφεῖν ὑπὲρ τοῦ τὰς φαντασίας ἐπικρῖναι καὶ καταλαβεῖν, τίνες μέν εἰσιν ἀληθεῖς τίνες δὲ ψευδεῖς, ὥστε ἀταρακτῆσαι, ἐνέπεσεν εἰς τὴν ἰσοσθενῆ διαφωνίαν, ἣν ἐπικρῖναι μὴ δυνάμενος ἐπέσχεν· ἐπισχόντι δὲ αὐτῷ τυχικῶς παρηκολούθησεν ἡ ἐν τοῖς δοξαστοῖς ἀταραξία". Sext. Emp.: *Pyr.*, I, 26.

[52] Słowo ἐνέπεσεν pochodzi od czasownika ἐμπίτνω (= ἐμπίπτω), który oznacza „trafić", „wpaść", „przytrafić się", „zdarzyć się".

ἐποχή, a więc wstrzymanie poszukiwań. W świetle poczynionych analiz można jednak powiedzieć, że pyrrońska wersja S może mieć inny – nadrzędny charakter. Etyczny S jako E nie wstrzymuje poszukiwań ani z racji znalezienia teoretycznego rozstrzygnięcia, ani z racji założenia bezsensowności poszukiwań (opartych na agnostycznym przekonaniu, że rzeczy są niepoznawalne), lecz wstrzymuje je z racji znalezienia etycznego rozwiązania (spokoju) niepokrywającego się ze znalezieniem prawdy. E ma zatem wymiar praktyczny, a nie teoretyczny. W trakcie analizy wczesnej filozofii greckiej trzeba mieć na uwadze również ten rodzaj E, nie jest bowiem wykluczone, że tego typu postawa egzystencjalno-etyczna nie znalazła swego wyrazu w początkach dociekań filozoficznych.

Przedstawione tu różne typy rozumienia KA, S i Z pozwalają na szerokie skonfigurowanie badań nad wczesną filozofią grecką, nie ograniczając się przy tym do współczesnych interpretacji S ani nie redukując S tylko do jednej jego wersji. Nawiązując do stwierdzenia Hankinsona, że S to „umbrella-term", można stwierdzić, że ten parasol terminologiczno-badawczy musi być na tyle pojemny, aby mógł objąć różne formy przekonań, a także postaw związanych z KA, S i Z w tym okresie filozofii, mając cały czas na uwadze, że rodząca się filozofia dopiero wypracowywała swój język oraz terminologię. Wydaje mi się, że takie podejście jest bardziej zasadne niż narzucanie na wczesną myśl grecką wybranych i jednostronnych wykładni analizowanych stanowisk. Sam Sekstus Empiryk jawi się w swych pismach jako krytyk dogmatyków. Jego sprzeciw wobec ich stanowisk podyktowany jest – ogólnie rzecz biorąc – krytyką PD i ND na poziomie teoretycznym. Z punktu widzenia etycznego epechizmu PD naraża się na zarzut teoretycznej podkrytyczności, ND zaś – na zarzut praktycznej nadkrytyczności. Tymczasem – jego zdaniem – z izostenii wynika ἐποχή, a dzięki niej zyskać można spokój.

W kontekście analizowanych w tej pracy zagadnień ważną kwestią jest wyróżnienie Z jako takiej formy S, która, stojąc w opozycji zarówno do PD, jak i do ND, akcentuje ciągłe poszukiwanie prawdy, bez zakładania rozstrzygnięć odnośnie do konkretnego celu tych poszukiwań (na przykład Z jako procedura sprawdzania argumentów w celu zawieszenia sądów). Jak wykazano, tak pojęty Z nie stanowi rozwijanej formy S w pismach Sekstusa, co nie oznacza, że nie istniała ona we wcześniejszych fazach dziejów filozofii. Dojrzali sceptycy filozofowali w obrębie wiedzy pojętej jako wiedza ostateczna i niepodważalna, a zatem ich argumenty sceptyczne odnosiły się do tak pojętej wiedzy; poza tym wpisane były w szerszy kontekst etyczny. Dlatego warto przeanalizować filozofię wczesnogrecką, gdy jeszcze tak pojmowana wiedza pewna i ostateczna nie była ukształtowana, i być szczególnie ostrożnym, aby takiego rozumienia sztucznie nie narzucać na tę tradycję. S jako Z można bowiem pojmować nie tylko w perspektywie poszukiwania rozstrzygnięć utożsamianych z wiedzą pewną i ostateczną. Warto przypomnieć, że KA stoi w opozycji

do PD lub w opozycji do ND; S z kolei neguje zarówno PD, jak i ND. Jak wcześniej pokazano, S może dodatkowo przybierać różne formy, z których najważniejsze to: S jako Z i Ap_1 oraz S jako E i Ap_2[53]. Z postuluje kontynuowanie poszukiwań zamiast ich wstrzymania, ale może także akceptować rozstrzygnięcia tymczasowe zamiast ostatecznych czy też rewidowalnych zamiast niepodważalnych. Tak interpretowany, Z zakładałby inną koncepcję wiedzy niż wiedza – nazwijmy ją – klasyczna, której modelowymi przedstawicielami byli choćby Platon i Arystoteles, a w której obrębie sytuowali swoje rozważania dojrzali sceptycy z Sekstusem na czele. Ta klasyczna koncepcja wiedzy opiera się na zasadzie wszystko albo nic, to znaczy albo wiedza pewna i ostateczna, albo jej brak. Z może przybrać formę stanowiska odrzucającego takie rozumienie wiedzy, w tym również odrzucającego PD i ND oraz epechiczno-efektyczny S, ponieważ stanowiska te są na niej oparte. Zamiast tego można zaproponować koncepcję wiedzy tymczasowej i rewidowalnej, zachowującej status wiedzy, a jednocześnie – co najistotniejsze z punktu widzenia Z – realizującej się w ciągłym poszukiwaniu. Jeśli tak, to można by skorzystać z Sekstusowej charakterystyki S z początku *Zarysów pyrrońskich*, umieszczając to stanowisko w innej koncepcji wiedzy: sceptyk jako zetetyk charakteryzuje się tym, że trwa w poszukiwaniu (ἐπιμονὴν ζητήσεως), a sceptycy nadal (ἔτι) poszukują. Zabieg taki jest, historycznie rzecz biorąc, nieuprawniony, gdyby miał służyć do egzegezy poglądów samego Sekstusa, jest natomiast dopuszczalny, gdy stanowisko takie zostanie wypreparowane w celu odszukania jego możliwych śladów w myśli wczesnogreckiej, kiedy jeszcze nie wypracowano tak zwanej klasycznej koncepcji wiedzy pewnej (ἐπιστήμη). Być może okaże się, że próżno szukać tych śladów u początków refleksji filozoficznej, takie podejście jest jednak ostrożniejsze niż zakładanie, że od samego początku dziejów filozofii mieliśmy jedną koncepcję wiedzy. W celu uniknięcia nieporozumień terminologicznych będę nazywał filozofię opartą na koncepcji wiedzy pewnej i ostatecznej (wymóg uzasadnienia ostatecznego) aristofilozofią[54], przeciwstawiając jej ameinofilozofię[55], która także może przybierać różne postacie. Na szczególną uwagę zasługują – moim zdaniem – fallibilizm oraz ameinosynkrytycyzm w formule zetetycznej. Uwzględnić trzeba także obowiązywalność

[53] Nie można zapominać jeszcze o etycznym E.

[54] Jest to nawiązanie do greckiego przymiotnika ἄριστος, który oznacza „najlepszy"; dobrze wyraża zasadę „wszystko albo nic" kształtującą tę koncepcję wiedzy. Dla przykładu przywołuję stanowisko Stanisława Judyckiego, który pisze, że „w epistemologii, jak i w całej filozofii, chodzi o uzasadnienia ostateczne, a nie o uzasadnienia kontekstualne". S. Judycki: *Epistemologia*. T. 1. Poznań–Warszawa, Wydawnictwo W drodze, 2020, s. 234.

[55] Słowo ἄμεινων znaczy „lepszy", „korzystniejszy", „cenniejszy", ale także w pewnych kontekstach „lepiej"; użycie tego terminu jest nieprzypadkowe, ἄμεινον pojawia się we fragm. B 18 Ksenofanesa. Szczegółowa analiza w rozdziale 5. części drugiej.

zasady omylności[56], która wydaje się wpisana w myśl grecką od samego początku przez odwołanie do opozycji bogowie – ludzie; ci ostatni są skazani na bycie omylnymi i zwodzonymi przez bogów. Nie wyklucza to oczywiście sytuacji, w których mają prawdziwe przekonania lub dobrze uzasadnione przekonania. Zasadniczy problem wiąże się z rozpoznaniem własnej sytuacji epistemicznej, a także z problemem pewności.

Fallibilizm opiera się na założeniu, że poglądy i teorie naukowe są tymczasowe, niepełne i potencjalnie zawodne, a wiedza jest traktowana nie jako wiedza ostateczna i pewna, lecz omylna; ta zawodna wiedza jest jednak wiedzą, i to osiągalną (zasadnicza opozycja do S albo ND). Fallibilizm przyjmuje założenie, że wątpienie stanowi nieodłączną część dociekań badawczych. Można go rozumieć jako koniunkcję aspektu negatywnego i pozytywnego. Stanowisko to nie wymaga od wiedzy pewności (aspekt negatywny), przy czym jego wyraziciele uznają, że niektóre przekonania są bardziej wiarygodne od innych (aspekt pozytywny). Wykorzystując terminologię Susan Haack, definiuję fallibilizm jako powiązane z sobą dwie tezy: „[…] żadne przekonania nie są, epistemicznie, całkowicie bezpieczne" oraz „[…] niektóre przekonania są bardziej bezpieczne od innych"[57]. Ta druga teza, określona mianem „epistemicznego nieegalitaryzmu", pozwala odróżnić fallibilizm od sceptycyzmu pojętego jako epechizm, czy też E, który w koncepcji Sekstusa Empiryka, a być może także Pyrrona, miał w założeniu negatywnie dogmatyczny „epistemiczny egalitaryzm"; widać to najlepiej w koncepcji ἰσοσθένεια. Warto nadmienić, że epistemiczny nieegalitaryzm stanowić będzie rdzeń zete-

[56] Odwołuję się tutaj do rozumienia zasady omylności sformułowanej przez Andrzeja Nowakowskiego: „Zgodnie z zasadą omylności nie może istnieć kamień epistemologiczny, nie może istnieć żadne uniwersalne, możliwe do zastosowania kryterium, metoda czy receptura na posiadanie wyłącznie prawdziwych przekonań. Podmiot musi mieć fałszywe przekonania, inaczej nie będzie podmiotem. To brzmi jak deklaracja sceptycyzmu, ale nie jest nią; zasada omylności nie wyklucza posiadania prawdziwych przekonań, nie wyklucza też posiadania prawdziwych i uzasadnionych przekonań, czyli – według klasycznej definicji – posiadania wiedzy". A. Nowakowski: *Uzasadnienie epistemiczne*. Lublin, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2011, s. 206.

[57] S. Haack: *Theories of Knowledge: An Analytic Framework*. „Proceedings of the Aristotelian Society, New Series" 1982–1983, vol. 83, s. 145 i 148. Pragnę zastrzec, że wykorzystuję tylko terminologię S. Haack, nie odwołując się ani do jej typologii teorii wiedzy, ani nie przyjmując jej rozumienia fallibilizmu. Badaczka ta wiąże fallibilizm zarówno z epistemicznym nieegalitaryzmem, jak i z epistemicznym egalitaryzmem. „But it is possible to do this, to be a Fallibilist, with accepting Epistemic Egalitarianism. Fallibilism is quite compatible, also, with the thesis that some beliefs are more secure then others, »Epistemic Inegalitarianism«; […] Some beliefs are, in and of themselves, epistemically more secure than others". Ibidem, s. 148. Skłonny byłbym rozumieć fallibilizm węziej, z wyłączeniem epistemicznego egalitaryzmu. Dzięki temu będzie można odróżnić fallibilizm od S (szczególnie w formule S jako E), ND i A oraz być w zgodzie z klasycznymi fallibilistami, takimi choćby jak Charles Sanders Peirce i Karl Raimund Popper.

tycznego ameinosynkrytycyzmu jako formy synkrytycyzmu komparatywnego (szerzej na ten temat w rozdziale 5. części drugiej).

Fallibilista głosi tezę, że nie istnieje wiedza pewna, w pełni bezpieczna, czym różni się od S (współcześnie interpretowanego często jednostronnie jako ND) głoszącego, że wiedza w ogóle nie istnieje, lub nawet że nie jest możliwa; zwraca na to uwagę choćby Karl Raimund Popper[58]. Warto zaznaczyć, że filozof ten swoją metodę odkryć naukowych wpisuje w szeroko rozumiany Z; tak pojęty fallibilizm może być jedną z możliwych form procedury zetetycznej, która nie tylko kwestionuje klasycznie ujętą wiedzę jako ἐπιστήμη, ale także probabilizm. Ludzkie poznanie jest skończone (ograniczone), natomiast zetetyczny proces poznawania jest nieskończony. Nie można zatem interpretować poglądów Sekstusa Empiryka w duchu fallibilistycznym przede wszystkim z tego powodu, że myśliciel ów cały czas „operuje" w obrębie klasycznie pojmowanej wiedzy jako ἐπιστήμη i choć odnosi się do niej negatywnie, to znaczy kwestionuje możliwość jej realizacji, to jednak nie dopuszcza innego jej modelu[59].

[58] „Science is not a system of certain, or well-established, statements; nor is it a system which steadily advances towards a state of finality. Our science is not knowledge (epistēmē); it can never claim to have attained truth, or even a substitute for it, such as probability. […] Although it can attain neither truth nor probability, the striving for knowledge and the search for truth are still the strongest motives of scientific discovery". K.R. Popper: *Logic of Scientific Discovery*. Trans. by K.R. Popper with the assistance of Dr. J. Freed & L. Freed. London, Hutchinson, 1959, s. 278.

[59] M. Frede, odróżniając „dogmatic scepticism" głoszący, że niczego nie można poznać, od „classical scepticism", przyjmuje, że można mówić o dwóch typach przekonań: słabych i mocnych. Pisze on: „[…] I have to argue either that the classical sceptic does in fact not have the view that nothing can be known or that there is a substantial difference between having a view, on the one hand, and taking a position or making claim, on the other. Since I believe that there is some sense in which even the classical sceptic might have the view that nothing is, or can be, known, I shall try to argue the latter by distinguishing, following the classical sceptic, two kinds of assent such that having a view involves one kind of assent, whereas taking a position, or making a claim, involves a different kind of assent, namely the kind of assent a sceptic with withhold". M. Frede: *The Sceptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge*. In: *The Original Sceptics. A Controversy*. Ed. by M. Burnyeat, M. Frede. Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1997, s. 128. W komentarzu do stanowiska Fredego R. Ziemińska pisze: „Frede interpretuje Sekstusa w spójny, rozsądny i akceptowalny sposób. Jest to najbardziej życzliwa interpretacja, jaką można przypisać Sekstusowi z perspektywy dzisiejszej wiedzy i współczesnych pojęć. Frede przypisuje Sekstusowi falibilizm i posługuje się pojęciem słabej asercji, która mogłaby być ratunkiem przed niespójnością. Interpretacja ta pasuje jednak raczej do Karneadesa, który jest odkrywcą pojęcia słabej asercji". R. Ziemińska: *Historia sceptycyzmu…*, s. 127. Nicholas Rescher także w Karneadesie, a nie w Sekstusie upatruje prekursora fallibilizmu. Zob. N. Rescher: *Fallibilism*. In: *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 3. Ed. E. Craig. London and New York, Routledge, 1998, s. 545–548. Oczywiście, dyskutowanym w literaturze problemem jest owo prekursorstwo Karneadesa oraz zagadnienie pojmowania wiedzy prawdopodobnej w jego ujęciu. Głównym problemem jest kwestia odczytania πιθανός (u Cycerona: *probabilis*, resp. *probabile*) jako tego, co prawdopodobne, lub tego,

Dlatego właśnie dojrzały S typu Sekstusowego nie tylko wręcz uniemożliwia odczytania o charakterze fallibilistycznym, ale również znacząco zawęża możliwości odczytań zetetycznych. Nie sposób jednak wykluczyć, że w okresie przed uformowaniem się ideału wiedzy jako ἐπιστήμη, a więc we wczesnej myśli greckiej, ujawniły się pewne typy czy też prototypy fallibilizmu (oprócz na przykład probabilizmu czy werysymilizmu). Najbardziej obiecującym w tym zakresie myślicielem jest Ksenofanes z Kolofonu[60]. Postawa zetetyczna może przybierać także postać procedury synkrytycznej, polegającej na porównywaniu rozstrzygnięć (przekonań) w celu uchwycenia tego, co lepsze (ἄμεινον), a nie na dogmatycznym stwierdzeniu, że odnalazło się to, co najlepsze (ἄριστον). W takiej formie Z przybiera postać ameinosynkrytycyzmu, którego ślady można także odnaleźć na przykład we fragmentach Ksenofanesa. Kluczowymi problemami są tu znalezienie oraz uzasadnienie kryterium bycia lepszym (zob. rozdział 5. w części drugiej).

Ogólnie rzecz biorąc, Z jest postawą badawczą, sprowadzającą się do ciągłego poszukiwania rozstrzygnięć (prawdy), z jednoczesnym wystrzeganiem się zatrzymywania badań związanego z przekonaniem o odnalezieniu ostatecznych rozwiązań pod postacią PD lub ND. Ujęty w ten sposób, Z może przybrać różne postacie, na przykład fallibilizmu (co nieuchronnie wiąże się z zakwestionowaniem ideału wiedzy jako ἐπιστήμη, to znaczy wiedzy ostatecznej i nieodwoływalnej, na rzecz przekonania, że roszczenia do wiedzy są tymczasowe i rewidowalne), czy też ameinosynkrytycyzmu. Na etapie dojrzałego S Sekstusa Empiryka taka koncepcja nie mogła powstać, ponieważ jego rozważania – pomimo negatywnego charakteru – mieściły się w zakresie aristofilozofii z charakterystycznym dla niej ideałem wiedzy. S Sekstusa, podobnie zresztą jak i Pyrrona oraz jego następców, zorientowany jest nie na teoretycznie ujęte zawieszenie sądów (ἐποχή) ani na izostenię, lecz na praktyczną wartość, jaką jest spokój wewnętrzny. Współczesny S – choć odwołuje się do Greków i tam lokuje nie tylko źródła swojej koncepcji, ale także główne problemy z nią związane – porzucił i niejako „wyprał" antyczny S z jemu właściwego kontekstu praktyczno-etycznego, redukując go wyłącznie do wymiaru teoretycznego, *resp.* epistemologicznego, wskutek czego tak „wyprany" S zrósł się z ND lub z A. Grecki S natomiast ujawnia się w pełni w perspektywie teleologicznie rozumianej etyki. Dla Sekstusa S jako Z ujawnia się z całą mocą

co wiarygodne i możliwe do przyjęcia. Badacze uznają także Filona z Larissy za twórcę fallibilizmu. Zob. M. Wesoły: *Filon z Larissy – prekursor werysymilizmu i falibilizmu*. „Toruński Przegląd Filozoficzny" 2007, t. 7/8, s. 83–94.

[60] Zob. na przykład J. Bryan: *Likeness and Likelihood in the Presocratics and Plato*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012, s. 48–57. W kwestii wykładni fallibilistycznej poglądów Ksenofanesa zob. J.H. Lesher: *Xenophanes of Colophon: Fragments. A Text and Translation with a Commentary*. Toronto, University of Toronto Press, 1992, s. 164–165.

jako poszukiwanie szczęścia utożsamianego ze spokojem. Na podstawie *Pyr.*, I, 1–4, I, 7, I, 12 i I, 26 można powiedzieć, że ci, którzy tego szukają (PFZ), mają nadzieję na znalezienie prawdy, to znaczy odpowiedzi, która owo szczęście zapewni, i dlatego właśnie szukają (Z). Z zatem – zgodnie z MKS – trzeba radykalnie przeciwstawić tym filozofiom, które owej odpowiedzi nie szukają, ponieważ albo sądzą, że ją już znalazły (PD), albo uważają, że nie da się jej znaleźć (akademizm jako ND); oba te stanowiska są dogmatyczne, a jednocześnie znoszą właściwy S żywioł zetetyczny (kwestionują Z oraz podważają PFZ). Okazuje się jednak, że szukając prawdy, sceptycy utknęli na równowadze przeciwstawnych sądów, której nie mogli rozstrzygnąć (KA). W efekcie tego musieli powstrzymać się od wyrokowania (ἐποχή). Dzięki temu zabiegowi przypadkowo (τυχικῶς) zyskali spokój. Cel zatem został osiągnięty, przy czym jest to założony na początku cel praktyczny, a nie teoretyczny; więcej nawet, okazało się, że można ten cel etyczny osiągnąć, nie osiągnąwszy celu teoretycznego, jakim jest prawda. Podsumowując zatem, źródłowo Z miał oznaczać poszukiwanie szczęścia tożsamego ze znalezieniem prawdy (model sokratejsko-platoński); w koncepcji sceptyków greckich, od Pyrrona do Sekstusa, poszukiwanie szczęścia okazało się nietożsame z posiadaniem wiedzy pewnej.

Dla Sekstusa Empiryka Z jest podporządkowany E, przy czym E ma teleologicznie charakter praktyczny, a nie teoretyczny. Odwołując się do kwestii struktury uzasadnienia, można powiedzieć, że ukazuje się tu zasadnicza różnica między uzasadnieniem epistemicznym, którego celem jest prawda, a uzasadnieniem pragmatycznym, którego celem jest osiąganie jakichś innych celów. Dlatego właśnie – jak można przypuszczać – wykładnia zetetyczna ustąpiła miejsca wykładni efektycznej, a lwia część wysiłków sceptyków skierowana była na odparcie PD i uzasadnienie izostenii. Wspomniany również konflikt pomiędzy S jako Z a S jako E traci na ostrości w świetle etycznej wykładni E w pismach Sekstusa. Poza tym myśliciel ów traktuje Z jako PFZ, a cel poszukiwań jest określony – to szczęście pojmowane jako spokój wewnętrzny. Mówiąc inaczej, dla Sekstusa Z przejawia się jako permanentne dostarczanie argumentów w celu podważania PD w ten sposób, aby osiągnąć równosilność przeciwstawnych argumentów, a dzięki temu zyskać spokój wewnętrzny. Jest to więc żywioł szukania, ale nie szukania prawdy, lecz równosilności argumentów prowadzącej do celu etycznego. Dzięki temu dla Sekstusa możliwe jest pogodzenie z sobą Ap, E i Z. Proponowany w tej pracy model Z – wywiedziony z pism antycznych sceptyków – nie został szerzej rozwinięty, a także nie stał się dominującą wykładnią S ani w ujęciu Sekstusa, ani nawet w późniejszej tradycji. Jak już wspomniano, w dużej mierze było to spowodowane przyjmowaną koncepcją wiedzy. Są jeszcze inne powody takiego stanu rzeczy.

1. W epoce hellenistycznej filozofia miała ukazywać drogę do szczęścia; Z jako postawa ciągłego poszukiwania nie daje ostatecznych roz-

strzygnięć, a zadowala się rozwiązaniami tymczasowymi i prowizorycznymi; opiera się zatem na niespełnieniu i – co być może najważniejsze – na świadomości braku spokoju. Pyrronista zyskuje spokój, chociaż nie osiągnął teoretycznego celu (prawdy), a więc może zaprzestać poszukiwań, zetetyk nie może zaprzestać poszukiwań, ponieważ nie zakłada żadnego celu, niewykluczone zatem, że popada w niepokój, szukając niestrudzenie. Celem zatem moich rozważań w części drugiej będzie także przeanalizowanie wczesnej filozofii greckiej pod kątem obecności w niej tak rozumianego Z. O tym, że wysiłki takie nie są na wstępie beznadziejne, świadczy nie tylko odmienna od klasycznej koncepcja wiedzy (to, jaka ona jest, również należy ustalić), ale także – w wymiarze praktycznym – inna funkcja filozofii. Wczesna myśl grecka, w przeciwieństwie do myśli hellenistycznej, w większym stopniu akcentuje pokorę poznawczą oraz tragiczny wymiar ludzkiej egzystencji.

2. Dzieje myśli sceptycznej można ująć jako proces sublimowania S wyłącznie w jego wymiarze teoretycznym, to znaczy jako mniej lub bardziej skrajnego stanowiska epistemologicznego. Sukcesywnie kontekst praktyczny, czy nawet etyczno-egzystencjalny ulegał wypieraniu. Przyczyniali się do tego nie tylko sami sceptycy, ale przede wszystkim ich przeciwnicy. Postawa zetetyczna w swej umiarkowanej postaci nie stanowiła przez wiele wieków atrakcyjnego obiektu dyskusji i polemik. O wiele ciekawszym przedmiotem dyskusji, a częściej refutacji, był E, ND czy A. Również w tym przypadku zwrócenie się do wczesnej myśli greckiej może dać odpowiedź na pytanie, czy Z pojawiło się w tym okresie filozofii, czy też inne formy S – jeśli były – nie miały dominującego charakteru.

Na potrzeby dalszych analiz dotyczących filozofii wczesnogreckiej należy wyraźnie skontrastować dwie możliwe wykładnie S, a mianowicie S jako E i S jako Z, po to aby tę drugą wykładnię na tyle dobrze dookreślić, żeby móc jej ślady próbować odszukiwać w tekstach najwcześniejszych myślicieli. Z wyraźnie odróżnia się od E jako wykładnia S, co widać na wiele sposobów. Pierwsze dwa tylko warto przypomnieć, ponieważ była o nich mowa, trzeci może stanowić dobre dopełnienie:

1. W tym wypadku kryterium odróżnienia jest typ poszukiwania (rodzaj Z): a) poszukiwanie może być poszukiwaniem czegoś, co jednak nie jest nam znane ani założone jako cel dojścia, i b) poszukiwanie może być poszukiwaniem czegoś, co jest w pełni określone (przyjęte), a zatem poszukiwanie sprowadza się tylko do znalezienia drogi do danego celu. Mamy więc odróżnienie poszukiwania celu i poszukiwania drogi; w pierwszym przypadku nieznany jest cel, w drugim – nieznana jest droga do niego. A zatem: S jako Z jest typem a), S zaś jako E – typem b).

2. Na podstawie *Pyr.*, I, 7 można wprowadzić kryterium charakteru wysiłków sceptycznych. S jako Z uwypukla aktywny aspekt S ujęty jako ἐνέργεια, S zaś jako E sprowadza się do wymiaru pasywnego wyrażonego słowem πάθος.
3. Można skorzystać z typologii Johna Watkinsa dotyczącej możliwości realizacji celów nauki[61]. Autor ten zauważa, że należy być ostrożnym i nie tworzyć wokół celu aury niewykonalności wskutek nieprecyzyjnego jego ukazania. I dodaje: „Czyimś zamiarem może być: i) osiągnięcie pewnego celu; lub ii) zmierzanie ku pewnemu celowi bez konieczności osiągnięcia go; albo też iii) zmierzanie w pewnym kierunku bez ostatecznego określenia celu, ku któremu się zmierza"[62]. Najogólniej rzecz biorąc, S jako E z konieczności podpada pod zamiar typu i), ponieważ wyraźnie podporządkowuje Z określonemu celowi, którym nie jest prawda, lecz zawieszenie sądów (ἐποχή) oraz izostenia (cele instrumentalne) prowadzące do celu ostatecznego, czyli do spokoju wewnętrznego. Z kolei S jako Z nie musi podpadać pod zamiar i), lecz może się także realizować jako ii) lub iii). Bardziej szczegółowe analizy pozwalają w odniesieniu do konkretnych myślicieli próbować rozpoznać właściwy typ zamiaru.

Wydaje się zatem, że na podstawie świadectw antycznych da się wypreparować Z jako wyróżnione stanowisko czy też jako postawę poznawczo-metodologiczną. S nie musi być jedynie rozumiane w wykładni epechistycznej jako E, ponieważ jest inna możliwość: S jako Z. Wydaje mi się nie tylko niezmiernie interesująca, ale także potrzebna próba przeanalizowania wczesnej filozofii greckiej pod kątem obecności obu wykładni S, a szczególnie pod kątem ewentualnych śladów postawy zetetycznej. Gdyby takowe odnaleźć, wówczas osłabiony zostałby monopolistyczny wydźwięk S w wersji Sekstusa, być może mający charakter dominujący tylko z racji zachowanego tekstu. Niewykluczone jednak, że wynika to z braku badań w zakresie filozofii wczesnogreckiej z perspektywy ewentualnej obecności Z. Warto choćby spróbować. Z bowiem można traktować jako postawę poszukiwania, która przejawia się jako badanie, dociekanie, dowiadywanie się w formie antydogmatycznej procedury zapytywania (siebie lub innych), w celu znalezienia odpowiedzi, przy czym znalezienie odpowiedzi nie jest warunkiem koniecznym podejmowania wysiłku poszukiwawczego. Jeżeli S jako E kulminuje się w zatrzymaniu poszukiwań, choćby z racji osiągnięcia spokoju, to S jako Z jest poszukiwaniem z nadzieją, a raczej z poszukiwaniem pełnym nadziei. Ten

[61] Watkins wymienia pięć wymogów stawianych celom w nauce: koherentność, wykonalność, bycie wskazówką w wyborach między konkurencyjnymi teoriami, bezstronność, zawieranie idei prawdy. Zob. J. Watkins: *Nauka i sceptycyzm*. Tłum. E. i A. Chmieleccy. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1989, s. 26.

[62] Ibidem, s. 27.

zetetyczny wymiar postawy sceptycznej przypominałby *the rule of hope* Charlesa Sandersa Peirce'a wpisaną w koncepcję *the long run*[63].

Warto raz jeszcze przywołać fragment z *Uczty* Platona, w którym Diotyma opisuje status filozofa: „θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ' ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι […] οὐδ' εἴ τις ἄλλος σοφός, οὐ φιλοσοφεῖ" (204 a). Kluczowe znaczenie ma tutaj „bycie pomiędzy", w swoistym środku (μεταξύ, ἐν μέσῳ), oraz miłujące pragnienie. Eros-filozof jako dziecko Dostatku i Biedy lokuje się zawsze gdzieś pomiędzy tymi ekstremami, między czystą niewiedzą (ἀμαθία) a mądrością (σοφία). Nie jest on zatem ani bogiem czy też jakąś istotą mądrą (σοφός), ani kimś, kto trwa w zupełnej niewiedzy; ten ostatni jest biedny nie dlatego, że nie ma wiedzy pozytywnej, lecz dlatego, że nawet nie wie, że mu czegoś brakuje, a zatem tego nie pragnie. Filozof nie jest żadnym z nich; filozofujący (φιλοσοφοῦντες) są tymi, którzy tkwią między obu tamtymi (οἱ μεταξὺ τούτων ἀμφοτέρων)[64]. Platon wprost ukazuje wysiłek filozoficzny jako drogę między tymi ekstremami, przy czym sam ten proces określony jest jako ἔρως, a konkretnie – jako ἔρως περὶ τὸ καλόν, czyli φιλόσοφον. Diotyma sugestywnie poucza Sokratesa, że istota Erosa (filozofii) nie przejawia się w przedmiocie, do którego się odnosi, lecz w sposobie (funkcji) odnoszenia się do przedmiotu[65]. Na określenie tego odnoszenia się Diotyma używa często czasownika ἐπιθυμέω, który oznacza „pożądać", „pragnąć", „ubiegać się". Filozofia to umiłowanie, pragnienie, pożądanie tego, czego się aktualnie nie ma, a co można określić jako piękno, dobro, szczęście. Platon pojmuje filozofię jako βούλησις, ἔρως (205 a), przy czym przedmiotem tego umiłowania nie będzie żadna druga połowa ani całość, jeśli nie chodzi o jakieś dobro (205 d–e). Tak rozumiane pragnienie, umiłowanie i chcenie są też poszukiwaniem. Istotą filozofii zatem w jej źródłowym i funkcjonalnym sensie jest Z rozumiany jako miłujące pragnienie dobra (prawdy). To poszukiwanie polega na aktywnym procesie dążenia do całości, do tego, czego się nie ma, z całą świadomością swojego braku, obciążenia biedą i niewiedzą; a jednak jest to pełne nadziei dążenie niewymagające żadnego ostatecznego rozstrzygnięcia odnośnie do jego spełnialności. Filozofia to miłość nie tyle niespełniona zawsze (sugerowałoby to ND), ile miłość niepewna, miłość szukająca, miłość nadziei, po prostu – miłość pomiędzy (μεταξύ): pomiędzy niewiedzą i mądrością, pomiędzy pustką i pełnią, wreszcie pomiędzy ludźmi i bogami.

[63] „We must therefore be guided by the rule of hope, and consequently we must reject every philosophy or general conception of the universe, which could ever lead to the conclusion that any given general fact is an ultimate one". Ch.S. Peirce: *The Collected Papers*. Vols. 1–6. Eds. Ch. Hartshorne and P. Weiss. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1931–1935. Vols. 7–8. Ed. A.W. Burks. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1958, 1.405.

[64] Platon: *Uczta*, 204 b.

[65] Zob. ibidem, 204 c.

Część druga

Krytycyzm, sceptycyzm i zetetycyzm we wczesnej filozofii greckiej

Rozdział 1

Krytycyzm separacyjny

– A sztuka?
– Jest chorobą.
– Miłość?
– Złudzeniem.
– Religia?
– Wytwornym surogatem wiary.
– Jesteś sceptykiem.
– Nie, sceptycyzm jest początkiem wiary.
– Czymże więc jesteś?
– Określać znaczy ograniczać.

Oscar Wilde: *Portret Doriana Graya*.

Na wstępie rozważań dotyczących obecności szeroko rozumianego krytycyzmu w filozofii wczesnogreckiej trzeba się zająć rudymentarną jego formą, jaką jest krytycyzm separacyjny (KS), który można by nazwać również dystrybutywnym, ponieważ dotyczy on podziału i ma charakter rozdzielczy. Od razu trzeba zaznaczyć, że niniejsze rozważania będą miały z konieczności charakter inicjalny i demonstracyjny, służyć bowiem mają głównie wstępnej prezentacji zasad tego typu krytycyzmu, a nie stanowić jego wyczerpującą charakterystykę. Analiza każdego z wyróżnionych tu podziałów zasługuje na osobne studium. Poza tym KS będzie analizowany z perspektywy filozoficznej i w powiązaniu z innymi typami krytycyzmu, czyli z KA i KE, oraz z synkrytycyzmem i diakrytycyzmem. Tym samym wiele ważnych rozróżnień zostanie świadomie pominiętych, bynajmniej nie z powodu ich drugoplanowej roli. Chodzi bowiem o to, że filozoficzna refleksja nad światem wyrasta z szeroko rozumianej postawy krytycznej, której fundamentalną i pierwotną formą jest KS. Prymarny jego wyraz znajduje odzwierciedlenie w dokonywaniu źródłowych rozróżnień, które determinują dalsze dociekania. Część z nich, z racji swojej pierwotnej i oczywistej funkcji, pozostaje nieuświadomiona, inna część z kolei – pominięta lub zepchnięta na dalszy plan. Można stwierdzić, że refleksja filozoficzna, mająca swój oczywisty kontekst kulturowy, stanowi wtargnięcie do całości świata i sprowadza się do dokonywania źródłowych rozróżnień. Takie rozróżnienie jest zarazem swoistym roz-

strzygnięciem, które determinuje kierunek dociekań. Nie oznacza to, że ten proces cechuje się nieodwracalnością. Można bowiem powrócić do wcześniejszego rozróżnienia, a nawet do poprzedzającego go stanu świadomości, aby dokonać innego rozróżnienia. W każdym razie KS stanowi nieodzowny fundament wszelkiej refleksji; ba, wszelkiego typu poznawczej działalności człowieka. W rozdziale 2. części pierwszej pokazano, że KS jest fundamentem przedracjonalistycznych typów odniesień do rzeczywistości. Można więc uznać KS za prymarniejszy od racjonalizmu, w tym oczywiście od Popperowego racjonalizmu krytycznego. Zdolność odróżniania, oddzielania, separacji to nic innego jak wyznaczanie granic. W tym sensie można powiedzieć, że wszelkie odniesienie się człowieka do świata, w tym zaawansowana jego forma, jaką jest refleksja (np. refleksja filozoficzna), opiera się na kształtującym dalsze czynności wyznaczeniu granicy (granic), a więc sprowadza się do KS.

W tym rozdziale chodzić mi będzie o ukazanie, na podstawie zachowanych antycznych źródeł, tych fundamentalnych rozróżnień (granic), które uwidaczniają się w filozofii wczesnogreckiej. Chcę zwrócić uwagę szczególnie na te, które mają największą wartość filozoficzną oraz największy stopień powiązania z innymi typami krytycyzmu. Nie da się chyba obronić tezy, że wybór tych podstawowych rozróżnień nie jest ani nie będzie arbitralny, tym niemniej można zyskać przynajmniej częściową zgodę na zaproponowane w dalszej części propozycje. Warto spróbować pokazać, w jaki sposób filozofia wyrosła ze zdolności separacji czy też z rozpoznawania miar i granic. Posługując się inną nomenklaturą: skoro te wyznaczone fundamentalne granice można traktować jako założenia dalszych badań, to prezentowany przegląd wczesnogreckiego KS będzie nie tylko ukazaniem zasadniczych założeń wczesnej filozofii greckiej, ale także argumentem za podważeniem marzeń o filozoficznej bezzałożeniowości. Ogólnie rzecz biorąc, przedstawiony katalog form KS w filozofii wczesnogreckiej musi być przynajmniej częściowo arbitralny, niepełny i zdawkowo omówiony; zasługuje zatem w przyszłości na pogłębione i odrębne studium. Głównym jednak celem jest ukazanie dzięki temu przeglądowi sposobów realizowania się w początkach filozofii owej prymarnej zdolności, jaką jest KS.

Wspomnieć trzeba najpierw o epistemologicznym krytycyzmie separacyjnym (EKS). Ten typ krytycyzmu został wstępnie omówiony w rozdziale 2. części pierwszej, a jego bardziej szczegółowa merytoryczna charakterystyka w odniesieniu do myśli wczesnogreckiej znajdzie się w rozdziale 4. części drugiej. W tym miejscu warto tylko zaznaczyć, że owo rozróżnienie wyraża się w relacji podmiotu i przedmiotu poznania, a w interesującym nas okresie można mówić zaledwie o tak zwanym odkryciu podmiotowości poznania. „Ja poznające" w myśli wczesnogreckiej dopiero się wyłania, przy czym na wcześniejszym etapie dopatrywać się można jakiegoś „ja kolektywnego", stopionego z tradycją i kulturą prze-

chowywaną w pamięci. To „ja" oddzielające się od kolektywu, tradycji, wszechogarniającej pieśni nie tylko skutkuje odróżnieniem podmiotu od przedmiotu poznania, lecz także staje się owo „ja" poniekąd „ja krytycznym", dla którego tradycja, kultura, kolektyw, przekonania zyskują status obiektów krytycznego dystansu i namysłu. Na podłożu EKS – trzeba to mocno podkreślić – mogą, ale nie muszą wyrosnąć inne typy krytycyzmu, a mianowicie KA czy też KE. We *Wprowadzeniu* do swojego dzieła *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen* Bruno Snell napisał, że dopiero Grecy „stworzyli to, co nazywamy myśleniem; odkryli ludzkiego ducha jako czynny, poszukujący, badawczy umysł; u podstaw zaś legło nowe pojmowanie człowieka"[1]. Bez względu na ocenę radykalności tego stwierdzenia właśnie dzięki odkryciu podmiotowości poznania i ujęciu KS w formie odróżnienia podmiotu od przedmiotu poznania stały się możliwe inne typy krytycyzmu: KA – tematyzujący charakter i granice ludzkiego poznawania, a pod postacią Z akcentujący aktywność poszukiwawczą, oraz KE – podejmujący rozważania nad możliwością prymarności rozważań epistemologicznych wobec innych zagadnień.

Koncentrując się na ukazaniu najważniejszych form KS w filozofii wczesnogreckiej, rozpocząć należy od samego początku nie tylko teogonicznego, a w istocie także kosmologicznego, ale również dającego się ująć jako początek myślenia filozoficznego. Początkiem tym jest *Teogonia* Hezjoda, która zawiera na literackim poziomie opis zrodzenia się bóstw (wymiar teogoniczny), mogących – metaforycznie odczytane – uosabiać sobą ciała i siły kosmiczne (wymiar kosmogoniczny). Opis ten wszakże – na jeszcze głębszym poziomie – metaforycznie można uznać za schemat myślenia o początkach w początkach greckiej refleksji teoretycznej[2]. Kluczowym w tym aspekcie pojęciem jest χάος; opis początku

[1] B. Snell: *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*. Tłum. A. Onysymow. Warszawa, Fundacja Aletheia, 2009, s. 5.

[2] Warto podkreślić, że interesują mnie tu tylko wczesnogreckie formy myślenia filozoficznego i krytycznego. Tym samym pozostawiam na uboczu niezwykle interesujące badania dotyczące wcześniejszych kultur w tym zakresie. Na szczególną uwagę zasługuje cywilizacja babilońska. Marc Van De Mieroop poświęcił jej osobne studium, które jest tym bardziej interesujące, że badacz ten uwypukla elementy epistemologiczne i krytyczne. Pisze on: „They [ancient Babylonians – D.K.] left behind a monumental textual record that stretches in time from before 3000 BC to the first century AD. It contains no systematic explanations of the Socratic type, but shows the rules of critical analysis in practice in thousands of manuscripts that contain anything from a couple of lines of text to hundreds of them. The documentation is massive and can be hard to appreciate, because we have to recreate the methods of inquiry the writers employed through practice rather than theory". M. Van De Mieroop: *Philosophy before the Greeks. The Pursuit of Truth in Ancient Babylonia*. Princeton, Princeton University Press, 2017, s. VII. Zob. także W. Burkert: *Babylon, Memphis, Persepolis: Eastern Contexts of Greek Culture*. Cambridge, Harvard University Press, 2004; C. López-Ruiz: *When the Gods Were Born: Greek Cosmogonies and the Near East*. Cambridge, MA–London, Harvard University

zaś we wszystkich wspomnianych wcześniej wymiarach znaleźć można w wersie 116. *Teogonii*:

ἤτοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ'. […].

Czytelnicy Hezjoda, od starożytności aż po dziś dzień, zdają się bardziej koncentrować na egzegezie chaosu, głównie w jego wymiarze przestrzennym albo *quasi*-przestrzennym, a mniejszą uwagę przywiązują do czasownika z nim związanego (γένετο); pominąć tu trzeba fakt nie tyle zastępowania czasownika γένετο („powstał") czasownikiem *fuit* („był")[3], ile interpretowania tego faktu w taki sposób, który sugerowałby, iż chaos był zawsze. Nie ma w tym miejscu potrzeby ani możliwości szczegółowego analizowania tego wersu, nie jest także konieczna egzegeza teogonii i kosmogonii Hezjoda. Z punktu widzenia wykładni krytycystycznej Hezjodowa tematyzacja kategorii χάος jest wydarzeniem tyleż fundamentalnym, co sugestywnym. W tym miejscu postaram się pokazać znaczenie chaosu w kontekście KS i jego roli dla filozofii wczesnogreckiej. Podjęte analizy nie pretendują zatem do ścisłej filologicznej analizy pojęcia χάος, lecz będą – opartą na źródłach – próbą filozoficznego namysłu nad istotą i znaczeniem chaosu.

Trzeba sobie na wstępie zdać sprawę z faktu, że próby odczytania znaczenia terminu χάος są narażone na spore trudności, dlatego że użycia tego terminu są wyłącznie późniejsze, niejednorodne i o trudnym do ustalenia wpływie inspiracji Hezjodowych (być może były jeszcze inne). Ogólnie rzecz biorąc, w starożytności na czoło wysuwają się trzy znaczenia: 1) pusta przestrzeń (związek z τόπος i z χώρα)[4], 2) woda (związek

Press, 2010; M.L. West: *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford, Clarendon Press, 1997.

[3] Zob. na przykład *Hesiodi Ascraei opera, quae quidem extant, omnia Graece, cum interpretatione Latina e regione, ut conferri a Graecae linguae studiosis citra negocium possint*. Basel, Queck, 1564.

[4] W *Fizyce* Arystoteles pisze: „ὅτι μὲν οὖν ἐστί τι ὁ τόπος παρὰ τὰ σώματα, καὶ πᾶν σῶμα αἰσθητὸν ἐν τόπῳ, διὰ τούτων ἄν τις ὑπολάβοι· δόξειε δ' ἂν καὶ Ἡσίοδος ὀρθῶς λέγειν ποιήσας πρῶτον τὸ χάος. λέγει γοῦν »πάντων μὲν πρώτιστα χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα γαῖ' εὐρύστερνος,« ὡς δέον πρῶτον ὑπάρξαι χώραν τοῖς οὖσι, διὰ τὸ νομίζειν, ὥσπερ οἱ πολλοί, πάντα εἶναί που καὶ ἐν τόπῳ. εἰ δ' ἐστὶ τοιοῦτο, θαυμαστή τις ἂν εἴη ἡ τοῦ τόπου δύναμις καὶ προτέρα πάντων· οὗ γὰρ ἄνευ τῶν ἄλλων οὐδὲν ἔστιν, ἐκεῖνο δ' ἄνευ τῶν ἄλλων, ἀνάγκη πρῶτον εἶναι· οὐ γὰρ ἀπόλλυται ὁ τόπος τῶν ἐν αὐτῷ φθειρομένων". Arist.: *Phys*., 208 b–209 a. Arystoteles w swojej wykładni wychodzi z założenia, że miejsce (ὁ τόπος) jest czymś innym niż ciało (σῶμα), które zawsze znajduje się w jakimś miejscu. Stagiryta wykorzystuje wers 116. *Teogonii* Hezjoda do ukazania pierwotności miejsca wobec ciała, a nawet do skierowania się w stronę potencjalności miejsca (ἡ τοῦ τόπου δύναμις). Dostrzega w rozważaniach Hezjoda antecedencje swojej kategorii potencjalności, podobnie jak to czynił przy okazji koncepcji Anaksymandra (*Metaph*., 1069 b i *Phys*., 203 b–204 a). Z tego też wynika pewnie trudno refutowalne przeświadczenie o zbieżności poglądów Hezjoda i Anaksymandra. Nie trzeba chyba

z χέεσθαι i z χύσις)[5], 3) bezład oraz nieporządek (związek z *discordia*)[6]. Współcześni badacze podążają za antycznymi wykładniami lub próbują na ich podstawie zaproponować własne interpretacje[7]. Jak zauważa

specjalnie się koncentrować na wykazywaniu anachroniczności suponowania Hezjodowi i Anaksymandrowi koncepcji potencjalności; jak wiadomo, w dużej mierze Stagiryta adaptuje poglądy swoich filozoficznych poprzedników do ukazania własnych teorii. Zwrócić jednak warto uwagę w tym fragmencie na stwierdzenie, że miejsce nie przemija, podczas gdy znajdujące się w nim rzeczy giną (οὐ γὰρ ἀπόλλυται ὁ τόπος τῶν ἐν αὐτῷ φθειρομένων). Arystoteles traktuje chaos jako miejsce (ὁ τόπος), które nie ginie, lecz trwa, całkowicie pomijając fakt, że w tekście Hezjoda nie ma mowy o trwaniu ani o braku przemijania, lecz o jego powstaniu. Z tego powodu trudno uznać tę wykładnię za pomocną w interpretacji Hezjoda, raczej – za pomocną w interpretacji filozofii Arystotelesa. Gdyby próbować odwołać się do tradycji wcześniejszej, to na myśl przychodzi zwrot: μητέρα καὶ ὑποδοχήν. Platon pisze: „διὸ δὴ τὴν τοῦ γεγονότος ὁρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχὴν μήτε γῆν μήτε ἀέρα μήτε πῦρ μήτε ὕδωρ λέγωμεν, μήτε ὅσα ἐκ τούτων μήτε ἐξ ὧν ταῦτα γέγονεν· ἀλλ' ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλωτότατον αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευσόμεθα. καθ' ὅσον δ' ἐκ τῶν προειρημένων". Platon: *Tim*., 51 a–b. Do tego należałoby dodać jeszcze kategorię χώρα (*Tim*., 52 a). Jest ona trzecim rodzajem „rzeczy", oprócz niezrodzonych form oraz zrodzonych postrzegalnych rzeczy. Platon, podobnie jak później Arystoteles, wspomina tylko, że nie jest z nią związane ginięcie (φθορὰν οὐ προσδεχόμενον). Dla Platona μητέρα καὶ ὑποδοχήν nie jest żadnym z pierwiastków, lecz jest jakąś postacią niepostrzegalną, amorficzną i wszystko przyjmującą (ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές). W tym przypadku także kusi dopatrywanie się związków pomiędzy χώρα i τὸ ἄπειρον Anaksymandra. Zob. też Sext. Emp.: *Pyr*., III, 121 i *Adv. math*., X, 11–12.

[5] Źródło w tym przypadku jest stoickie. Zob. Zenona z Kition fragmenty 103 i 104 (według von Armina). Można jednak rozpoznać takie ujęcie w poglądach Ferekydesa z Syros. „Θαλῆς δὲ ὁ Μιλήσιος καὶ Φερεκύδης ὁ Σύριος ἀρχὴν τῶν ὅλων τὸ ὕδωρ ὑφίστανται, ὃ δὴ καὶ χάος καλεῖ ὁ Φερεκύδης, ὡς εἰκός, τοῦτο ἐκλεξάμενος παρὰ τοῦ ῾Ησιόδου οὕτω λέγοντος »῞Ητοι μὲν πρώτιστα χάος γένετο·« παρὰ γὰρ τὸ χεῖσθαι (ὑπολαμβάνει) τὸ ὕδωρ χάος ὠνόμασται". Achill.: *Isag*., 3, 27–32.

[6] Owidiusz w *Metamorfozach* w nawiązaniu do chaosu Hezjoda wspomina o „discordia semina rerum" (I, 9), „rudis indigestaque moles" (I, 7) i „lis" (I, 21). Zob. także Lucan, V, 634; Sen.: *Th*., 832; Lact.: *Inst*., I, 5. Warto tu przywołać wykładnię Platona traktującego w aspekcie epistemologiczno-politycznym chaos jako stan destrukcji i rozkładu, na który remedium stanowi wiedza. Zob. M.M. McCabe: *Chaos and Control: Reading Plato's „Politicus"*. „Phronesis" 1997, vol. 42, no. 1, s. 94–117.

[7] Szerzej na ten temat (głównie w odniesieniu do poglądów Parmenidesa) pisałem w książce *Prawda i mniemania. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*. Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2004, s. 46–51. W kwestii wykładni chaosu w ujęciu Hezjoda oraz jego związków z filozofią wczesnogrecką zob. także M.C. Stokes: *Hesiodic and Milesian Cosmogonies – I*. „Phronesis" 1962, vol. 7, no. 1, s. 1–37; Idem: *Hesiodic and Milesian Cosmogonies – II*. „Phronesis" 1963, vol. 8, no. 1, s. 1–34; S. Scully: *Hesiod's „Theogony": From Near Eastern Creation „Myths to Paradise Lost"*. Oxford and New York, Oxford University Press, 2015; *Plato and Hesiod*. Ed. by G.R. Boys-Stones & J.H. Haubold. Oxford, Oxford University Press, 2009; J. Bussanich: *A Theoretical Interpretation of Hesiod's Chaos*. „Classical Philology" 1983, vol. 78, no. 3, s. 212–219; J. Strauss Clay: *Hesiod's Cosmos*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003; H. Diller: *Hesiod und die Anfänge der griechischen Philosophie*. „Antike und Abendland" 1946, vol. 2, issue 1,

Robert Mondi[8], można współcześnie mówić o pewnym konsensusie, jeśli chodzi o etymologię słowa χάος; jest to połączenie dwóch grup słów: χάος/χαῦνος oraz χαίνω/χάσκω/χάσμα. Wobec tego należy także wziąć pod uwagę wersy 740., 814., 700. *Teogonii*. Nie chodzi o to, aby w tym miejscu referować stan badań nad Hezjodową koncepcją chaosu, ale o to, aby przyjrzeć się ogólnym tendencjom w interpretacji. Główny spór, poza oczywiście kwestią pojmowania samego chaosu i związku pomiędzy χάος oraz χάσμα, dotyczy jego lokalizacji. I tak, fragment 811–814 sugeruje raczej podziemną lokalizację[9] – między nami a Tartarem, podczas gdy fragment 695–700 zdaje się przeczyć takiemu umiejscowieniu i sugerować obszar pomiędzy ziemią a niebem[10].

W moim przekonaniu najważniejszymi kwestiami w perspektywie filozoficznego odczytania terminu χάος są:

1) pogodzenie się z brakiem ścisłej logiczności tekstu wywodu Hezjoda w *Teogonii*;
2) uwzględnienie jako kluczowej charakterystyki faktu, że chaos powstał, a nie zawsze istniał;
3) odejście od zawłaszczającego pozostałe ujęcia paradygmatu przestrzennego w egzegezie chaosu; dopuszczenie do głosu kluczowego paradygmatu genetycznego;
4) odejście od myślenia w kategoriach struktury do myślenia w kategoriach funkcji.

W przypadku punktu 1) trzeba skonstatować, że język poetycki ma to do siebie, że nie jest ściśle logiczny, co nie oznacza, że jest nieuporządkowany; pewne rzeczy bywają przemilczane, inne wyolbrzymiane, jeszcze inne są co najmniej dwuznaczne. Lektura tego typu tekstów polega raczej na rozpoznaniu oraz interpretacji ogniskującej całość idei, a nie na analitycznej rekonstrukcji kolejnych fragmentów wywodu. W moim przekonaniu *Teogonia* Hezjoda w kontekście tematyzowanego zagadnienia początku zrównanego z chaosem taką ideę wyraża.

Wskazane w tekście interpretacje starożytne oraz ich współczesne mutacje bądź to w ogóle nie uwzględniają faktu powstania chaosu, bądź spychają ten fakt na drugi plan, a czasami nawet – rozpoznając tę oczywistą trudność – wyjaśniają go, odwołując się do późniejszych koncepcji,

---

s. 140–151; W. Karl: *Chaos und Tartaros in Hesiods Theogonie*. Erlangen–Nurnberg, Friedrich-Alexander Universitat, 1967; U. Hölscher: *Anaximander und die Anfänge der Philosophie*. „Hermes" 1953, Bd. 81, H. 3, s. 257–277; H. Podbielski: *Mit kosmogoniczny w „Teogonii" Hezjoda*. Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL, 1978.

[8] Zob. R. Mondi: *XAOΣ and the Hesiodic Cosmogony*. „Harvard Studies in Classical Philology" 1989, vol. 92, s. 7.

[9] Zob. ibidem, s. 12.

[10] Zob. G.S. Kirk, R.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*. Przekład J. Lang. Warszawa–Poznań, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1999, s. 53–54 (dalej cyt. jako KRS).

na przykład św. Augustyna[11]. Jeśli chaos jest pustą przestrzenią, wodą czy też bezładem, to z czego powstał? Co było przed jego powstaniem? Stwierdzenie Χάος γένετο prowokuje do wielu pytań, na przykład z czego powstał, w jaki sposób powstał, kiedy powstał. Nie twierdzę, że na wszystkie te pytania Hezjod odpowiedział, nie twierdzę nawet, że zdawał sobie z nich wszystkich sprawę, twierdzę jednak, że na część z owych pytań odpowiedź *implicite* znajduje się w tekście. Z tym zagadnieniem wiąże się problem, który można by nazwać problemem filozofii początku. Zakładam, że Hezjod jest jednym z pierwszych myślicieli, którzy podejmują zagadnienia wchodzące w skład filozofii początku, co oznacza, że uważam go nie tylko za interesującego filozofa[12], ale sądzę też, że jego poglądy wywarły istotny wpływ na filozofię wczesnogrecką. Filozofia początku formułuje pytania o charakterze fundamentalnym, w tym wypadku są to pytania o sam początek. Skoro Hezjod w wersie 116. używa słowa πρώτιστα w kontekście powstawania, to oznacza, że albo wcześniej nic nie było, albo nie jest możliwe mówienie o tym, co było wcześniej.

Jak już wspominałem, ukazane interpretacje koncentrują się na lokalizacji chaosu, a tym samym zawłaszczają (czasami nawet monopolizują) ujęciem przestrzennym inne aspekty pojmowania chaosu. W moim przekonaniu kluczowy powinien być paradygmat genetycznego odczytywania chaosu; fundamentalne pytanie, poza kwestią, czym on jest, nie sprowadza się do pytania: gdzie?, lecz do pytania: w jakiej relacji genetycznej do innych „rzeczy"? Najważniejsze jest ustalenie relacji późniejsze – wcześniejsze w sensie genetycznym, co sugestywnie przejawia się w wyrazie ἔπειτα (wers 116.) i we wszystkich terminach oddających zrodzenie bądź też pochodzenie od czegoś.

Należy wreszcie w interpretacjach przesunąć punkt ciężkości z myślenia strukturalnego, powiązanego z paradygmatem przestrzennym, na myślenie funkcjonalne. Chodzi o to, aby nie koncentrować się na mapie przestrzennych zależności, lecz pytać o funkcję, jaką pełnią poszczególne „rzeczy". Dotyczy to przede wszystkim chaosu. Trzeba zadać sobie trud rozpatrzenia tego, jaką funkcję pełni chaos, co powoduje, do czego prowadzi i co jest jego efektem. To pozwoli uchwycić funkcjonalną doniosłość myśli Hezjoda.

Już kilkadziesiąt lat temu badacze rozpoznali fakt, że rzeczownik χάος wywodzi się od rdzenia *χα, który oznacza „rozwarcie", „rozdziawienie", „szczelinę", co widoczne jest w znaczeniach czasowników χαίνω

[11] Z oczywistych względów, wykluczając ideę *creatio ex nihilo*, można jednak czerpać z tradycji wczesnochrześcijańskiej. Tak czyni na przykład R. Mondi.

[12] Hezjoda traktuję jako filozofa interesującego nie tylko w wymiarze kosmologicznym, ale także epistemologicznym i etycznym. Ogólnie rzecz biorąc, podzielam w tym zakresie uwagi S. Tora. Zob. S. Tor: *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology: A Study of Hesiod, Xenophanes, and Parmenides*. Cambridge, Cambridge University Press, 2017, s. 52–60.

i χάσκω. Biorąc pod uwagę: 1) takie znaczenia słowa χάος, 2) fakt, że Hezjod rozważał problem początku, 3) stwierdzenie, że chaos powstał (Χάος γένετ'), 4) paradygmat genetyczny, 5) wykładnię funkcjonalną, trzeba stwierdzić, że wiarygodna jest interpretacja głosząca, iż stwierdzenie „ἤτοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ'" oznacza „zaiste najpierw powstał rozziew (szczelina)". Zanim przedstawię konsekwencje takiego odczytania oraz ich fundamentalny związek z KS, przypomnę uwagi Francisa Macdonalda Cornforda, który już dawno temu wskazał taki kierunek egzegezy. W *Principium Sapientiae* twierdzi on, że Chaos w VI i V wieku przed Chr. nie oznacza nieuporządkowanego rezerwuaru wszystkich rzeczy, lecz należy ów termin oddać jako „yawning gap"[13]. Badacz ten twierdzi, że to rozwarcie jest między ognistym niebem a ziemią i może być opisane albo jako puste, albo wypełnione powietrzem. Jeśli początkiem jest owo rozwarcie, implikuje to rzecz jasna – zdaniem Cornforda – że wcześniej niebo i ziemia były jedną formą. Tym, co pierwsze się wydarzyło, właściwym początkiem, było rozdzielenie obu form – nieba i ziemi. Co ważne, wersy 116. i 117. *Teogonii* ukazują, że ziemia nie zrodziła się z chaosu, lecz powstała potem (ἔπειτα)[14]. To niesłychanie istotna różnica, która ukazuje wyróżniony przeze mnie paradygmat genetyczny.

Wykładnia Cornforda, choć dyskusyjna w kwestii detali (co wynika po części z nieprecyzyjności tekstu Hezjoda), wydaje się nie tylko dość spójna, ale też w pełni uwzględniająca fakt powstania chaosu. Początkiem wszystkiego jest powstanie pierwszego rozwarcia czy pęknięcia niezróżnicowanej całości; ta wszechcałość może być nazwana Jednem, ponieważ wykluczona jest w nim wielość, a co za tym idzie – różnica i granica. Początek to rozdarcie Jedna, wprowadzenie granicy, a tym samym różnicy pod postacią teogonicznego (kosmogonicznego) rozziewu, pęknięcia, szczeliny. Wszystko stanowiło pierwotnie całość (Jedno), aż nastąpiło pierwsze zróżnicowanie, pierwsze rozbicie jedności. Co najbardziej fascynujące w myśli Hezjoda, to fakt, że wspomniane kategorie użyte do opisu owego chaosu, pierwszego zróżnicowania, choć dziś brzmią metafizycznie, mają swoją kosmogoniczną (teogoniczną) genezę. Można nawet powiedzieć, że w pewnym sensie metafizyka zrodziła się jako kosmologia i kosmogonia w naturalnym teogonicznym otoczeniu. Nie sposób inaczej nazwać efektów zrodzenia się chaosu niż zróżnicowaniem ujętym jako wyłonienie się wielości z jedności. W *Teogonii* Hezjoda po raz pierwszy stykamy się z teogonicznym (kosmogonicznym) KS, który można również wyrazić jako prymarną teogoniczną (kosmogoniczną) schizmę.

[13] F.M. Cornford: *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 1952, s. 194.

[14] Zob. ibidem, s. 195. Warto tylko nadmienić, że poetycki wykład Hezjoda daleki jest od ścisłej precyzji, co najlepiej uwidacznia się w tekście, w którym Uranos nie pojawia się obok Gai, lecz dopiero w drugim stadium teogonicznym. Zob. KRS, s. 54.

Skoro początkiem jest χάος jako zróżnicowanie, pierwsze pęknięcie (pierwsza granica), to można powiedzieć, że w dziejach myśli wczesnogreckiej dotyczącej początków samym początkiem jest KS pod postacią chaosu. Stwierdzenie, że na początku zrodził się chaos (rozwarcie, granica), to pierwsze wyrażenie idei KS, ponieważ tutaj po raz pierwszy separacyjny charakter myślenia zdaje się przejawiać w formule separacji jako początku wszystkiego[15]. Hezjod stara się uchwycić początek, który pojmuje jako źródłową separację. Wszystko zaczyna się od pierwszego rozróżnienia, pierwszego pęknięcia całości. Tym samym krytycyzm w swej fundamentalnej formie jako KS ukazuje swą rudymentarną rolę kosmogoniczną, ale także – jak zobaczymy – filozoficzną. Wszelkie myślenie (mówienie) uruchomić się może dopiero w wyniku źródłowego rozróżnienia. Tak więc *Teogonia* Hezjoda tematyzuje zagadnienie początku zrównanego z chaosem, a chaos wiąże się z fundamentalną kategorią granicy. To właśnie idea granicy, nabudowana na obrazie pęknięcia, szczeliny, rozwarcia, rozdziawienia, wyraża – w moim przekonaniu – najlepiej sens Hezjodowego terminu χάος.

Takie rozumienie chaosu wyrasta z paradygmatu genetycznego, koncentrującego się na poszukiwaniu tego, co jest źródłem czegoś, a nie z paradygmatu przestrzennego, skupiającego się na ustalaniu tego, gdzie się coś znajduje. W przypadku chaosu nie chodzi o to, jaki rejon świata on symbolizuje, lecz co poprzedza w sensie genetycznym i co z tego wynika. Cały skomplikowany system powstawania bóstw jest tylko pochodną pierwszego zrodzenia się chaosu. Gdyby jednak spróbować zastosować paradygmat genetyczny do wymiaru przestrzennego, to można by powiedzieć, że użyte przez Hezjoda terminy χάος/χάσμα (w. 700., 740., 814.) opisują wszelkie rozziewy i efekty rozwarcia, będące skutkiem prymordialnego rozróżnienia (χάος – w. 116.), zarówno obszar pomiędzy niebem i ziemią (wypełniony powietrzem)[16], jak i przestrzeń podziemna. Χάος jako pierwotne „rozwarcie" staje się chaosem pojętym jako „pomiędzy", a być może nawet jako „wszelkie pomiędzy". Kluczowe znaczenie ma nie słowo „tam", lecz słowo „potem" (ἔπειτα – w. 116.). Hezjod skupia swe zainteresowanie na wektorach zależności genetycznych, a nie na mapie usytuowań przestrzennych. Do tych pierwszych należy rozpoznanie pierwot-

[15] Nie twierdzę przy tym, że χάος jest czystym konstruktem myślowym, ale nie można się oprzeć refleksji, że „ontyczny" początek wszystkiego wydaje się pokrywać z początkiem epistemicznym.

[16] G.S. Kirk pisze: „Przykłady użycia χάος przed 400 r. przed Chrystusem można podzielić na dwie grupy: albo są to, po prostu, odwołania do kosmogonicznego Chaosu Hezjoda, albo słowo to ma szczególne znaczenie »powietrza« w sensie obszaru między niebem a ziemią, w którym fruwają ptaki". KRS, s. 52. Do pierwszej grupy zaliczone zostają następujące świadectwa: Akuzilaos (Filodemos: *De piet*., 137, 5), Arystofanes (*Ptaki*, w. 693, oraz *Chmury*, w. 627); do drugiej zaś: Bakchylides (5, 27), Eurypides (fragm. 448, według Naucka) i znowu Arystofanes (*Ptaki*, w. 1218, oraz *Chmury*, w. 424).

nego, będącego „najpierw" (πρώτιστα – w. 116.) zróżnicowania (pęknięcia, rozwarcia), którego efektem są dalsze zróżnicowania, aż do obserwowalnego świata. Dlatego właśnie najistotniejsze jest myślenie w kategoriach funkcji, a nie struktury. Funkcja chaosu polega na zróżnicowaniu, a tym samym na wyłonieniu wielości z jedności. Cała różnorodna rzeczywistość stanowi efekt prymordialnego zróżnicowania, a wszelka wielość wyłoniła się z jedności. Warto w tym miejscu zadać co najmniej dwa cisnące się na usta pytania, których próżno szukać w tekście Hezjoda (nie tylko dlatego, że brak na nie odpowiedzi, lecz także dlatego, że prawdopodobnie nie były one dla Hezjoda kluczowe): w jaki sposób powstał Χάος? oraz jak/czy można wyrazić pierwotny stan niezróżnicowania (Jedna)? Pytania te postawią filozofowie jońscy, co świadczy *nomen omen* o krytycyzmie wczesnogreckiej filozofii.

Chaos – jak to sugestywnie wyraził Kirk – „nie był odwiecznym warunkiem powstawania świata, lecz modyfikacją tego warunku"[17], co *implicite* zakłada istnienie pierwotnej jedności wszystkiego (w tym ziemi i nieba)[18]. Wszelkie myślenie (mówienie) może zostać uruchomione do-

[17] KRS, s. 54.

[18] Warto tu przywołać wyróżnione przez Kirka fragmenty (najstarszy dopiero z V wieku przed Chr.), które o takiej jedności nieba i ziemi traktują. W tekstach podkreślone są te słowa, które bezpośrednio wskazują rozdzielenie tej jedności:

> κοὐκ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλ' ἐμῆς μητρὸς πάρα,
> ὡς οὐρανός τε γαῖά τ' ἦν μορφὴ μία·
> ἐπεὶ δ' **ἐχωρίσθησαν** ἀλλήλων δίχα,
> τίκτουσι πάντα κἀνέδωκαν εἰς φάος,
> δένδρη, πετεινά, θῆρας οὕς θ' ἅλμη τρέφει
> γένος τε θνητῶν. Eurypides, fragm. 484.

> κατὰ γὰρ τὴν ἐξ ἀρχῆς τῶν ὅλων σύστασιν μίαν ἔχειν ἰδέαν οὐρανόν τε καὶ γῆν, μεμειγμένης αὐτῶν τῆς φύσεως· μετὰ δὲ ταῦτα **διαστάντων** τῶν σωμάτων ἀπ' ἀλλήλων τὸν μὲν κόσμον περιλαβεῖν ἅπασαν τὴν ὁρωμένην ἐν αὐτῷ σύνταξιν, τὸν δ' ἀέρα κινήσεως τυχεῖν συνεχοῦς καὶ τὸ μὲν πυρῶδες αὐτοῦ πρὸς τοὺς μετεωροτάτους τόπους συνδραμεῖν, ἀνωφεροῦς οὔσης τῆς τοιαύτης φύσεως διὰ τὴν κουφότητα· Diodor Sic., I, 7, 1.

> Ἥειδεν δ' ὡς γαῖα καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα,
> τὸ πρὶν ἔτ' ἀλλήλοισι μιῇ συναρηρότα μορφῇ,
> νείκεος ἐξ ὀλοοῖο **διέκριθεν** ἀμφὶς ἕκαστα·
> ἠδ' ὡς ἔμπεδον αἰὲν ἐν αἰθέρι τέκμαρ ἔχουσιν
> ἄστρα, σεληναίης τε καὶ ἠελίοιο κέλευθοι. Apollonius Rhodius: *Arg.*, I, 496–500.

Rozróżnienie nieba i ziemi jako efektu chaosu zostaje dopełnione konstatacją, że z Chaosu powstały Ereb i Noc, a z tej ostatniej – dopiero Eter i dzień. Dodać należy jeszcze jedną informację. W micie o kastracji pojawia się opis, jak to nadszedł wielki Uranos wraz z Nocą i próbując miłosnego zbliżenia, pokrył ją całą. Sugeruje to, że Uranos i Gaja rozdzielali się za dnia. Gdyby próbować nieco ogólniej spojrzeć na poetycką wyobraźnię Hezjoda lub jego źródła (źródeł), wówczas przed oczami stanęłoby wyobrażenie pierwszego świtu. W pierwotnej Nocy wszystkie rzeczy są razem, ponieważ wzrok nie jest w stanie dokonać w ciemności żadnych rozróżnień. Pierwsze rozpoznane rozróżnienie dokonuje się o świcie, gdy z Nocy powstaje Dzień, a światło ukazuje pierwszą szczelinę jako rozwarcie Nieba i Ziemi. W efekcie tego w świetle Dnia widoczne stają się wszelkie odróżnienia widzialnego świata – aż do momentu, gdy znowu nadciągnie Uranos wraz

piero w wyniku źródłowego rozróżnienia, a więc w momencie dokonania modyfikacji tego warunku. Chaos jako prymordialne rozwarcie (pęknięcie) stanowi wyraz KS, a zarazem umożliwia pojmowanie i orzekanie. Mówiąc inaczej, owo Jedno niezróżnicowanego świata pierwotnego sprzed zrodzenia się chaosu jest niepoznawalne i niewyrażalne. Orzekanie staje się możliwe dopiero z chwilą ujawnienia granicy, czyli w efekcie źródłowego KS ujętego jako χάος. Dlatego właśnie Hezjod rozpoczyna swój wykład od informacji o tym, że najpierw (πρώτιστα) zrodził się chaos. Powstanie chaosu jest pierwszym faktem, o którym można mówić, bo on sam ujawnia pierwsze zróżnicowanie jako warunek mówienia. O niezróżnicowanym stanie pierwotnym (jedności wszystkiego) nie można mówić, więc:

1) Hezjod nic nie mówi,
2) Anaksymander nazywa go w taki sposób, aby podkreślić, że nie można go doświadczać ani o nim mówić: τὸ ἄπειρον.

Wszelkie myślenie (mówienie), w tym refleksja filozoficzna, jest możliwe dopiero w efekcie KS, którego źródłową formę jako χάος opisał Hezjod. To niezróżnicowane Jedno[19] nie może stanowić treści mówienia, zatem nie może nas dziwić taki, a nie inny początek Hezjodowej *Teogonii* (również kosmogonii). Zacząć można tylko od źródłowego KS, w tym wypadku od pierwszego zróżnicowania, pierwszej granicy, czyli od chaosu.

Taka wykładnia chaosu w ujęciu Hezjoda kontrastuje z tymi wszystkimi ujęciami, które zainteresowane są wyłącznie przestrzenną lokalizacją. Oprócz tego biegunowo odmienne są również te wykładnie, które wiążą χάος ze stanem niezdeterminowania i nieokreślenia. Dla przykładu można tu wymienić interpretacje Roberta Mondiego i Jenny Strauss Clay.

---

z Nocą i wszystkie już ujawnione różnice zakryje ciało Nocy. Być może nie jest wcale taką szaloną hipoteza, że proces, o którym pisze Hezjod, jest cykliczny, tak jak cykliczne były światy Jończyków.

[19] Warto nadmienić, że można potraktować nie tylko Anaksymandra koncepcję τὸ ἄπειρον (jako jedności), ale także *implicite* obecne w *Teogonii* przekonanie o niezróżnicowanym Jednie jako antecedencje późniejszych filozoficznych koncepcji i uwag dotyczących jego poznawania. Na szczególną uwagę zasługuje tu ontologia monistyczna Melissosa i jej radykalna krytyka ze strony Gorgiasza i Platona. Na ten temat pisałem w artykułach: D. Kubok: *Traktat Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως Gorgiasza z Leontinoi a filozofia Melissosa*. „Studia Antyczne i Mediewistyczne" 2008, nr 6 (41), s. 3–16; Idem: *Kilka uwag o typach monizmu w filozofii starożytnej*. W: *Jedno i Jedno-Wiele. Podstawowe problemy ontologiczne*. Red. J. Jaskóła i A. Tomkowska. Wrocław, Oficyna Wydawnicza ATUT, 2009, s. 27–42. Na szczególną uwagę zasługują teksty Platona, w których pokazuje on, że tak rozumiane Jedno jest niepoznawalne i niewyrażalne. Nie twierdzę, że Hezjod prowadzi tego typu refleksję ontologiczną, raczej uważam, że dzięki niemu dokonała się tematyzacja tych wątków. Warto tu przywołać konkluzję I hipotezy drugiej części Platońskiego *Parmenidesa*: τὸ ἕν „οὐδ' ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα". I dalej: „Οὐδ' ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται οὐδὲ δοξάζεται οὐδὲ γιγνώσκεται, οὐδέ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται". Platon: *Parm*., 142 a.

Pierwszy z badaczy traktuje χάος jako coś pomiędzy nieistniejącym a istniejącym, jako coś bezpostaciowego[20] i parafrazuje wers 116. następująco: „At first all was formless; then the earth came into existence"[21]. W efekcie badacz ten dochodzi do przekonania, że „χάος reprezentuje wszystko to, co jest bezforemne, bezgraniczne, nieokreślone i niezróżnicowane"[22]. Nie dziwi zatem uwidoczniona paralela między terminami χάος oraz τὸ ἄπειρον Anaksymandra. Związek taki oczywiście zachodzi, ale nie sprowadza się do tak prostego zrównania. Więcej nawet, w moim przekonaniu Χάος Hezjoda jest zupełnym przeciwieństwem sugestii Mondiego; jak to wykazałem (uwzględniwszy pełniejsze wykładnie Cornforda i Kirka), Χάος to właśnie zróżnicowanie, granica, określoność ujawniona kosmologicznie jako szczelina (rozziew, rozdziawienie) i jej efekty, która powstaje jako pierwsza. Świat tego, o czym mówi Mondi, a więc bezforemna, bezgraniczna, nieokreślona i niezróżnicowana całość (jako Jedno = brak wielości jako zróżnicowania) zostaje właśnie dzięki chaosowi przerwana; dokonuje się pierwsze zróżnicowanie, rozróżnienie, oddzielenie, czyli właściwy początek pokrywa się z pierwszym przejawem KS. Z kolei Strauss Clay traktuje Χάος Hezjoda jako „featureless void" i również akcentuje jego negatywny aspekt (jako znoszący, na mocy związku między χάος i χάζω) jako domniemaną nieokreśloność i bezpostaciowość[23]. Problem związków pomiędzy Hezjodem oraz Anaksymandrem podejmę w dalszej części tego rozdziału, w tym miejscu warto jeszcze raz podkreślić, że w przeciwieństwie do wykładni strukturalnych, koncentrujących się na tropieniu przestrzennych konotacji chaosu, a także wbrew egzegezom traktującym χάος jako stan niezróżnicowania i nieokreśloności, można przyjąć, że termin χάος jest prymordialnym wyrazem KS, a jako taki wiąże się z ideą granicy i zróżnicowania, nie zaś nieokreśloności. Chaos stanowi prymordialny wyraz kosmogonicznego (teogonicznego w pierwotnej warstwie literackiej) KS.

Chaos Hezjoda jest prymordialnym KS w formie diakryzy (rozdzielenia), a diakryza domaga się synkryzy (łączenia), ponieważ w przeciwnym razie wielość pozostawałaby wielością w sobie (wielością odseparowanych jedności), bez wskazania relacji pomiędzy nimi. Szczegółowe analizy związków między diakryzą i synkryzą znajdą się w rozdziale 5. części drugiej w sekcji dotyczącej synkrytycyzmu koniunktywnego. Tu warto wspomnieć tylko o pierwotnej synkryzie jako dopełnieniu pierwotnej diakryzy, czyli chaosu pod postacią prymordialnego KS. Wracając do Hezjoda, zaiste najpierw powstał rozziew (ἤτοι μὲν πρώτιστα Χάος

[20] „What χάος represents for Hesiod is something which mediates between non-existance and existence: the state or condition of undifferentiated formlessness regarded as an entity in itself". R. Mondi: *Χάος and the Hesiodic Cosmogony…*, s. 25.

[21] Ibidem, s. 36.

[22] Ibidem, s. 37.

[23] Zob. J. Strauss Clay: *Hesiod's Cosmos…*, s. 15.

γένετ'), po czym (ἔπειτα) ujawniła się Ziemia i *implicite* Niebo; zaraz potem „Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι" (w. 120). W moim przekonaniu zrodzenie Erosa na tak początkowym etapie jest w pełni zrozumiałe. Ogólnie rzecz biorąc, jeżeli Χάος stanowi prymordialną formę diakryzy (jako KS), to Ἔρος jest prymordialną, ale wtórną wobec chaosu formą synkryzy; innymi słowy, Chaos to pierwotne rozdzielenie, Eros zaś pojawia się potem jako łączenie. W wyniku powstania chaosu nastąpiło rozdzielenie Uranosa i Gai, ale te rozdzielone obszary nie są zupełnie osobne (nie ma tu dualistycznej separacji), łączyć je zaczyna określona relacja. W tekście *Teogonii* jest to sugestywnie opisane w micie o kastracji Uranosa przez Kronosa:

> ἦλθε δὲ νύκτ' ἐπάγων μέγας Οὐρανός, ἀμφὶ δὲ Γαίῃ
> ἱμείρων φιλότητος ἐπέσχετο, καί ῥ' ἐτανύσθη […].
>
> Nadszedł wielki Uranos wraz z nocą i objął Ziemię,
> Pragnąc związku miłości i przykrył sobą ją całą […][24].

Pierwotnie rozdzieleni, Uranos i Gaja splatają się w miłosnym pożądaniu, które symbolizuje Eros. Aby rzeczy oddzielone postrzegać w relacji wzajemnej, potrzebny jest Eros jako reprezentacja wszelkich form synkryzy[25]. Francis M. Cornford trafnie określa Erosa jako „przejrzystą personifikację wzajemnego przyciągania, które ma je [rozdzielone elementy – D.K.] zjednoczyć"[26]. W moim przekonaniu Eros jest właśnie symbolem synkryzy wyniku (kosmologicznej) diakryzy (KS). To łączenie tego, co rozdzielone, jest nie tylko istotą synkrytycznego procesu kosmologicznego czy też ontologicznego, ale również epistemologicznego, a nawet metafilozoficznego. Chodzi bowiem nie tylko o połączenie „rzeczy", lecz także o poznawanie połączeń oraz ich braków (modelowo ukazane w *Sofiście* Platona) bądź o miłosne pożądanie pełni (modelowo ukazane w *Uczcie*). Źródła takiego myślenia odnaleźć można znacznie wcześniej, nie tylko we fragmentach Empedoklesa, Parmenidesa[27],

[24] Hesiod: *Theogonia*, 176–177 (dalej cyt. jako *Th.*). W: Idem: *Narodziny bogów (Theogonia). Prace i dni. Tarcza*. Przeł., przypisami i wstępem opatrzył J. Łanowski. Warszawa, Prószyński i S-ka, 1999.

[25] Warto zauważyć, że funkcję Erosa dopełniają także wyrażenia mówiące o miłosnym złączeniu, którego efektem jest powstanie kolejnego bóstwa. Zob. „[…] Ἐρέβει φιλότητι μιγεῖσα" (*Th.*, 125); albo – przeciwnie – o braku miłosnego złączenia („[…] οὐ φιλότητι μιγεῖσα" – *Th.*, 927), gdy na przykład niektóre z bóstw powstają z kolei bez miłosnego splecenia – „[…] ἄτερ φιλότητος ἐφιμέρου" (*Th.*, 132). Zob. także *Th.*, 177, 306, 333, 374, 375, 380, 405, 625, 822, 920, 923, 941, 944, 961, 970, 980, 1005, 1009, 1012, 1018 (głównie zwrot ἐν φιλότητι).

[26] F.M. Cornford: *Principium Sapientiae…*, s. 195.

[27] Fragment B 13 Parmenidesa ma tu szczególne znaczenie, pokazuje bowiem prymarność Erosa: „πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων […]".

Heraklita, pitagorejczyków, ale też w źródłowej formie przede wszystkim w tekstach Hezjoda.

Ranga Erosa jako źródłowej synkryzy wspomniana jest w *Metafizyce* Arystotelesa, gdzie nadmienia on – w formie bezosobowej i hipotetycznej (ὑποπτεύσειε δ' ἄν τις) – o Hezjodzie w kontekście poszukiwania przyczyn rzeczy. Odwołanie się do Miłości jako do źródła połączenia i ruchu zdaje się odpowiadać pojęciu przyczyny w terminologii Arystotelesa. Stagiryta ukazuje Hezjoda jako myśliciela, który pierwszy (πρῶτον) zetetycznie tropi (ζητῆσαι) zasady pod postacią miłości lub pożądania (ἔρωτα ἢ ἐπιθυμίαν)[28]. Następnie przywołany zostaje fragment B 13 Parmenidesa oraz parafraza wersów 116–120 *Teogonii*. Co więcej, ἔρος z tego fragmentu interpretuje Arystoteles w ten sposób, że „powinna być jakaś przyczyna wprowadzająca w ruch i łącząca rzeczy" („δέον ἐν τοῖς οὖσιν ὑπάρχειν τιν' αἰτίαν ἥτις κινήσει καὶ συνάξει τὰ πράγματα")[29]. Ogólnie zatem można powiedzieć, że erotetyczna synkryza jest dopełnieniem prymordialnej diakryzy jako chaosu (KS). Oba te procesy, synkrytyczny i diakrytyczny, stanowią przejaw nadrzędnego, a zarazem pierwotnego procesu krytycznego, zarówno w formule kosmologicznej, jak i epistemologicznej. Dotyczą bowiem nie tylko oddzielania i łączenia w wymiarze ontycznym, ale także myślenia o świecie wyrażającego się w poszukiwaniu rozróżnień i relacji.

Kolejnym fundamentalnym przejawem KS, będącym skutkiem teogonicznej diakryzy i jej efektów, jest rozdzielenie bogów i ludzi. Nie chodzi tu tylko o ich dramatyczne rozejście się, lecz także o postrzeganie świata w perspektywie odróżnienia nieśmiertelnych bogów od śmiertelników. Dla Greków bogowie nie należą do innego świata, a relacja z nimi nie polega na wierze, która opiera się na założeniu możliwości jej braku; bogowie należą do oczywistego i naturalnego porządku świata. Z tego względu relacja człowieka do bogów nie ma charakteru teologicznego, lecz naturalistyczny, a świat jest – nawiązując do stwierdzenia przypisywanego Talesowi – pełen bogów. Bogowie – co podkreśla mocno Snell – też podlegają prawom natury, a więc można „powiedzieć, że wydarzenia nadnaturalne zachodzą u Homera według utrwalonego porządku. Można nawet określić reguły, według których bogowie mieszają się do ziemskich wydarzeń, a nawet muszą to czynić"[30]. Porządek śmiertelnych jednak

[28] „ὑποπτεύσειε δ' ἄν τις Ἡσίοδον πρῶτον ζητῆσαι τὸ τοιοῦτον, κἂν εἴ τις ἄλλος ἔρωτα ἢ ἐπιθυμίαν ἐν τοῖς οὖσιν ἔθηκεν ὡς ἀρχήν, οἷον καὶ Παρμενίδης· καὶ γὰρ οὗτος κατασκευάζων τὴν τοῦ παντὸς γένεσιν »πρώτιστον μέν« φησιν »ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων«, Ἡσίοδος δὲ »πάντων μὲν πρώτιστα χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα (γαῖ' εὐρύστερνος …) ἠδ' ἔρος, ὃς πάντεσσι μεταπρέπει ἀθανάτοισιν«, ὡς δέον ἐν τοῖς οὖσιν ὑπάρχειν τιν' αἰτίαν ἥτις κινήσει καὶ συνάξει τὰ πράγματα". Arist.: *Metaph*., 984 b.

[29] Ibidem.

[30] B. Snell: *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*. Tłum. A. Onysymow. Warszawa, Fundacja Aletheia, 2009, s. 46–47.

ustanowiony jest przez porządek boski, a zatem relacja wpływu między tymi dwiema sferami nie jest symetryczna. „Znaczenie i naturalność bogów olimpijskich tkwi nie tylko w ich interwencjach; sama już ich egzystencja daje naturalny i pełen znaczeń obraz świata oddziałujący także na późniejsze epoki. W bogach Grecy odnajdują sens bytu"[31]. Rzecz jasna, uświadomienie sobie przez człowieka zasadniczego oddzielenia nieśmiertelnej sfery boskiej od sfery śmiertelnej[32] ma swoje odległe, trudne do ustalenia korzenie, a modelowy przykład stanowi choćby dramatyczna historia przyjaźni Gilgamesza i Enkidu[33]. Odróżnienie tego, co skończone (śmiertelne), od tego, co nieśmiertelne, stanie się fundamentalnym przejawem KS w całej filozofii greckiej; więcej nawet, tylko i wyłącznie w świetle tego podziału zrozumieć można filozofię jako proces unieśmiertelnienia się dzięki obcowaniu z tym, co nieśmiertelne.

W *Teogonii* Hezjod przytacza mit o Prometeuszu (*Teogonia*, 535–560), który jest jednocześnie opowieścią o sporze i rozstaniu. W innych mitach greckich przewija się wizja wspólnej egzystencji bogów i ludzi, której śladów brak w eposie Hezjoda. Ta całościowa wspólnota zostaje przerwana, następuje rozdzielenie bogów i ludzi (zob. także mit o Syzyfie), analogicznie jak w przypadku prymordialnej jedności i wyłonienia się rozgraniczającego chaosu. Wspólnota pęka, dochodzi do podziału, następuje dramatyczny proces diakryzy (KS), który będzie się domagał ustanowienia jakichś nowych form relacji (synkryzy). KS ujawnia się w bardzo podobny sposób w relacjach bogowie – śmiertelni, jak to było w wymiarze kosmogonicznym. Pogłębienie rozdzielenia wyraża Hezjod w sformułowaniu: „καὶ γὰρ ὅτ' ἐκρίνοντο θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι […]"[34], w którym kluczowym słowem jest ἐκρίνοντο, pochodzące od czasownika κρίνω. Na podstawie ustaleń z rozdziału 1. części pierwszej można stwierdzić, że nie jest jasne użyte tu znaczenie tego czasownika. Jerzy Łanowski decyduje się rozumieć κρίνω jako „sądzić", co ma związek z szeroko rozumianą procedurą sądową. Wydaje się jednak na podstawie wcześniejszych dociekań, że wszystkie formy czynności krytycznej, włącznie z postępowaniem sądowym, opierają się na KS, a więc na znaczeniu κρίνω jako „rozdzielać", „rozróżniać", „rozstrzygać"[35]. Postępowanie sądowe jest przecież zawsze jakimś sporem o granice, na przykład niesłusznie przekroczone, źle wytyczone, błędnie ugruntowane. Efektem procedury sądowej powinno zatem

[31] Ibidem, s. 56.

[32] Zob. na przykład Hom.: *Il*., XXIV, 525–533; Hom.: *Od*., I, 31–34 i XVIII, 130–137; Aesch.: *Choe*., 585–602.

[33] Zob. A. George: *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*. Oxford, Oxford University Press, 2003.

[34] *Th*., 535.

[35] Z faktu, że bogowie i ludzie sądzili się, nie musi wynikać jednoznacznie, że dzięki temu się rozdzielili. Byli po prostu zawsze rozdzieleni, a więc różnili się już przed fazą sporu, który tylko ten podział wzmocnił. Tak czy inaczej, fakt sądzenia (się) zakłada udział co najmniej dwóch stron, a więc opiera się na podziale.

być przywrócenie należytego porządku w rezultacie zadośćuczynienia za przekroczenie, nowe wytyczenie, poprawne ugruntowanie. W świecie dobrych granic nie ma sporów (sądowych). W moim przekonaniu można także odczytywać ten fragment jako opis raczej pogłębienia rozstania, wyraźniejszego ujawnienia się granicy pomiędzy bogami a śmiertelnymi. Konsekwencje takiego rozstania przedstawia Włodzimierz Lengauer: „Zresztą nawet jeśli było to po prostu zwykłe »rozdzielenie«, to i tak miało ono wymiar dramatyczny: zmieniało zasadniczo kondycję ludzką, stanowiło o nowym sposobie ludzkiego egzystowania, określało warunki ludzkiej egzystencji na zawsze. Da się to porównać jedynie z końcem złotego pokolenia […]. Istotą tego dramatu było oddalenie się już na zawsze ludzi od bogów. Odtąd śmiertelni mieli żyć samotnie"[36]. Warto nadmienić, że konsekwencją tego rozdzielenia jest nie tyle egzystencjalna samotność, ile brak możliwości współuczestniczenia ludzi w życiu bogów.

KS w formie rozróżnienia bogów i ludzi przekłada się na rozróżnienie wiedzy boskiej i wiedzy ludzkiej, ukazując tym samym fundamentalną dysproporcję między nimi. Zrelatywizowana do wiedzy boskiej, wiedza ludzka okazuje się znikoma, a autorzy, od Homera i Hezjoda począwszy, nie tylko są świadomi tego faktu, ale także sukcesywnie koncentrują się na ukazywaniu ludzkich ograniczeń poznawczych. Z tego względu ten typ KS znajduje swoje bezpośrednie przełożenie na KA podejmujący zagadnienia krytycznego, sceptycznego i zetetycznego wymiaru ludzkiego poznawania. Szczegółową analizę KA opartego na KS w formie skontrastowania wiedzy ludzkiej z wiedzą boską przedstawiam w następnym rozdziale. W tym miejscu warto tylko przywołać jeszcze jedno ważne rozróżnienie splecione zarówno ze wspomnianą formą KS, jak i z logiczną formą KS jako odróżnienia prawdy od fałszu. W prologu *Teogonii* Muzy, spostponowawszy śmiertelnych niewybrednymi słowami[37], a tym samym ukazawszy swoją wyróżnioną wobec nich pozycję, dają wyraz swym możliwościom:

> ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
> ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι.
>
> Wiemy, jak głosić kłamstwa liczne do prawdy podobne,
> wiemy też, gdy zechcemy, jak rzeczy prawdziwe obwieszczać[38].

Szczegółowa analiza tego fragmentu także znajdzie się w następnym rozdziale, tutaj warto wspomnieć tylko, że fragment ten niesie różne

[36] W. Lengauer: *Człowiek a bogowie. Kontakty z bóstwem w wierzeniach greckich*. W: *Antropologia antyku greckiego. Zagadnienia i wybór tekstów*. Red. W. Lengauer, P. Majewski, L. Trzcionkowski. Warszawa, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2011, s. 248.

[37] „ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἷον […]". *Th*., 26.

[38] *Th*., 27–28; tłum. J. Łanowski.

treści w zależności od perspektywy, w zależności albo od nadawcy tej deklaracji, albo od jej odbiorcy. Z perspektywy Muz ukazana jest możliwość dwojakiego wykładu. Muzy mogą obwieszczać zarówno ψεύδεα, jak i ἀληθέα; dodatkowo owe fałsze mogą być ἐτύμοισιν ὁμοῖα, co może skutkować trudnościami z ich odróżnieniem i ewaluacją. Za pomocą tej umiejętności Muzy pokazują swoje możliwości. Z kolei z perspektywy odbiorcy, śmiertelnika, deklaracja ta oznacza niezdolność albo, co najwyżej, ogromną trudność w odróżnianiu ψεύδεα od ἀληθέα. Muzy (również bogowie) mogą nas zwodzić, a my musimy się pogodzić z tym faktem. Pogodzenie się może jednak mieć także aspekt pozytywny, jakim są wstrzemięźliwość, powściągliwość i pokora. Dominacyjna relacja bogowie (muzy) → śmiertelni (szczególnie w wymiarze epistemologicznym) powinna zostać uzupełniona relacją śmiertelni → bogowie, opartą na epistemicznej pokorze charakteryzującej trzeźwą postawę sceptyczną. Można powiedzieć, że pojawia się tutaj KS pod postacią, opartego na odróżnieniu prawdy od fałszu, podwójnej narracji: boskiej i ludzkiej. Ten – nazwijmy go – logiczny KS ma charakter boski, a nie ludzki, ponieważ z tego fragmentu *Teogonii* (27–28) wynika, że konsekwencją swego oświadczenia jest fakt, że śmiertelni nie są w stanie odróżnić ψεύδεα od ἀληθέα i żyją w stanie niepewności. Nasuwa się pytanie: dlaczego Muzy o tym mówią? Dlaczego informują o możliwym kłamstwie? W moim przekonaniu odpowiedź na te pytania zostaje modelowo udzielona w filmie *Fanny i Aleksander* Ingmara Bergmana. Na pytanie dotyczące tego, dlaczego ktoś kłamie, pada odpowiedź: aby zyskać przewagę. Wydaje mi się, że jest to także cel Muz z prologu *Teogonii*; im chodzi być może nie tyle o zyskanie przewagi, ile o ukazanie przewagi, a tym samym – o pokazanie w tej relacji miejsca człowiekowi. Tylko od niego samego zależy, czy z tą sytuacją zdoła się pogodzić i czy rozpozna właściwe jej konsekwencje. Widać tutaj zatem również, w jaki sposób ten typ KS prowadzi do KA.

Warto więc wrócić do ustaleń dotyczących Hezjoda, aby pokazać nie tylko jego związek z myślą jońską, zwłaszcza z Anaksymandrem[39],

[39] Rzecz jasna, nie ma tu miejsca na ukazanie sporów dotyczących pojmowania τὸ ἄπειρον Anaksymandra. W tym celu zob. między innymi G.B. Burch: *Anaximander, the First Metaphysician*. „Review of Metaphysics" 1949, vol. 3, no. 2, s. 137–160; D.L. Couprie, R. Hahn, and G. Naddaf: *Anaximander in Context: New Studies in the Origins of Greek Philosophy*. Albany, State University of New York Press, 2003; Ch.H. Kahn: *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. Indianapolis–Cambridge, Hackett Publishing Company, 1994; R.M. Dancy: *Thales, Anaximander, and Infinity*. „Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science" 1989, vol. 22, issue 3, s. 149–190; A. Finkelberg: *Anaximander's Conception of the „Apeiron"*. „Phronesis" 1993, vol. 38, no. 3, s. 229–256; H.B. Gottschalk: *Anaximander's „Apeiron"*. „Phronesis" 1965, vol. 10, no. 1, s. 37–53; R. Kočandrle: *Apeiron Anaximandra z Mílétu*. Plzeň–Praha, Epocha, 2011; P. Seligman: *The Apeiron of Anaximander: A Study in the Origin and Function of Metaphysical Ideas*. London, The Athlone Press, 1962; F. Solmsen: *Anaximander's Infinite: Traces and Influences*. „Archiv für Geschichte der Philosophie" 1962, vol. 44,

ale także formy manifestacji KS wśród Jończyków. Od razu trzeba nadmienić, że nie leży w moich intencjach ukazanie pokrewieństwa terminologicznego (językowego) między tymi myślicielami, lecz próba w pewnym sensie odtworzenia charakterystycznego dla nich sposobu myślenia. W literaturze od dawna dopatrywano się ścisłych związków między Hezjodem oraz Anaksymandrem, ale – w moim przekonaniu – tropiono je nie tam, gdzie trzeba, ze względu na traktowanie chaosu (w duchu Arystotelesa) jako miejsca czy też przestrzeni. Jak wykazałem, Hezjodowy χάος jest prymordialnym wyrazem KS, ponieważ wyraża sobą ideę granicy i zróżnicowania, a nie stan nieokreśloności lub nieograniczoności. Wszystkie te próby koincydencji zawodzą w perspektywie uświadomienia sobie zasadniczej różnicy między pojęciami χάος (Hezjod) a τὸ ἄπειρον (Anaksymander). Otóż *chaos* powstał (χάος γένετ' – *Th*., 116), τὸ ἄπειρον zaś jako ἀρχή jest niezrodzony i niezniszczalny. Wnikliwsza egzegeza pozwala – moim zdaniem – mówić o zbieżnym sposobie ich myślenia. Obaj traktują strukturę rzeczywistości w podobny sposób, przy czym Hezjod za pomocą terminu χάος koncentruje się na pierwszym zróżnicowaniu wszechcałości, natomiast Anaksymander – jak można przypuszczać – dookreśla w negatywny sposób jej status przed zróżnicowaniem, a także próbuje zrozumieć proces wyłaniania się wielości z jedności. O tym niezróżnicowanym stanie pierwotnym nie sposób się wypowiadać, ponieważ pierwotna jedność jako wszechcałość jest niepoznawalna, niedoświadczalna i niewyrażalna. Można przyjąć dwie strategie narracyjne odnoszące się do tej samej sytuacji:

1. Hezjod zaczyna swój wykład od samego początku, a więc od momentu pierwszego zróżnicowania, bo o (lub: od) tej pierwszej osobliwości można dopiero mówić: „ἤτοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ' […]". Początek jest tu rozumiany jako to, co pierwsze może być wypowiedziane. A jest nim Χάος. Stanu przed chaosem nie da się wypowiedzieć, więc Hezjod o nim nic nie mówi, a raczej o nim milczy.
2. Anaksymander natomiast, jeżeli w ogóle mówi coś o τὸ ἄπειρον[40], nie milczy o pierwotnym zróżnicowaniu, ale podkreśla jego funkcję

issue 2, s. 109–131; *Die Milesier: Anaximander und Anaximenes*. Hrsg. von G. Wöhrle, mit Beiträgen von O. Overwien. Berlin–Boston, De Gruyter, 2012; D. Kubok: *Problem apeiron i peras w filozofii przedsokratejskiej*. Katowice, Res-Type, 1998.

[40] D.L. Couprie i R. Kočandrle twierdzą, że przedmiotem zainteresowania Anaksymandra nie był τὸ ἄπειρον (jako rzeczownik), lecz φύσις ἄπειρος ujęta jako nieskończona siła wzrostu. Piszą oni: „This approach is based on three observations: (1) It is well known that the question about the origin of everything has its roots in Aristotle's explication of ἀρχή as »source«, »origin«, »principle«, and »cause«. Aristotle interpreted the explications of the origin of all things and the continuing nature of the present world given by his predecessors as the search for the ἀρχή. Consequently, in the doxography Anaximander's supposed concept of ἀρχή is generally understood through the Aristotelian paradigm of the principles and causes, and particularly in terms of the material cause. We may suppose, however, that in this process of Peripatetic interpretation the

sprawczą w odniesieniu do stanu następującego po zróżnicowaniu; tą funkcją jest bycie ἀρχή i bycie φύσις ἄπειρος. Dodatkowo być może określał ten stan przedzróżnicowania w taki sposób, aby podkreślić, że nie da go doświadczać ani o nim mówić; nazywa go: τὸ ἄπειρον. Liczba pojedyncza jest tu kluczowa.

Podkreślić zatem trzeba w ujęciu Anaksymandra wyrażenie stanu całkowitej bezgraniczności (wewnętrznej i być może zewnętrznej jako niewyczerpalności), braku zróżnicowania i jedności wyrażonej w τὸ ἄπειρον oraz w ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον[41]. W moim przekonaniu, bez względu na to, czy Anaksymander myślał – nazwijmy to – rzeczownikowo czy przymiotnikowo o apeironie, bez względu na to, czy w tym pierwszym wypadku mowa jest o jakimś stanie, czy też o jakiejś sile, fundamentalną kwestią pozostaje niemożność doświadczenia i wyrażenia tego. To, co nieokreślone (nieskończone), jest jako takie niepoznawalne. Pisze o tym wprost Arystoteles w *Fizyce*, bezpośrednio po wykładzie nauk Anaksymandra: „[…] τὸ μὲν ἄπειρον ᾗ ἄπειρον ἄγνωστον […]”[42]. Przymiotnik ἄπειρος (ἀπείρων) oznacza „niedoświadczony”, „nieświadomy”, „nieobeznany”. Początek doświadczania i wyrażania związany jest z pierwotnym stanem zróżnicowania, czyli z fundamentalną formą KS. Czymkolwiek by τὸ ἄπειρον lub φύσις ἄπειρος były, wyrażają stan wyzbycia się granic i pozbawienia doświadczenia (πεῖρα). Ta koniunkcja zdaje się niesłychanie istotna, wyraża bowiem epistemologiczny sens KS: tylko tam, gdzie jest granica, tam jest możliwość doświadczenia (poznania), i – odwrotnie – tylko to można poznać (doświadczyć), co ma granicę. Jak to pokażę w dalszym wywodzie, jest to kluczowa idea całej myśli greckiej, a wyrażą ją wprost już pitagorejczycy.

W odniesieniu do myśli jońskiej, prezentowanej tu przez pryzmat Anaksymandra, można mówić o kosmologicznym KS, który ujawnia się w próbach wytłumaczenia wyłaniania się wielości (nie ma teraz znacze-

original concept has been more or less misunderstood. (2) As we will try to elucidate below, it is not so manifest as many authors believe, that Anaximander used the term τὸ ἄπειρον as a noun with the neuter article. Instead, there is some evidence that he used ἄπειρος (or ἀπείρων) as an adjective, which means that it was meant as a property of something else. (3) Generally speaking, it is not easy to understand what could be meant by »the boundless«, »the infinite«, »the non-finite«, or whatever you may call it, as the origin or principle of everything, even when you do not understand it as something more or less abstract or metaphysical, but as something quasi-concrete as in some modern interpretations”. D.L. Couprie, R. Kočandrle: *Anaximander's „Boundless Nature”*. „Peitho/Examina Antiqua” 2013, vol. 1 (4), s. 65.

[41] Simpl.: *In Phys*., 24, 17.

[42] Arist.: *Phys*., 187 b. Uznając to zdanie za poprzednik implikacji, Arystoteles stwierdza, że skłania to do twierdzeń, że nieskończoność pod względem ilości wiedzie do niepoznawalnej ilości, a nieskończoność pod względem jakości prowadzi do niepoznawalnej jakości: „εἰ δὴ τὸ μὲν ἄπειρον ᾗ ἄπειρον ἄγνωστον, τὸ μὲν κατὰ πλῆθος ἢ κατὰ μέγεθος ἄπειρον ἄγνωστον πόσον τι, τὸ δὲ κατ' εἶδος ἄπειρον ἄγνωστον ποιόν τι”. Ibidem.

nia, czy mowa jest o przeciwieństwach, rzeczach, wirze, γόνιμον) z jednej ἀρχή. Tematyzowanym przez Jończyków problemem – o ile można się o tym przekonać ze względu na stan źródeł – jest kwestia kosmologicznej diakryzy, czyli oddzielania się wielości od jedności. Refleksję nad formami kosmologicznej diakryzy nazwać trzeba diakrytycyzmem (zob. rozdział 5. w części drugiej); diakrytycyzm z kolei to przejaw KS. Jak już mówiłem, diakryzę uzupełnia synkryza, a na metapoziomie związanym z refleksją nad tymi procesami diakrytycyzmowi towarzyszy synkrytycyzm koniunktywny (zob. rozdział 5. w części drugiej). W myśli jońskiej główny problem dotyczy diakryzy i synkryzy (ujętych razem jako dynamicznie rozumiana φύσις), a refleksja filozoficzna w swym głównym nurcie jest badaniem (ἱστορία, ἱστορίη) o charakterze diakrytyczno-synkrytycznym. Problem oddzielenia wielości od jedności (diakryza) uzupełniony być musi rozpoznaniem relacji pomiędzy wydzielonymi elementami (synkryza przybierająca postać walki przeciwieństw, mieszaniny, połączeń np. atomów).

Nie angażując się w dyskusję nad statusem τὸ ἄπειρον w filozofii Anaksymandra, trzeba powiedzieć, że kosmologiczna diakryza w jego rozumieniu daleka jest od jasności. Analizując ten problem pokrótce, spróbuję pokazać głównie jego ścisłą przynależność do KS. W tym celu trzeba porównać dwa świadectwa: Arystotelesa i Simplikiosa[43], które prezentują – jak się okaże – dwie odmienne formy diakryzy, a tym samym – dwa różne modele KS.

> οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας **ἐκκρίνεσθαι**, ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι, καὶ ὅσοι δ' ἓν καὶ πολλά φασιν εἶναι, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας· ἐκ τοῦ μίγματος γὰρ καὶ οὗτοι **ἐκκρίνουσι** τἆλλα[44].
>
> δῆλον δὲ ὅτι τὴν εἰς ἄλληλα μεταβολὴν τῶν τεττάρων στοιχείων οὗτος θεασάμενος οὐκ ἠξίωσεν ἕν τι τούτων ὑποκείμενον ποιῆσαι, ἀλλά τι ἄλλο παρὰ ταῦτα. οὗτος δὲ οὐκ ἀλλοιουμένου τοῦ στοιχείου τὴν γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ' **ἀποκρινομένων** τῶν ἐναντίων διὰ τῆς ἀιδίου κινήσεως[45].

Jak widać, kluczowa rozbieżność między tymi fragmentami (będę nazywał je odpowiednio: fragment Arystotelesa i fragment Simplikiosa) sprowadza się do sensu czasownika użytego w celu oddania procesu oddzielania się „rzeczy" od zasady: ἐκκρίνω[46] (ἐκκρίνεσθαι, ἐκκρίνουσι – frag-

[43] Trzeba zdawać sobie sprawę, że opieramy się tutaj nie na oryginalnych fragmentach, lecz wyłącznie na testimoniach, w związku z czym nie można wykluczyć, że te ustalenia są późniejszymi interpretacjami.

[44] Arist.: *Phys*., 187 a 20–23; podkr. – D.K.

[45] Simpl.: *In Phys*., 24, 21–25; podkr. – D.K.

[46] Czasownik ἐκκρίνω oznacza „wybierać", „wyłączać, „wydzielać", „oddzielać". Zob. *Słownik grecko-polski*. T. 1–2. Na podstawie słownika Z. Węclewskiego opracował

ment Arystotelesa) i ἀποκρίνω[47] (ἀποκρινομένων – fragment Simplikiosa). Zarówno ἐκκρίνω, jak i ἀποκρίνω odwołują do κρίνω[48], a więc można powiedzieć, że mamy tu dwa typy krytycyzmu – dodajmy – separacyjnego: ekkrytycyzm oraz apokrytycyzm. Stosownie do tego możemy *nomen omen* wyróżnić dwa typy procesu wyłaniania się przeciwieństw[49] z zasady (jednego)[50]: proces ekkrytyczny i apokrytyczny. Warto je po kolei bliżej przeanalizować.

Arystoteles pisze, że z jednego wydzielają się tkwiące w nim przeciwieństwa. Takie stanowisko przyjmuje Anaksymander i ci wszyscy, którzy mówią, że jest ἓν καὶ πολλά, czyli Empedokles i Anaksagoras; oni bowiem z mieszaniny wydzielają inne „rzeczy". Koniecznie trzeba zwrócić uwagę na dwa aspekty dookreślenia procesu ekkrytycznego. Po pierwsze, w tej jednej zasadzie, która jest ujęta jako coś jednego (ἓν), znajdują się już te przeciwieństwa; Arystoteles pisze, że wydzielają się (ἐκκρίνεσθαι) przeciwieństwa (τὰς ἐναντιότητας) będące w nim (ἐνούσας). W ten sposób owa zasada zostaje pojęta jako mieszanina przeciwieństw, ich rezerwuar. Proces ekkrytyczny polega tu zatem na wydzielaniu z mieszaniny tych przeciwieństw, które w niej już uprzednio tkwiły. Po drugie, to jedno, czy też raczej coś jednego, traktowane jest jako μίγμα (mieszanina), o czym świadczą synonimiczne zwroty: ἐκ τοῦ ἑνὸς […] i ἐκ τοῦ μίγματος […]. W ujęciu Arystotelesa zasada Anaksymandra[51] jest jednością wówczas, gdy jest jedną mieszaniną, a proces wyłaniania się przeciwieństw jest wydzielaniem, bądź też wyłączaniem tego, co w jakiejś postaci odróżnionej tkwiło już w ἀρχή. Nie mamy tu do czynienia ze ścisłym jednem, ponieważ zasada pojęta jako μίγμα jest sama w sobie wielością, tkwią w niej – jeśli można tak powiedzieć – granice, a tym samym trudno ją uznać za τὸ ἄπειρον w ścisłym sensie. Proces ekkrytyczny to proces wyłączająco-wydzielający, traktujący wyłonienie się X-ów z Y-a tylko na zasadzie uprzedniego ich tkwienia (ἐνούσας) w Y-u; z Y-a ἐκκρίνεσθαι X-y, a Y to jeden (ἓν) zbiór

O. Jurewicz. Warszawa, Wydawnictwa Szkolne PWN, 2000. Według LSJ: „single out", „separate", „exclude", „expel", „reject", „condemn", „remove".

[47] Czasownik ἀποκρίνω oznacza „oddzielać", „rozdzielać", „wyodrębniać", „wyróżniać", „odróżniać". Zob. *Słownik grecko-polski*… Według LSJ: „set apart", „mark by a distinctive form", „distinguish", „choose from", „having set apart", i.e. „decreedo, one of two", „reject on examination", „decide that one has lost the victory", „decide it against one", ale też „give answer to", „reply to question", „answer the question", „answer charges", „defend oneself".

[48] Zob. rozdział 1. w części pierwszej.

[49] Oba fragmenty przesądzają o wyłanianiu się z zasady przeciwieństw: ἐναντιότης (τὰς ἐναντιότητας – fragm. Arystototelesa), ἐναντίος (τῶν ἐναντίων – fragm. Simplikiosa).

[50] Arystoteles pisze ἐκ τοῦ ἑνὸς, Simplikios zaś wyklucza proces zmiany pierwiastka: οὗτος δὲ οὐκ ἀλλοιουμένου τοῦ στοιχείου.

[51] Oczywiście, trzeba mieć cały czas na uwadze, że Arystoteles referuje poglądy innych myślicieli w celu ukazania własnych rozstrzygnięć.

X-ów, ujęty jednak jako mieszanina. Ta wykładnia Arystotelesa[52], preferująca wykładnię ekkrytyczną, pozwala na łączenie poglądów Anaksymandra z poglądami Empedoklesa i Anaksagorasa. Warto zwrócić uwagę, że w tym ujęciu ἀρχή nie jest ani ścisłym jednem, ani w ścisłym sensie τὸ ἄπειρον rozumianym jako bezgraniczność pod każdym względem. Zwolennicy tej opcji interpretacyjnej[53] na poparcie swoich tez przytaczają wiele argumentów, z których najciekawszym jest wskazanie, że fragment B 1 Anaksymandra[54] zawiera odwołania do ἀρχή ujętej jako nie-jedno, wielość: ἐξ ὧν, ταῦτα (liczba mnoga).

Z kolei Simplikios pisze, że Anaksymander, obserwując przemianę czterech στοιχεῖα, uznał, że żaden z nich nie może być ὑποκείμενον, lecz coś, co jest poza nimi (παρὰ ταῦτα). Ustanawia on zatem powstawanie (τὴν γένεσιν ποιεῖ) nie za pomocą zmiany στοιχεῖον, lecz za pomocą wyodrębniania się przeciwieństw (ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων) wskutek wiecznego ruchu. Warto zauważyć, że Simplikios podaje przyczynę procesu wyłaniania się (wieczny ruch), czego w ujęciu Arystotelesa nie było. Fragment ten ukazuje inny typ KS pod postacią procesu apokrytycznego. Nie jest to na pewno zmiana στοιχεῖον, na przykład wody w rezultacie zamiany jej w parę, nie jest to też proces ekkrytyczny, ujęty jako wydzielanie wcześniej oddzielonego (obecnego w ἀρχή ujętej jako μίγμα); ten proces rozdzielająco-wyodrębniający ujmuje oddzielanie przeciwieństw jako ich wyłanianie się z ἀρχή, niepojętej jako mieszanina, lecz jako ścisłe jedno. Tak oto przeciwieństwa oddzielają się przez wyodrębnienie, nie będąc obecne w ἀρχή. Proces apokrytyczny, w przeciwieństwie do ekkrytycznego, wyklucza tkwienie przeciwieństw w pierwotnej zasadzie (ἐνούσας). Proces apokrytyczny to proces rozdzielająco-wyodrębniający, traktujący wyłonienie się X-ów z Y-a nie na zasadzie uprzedniego ich tkwienia (ἐνούσας) w Y-u; z Y-a ἀποκρίνεσθαι X-y, a Y to jedno niemające żadnych części ani żadnych granic. Y nie jest zbiorem X-ów ujętych jako mieszanina. Owo wyodrębnienie nie może być traktowane jako oderwanie, a ἀρχή nie może się cechować zróżnicowaniem. Możliwe, że Anaksymander traktował wieczny ruch (może nawet chodzi o wir) jako wystarczającą przyczynę zróżnicowania jedna[55].

[52] W *Metafizyce* Arystoteles również pisze o mieszaninie Anaksymandra: „καὶ τοῦτ' ἔστι τὸ 'Αναξαγόρου ἕν· βέλτιον γὰρ ἢ 'ὁμοῦ πάντα' – καὶ 'Εμπεδοκλέους τὸ μῖγμα καὶ 'Αναξιμάνδρου, καὶ ὡς Δημόκριτός φησιν – »ἦν ὁμοῦ πάντα δυνάμει, ἐνεργείᾳ δ' οὔ«". Arist.: *Metaph.*, 1069 b.

[53] Zob. na przykład H. Cherniss: *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy.* Baltimore, The John Hopkins Press, 1935, s. 377 i nast.; B. Wiśniewski: *Sur la signification de l'apeiron d'Anaximandre.* „Revue des Études Grecques" 1957, t. 70, fasc. 329–330, s. 47–55.

[54] „ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν". DK 12 B 1.

[55] Warto wspomnieć też o procesie apokrytycznym, który dotyczy nie przeciwieństw, lecz οὐρανοί i κόσμοι: „τῆς τοῦ παντὸς γενέσεώς τε καὶ φθορᾶς, ἐξ οὗ δή φησι τούς τε

Z punktu widzenia naszych rozważań najważniejsze jest uświadomienie sobie, że kosmogoniczny proces diakryzy w myśli jońskiej ukazuje się jako proces krytyczny. Więcej nawet, różne formy tego procesu (wyrażone za pomocą odmiennych znaczeniowo czasowników ἐκκρίνω i ἀποκρίνω) dają się uchwycić w odmienności procesów ekkrytycznego i apokrytycznego. Po raz kolejny okazuje się, że krytycystyczna perspektywa czytania wczesnogreckiej filozofii może być co najmniej dobrym uzupełnieniem innych perspektyw interpretacyjnych. Dopiero teraz, mając na uwadze tak wyróżnione narzędzia interpretacyjne, należałoby bardzo szczegółowo przebadać pod tym kątem wczesnogrecką tradycję filozoficzną. Wydaje mi się, że na razie sugestywnie zarysowana została specyfika KS w myśli milezyjczyków.

Jak już mówiłem, w analizie myśli wczesnogreckiej, w szczególności Hezjoda i milezyjczyków, z Anaksymandrem na czele, można się pokusić o pokazanie związku między KS i poznawalnością[56], czyli zdolnością dostrzegania (ustanawiania) granic i możliwością doświadczenia (poznania). Związek ten wyraża uświadomiony przez wczesnogreckich myślicieli fundament epistemologii, czyli epistemologiczny KS: tylko tam, gdzie jest granica, tam staje się możliwe doświadczenie (poznanie) i – odwrotnie – tylko to można poznać (doświadczyć), co ma granicę. Zasadę tę *implicite* zdają się respektować Homer, Hezjod, Jończycy, znajduje ona jednak wyraz *explicite* w pełnej krasie w myśli pitagorejskiej. Jeszcze Alkmajon uogólnia swoje rozważania w ramach należącego do KS modelu skontrastowania wiedzy boskiej z wiedzą ludzką[57], a tym samym wpisuje się także w inny typ KS dotyczącego kluczowego odróżnienia w ramach ewaluacji poznania, odróżnienia: pewność – mniemanie. We fragmentach Filolaosa ta zasada epistemologicznego KS zostaje sformułowana wprost. Jamblich cytuje opinię Filolaosa, w myśl której

> ἀρχὰν γὰρ οὐδὲ τὸ γνωσούμενον ἐσσεῖται πάντων ἀπείρων ἐόντων.
>
> jeśli wszystkie [byty] są nieograniczone, nie będzie w ogóle niczego, co poznawalne[58].

Wspomniana zasada zostaje tu wyrażona w sposób negatywny: nie może być przedmiotem poznania to, co jest ἄπειρον. Z tego wynika, że warunkiem poznawalności musi być wyznaczona granica. Poznawalność opiera się zatem na KS w formule wytyczania granic oraz istnienia tego, co ograniczone (więc też odseparowane od czegoś innego). Liczba jako wyraz

---

οὐρανοὺς ἀποκεκρίσθαι καὶ καθόλου τοὺς ἅπαντας ἀπείρους ὄντας κόσμους". DK 12 A 10.

[56] Ze względu na charakter źródeł teza ta jest tylko przypuszczeniem opartym jednak na źródłach pośrednich i domyślnych konsekwencjach określonych ujęć.

[57] Zob. DK 24 B 1 (Diog., VIII, 83).

[58] DK 44 B 3 (Iambl.: *Ad Nicom.*, VII, 24–25); przekł. – D.K.

granicy staje się warunkiem poznawalności. Można zatem powiedzieć, że KS za pomocą liczby ustanawia warunek wszelkiej poznawalności:

> καὶ πάντα γα μὰν τὰ γιγνωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι· οὐ γὰρ οἷόν τε οὐδὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτου;
>
> W każdym razie wszystkie [byty] poznawalne mają liczbę. Dlatego nie jest możliwe ani pomyśleć, ani poznać niczego bez niej[59];
>
> ἄνευ δὲ τούτας πάντ᾽ ἄπειρα καὶ ἄδηλα καὶ ἀφανῆ.
>
> bez niej [liczby – D.K.] wszystko jest nieograniczone, niejawne i niewidoczne[60].

Wszystko, co jest i jest poznawalne, nie może być tylko nieograniczone (ἄπειρα δὲ μόνον οὔ κα εἴη), a więc musi być harmonijnie zestrojone z ograniczonych i nieograniczonych („ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων")[61]. Harmonia, która zestraja to, co przeciwstawne[62], jest istotą rzeczy i właściwym przedmiotem namysłu. Poznawalność, a co za tym idzie – prawda (ἀλήθεια) stają się możliwe tylko w odniesieniu do liczby i harmonii opartych na rozpoznaniu (odkryciu) fundamentalnych granic[63]. Można zatem podsumować, że poznawalność jest możliwa tylko dzięki liczbie, liczba (harmonia) – dzięki granicy (πέρας), a wyznaczanie granic to nic innego jak efekt KS. W ten sposób KS jako zdolność rozdzielająca, rozpoznająca (nakładająca) granice w nieograniczonym wyraża swoją rudymentarną wartość. Mówiąc inaczej, KS manifestuje się w zniesieniu wyłączności apeironu; w myśleniu bowiem przejawem τὸ ἄπειρον jest τὸ ψεῦδος καὶ ὁ φθόνος czy też to, co jest ἄδηλον, ἀφανής, ἀνόητον, ἄλογον. KS wnosi miarę i liczbę wskutek nałożenia πέρας na to, co jest ἄπειρον.

Filolaos, podobnie jak Alkmajon, twierdzi, że jego nauka o naturze i harmonii (περὶ δὲ φύσιος καὶ ἁρμονίας) wymaga wiedzy nie ludzkiej, lecz boskiej[64], czym wpisuje się w długą tradycję sięgającą Homera. Dzieje

[59] DK 44 B 4 (Stob.: *Ecl*., I, 21, 7b); przekł. – D.K.

[60] DK 44 B 11 (Theon, 106, 10).

[61] DK 44 B 2 (Stob.: *Ecl*., I, 21, 7).

[62] Za Nikomachosem można przytoczyć rozumienie harmonii przez Filolaosa: „ἁρμονία δὲ πάντως ἐξ ἐναντίων γίνεται· ἔστι γὰρ ἁρμονία πολυμιγέων ἕνωσις καὶ δίχα φρονεόντων συμφρόνησις". Nikomach.: *Arithm*., II, 19.

[63] „ψεῦδος δὲ οὐδὲν δέχεται ἁ τῶ ἀριθμῶ φύσις οὐδὲ ἁρμονία· οὐ γὰρ οἰκεῖον αὐτοῖς ἐστι. τᾶς τῶ ἀπείρω καὶ ἀνοήτω καὶ ἀλόγω φύσιος τὸ ψεῦδος καὶ ὁ φθόνος ἐστί. ψεῦδος δὲ οὐδαμῶς ἐς ἀριθμὸν ἐπιπνεῖ· πολέμιον γὰρ καὶ ἐχθρὸν τᾶι φύσει τὸ ψεῦδος, ἁ δ᾽ ἀλήθεια οἰκεῖον καὶ σύμφυτον τᾶι τῶ ἀριθμῶ γενεᾶι". DK 44 B 11 (Theon, 106, 10).

[64] „περὶ δὲ φύσιος καὶ ἁρμονίας ὧδε ἔχει· ἁ μὲν ἐστὼ τῶν πραγμάτων ἀίδιος ἔσσα καὶ αὐτὰ μὲν ἁ φύσις θείαν γα καὶ οὐκ ἀνθρωπίνην ἐνδέχεται γνῶσιν πλέον γα ἢ ὅτι οὐχ οἷόν τ᾽ ἦν οὐθὲν τῶν ἐόντων καὶ γιγνωσκόμενον ὑφ᾽ ἁμῶν γα γενέσθαι μὴ ὑπαρχούσας τᾶς ἐστοῦς τῶν πραγμάτων, ἐξ ὧν συνέστα ὁ κόσμος, καὶ τῶν περαινόντων καὶ τῶν ἀπείρων". DK 44 B 6 (Stob.: *Ecl*., I, 21, 7d).

się tak dlatego, że istota rzeczy jest ἀίδιος, a więc – zgodnie z założeniem o adekwatności, czy też symetryczności w relacji poznającego i poznawanego – tylko bogom dane jest poznawać to, co nieśmiertelne bądź też wieczne. Podobny punkt wyjścia przyjmują również w swych fragmentach Ksenofanes i Heraklit. W przypadku tego pierwszego KS, oparty na założeniu o odróżnieniu wiedzy boskiej od ludzkiej, przybiera postać opozycji: τὸ σαφές – δόκος (B 34). Szczegółowo to zagadnienie przeanalizuję w następnym rozdziale. Teraz należy tylko skonstatować, że opozycja boskie – ludzkie, tematyzowana przez Homera i Hezjoda, znajduje w ujęciu Ksenofanesa swoje krytyczne rozwinięcie, które obejmuje zagadnienia ściśle epistemologiczne, włączając w to ewaluację ludzkiego poznania pod postacią uwag dotyczących jego granic oraz wiarygodności. Z kolei fragment B 18 wprowadza wiele różnych opozycji[65], z których na szczególną uwagę zasługuje podział: θεοί – θνητοί – ζητοῦντες[66]. Ta poszerzona wobec klasycznej opozycji bogowie – śmiertelni typologia ukazuje tym samym oryginalną zetetyczną opcję filozofii Ksenofanesa, która pozwala ukazać motywacyjną i metodologiczną cechę wyróżniającą myślicieli od reszty śmiertelnych.

Odróżnienie logosu od rzeczy (przeciwieństw), a także czuwających od śpiących (odpowiednik podziału na θνητοί – ζητοῦντες w rozumieniu Ksenofanesa) to najważniejsze formy KS w filozofii Heraklita. Już we fragmencie B 1[67] mowa jest wprost o 1) ludziach, którzy nie potrafią się wsłuchać w λόγος (zrozumieć go) i dlatego go nie doświadczają (ἀπείροισιν), mimo że są doświadczającymi (πειρώμενοι) słów i czynów; dla Heraklita inni są śpiącymi na jawie, 2) logosie, który jest (τοῦδ' ἐόντος), a dla ludzi pozostaje niezrozumiały (niesłyszalny) zarówno przed jego usłyszeniem, jak i po usłyszeniu; wszystko powstaje zgodnie z tym logosem (γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον). Każda rzecz – precyzuje Heraklit – podlega dzieleniu zgodnie z naturą (κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον).

Ten drugi przypadek dobrze ukazuje sposób myślenia Heraklita o logosie w perspektywie KS. Wszystko powstaje dzięki logosowi właśnie, co oznacza również, że funkcja logosu polega na dokonywaniu podziałów (διαιρέων pochodzi od czasownika διαιρέω: „dzielić", „rozdzielać", „podzielić")[68]. Precyzyjnie należałoby powiedzieć, że λόγος pełni jedno-

[65] ἀπ' ἀρχῆς – χρόνῳ, πάντα – ἄμεινον, ὑπέδειξαν – ἐφευρίσκουσιν, θεοί – θνητοί – ζητοῦντες.

[66] Zob. rozdziały 4. i 5. w części drugiej.

[67] „τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται". DK 22 B 1 (Sext. Emp.: *Adv. math*., VII, 132).

[68] W B 66 Heraklit pisze: „πάντα γάρ τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται". Badacze na ogół odczytują ten fragment jako porównanie ognia do sędziego, ponieważ

cześnie funkcję rozdzielająco-łączącą czy też – wspominaną już w tym rozdziale – synkrytyczno-diakrytyczną, choć w tym wypadku trzeba by raczej mówić synkrytyczno-diairetyczną. Ten pierwszy przykład KS z fragmentu Heraklita odsłania jeszcze bardziej – wydaje mi się – źródłową formę KS, która łączy oba wspomniane w B 1 aspekty KS. W B 89 Heraklit pisze:

> τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι.
>
> Przebudzonym jeden i wspólny porządek jest dany, z kolei każdy ze śpiących odwołuje się do prywatnego[69].

Jak widać, w znanej choćby z B 1 parze przeciwieństw przebudzeni – śpiący wyraziściej ujawnia się druga, bardziej podstawowa para: κοινόν – ἴδιον. Odróżnienie to (jako przejaw KS) nie tylko stanowi wyraz skontrastowania z sobą λόγος – rzeczy, z jednej strony, oraz przebudzonych – śpiących, z drugiej, ale także wyznacza modelową opozycję (źródłowy KS) w wymiarze ontologicznym (kosmologicznym), epistemologicznym, etyczno-politycznym. Ze względu na uświadomienie sobie tej opozycji można mówić o KS w silnej wersji sprowadzającej się do: albo-albo; λόγος jest κοινόν, a zatem nie jest ἴδιον, przebudzeni rozpoznają λόγος będący κοινόν, a tym samym nie zapadają się w prywatny, partykularny porządek. KS ujawniający się w fundamentalnym rozróżnieniu κοινόν – ἴδιον przybiera również charakter normatywny, ujęty jako nakaz wszelkiego działania[70]. To podstawowe odróżnienie wspólnotowości od

τὸ πῦρ κρινεῖ (ogień osądzi). Wydaje się jednak, że sens jest tutaj głębszy, a odwołanie się do krytycyzmu można czytać nie tylko w perspektywie sądowej, ale także jako KS. Zwraca na to uwagę K. Mrówka: „κρίνειν określa proces różnicowania świata oraz powstawania z ognia kolejnych elementów i form. Καταλαμβάνειν określa proces odwrotny, obrócenie wszystkiego w ogień. Mamy tu więc do czynienia z enigmatycznym wyrażeniem drogi w górę i w dół. Jednocześnie ogień, który dzieli – rodzi i który łączy – spala, zabija, objawia się jednocześnie jako boska zasada; stąd ἐπελθὸν". K. Mrówka: *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2004, s. 199.

[69] DK 22 B 89. W B 2 Heraklit pisze o opozycji wspólne – prywatne równie stanowczo: „τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν". Zdaniem Heraklita, ἰδίαν φρόνησιν jest poznaniem porządku rzeczy bez wglądu w jej właściwą naturę, to znaczy w jej λόγος. We fragm. B 2 mamy do czynienia z opozycjami: jeden λόγος – wielu [ludzi], powszechność – prywatność; z tego wynika opozycja: powszechne rozsądne myślenie (σωφρονεῖν – B 112, B 116, τὸ φρονέειν – B 113) – prywatny rozsądek (ἰδία φρόνησις – B 2). Zob. także B 113, B 30, B 108, B 102.

[70] „ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται". DK 22 B 114. We fragmencie tym widać sugestywną językową grę słów: ξὺν νόῳ – ξυνῷ. Heraklit podkreśla, że mądre wypowiadanie się powinno być oparte na tym, co wspólne wszystkiemu.

prywacyjnie pojętej prywatności jako nieświadomości tego, co wspólne, stanie się kamieniem węgielnym innych filozoficznych form KS w dalszych dziejach filozofii.

Kolejny kluczowy typ KS obecny we wczesnej filozofii greckiej stanowi metodologiczny KS. Trzeba sobie zdać sprawę, że kwestią o niebagatelnej doniosłości i znaczących konsekwencjach jest wyróżnienie i przedłożenie przez Parmenidesa (ustami bogini) do przemyślenia dwóch dróg badania. Zaproponowanie dwóch dróg, a nie jednej stanowi niedoceniane, choć determinujące późniejszą tradycję wydarzenie we wczesnej filozofii greckiej. Nie chodzi tu tylko o ustanowienie pluralizmu metodologicznego w miejsce monizmu, lecz także o uwzględnienie po prostu dwóch typów wykładów, a w konsekwencji dwóch typów przedmiotu namysłu i dwóch sposobów poznawania. Po raz pierwszy w dziejach filozofii można mówić o metodologicznym KS, fundamentalne rozróżnienie bowiem dotyczy nie tylko poziomu ontycznego, nie tylko epistemicznego, lecz ma związek z dwoma drogami badania, z dwoma typami dociekania. Dotyczy – mówiąc krótko – ὁδοὶ διζήσιος. Rudymentarność metodologicznego KS jest – w moim przekonaniu – niedoceniana, po części z racji jego oczywistego charakteru, po części zaś z powodu pochopnego rozpoznawania (ustanawiania) właściwego problemu ontologicznego. Bez uświadomienia sobie doniosłości metodologicznego KS wszelkie próby egzegezy fragmentów Parmenidesa będą jednak niepełne bądź wybiórcze; więcej nawet, uważam, że bez próby uwzględnienia i wyjaśnienia metodologicznego KS w filozofii Parmenidesa, w tym bez uzasadnienia sekwencji owych wykładów oraz ich statusu, nie jest możliwa rzetelna refleksja nad poglądami tego myśliciela[71]. W koncepcji Parmenidesa stykamy się po raz pierwszy z nową formą KS, a konkretniej – z metodologicznym KS. Sprowadza się on do zdolności wyróżnienia dróg badania wraz z określeniem ich przedmiotu, statusu i uprawomocnienia.

Prolog poematu Parmenidesa zawiera opis podróży młodzieńca (κοῦρος) do bogini (θεά) oraz jego życzliwe przyjęcie. Bogini również na przywitanie wypowiada kilka zdań, wśród których jest też informacja o tym wszystkim, co stanowi przedmiot poznania:

Wszystkie bowiem ludzkie prawa wynikają z jednego boskiego prawa. Ten λόγος jest wspólny wszystkim rzeczom jako ich wewnętrzne prawo.

[71] Ogólnie rzecz biorąc, badania nad filozofią Parmenidesa rozciągają się na odcinku, którego jednym krańcem jest absolutyzowanie tzw. drogi prawdy przy jednoczesnym całkowitym negowaniu drogi mniemań; drugą skrajnością jest absolutyzowanie tzw. fizyki do tego stopnia, że wszystkie inne fragmenty zostają jej podporządkowane. Na temat wykładni myśli Parmenidesa pisałem w książce *Prawda i mniemania…* Poczynione tu uwagi dotyczące KS w filozofii Parmenidesa uwzględniają moje badania zamieszczone w artykule *Parmenides' Methodological Criticism and the Problem of Phronesis*. „Filozofia" 2016, vol. 71, no. 5, s. 349–355.

[…] χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἠμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος/εὐπειθέος[72] ἀτρεμὲς ἦτορ
ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής[73].

Bogini, zwracając się do młodzieńca, mówi mu, że powinien wszystko poznać (πάντα πυθέσθαι), a więc zarówno Ἀληθείης, jak i βροτῶν δόξας. Ἀληθείη jest jedna, δόξαι zaś są mnogie. Monopolistyczne wykładnie myśli Parmenidesa pomijają wskazaną tu konieczność podwójnego wykładu. Powstają bowiem uzasadnione pytania: dlaczego podwójny wykład? I dlaczego należy poznać δόξαι, gdy już się poznało Ἀληθείη? Na razie należy tylko podkreślić, że dla Parmenidesa „wszystko" oznacza obie „rzeczy". I tutaj znowu warto podejść funkcjonalnie do owego rozróżnienia; dokonuje się go ze względu na cel, ku któremu wywód zmierza. Dwie kwestie należy jeszcze odnotować w odniesieniu do przytoczonego fragmentu. Cała narracja dotycząca rozróżnienia i objaśnienia obu dróg jest narracją boską, skoro to θεά ją ujawnia; można przyjąć, że ten zabieg poetycki ma także podkreślić boską rangę tego przekazu, a co za tym idzie – owego fundamantalnego rozróżnienia (KS). Stąd wniosek, że prezentowany tu KS ma boski charakter i umocowanie. Rozróżnienie to nie jest arbitralne, przygodne, stanowiące jedno z mniemań śmiertelnych, lecz ma ono boski charakter; boski status metodologicznego KS w filozofii Parmenidesa nie jest czymś nowym, podobny status miał logiczny KS w *Teogonii* Hezjoda, choć pod żadnym pozorem nie można zrównywać δόξαι z ψεύδεα.

W dalszym swoim wywodzie bogini podkreśla wyłączność tych dwóch dróg badania:

[…] αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι.

[…] jakie jedyne drogi badania są do pomyślenia[74].

Na podstawie fragmentu B 2[75] można scharakteryzować zarówno status, jak i przedmiot każdej z nich[76]. W tym miejscu warto tylko

[72] U Sekstusa (*Adv. math*., VII, 111) jest εὐπειθέος, tak jak w przekazie Plutarcha (*Adv. Col*., 1114 D) i Klemensa Aleksandryjskiego (*Strom*., V, 9, 59, 6); εὐκυκλέος pojawia się w wersji Simplikiosa (*In De caelo*, VII, 557, 26) oraz Diogenesa Laertiosa (IX, 22), natomiast u Proklosa (*Tim*., I, 345): εὐφεγγέος.

[73] DK 28 B 1, 28–30.

[74] DK 28 B 2, 2.

[75] εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
Πειθοῦς ἐστι κέλευθος (Ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ),
ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
τὴν δή τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)
οὔτε φράσαις. DK 28 B 2

[76] Zob. D. Kubok: *Prawda i mniemania*…, s. 107–136.

podkreślić, że pierwsza z nich „przekonania jest drogą" („πειθοῦς ἐστι κέλευθος"), „prawdzie bowiem towarzyszy" („Ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ"); druga z kolei określona jest mianem παναπευθέα, co oznacza, że jest „całkiem niedającym się badać" traktem. W dalszej kolejności bogini ujawnia swoje intencje odnośnie do każdej z dróg badania:

> πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος [ἄρξω] […][77];
>
> Od pierwszej bowiem tej drogi badania rozpocznę […][78].
>
> […] αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
> πλάττονται, δίκρανοι. […].
>
> […] a następnie od tej, na której śmiertelni niewiedzący niczego
> Błądzą, dwugłowi. […][79].

W opisie tej drugiej drogi bogini oznajmia i ostrzega:

> ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα […].
>
> Lecz ty powstrzymaj od tej drogi badania swoją myśl […][80].

Narracja bogini rozpoczyna się od ukazania metodologicznego KS sprowadzającego się do źródłowego odróżnienia dwóch dróg badania; jeśli zatem wykład bogini stanowi wykład filozofii Parmenidesa, to jej inicjacją jest KS w wymiarze metodologicznym, a więc źródłowo związany z drogami badań. W tym rozdziale będzie mnie interesował wyłącznie zetetyczny charakter metodologii, a dokładniej – rozróżnienia metodologicznego, w następnym rozdziale z kolei na pierwszy plan wysunę zetetyczność dróg badania. Boska narracja ujawnia boski charakter fundamentalnego rozróżnienia metodologicznego i zasadność podwójności wykładu.

Odróżnienie dwóch dróg badania (KS) ma boski charakter, ale także stanowi treść wykładu bogini. Śmiertelnych można zatem podzielić na tych, którzy, wsłuchawszy się w przekaz bogini, świadomi są metodologicznego KS, i tych, którzy tej świadomości nie mają. Ci ostatni, czyli niedostrzegający tego rozróżnienia, to ci, którym wydaje się, że jedyną i ostateczną drogą badania jest ich droga przekonań. Z perspektywy boskiego rozróżnienia i rozstrzygnięcia ich przekonania ze względu na prawdę są tylko mniemaniami (δόξαι). Można zatem powiedzieć, że

[77] Zob. inne koniektury, np.: „πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος [εἴργω]" (koniektura Dielsa: „powstrzymuję cię"); tutaj przyjmuję wersję: „πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος [ἄρξω]" (Nehamas, Harvey White; za Cordero: ἄρξει).

[78] DK 28 B 6, 3.

[79] DK 28 B 6, 4–5.

[80] DK B 7, 2.

w poemacie Parmenidesa występują trzy *dramatis personae*: θεά, κοῦρος/φὼς εἰδώς[81] i kolektywnie βροτοὶ εἰδότες οὐδέν[82]/ἄκριτα φῦλα[83]. W moim przekonaniu można o każdym z nich powiedzieć, co następuje:

1. θεά (bogini) jest źródłem przekazu dotyczącego metodologicznego KS; jej boska natura wyraża status tego rozróżnienia i jego fundamentalny eksplanacyjnie charakter.
2. κοῦρος/φὼς εἰδώς to postać symbolizująca tego, kto wyróżnia się z grona βροτοί świadomością rozróżnienia dwóch dróg badania i konsekwencjami, jakie z tego wynikają. Ten młodzieniec, jak do niego się zwraca bogini, jest też wiedzącym mężem[84], przy czym wiedza ta opiera się na wsłuchaniu się w boski przekaz. Na podstawie tekstu można powiedzieć, że zbiór βροτοί dzieli się na: κοῦρος/φὼς εἰδώς i całą resztę, określoną jako βροτοὶ εἰδότες οὐδέν. Wyróżniony status κοῦρος/φὼς εἰδώς nie polega na biernej inicjacji czy też na bliżej nieokreślonemu wtajemniczeniu[85], lecz na zdolności krytycznego myślenia zarówno w sensie KS jako myślenia rozróżniającego (bycie krytycznym metodologicznie), jak i w sensie KA, to jest krytycyzmu antydogmatycznego, do którego zachęca młodzieńca bogini[86]. Tak więc κοῦρος/φὼς εἰδώς ma wiedzę (ugruntowaną jako boski przekaz), która sprowadza się w pierwszej kolejności do świadomości metodologicznego KS. Aby tym bardziej podkreślić ekskluzywność postawy i zasobów epistemicznych κοῦρος/φὼς εἰδώς, Parmenides pisze, że jego droga „jest daleka od traktu ludzkiego" („ἦ γὰρ ἀπ᾽ ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν")[87].
3. βροτοὶ εἰδότες οὐδέν/ἄκριτα φῦλα to ci wszyscy śmiertelni, którzy nie są świadomi owego rozróżnienia, w konsekwencji zatem monopolizują swoje przekonania, uznając je za ostateczną prawdę, a swój sposób myślenia – za jedyną drogę badania. Uważam, że określenie βροτοὶ εἰδότες οὐδέν znajduje swe synonimiczne dookreślenie właśnie w formule ἄκριτα φῦλα; śmiertelni niewiedzący niczego to nie tyle ci, którzy

[81] Zakładam tymczasowo, że tą samą postacią jest zarówno κοῦρος (B 1, 24), jak i φὼς εἰδώς (B 1, 3). Szerzej na ten temat zob. rozdział 4. w części drugiej.

[82] DK 28 B 6, 4: „śmiertelni niewiedzący niczego".

[83] DK 28 B 6, 7: „nierozróżniający ludzie".

[84] φὼς εἰδώς tłumaczony jest na przykład jako „a man of understanding" (*The Fragments of Parmenides.* A Critical Text with Introduction, Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary by A.H. Coxon. Assen, Van Gorcum, 1986, s. 44) albo „the man who knows" (L. Tarán: *Parmenides. A Text with Translation, Commentary and Critical Essays*. Princeton, Princeton University Press, 1965, s. 8).

[85] Por. W. Burkert: *Das Proömium des Parmenides und die „Katabasis" des Pythagoras*. „Phronesis" 1969, vol. 14, no. 1, s. 1–30; P. Kingsley: *In the Dark Places of Wisdom*. Point Reyes, Golden Sufi Center Publishing, 1999; W.J. Verdenius: *Parmenides' Conception of Light*. „Mnemosyne" 1949, vol. 2, fasc. 2, s. 116–131.

[86] „[…] κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα". DK B 7, 5–6
Zob. rozdział 2. części pierwszej.

[87] DK 28 B 1, 27.

nie mają żadnej wiedzy, ile ci, którzy nie zdołali posiąść (zakładającej wszystko inne) podstawowej wiedzy dotyczącej metodologicznego KS. W tym sensie ta podstawowa niewiedza czyni każde ich przekonanie tylko domysłem niewpisanym w ogólny plan metodologiczny. Dlatego ci śmiertelni, określeni jako βροτοὶ εἰδότες οὐδέν, są ἄκριτα φῦλα, czyli nierozróżniającym tłumem; ich fundamentalny deficyt bowiem sprowadza się do bezkrytyczności (w sensie KS) metodologicznej.

Podstawowa opozycja dla Parmenidesa to relacja θεά – βροτοί, ale ta ostatnia grupa jest niejednorodna, można w niej wyróżnić krytycznego metodologicznie κοῦρος/φὼς εἰδώς oraz bezkrytycznych metodologicznie βροτοὶ εἰδότες οὐδέν/ἄκριτα φῦλα. To ujęcie całego dramatu epistemologicznego w perspektywie krytycznej (w szczególności w perspektywie KS) nie jest przypadkowe. W mojej opinii perspektywa krytycystyczna jest kluczowa dla zrozumienia filozofii Parmenidesa. W ramach fundamentalnego rozróżnienia dwóch dróg badań (uświadomionego dla κοῦρος/φὼς εἰδώς, nieświadomego dla βροτοὶ εἰδότες οὐδέν/ἄκριτα φῦλα) można mówić o dwóch typach KS pojętego jako κρίσις: 1) κρίσις na drodze przekonania, która towarzyszy prawdzie, oraz 2) κρίσις na drodze mniemań śmiertelnych; tu κρίσις przybiera formę κρᾶσις.

1. Na drodze przekonania κρίσις przybiera zarówno postać KA, jak i KS. W tym pierwszym przypadku mowa jest o rozumowym osądzie wypowiadanego przez boginię πολύδηριν ἔλεγχον (B 7, 5); można ten fragment odczytywać jako boską zachętę do antydogmatycznego myślenia osądzającego (zob. rozdział 2. w części pierwszej). Jeśli zaś idzie o KS, to kluczowym fragmentem jest B 8, 15–16:

   > […] ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ’ ἔστιν ·
   > ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ’ οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη […].

   We fragmencie tym padają słowa κρίσις i κέκριται, co znamienne, w odniesieniu do bogini Δίκη. Parmenides stwierdza, że fundamentalne rozróżnienie (KS) na tej drodze badania sprowadza się do: ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν (*jest* albo *nie jest* – B 8, 16). Mało tego, owo rozróżnienie dokonane zostało zgodnie z koniecznością, o czym świadczy zwrot: κέκριται δ’ οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη […]. Ta fundamentalna dysjunkcja odnosi się do rozpoznania właściwego przedmiotu badań na tej drodze: albo coś jest τὸ ἐόν/ἀληθείη z wszystkimi jego znakami, albo coś nie jest takie.
2. Obranie drogi mniemań prowadzi do ukazania skutków metodologicznego bezkrytycyzmu βροτοὶ εἰδότες οὐδέν/ἄκριτα φῦλα. Przede wszystkim jest nim błądząca dwugłowość (πλάττονται, δίκρανοι – B 6, 5), wyrażająca się w koncepcji odróżnionych od siebie dwóch form, z których składają się rzeczy. Skutkiem pierwotnej bezkrytyczności metodologicznej jest dla śmiertelnych przyjęcie na podstawie ἔθος πολύπειρον (B 7, 3) KS na poziomie doksalnym; ten doksalny KS po-

stuluje odróżnienie dwóch postaci i nadanie im znaków, każdej z nich oddzielnie (χωρίς – B 8, 56). We fragmencie B 8, 53–56 Parmenides pisze, że śmiertelni przyjęli dwie formy, aby nazwać swoje przekonania (γνώμας), a także jedną postać od drugiej postaci odróżnili (ἐκρίναντο). Dzięki temu bardziej zrozumiałe wydaje się określenie śmiertelnych mianem ἄκριτα φῦλα jako fundamentalnej bezkrytyczności metodologicznej, ujawniającej się w niedostrzeganiu źródłowego odróżnienia dwóch dróg badania wraz z odpowiadającymi im właściwymi przedmiotami poznania, a co za tym idzie, zawężanie całego obszaru poznania do τὰ δοκοῦντα (B 1, 31). KS na poziomie doksalnym przejawia się w traktowaniu każdej rzeczy jako złożonej z oddzielnych form. Mówiąc inaczej, śmiertelni, nie będąc w stanie dostrzec źródłowego krytycyzmu metodologicznego, a więc nie uświadamiając sobie także istnienia drogi prawdy, krytycyzm przyjmują tylko w obrębie drogi mniemań, czyli jedynej drogi, jaką znają. Śmiertelni na jedynej przez nich do pomyślenia drodze w opisie τὰ δοκοῦντα przyjmują zarówno ἔστιν, jak i οὐκ ἔστιν, co Parmenides kwalifikuje jako pogląd dwugłowych (δίκρανοι). Brak rozpoznania ujawniającej się na drodze przekonania dysjunkcji *jest* albo *nie jest* skutkuje przyjęciem na poziomie doksalnym koniunkcji *jest* i *nie jest*. Kolejną konsekwencję bezkrytycyzmu metodologicznego śmiertelnych stanowi dopełnienie KS pojmowaniem κρίσις jako κρᾶσις[88]. Skrótowo rzecz ujmując, fragment B 16 głosi, że takie, jakie jest κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων, takie też myślenie (postrzeganie) cechuje ludzi. Myślenie doksalne zatem jest pojęte jako mieszanina (κρᾶσις) dwóch form (B 8, 53): ognia i nocy (B 8, 55–59), światła i ciemności (B 9). Mieszanina ta, jak można wywnioskować z treści fragmentu B 16 i komentarzy[89], jest tylko względnie stabilna (proporcja mieszaniny może być różna zarówno w wymiarze czasowym, jak i między śmiertelnymi), takie też zresztą są przedmioty ogólnie określane mianem τὰ δοκοῦντα, a więc te, które zrodziły się, są teraz i kiedyś osiągną swój kres (B 19). Mówiąc bardzo skrótowo, drogę mniemań ujmuje Parmenides jako odzwierciedlenie schematu drogi prawdy w odniesieniu do postrzegania i rzeczy postrzeganych[90].

Nie ulega chyba wątpliwości, że metodologiczny KS jest jedną z kluczowych idei filozoficznych we wczesnej myśli greckiej. W świetle tego rozróżnienia różnych dróg badania trzeba ujmować późniejszą tradycję, która dzięki Parmenidesowi osiągnęła często niedocenianą przez komentatorów dojrzałość metodologiczną. W tym miejscu zarysować trzeba

[88] ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων,
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτό
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα. DK 28 B 16

[89] Zob. D. Kubok: *Prawda i mniemania*…, s. 233–259.

[90] Szerzej na ten temat zob. rozdział 5. części drugiej.

trwałość metodologicznego KS w myśli poparmenidejskiej, mając na uwadze, że inspiracje tego myśliciela ujawniają się w dojrzałych filozoficznie systemach filozoficznych[91].

Poglądy Zenona z Elei i Melissosa z Samos tradycyjnie interpretowane są bądź to jako obrona stanowiska Parmenidesa, bądź to jako rozwinięcie owego stanowiska. Według mnie oba te podejścia są co najmniej wątpliwe. Nie traktuję poglądów Zenona jako obrony monizmu numerycznego Parmenidesa ani nie postrzegam Melissosa jako naturalnego kontynuatora jego myśli. Dzieje się tak głównie z tego powodu, że nie interpretuję poglądów Parmenidesa w duchu monizmu numerycznego – w przeciwieństwie do Melissosa[92]. W kontekście KS trzeba podkreślić, że obaj ci myśliciele podejmują problem podzielności: Zenon – problem niepodzielnej jednostki (*contra* niepodzielne Jedno[93]), Melissos zaś – problem

[91] Warto przywołać choćby Platona: „'Επ' ἄλλῳ ἄρα τέτακται δόξα καὶ ἐπ' ἄλλῳ ἐπιστήμη, κατὰ τὴν δύναμιν ἑκατέρα τὴν αὑτῆς" („Zatem czegoś innego dotyczy mniemanie, a czegoś innego wiedza, bo jedno i drugie to różna zdolność"). Platon: *Państwo*, 477 b; „εἴπερ ἐπ' ἄλλῳ ἄλλη δύναμις πέφυκεν, δυνάμεις δὲ ἀμφότεραί ἐστον, δόξα τε καὶ ἐπιστήμη […]. ἐκ τούτων δὴ οὐκ ἐγχωρεῖ γνωστὸν καὶ δοξαστὸν ταὐτὸν εἶναι" („Do czegoś innego odnosi się każda zdolność, a one obie są zdolnościami, i mniemanie, i wiedza […]. Z tego wynika, że przedmiot wiedzy i przedmiot mniemania nie będzie ten sam"). Ibidem, 478 a–b. „Καὶ παντάπασί γε εὖηθες, ζητούντων ἡμῶν ἐπιστήμην, δόξαν φάναι ὀρθὴν εἶναι μετ' ἐπιστήμης εἴτε διαφορότητος εἴτε ὁτουοῦν. οὔτε ἄρα αἴσθησις, ὦ Θεαίτητε, οὔτε δόξα ἀληθὴς οὔτε μετ' ἀληθοῦς δόξης λόγος προσγιγνόμενος ἐπιστήμη ἂν εἴη" („I niewątpliwie niedorzecznym jest poszukiwanie tego, czym jest wiedza, i stwierdzenie, że to słuszne mniemanie wraz z wiedzą o różnicy jednostkowej czy czymś takim. Ani spostrzeżenie, Teajtecie, ani mniemanie prawdziwe, ani do mniemania prawdziwego dołączone uzasadnienie wiedzą nie są"). Platon: *Teajtet*, 210 a–b.

Arystoteles z kolei pisze: „Wiedza i jej przedmiot (Τὸ δ' ἐπιστητὸν καὶ ἐπιστήμη) różnią się od mniemania i przedmiotu mniemania (τοῦ δοξαστοῦ καὶ δόξης) tym, że wiedza jest ogólna i utworzona z przesłanek koniecznych, a to, co jest konieczne, nie może być inne. Istnieją fakty prawdziwe i rzeczywiste, które jednak mogą być inne; wiedza oczywiście ich nie dotyczy, bo wtedy to, co może być inne, stałoby się tym, co nie może być inne […]. Mniemanie polega na przyjęciu bezpośredniej, ale niekoniecznej przesłanki. Pogląd ten zgadza się również z obserwowanymi faktami; mniemanie bowiem jest niestałe, jak również rodzaj bytu będący jego przedmiotem. A ponadto nikt nie sądzi, że mniema, jeżeli sądzi, iż nie może być inaczej, lecz wtedy sądzi, że wie. Natomiast sądzi, że mniema, gdy myśli, że chociaż jest tak a tak, to jednak może być inaczej; sądzi bowiem, że taki jest właściwy przedmiot mniemania, natomiast to, co jest konieczne, jest przedmiotem wiedzy". Arist.: *Anal. Post*., 88 b 30–89 a 10; przeł. K. Leśniak.

[92] Zob. D. Kubok: *Prawda i mniemania…*, s. 287–298; Idem: *Kilka uwag o typach monizmu w filozofii starożytnej.* W: *Jedno i Jedno-Wiele. Podstawowe problemy ontologiczne.* Red. J. Jaskóła i A. Tomkowska. Wrocław, Oficyna Wydawnicza ATUT, 2009, s. 27–42.

[93] Taka wykładnia jest szczególnie widoczna w interpretacji Eudemosa, przytaczanej przez Simplikiosa. W jej świetle Zenon odrzuca Jedno rozumiane w sensie monizmu numerycznego, a afirmuje jedność pod postacią jednostki jako składowej wielości. „ἐνταῦθα δέ, ὡς ὁ Εὔδημός φησι, καὶ ἀνῄρει τὸ ἕν (τὴν γὰρ στιγμὴν ὡς τὸ ἓν λέγει), τὰ δὲ πολλὰ εἶναι συγχωρεῖ". Simpl.: *In Phys*., 99, 10–12. Jeśli tak jest, to Zenonowa tarcza nie chroni Parmenidejskiego monizmu numerycznego, lecz możliwość pluralizmu.

niepodzielnego Jedna jako całości. Zenon zdaje się w pełni respektować metodologiczny KS – do tego stopnia, że pokazuje paradoksy metodologicznego bezkrytycyzmu w formie nakładania na siebie dwóch dróg badania: drogi – nazwijmy to – analizy geometrycznej i drogi koncentrującej się na podzielności rzeczy rozciągłych. Zwieńczeniem tego myślenia jest problem ontycznego odpowiednika geometrycznego punktu. Jeżeli – nawiązując do Platońskiego *Parmenidesa* – poglądy Zenona są tarczą, to są one tarczą chroniącą filozofię Parmenidesa przed suponowaniem jej monizmu numerycznego, a zarazem stanowią tarczę zabezpieczającą metodologiczny KS.

Z kolei Melissos, wychodząc od zanegowania niebytu, przeprowadza dedukcję, w myśl której, odrzuciwszy początek i koniec jako granice[94], trzeba przyjąć to, co zawsze nieskończone pod względem wielkości (τὸ μέγεθος ἄπειρον ἀεὶ)[95], a ono prowadzi do tego, co jest jedno[96] (rozumiane jako to, co jedyne); owo jedno jako jedno nie może być wielością, a więc musi być niepodzielne i nie mieć ciała ani nie być w ruchu[97]. Można zatem powiedzieć, że wczesna myśl grecka zatoczyła w pewnym sensie koło, wracając do koncepcji Jedna, tym razem w wyniku czystej spekulacji. Melissos odrzuca pluralizm metodologiczny, a co za tym idzie – metodologiczny KS dzięki przekreśleniu świadectwa zmysłów i zanegowaniu ewentualnej drogi mniemań. W ten sposób ukonstytuowany został monistycznie rozumiany byt, pojęty jako całość (Jedno), który prowadzi do zgubnych konsekwencji filozoficznych. Ta właśnie postać eleatyzmu jako powiązanie monizmu numerycznego z monizmem metodologicznym (zamiast metodologicznego KS) stanie się obiektem żarliwej krytyki ze strony filozofów, począwszy od Gorgiasza przez Platona (dialogi *Teajtet*, *Parmenides*, *Sofista*) aż do Arystotelesa (*Fizyka*, 207 a i nast., *Metafizyka*, 986 b i nast.) i dalej.

W poglądach Empedoklesa, Anaksagorasa i atomistów[98] w pełnej krasie ujawnia się metodologiczny KS. Najogólniej rzecz biorąc, myśliciele

[94] Simpl.: *In Phys*., 29, 23 i 109, 20–21.

[95] Simpl.: *In Phys*., 109, 31–32.

[96] „εἰ γὰρ [ἄπειρον – D.K.] εἴη, ἓν εἴη ἄν· εἰ γὰρ δύο εἴη, οὐκ ἂν δύναιτο ἄπειρα εἶναι, ἀλλ' ἔχοι ἂν πείρατα πρὸς ἄλληλα". Simpl.: *In De caelo*, 557, 16–17.

[97] Simpl.: *In Phys*., 109, 33–34 i 110, 2. Zob. D. Kubok: *Prawda i mniemania*…, s. 295–298.

[98] Określenie tych myślicieli mianem pluralistów myląco sugeruje cechę odróżniającą ich od domniemanych eleackich monistów. Taka opozycja jest tyleż popularna, co – według mnie – błędna. W celu pogłębionej analizy ich poglądów zob. *The Fragments of Anaxagoras*. Introduction, Text, and Commentary by D. Sider. 2nd ed. Sankt Augustin, Academia Verlag, 2005; A. Gregory: *Ancient Greek Cosmogony*. London, Duckworth, 2007; B. Inwood: *Anaxagoras and Infinite Divisibility*. „Illinois Classical Studies" 1986, vol. 11, no. 1/2, s. 17–33; A. Laks: *Mind's Crisis: On Anaxagoras' NOYΣ*. „The Southern Journal of Philosophy" 1993, vol. 31, issue S1. Special Issue: Spindel Supplement: *Ancient Minds*, s. 19–38; J. Mansfeld: *Aristotle on Anaxagoras in Relation to Empedocles in Metaphysics A*. „Philologus" 2011, vol. 155, issue 2, s. 361–366; A. Marmo-

ci odróżniają dwie drogi badania: 1) drogę badania nakierowaną na ujęcie genezy, złożoności, zmienności i wielości rzeczy (droga mniemania w słowniku Parmenidesa) oraz 2) drogę koncentrującą się na poznaniu niezmiennej, niezrodzonej i niepodzielnej istoty tych rzeczy (droga prawdy). Ta ostatnia jest w swoim (nie tylko poetyckim) rodowodzie boską drogą, o czym sugestywnie pisze Empedokles we fragmencie B 23, używając zwrotu opowieść boga (θεοῦ μῦθον). Fragment ten zresztą w plastyczny sposób pokazuje zasadniczą dywersyfikację metodologiczną (KS). Rzeczy to obrazy stworzone z kilku podstawowych barw. Na ten świat można patrzeć z perspektywy obrazu (mieszanin kolorów) albo z perspektywy samych tych elementarnych barw (składników). Tak zwana droga prawdy nakierowana jest na rozpoznanie ῥιζώματα, σπέρματα, czy też ἄτομα, które mają cechy (znaki) Parmenidesowego τὸ ἐόν/ἀληθείη.

Empedokles we fragmencie B 17 zdaje się parafrazować Parmenidesa, mówiąc o dwojakiej opowieści: δίπλ' ἐρέω. Zdaniem tych myślicieli, teatr świata nie jest spektaklem rodzących się i ginących rzeczy, lecz spektaklem diakrytyczno-synkrytycznym (zob. rozdział 5. części drugiej)[99]. Dwie drogi badania rozróżnione są nie tylko ze względu na przedmioty, których dotyczą, lecz również ze względu na sposób ich ujęcia. Perspektywa „obrazowa" jest błądzeniem niebędącym w stanie uchwycić istoty rzeczy, a więc jest tylko nadawaniem nazw[100] czy też nazywaniem opartym na zwyczaju (νόμος)[101]. Sekstus Empiryk pisze[102] wprost, że Demokryt respektuje KS w formie odróżnienia dwóch dróg badania ujętych jako: κατὰ δόξαν oraz κατ' ἀλήθειαν. Na podstawie tego fragmentu Sekstusa[103] i na

---

DORO: *Everything in Everything: Anaxagoras's Metaphysics*. New York, Oxford University Press, 2017; G.B. MATTHEWS: *Anaxagoras Re-Defended*. „Ancient Philosophy" 2005, vol. 25, s. 245–246; J. SISKO: *Anaxagoras and Empedocles in the Shadow of Elea*. In: *The Routledge Companion to Ancient Philosophy*. Eds. J. WARREN and F. SHEFFIELD. London, Routledge, 2013, s. 49–64; C.C.W. TAYLOR: *The Atomists: Leucippus and Democritus. Fragments: A Text and Translation with Commentary*. Toronto, London, University of Toronto Press, 1999.

[99] Zob. modelowe wyrażenie tej idei we fragmentach Empedoklesa: DK 31 B 11 i B 12.

[100] ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἁπάντων
θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,
ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξίς τε μιγέντων
ἔστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν. DK 31 B 8

[101] οἱ δ' ὅτε μὲν κατὰ φῶτα μιγέντ' εἰς αἰθέρ' ἵ<κωνται>
ἢ κατὰ θηρῶν ἀγροτέρων γένος ἢ κατὰ θάμνων
ἠὲ κατ' οἰωνῶν, τότε μὲν τὸ <λέγουσι> γενέσθαι,
εὖτε δ' ἀποκρινθῶσι, τὸ δ' αὖ δυσδαίμονα πότμον·
ἣ θέμις <οὐ> καλέουσι, νόμῳ δ' ἐπίφημι καὶ αὐτός. DK 31 B 9

[102] SEXT. EMP.: *Adv. math*., VII, 135.

[103] „Δημόκριτος δὲ ὁτὲ μὲν ἀναιρεῖ τὰ φαινόμενα ταῖς αἰσθήσεσι καὶ τούτων λέγει μηδὲν φαίνεσθαι κατ' ἀλήθειαν, ἀλλὰ μόνον κατὰ δόξαν, ἀληθὲς δὲ ἐν τοῖς οὖσιν ὑπάρχειν τὸ ἀτόμους εἶναι καὶ κενόν· »νόμῳ« γάρ φησι »γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή· ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν.« (ὅπερ <ἔστι>· νομίζεται

podstawie ustępu z Galena[104] można dookreślić obie drogi badania: ta pierwsza opiera się na zwyczajach (νόμος) i jest ze względu na nas (πρὸς ἡμᾶς), ponieważ słowo νόμῳ znaczy tyle, co νομιστί (ze zwyczaju), a nie „οὐ κατ᾽ αὐτὴν τῶν πραγμάτων τὴν φύσιν" („zgodnie z naturą samych rzeczy"); ta druga z kolei jest drogą badania κατ᾽ αὐτὴν τῶν πραγμάτων τὴν φύσιν, co wyraża się słowem ἐτεῇ („rzeczywiście"), które z kolei znaczy tyle, co ἀληθές („naprawdę"). Właściwym jej przedmiotem są τὰ ἄτομα μόνον καὶ τὸ κενόν. W innym miejscu ten metodologiczny KS i oparty na nim epistemologiczny KS Demokryt opisuje w formie rozróżnienia prawdziwej i ciemnej formy poznania; do tej ostatniej należy poznanie zmysłowe[105]. Poznanie zmysłowe zostaje skontrastowane z poznaniem rozumowym; to ostatnie określone jest jako διὰ τῆς διανοίας, ma więc związek z „τὸ πιστὸν εἰς ἀληθείας κρίσιν" („wiarygodnością w osądzaniu prawdy"). Warto nadmienić, że ta wiarygodność czy też rękojmia lub gwarancja (τὸ πιστόν) osądzania (κρίσιν) prawdy opierać się musi na rękojmi rozróżniania (separacji) prawdy przez jej oddzielenie od tego, co nią nie jest (rzeczy zmysłowe), a także odróżnienie dróg uchwytujących te odmienne przedmioty poznania. KE wraz z KA oparte tu są na KS, co stosownie wyraża słowo κρίσις.

W filozofii sofistów KS zdaje się ujawniać na kilku płaszczyznach. W wymiarze metafilozoficznym ich filozofia jest przewartościowaniem dotychczasowego modelu teoretycznego, które objawia się tendencją do przedkładania τέχνη nad ἐπιστήμη. Nie tyle samo ich rozróżnienie okazuje się przełomowe, ile raczej stanowczość tej formy KS ujawniająca się w praktyce. Janina Gajda trafnie charakteryzuje tę zmianę: „Zasadniczy przewrót, jaki dokonał się w myśli greckiej za sprawą sofistów, pociągał za sobą zmiany w treści kategorii: wiedza i umiejętność. Wraz ze zmianą przedmiotu poznania w teoriopoznawczym obszarze filozofii w dużej mierze traci rację bytu wiedza-*episteme*, pojmowana jako wiedza o naturze-kosmosie, niesłużąca bezpośrednio zastosowaniu w praktyce ludzkiej,

μὲν εἶναι καὶ δοξάζεται τὰ αἰσθητά, οὐκ ἔστι δὲ κατ᾽ ἀλήθειαν ταῦτα, ἀλλὰ τὰ ἄτομα μόνον καὶ τὸ κενόν)". Ibidem.

[104] „»Νόμῳ γὰρ χροιὴ νόμῳ γλυκὺ νόμῳ πικρόν, ἐτεῇ δ᾽ ἄτομα καὶ κενόν« ὁ Δημόκριτός φησιν ἐκ τῆς συνόδου τῶν ἀτόμων γίγνεσθαι νομίζων ἁπάσας τὰς αἰσθητὰς ποιότητας ὡς πρὸς ἡμᾶς τοὺς αἰσθανομένους αὐτῶν, φύσει δ᾽ οὐδὲν εἶναι λευκὸν ἢ μέλαν ἢ ξανθὸν ἢ ἐρυθρὸν ἢ γλυκὺ ἢ πικρόν. τὸ γὰρ δὴ νόμῳ ταὐτὸ βούλεται τῷ οἷον νομιστὶ καὶ πρὸς ἡμᾶς, οὐ κατ᾽ αὐτὴν τῶν πραγμάτων τὴν φύσιν. ὅπερ δ᾽ αὖ πάλιν ἐτεῇ καλεῖ παρὰ τὸ ἐτεὸν, ὅπερ ἀληθὲς δηλοῖ, ποιήσας τοὔνομα". Galen: *De elem. sec. Hipp*., I, 417–418.

[105] „γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτίη· καὶ σκοτίης μὲν τάδε σύμπαντα, ὄψις ἀκοὴ ὀδμὴ γεῦσις ψαῦσις· ἡ δὲ γνησίη, ἀποκεκριμένη δὲ ταύτης". DK 68 B 11 (Sext. Emp.: *Adv. math*., VII, 139). W komentarzu Sekstus pisze: „ἐν δὲ τοῖς Κανόσι δύο φησὶν εἶναι γνώσεις, τὴν μὲν διὰ τῶν αἰσθήσεων τὴν δὲ διὰ τῆς διανοίας, ὧν τὴν μὲν διὰ τῆς διανοίας γνησίην καλεῖ, προσμαρτυρῶν αὐτῇ τὸ πιστὸν εἰς ἀληθείας κρίσιν, τὴν δὲ διὰ τῶν αἰσθήσεων σκοτίην ὀνομάζει, ἀφαιρούμενος αὐτῆς τὸ πρὸς διάγνωσιν τοῦ ἀληθοῦς ἁπλανές". Sext. Emp.: *Adv. math*., VII, 138.

natomiast coraz większego znaczenia nabierać zaczyna umiejętność-*techne*, rozumiana już jako wiedza o istocie jakiegoś przedmiotu, mająca na celu ludzki pożytek i osiągająca pełną doskonałość dopiero przez zastosowanie w praktyce"[106]. Zmiana następuje nie tylko w odniesieniu do przedmiotu namysłu, nie tylko w perspektywie sposobu odnoszenia się do świata, ale także w odniesieniu do podmiotu namysłu. Mówiąc najogólniej, w myśli sofistycznej następuje odejście od tego, co powszechne, na rzecz tego, co partykularne. Protagorasowa zasada *anthropon metron* (szczegółowa analiza w dalszej części książki) w jej dominującej Platońskiej wykładni[107] pokazuje, że podmiotem poznania, czy też podmiotem wszelkiego sądzenia, nie jest człowiek w ogóle, lecz konkretny człowiek. Prawda bezwzględna ustępuje miejsca prawdzie względnej, której idiosynkrytyczna specyfika wynika z dyferencjacyjnej specyfiki doświadczenia zmysłowego. Człowiek konkretny stanowi podmiot jawienia się rzeczy, można go zatem określić mianem χρημάτων μέτρον bądź po prostu kryterium („»μέτρον« μὲν λέγων τὸ κριτήριον"[108]) zjawiania się przedmiotów, a w konsekwencji – względnej ich jakości. Platon w komentarzu do tej zasady Protagorasa na oznaczenie owej epistemicznej dywergencji używa zwrotu „ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ" („człowiek ty i ja")[109]. To rozróżnienie jednostek, a więc wprowadzenie idiosynkrytycznego[110] lub relatywistycznego KS, ma istotne konsekwencje związane z problemem podmiotu poznania, a przede wszystkim – z pojmowaniem prawdy.

Syntetycznie sprawę ujmując, sofiści, na podstawie ukazanych wyżej zmian w zakresie KS, dokonują fundamentalnego przewartościowania metodologicznego KS. Sprowadza się ono do odwrócenia Parmenidejskiego w swym poetyckim rodowodzie schematu: prawda – mniemania. Przekonania – oparte na partykularnym doświadczeniu, zrelatywizowanym do konkretnego stanu podmiotu – konkretnej jednostki są względne, zmienne, a ujęte horyzontalnie – również zwielokrotnione; one właśnie stanowią prawdę. Z kolei prawda w standardzie parmenidejskim to dla sofistów wyłącznie domysły (mniemania), ponieważ jej uchwycić po prostu nie można (zob. rozdział 2. części drugiej). W rezultacie w miej-

[106] J. Gajda: *Przedplatońskie koncepcje prawdy. Gorgiasz z Leontinoi*. W: *Prawda – język – szczęście. Studia z filozofii starożytnej*. Red. J. Gajda, A. Orzechowski, D. Dembińska-Siury. Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1992, s. 6.

[107] Zob. Platon: *Teajtet*, 152 a.

[108] Sext. Emp.: *Pyr.*, I, 216.

[109] „[…] ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί· ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ". Platon: *Teajtet*, 152 a.

[110] Szczegółowe analizy synkrytycyzmu znajdują się w rozdziale 5. w części drugiej, w którym odróżniony zostanie synkrytycyzm koniunktywny od synkrytycyzmu komparatywnego. Ogólnie rzecz biorąc, synkrytycyzm komparatywny dotyczy porównania dwóch rzeczy pod pewnym względem (σύγκρισις – „zestawienie", „porównanie"), ἴδιος zaś – znaczy „własny", „swój", „osobisty", „prywatny", „odrębny", „oddzielny". Idiosynkrytycyzm sprowadza się do zestawiania z sobą różnych prywatnych ujęć.

sce prawdy wchodzi isosynkrytycznie pojmowana (zrównana) wielość idiosynkrytycznych prawd (zob. rozdział 5. części drugiej). Modelowo to przewartościowanie w metodologicznym KS i jego konsekwencje widać w tekstach Gorgiasza. Już jego traktat Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως, będący polemiką z metodą i ontologią Melissosa[111], miał na celu separację bytu, myślenia i języka; dzięki ich autonomizacji język stał się wypreparowanym narzędziem perswazji. W ten sposób Gorgiasz uzasadnił swoją działalność praktyczną. W mowach popisowych widać to jeszcze wyraźniej. W *Pochwale Heleny* Gorgiasz pisze, że prawidłowość (κόσμος) słów polega na prawdzie (ἀλήθεια)[112]. Mniemania rodzą się – jego zdaniem – z wiary w słowo, z ulegania jego retorycznej potędze, z siły oczarowania nim. Te słowa są także, a może przede wszystkim, słowami filozofów. Słuchanie filozofów to uleganie πειθώ[113]. Dla przypomnienia warto przywołać kluczowy opis pierwszej z Parmenidejskich dróg badania: „Πειθοῦς ἐστι κέλευθος (Ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ)"[114]. Parmenidejski przekonywający charakter boskiej prawdy jest dla Gorgiasza zestawem mniemań rywalizujących między sobą siłą przekonywania po to, aby jedne mniemania zastąpić innymi[115]. Wiedza pewna (εἰδώς) dla niego – co uwidacznia się na podstawie *Obrony Palamedesa* – to wiedza oparta na bezpośrednim postrzeganiu, współuczestnictwie, lub też informacji od współuczestniczącego[116]. Tak więc Gorgiasz nie zmienia istoty metodologicznego KS, ponieważ w mocy uznaje fundamentalne rozróżnienie dwóch dróg badania i dwóch typów namysłu: prawdy i mniemań. Radykalnie jednak zmienia ich ewaluację, dzięki czemu można mówić wprost o odwróceniu dotychczasowego schematu. To, co dotąd było prawdą, jest tylko mniemaniami, a to, co kwalifikowano jako mniemania, staje się zmiennymi, zwielokrotnionymi, a przede wszystkim względnymi oraz idiosynkrytycznie pojmowanymi prawdami. Tym jednak, co najbardziej przełomowe w myśli sofistycznej, jest – mówiąc językiem Odo Marquarda – rozstanie

[111] Zob. D. Kubok: *Traktat „Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως" Gorgiasza z Leontinoi a filozofia Melissosa*. „Studia Antyczne i Mediewistyczne" 2008, nr 6 (41), s. 3–16.

[112] DK 82 B 11, 2.

[113] Zob. DK 82 B 11, 74 i 79. Zob. także D. Zygmuntowicz: *O przedplatońskich związkach namowy (Peitho) z miłością (Afrodytą), przemocą (Bia) i prawdą*. „Studia Antyczne i Mediewistyczne" 2004, nr 2 (37), s. 27–38.

[114] DK 28 B 2, 4.

[115] „ὅτι δ' ἡ πειθὼ προσιοῦσα τῷ λόγῳ καὶ τὴν ψυχὴν ἐτυπώσατο ὅπως ἐβούλετο, χρὴ μαθεῖν πρῶτον μὲν τοὺς τῶν μετεωρολόγων λόγους, οἵτινες δόξαν ἀντὶ δόξης τὴν μὲν ἀφελόμενοι τὴν δ' ἐνεργασάμενοι τὰ ἄπιστα καὶ ἄδηλα φαίνεσθαι τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν ἐποίησαν· δεύτερον δὲ τοὺς ἀναγκαίους διὰ λόγων ἀγῶνας, ἐν οἷς εἷς λόγος πολὺν ὄχλον ἔτερψε καὶ ἔπεισε τέχνῃ γραφείς, οὐκ ἀληθείαι λεχθείς· τρίτον [δὲ] φιλοσόφων λόγων ἀμίλλας, ἐν αἷς δείκνυται καὶ γνώμης τάχος ὡς εὐμετάβολον ποιοῦν τὴν τῆς δόξης πίστιν". DK 82 B 11, 79–87. Zob. D. Kubok: *Prawda i mniemania…*, s. 318–321.

[116] „εἰ μὲν γὰρ εἰδώς, οἶσθα ἰδὼν ἢ μετέχων ἤ του [μετέχοντος] πυθόμενος". DK 82 B 11a, 136–137.

z filozofią pierwszych zasad albo rozstanie z ich poznawaniem, albo wreszcie rozstanie z ich wyrażaniem. Można w pewnym sensie powiedzieć, że w ich przypadku to rozstanie jest wyrazem krańcowego KS jako ostatecznego rozróżnienia – odcięcia filozofii od powszechnej, bezwzględnej i niezmiennej prawdy rzeczy.

W tym pobieżnym i z konieczności wybiórczym przeglądzie KS w filozofii wczesnogreckiej skupiłem się *de facto* na zagadnieniu fundamentalnych zróżnicowań, przede wszystkim ze względu na ich inicjujący charakter względem późniejszych rozważań. Ukazałem rudymentarne zróżnicowania w aspekcie teogonicznym, kosmologicznym, ontologicznym, epistemologicznym, metodologicznym, a także retorycznym. W świetle tych analiz udało się – mam nadzieję – pokazać KS w jego roli prymarnej, a zarazem jako budującej pozostałe wyróżnione typy krytycyzmu.

Rozdział 2

Krytycyzm antydogmatyczny: sceptycyzm i zetetycyzm

> Pożądamy prawdy, a znajdujemy w sobie jedynie niepewność.
>
> Blaise Pascal: *Myśli*.

W części pierwszej wstępnie doprecyzowałem podstawowe stanowiska omawiane w tej książce. I tak, można przyjąć, że KA jest negacją PD lub negacją ND, S jest jednocześnie negacją PD i negacją ND, Z z kolei to taka forma S, która, stojąc w opozycji zarówno do PD, jak i do ND, akcentuje ciągłe poszukiwanie prawdy bez zakładania rozstrzygnięć odnośnie do konkretnego celu tych poszukiwań; mówiąc inaczej, w Z uwypuklone jest poszukiwanie odpowiedzi (rozwiązań) bez niejako apriorycznego założenia, jaką te rozstrzygnięcia będą miały postać. Należy również przypomnieć, iż Z nie zakłada, że cel znaleziono (jest to negacja PD), ani nie zakłada, że celu nie da się znaleźć (to z kolei jest negacja ND); zatem oba te warunki traktują Z jako formę S uzupełnioną o aktywistycznie pojmowaną czynność ciągłego poszukiwania rozstrzygnięć, a tym samym przeciwstawiania się pasywności PD i ND.

Warto również przypomnieć o wyróżnionych w rozdziale 4. części pierwszej dwóch typach wykładni S: S jako E i S jako Z. Na czym polega zasadnicza różnica między tymi wykładniami S? Po pierwsze, w obu pojawia się aspekt zetetyczny, jest on jednak odmiennie rozumiany. S jako Z to poszukiwanie czegoś (założone jako minimum dogmatyczne), co nie jest nam (w pełni) znane, w S zaś jako E poszukiwanie może być poszukiwaniem czegoś w pełni określonego (przyjętego), na przykład jako ἐποχή, a zatem poszukiwanie sprowadza się do znalezienia drogi do tego celu. Należy więc odróżnić poszukiwanie celu (zarysowanego, ale nieznanego w pełni) od poszukiwania drogi do celu. Po drugie, S jako Z podkreśla aktywny aspekt S, ujęty jako ἐνέργεια, podczas gdy S jako E sprowadza się do wymiaru pasywnego, rozumianego jako πάθος. Po trzecie (na podstawie typologii Watkinsa), S jako E sprowadza wszelkie wysiłki do osiągnięcia określonego celu, w tym wypadku podporządkowuje się Z określonemu celowi, którym nie jest prawda, lecz ἐποχή i ἰσοσθένεια,

prowadzące do spokoju wewnętrznego. Natomiast S jako Z nie musi wiązać się z osiągnięciem celu, lecz może być ujęty jako zmierzanie ku pewnemu (tylko ogólnie określonemu) celowi bez konieczności jego osiągnięcia (Z zakłada niepewność odnośnie do osiągnięcia celu: nie mam pewności, że go osiągnę ani czy go nie osiągnę, ale pomimo to poszukuję) albo nawet zmierzanie w pewnym kierunku bez ostatecznego określenia celu, ku któremu się zmierza. W tym przypadku ciągłe dążenie nie pokrywa się ze spełnieniem, nawet w formie spokoju wewnętrznego osiągniętego w konsekwencji ἐποχή. S nie musi być rozumiane jedynie w wykładni epechistycznej jako E, lecz istnieje możliwość pojmowania S jako Z.

Głównym celem analiz w tym rozdziale będzie egzegeza zachowanych fragmentów filozofów wczesnogreckich pod kątem ewentualnej obecności w nich elementów KA jako postawy negującej PD lub ND[1]. W razie ich rozpoznania konieczne będzie poddanie tych poglądów szczegółowszej analizie, koncentrującej się na uchwyceniu typów KA, na przykład pod postacią S lub nawet S jako Z. W dalszej kolejności należy też rozważyć typy zależności między poglądami różnych filozofów dotyczącymi form KA, aby spróbować uchwycić najważniejsze linie rozwojowe. Nie jest też wykluczone, że poglądy niektórych filozofów zostaną ukazane w innym świetle, co może wynikać z przyjętej w tej pracy krytycystycznej perspektywy myślenia o wczesnej myśli greckiej. Również w tym przypadku należy zastrzec, że niniejsze rozważania nie pretendują do kompletności i – jak prawie zawsze – wymagają uzupełnień oraz krytycznego namysłu.

Wydaje się, że rozważania te należy rozpocząć od tekstów Homera i Hezjoda, ponieważ zawierają one idee, które wyznaczyły perspektywę badań (pozytywnie lub negatywnie traktowaną) w odniesieniu do późniejszych wysiłków poznawczych. Chcę przez to powiedzieć, że myśliciele ci nie tylko dostarczyli słownika pozwalającego wyrażać określone treści, nie tylko sformułowali swoiste ramy pojęciowe, w których wyrażono później pewne problemy, ale są oni po prostu interesujący z filozoficznego punktu widzenia. W ten też sposób będę traktował ich dzieła: nie tyle pod kątem filologicznym, ile filozoficznym, co zresztą nie jest żadnym *novum*, o czym najlepiej będzie świadczyć literatura sekundarna przytaczana w tym rozdziale.

Homer

W rozdziale dotyczącym Pyrrona z Elidy Diogenes Laertios pisze, że niektórzy za założyciela szkoły sceptycznej uważają Homera,

[1] Warto nadmienić, że istotną sprawą będzie na początku odróżnienie KA od ND, ponieważ w literaturze przedmiotu często niedostatecznie uważnie traktuje się pewne formy ND, uznając je za typy KA, na przykład jako postacie S.

> […] ἐπεὶ περὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων παρ᾽ ὀντινοῦν ἄλλοτ᾽ ἄλλως ἀποφαίνεται καὶ οὐδὲν ὁρικῶς δογματίζει περὶ τὴν ἀπόφασιν.
>
> […] ponieważ w odniesieniu do tych samych pytań przedstawia różne odpowiedzi w różnych momentach i wcale nie jest dogmatyczny w tym co mówi[2].

Zdaniem Diogenesa, Filon z Aten, przyjaciel Pyrrona, miał twierdzić, że Pyrron najczęściej powoływał się na Demokryta, a bardzo często na Homera, którego wysoko cenił i przywoływał jego słowa. Literalnie Diogenes przytacza[3] dwa fragmenty z *Iliady*:

> οἵη περ φύλλων γενεὴ τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν.
>
> Jaki los liści, taki i rodu ludzkiego[4].

> ἀλλὰ φίλος θάνε καὶ σύ· τί ἦ ὀλοφύρεαι οὕτως;
> κάτθανε καὶ Πάτροκλος, ὅ περ σέο πολλὸν ἀμείνων.
>
> Tak więc, przyjacielu, umrzesz także i ty, daremne twe żale;
> Zginął wszak i Patroklos, dużo lepszy od ciebie[5].

Diogenes sugestywnie uwypukla fakt, że Homer przyrównywał ludzi do os, myszy i ptaków. Homer w *Iliadzie* przedstawia scenę, w której Apollo dość lekceważąco mówi o śmiertelnych, podkreślając, że są oni jak liście, które raz to tryskają życiem w swej bujności, raz to marnieją i giną[6]. Porównania te uwypuklają przede wszystkim ludzką czasowość i skończoność, które są szczególnie wyraźnie widoczne, gdy się je skontrastuje z boską nieśmiertelnością. Ponadto wzmianka o tym, że *wszyscy* umrą, może stanowić swoiste pocieszenie, a więc może mieć wymiar terapeutyczny. Ta czasowość wiąże się z kruchością, a nawet ze słabością, którą w naturalny sposób należy uwzględniać. Konstatacja tego faktu może jednak aktywizować człowieka do różnych reakcji – od pokory znoszenia swej skończoności aż po swoisty bunt w imię choćby pozornej nieśmiertelności. Całą gamę możliwych postaw prezentują Homerowi bohaterowie. Warto jednak odnotować, że uwagi Pyrrona, przekazane przez Diogenesa, sugerują, iż jedną z kluczowych postaw jest postawa sceptyczna. Jak można wywnioskować z przytoczonych fragmentów, życie człowieka przypomina życie liści, zwierząt, ale nie bogów. Sugeruje to szeroko rozumianą słabość i skończoność, a choć nie ma o tym wzmianki, to

[2] Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski przy współpracy B. Kupisa. Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1982, IX, 71 (dalej cyt. jako Diog., IX, 71).

[3] Diog., IX, 67.

[4] Homer: *Il*., VI, 146.

[5] Homer: *Il*., XXI, 106–107.

[6] Homer: *Il*., XXI, 462–467.

jednak należy przyjąć, że owe słabość i skończoność mają nie tylko charakter antropologiczny, ale być może również epistemologiczny. Fragment o Patroklosie dodatkowo podkreśla fakt, że ta skończoność i słabość są powszechne, nikt nie jest wyróżniony. Z kolei powody uznania Homera za prekursora sceptycyzmu, które podaje Diogenes, akcentują brak dogmatyczności w stwierdzeniach, a nawet swoistą zmienność zdania. Warto raz jeszcze podkreślić kwestię możliwych konsekwencji protosceptycznej diagnozy człowieka jako istoty kruchej i słabej. Może nią być epechistyczna rezygnacja, może być trzeźwa pokora, może wreszcie to być aktywistycznie rozumiane dążenie do przezwyciężenia słabości. W moim przekonaniu Homer ukazuje takie modele praktycznej odpowiedzi na świadomość ludzkiej słabości i skończoności. Zanim je ukażę, przeanalizuję fragmenty, które mogą suponować jakieś teoretyczne konstatacje sugerujące S.

W opinii wielu badaczy prolog do katalogu okrętów z II księgi *Iliady* stanowi istotny fragment ukazujący zręby przekonań epistemologicznych Homera[7]. Jak zauważa H.M. Zellner, który *nota bene* nie wykazuje skłonności do traktowania tego fragmentu epistemologicznie, lecz religijnie, jest to jedyny fragment brzmiący sceptycznie[8]. Badacz ten przywołuje inne fragmenty, które – jego zdaniem – odnoszą się do sceptycyzmu (*Il*., VI, 15; XXII, 226–299; XXI, 600–605; *Od*., XIII, 189–196; XIII, 299–300, a szczególnie XVII, 483–487)[9], ale one mają raczej charakter pesymistyczny, a nie ściśle sceptyczny. Zastanawia pominięcie przez tego badacza innych fragmentów, o których jeszcze będzie mowa, a co za tym idzie – próba ścisłego oddzielenia egzystencjalnego pesymizmu od epistemicznej świadomości ograniczeń poznawczych.

> Ἔσπετε νῦν μοι Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι·
> ὑμεῖς γὰρ θεαί ἐστε πάρεστέ τε ἴστέ τε πάντα,
> ἡμεῖς δὲ κλέος οἷον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν·
> οἵ τινες ἡγεμόνες Δαναῶν καὶ κοίρανοι ἦσαν[10].

Warto zauważyć, że fragment ten jest uwikłany w kwestię pamięci wraz ze świadomością jej ograniczoności i zawodności. Tym samym

[7] Zob. B. Snell: *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*. Tłum. A. Onysymow. Warszawa, Fundacja Aletheia, 2009, s. 171–172; E. Hussey: *The Beginnings of Epistemology: From Homer to Philolaus*. In: *Companions to Ancient Thought 1: Epistemology*. Ed. S. Everson. Cambridge, Cambridge University Press, 1990, s. 12–17; J. Barnes: *The Presocratic Philosophers*. Vol. 1: *Thales to Zeno*. London–Henley–Boston, Routledge & Kegan Paul, 1979, s. 137; H. Fränkel: *Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophiegeschichtliche Studien*. Hrsg. von F. Tietze. 2. Aufl. München, Beck, 1960, s. 342–345.

[8] Zob. H.M. Zellner: *Scepticism in Homer?*. „The Classical Quarterly" 1994, vol. 44, no. 2, s. 309.

[9] Zob. ibidem, s. 309, przypis 6.

[10] Homer: *Il*., II, 484–487.

epistemologiczna kwestia wiedzy ściśle wiąże się w tekście Homera z pamięcią, niezapomnieniem i obecnością. Gdy człowiek próbuje sobie przypomnieć to, co się działo (w tym wypadku to, kto walczył pod Troją), wówczas uświadamia sobie swoje ograniczenia, swą słabość pamięciową, które przekładają się na brak dostatecznej wiedzy. Uwidacznia się to sugestywnie w próbie przypomnienia sobie konkretnych wojowników. Więcej nawet, dziesięć języków i dziesięcioro ust (*Il*., II, 489) nie zdołałoby tego wyrazić. Pozostaje tylko zwrócić się pokornie do Muz o pomoc; one bowiem naturalnie traktowane są w aspekcie religijno-kulturowym jako mniej lub bardziej życzliwe osobowe protezy pamięci. To jest – jak się wydaje – właściwy kontekst przytoczonej wypowiedzi. Nie ma on jedynie wymiaru religijnego (teza Zellnera[11]) ani tylko epistemologicznego, raczej wyraża świadomość własnej słabości, w której skład wchodzi również słabość poznawcza (pamięciowa). Przytoczony fragment inwokacji do Muz jest zwrotem do nich, co znajduje wyraz w podkreśleniu faktu, że one, będąc obecne przy wszystkim (ἐστε πάρεστέ), wszystko wiedzą (ἴστέ τε πάντα), śmiertelni zaś – relatywnie do nich – nic nie wiedzą (οὐδέ τι ἴδμεν)[12]. Gdyby nie brać pod uwagę tego kontekstu i w sposób izolowany traktować zwrot οὐδέ τι ἴδμεν, mielibyśmy wtedy do czynienia z wyrazem globalnego NDa[13]. Nie ulega chyba wątpliwości, że wypowiedź ta nie ma charakteru ani wyizolowanego, ani absolutystycznego. W moim przekonaniu fragmentu tego nie należy traktować wyłącznie jako wyrazu epistemologicznego stanowiska sprowadzającego się do ND ani – odwrotnie – jako wyłącznie religijnej pokory. W kontekście pamięci wyłania się tutaj problem wiedzy o przeszłości. Człowiek Homerowy zdaje sobie sprawę z tego, że jego pamięć jest zawodna i ograniczona, a przede wszystkim – oparta na obecności. We wszystkich tych aspektach z oczywistych względów człowiek nie może być spełniony, to znaczy nie mógł być przy wszystkim obecny i nie może wszystkiego pamiętać; pozostaje mu jedynie odwołać się do Muz z prośbą o pomoc. Świadomość własnej

[11] Badacz ten zauważa: „Of course, I do not mean that a religious reading of the text is incompatible with an epistemic one. It might be that the Muse Prayer is a manifestation of beliefs about the scope of human knowledge, and praise of the goddesses as well. And something of the same sort might be true of the other passages noted above. But the religious explanation of these texts is sufficient to explain what they say". H.M. Zellner: *Scepticism in Homer?*…, s. 314.

[12] Słowa ἴστέ i ἴδμεν są formami czasownika εἴδω (οἶδα), który oznacza „wiedzieć". Będzie jeszcze mowa o jego znaczeniu filozoficznym.

[13] Zellner nazywa takie stanowisko *robust scepticism* w odróżnieniu – jak można domniemywać – od innych form S. Wyraz „nic" ma tu wyraźnie charakter zrelatywizowany do treści wiedzy, którą mają Muzy. Tak jak analizowany tutaj fragment nie jest wyrazem ND, tak opis Kalchasa nie świadczy, że był on w posiadaniu PD. Homer pisze: „[…] ὃς ᾔδη τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα […]" (*Il*., I, 70). To, że napisane jest, że wiedział on wszystko, co jest, co było i co będzie, nie oznacza wcale jego omnipotencji, lecz relatywną wyższość nad innymi w wieszczeniu.

słabości uwidacznia się najwyraźniej jako słabość pamięciowa, a ta stanowi fundament słabości epistemicznej. Sądzę zatem, że ten fragment nie jest ani 1) zwykłym wyrazem religijnej pokory, ani 2) przejawem ND (konkretnie NDa), ani 3) antecedencją późniejszych głównych wykładni S: S jako E i S jako Z[14]. Mamy tu do czynienia po raz kolejny głównie: a) z niesymetryczną relacją bóstw (muz) i śmiertelnych ludzi; b) z przekonaniem o słabości człowieka wynikającej z a) i prowadzącej do c); c) z samoświadomością ograniczoności i zawodności pamięci; d) z konstatacją o zawodności i ograniczoności wiedzy na niej opartej (wiedzy mającej za podstawę bezpośrednią obecność); e) z poczuciem własnej skończoności; f) z rekomendacją pokory. Fragment ten zatem nie wyraża wprost jakiegoś stanowiska epistemologicznego, na przykład w formie NDa, ma jednak swoje konsekwencje epistemologiczne, a nawet sceptyczne. W epopejach Homera bowiem – jak to wykażę – można znaleźć antropologiczno-egzystencjalno-religijno-kulturowe podłoże, z którego w sposób naturalny może wyrastać model postawy sceptycznej (oprócz innych: heroicznej, utylitarnej itd.). Dopatrywanie się na siłę w tekstach Homera ND czy też S teoretycznego wydaje się sporym nadużyciem. Literacko można by wyrazić ten fakt, twierdząc, że Homer ujawnia w swoich pismach nie tyle S teoretyczny, ile praktyczny, nie tyle wyrastający z roszczeń samego rozumu (w tym: z walki z jego własną pychą), ile raczej z obserwacji życia, z samopoznania i synkrytycznego zestawiania się z bóstwami[15].

W przytoczonym fragmencie wiedza (oparta na pamięci) przeciwstawiona jest ludzkiemu κλέος. Jak podaje Zellner, w eposach Homera to słowo pojawia się 61 razy w liczbie pojedynczej i trzy razy – w mnogiej. Z wyjątkiem dziewięciu określeń odnosi się do „sławy" czy też „dobrej reputacji"[16]. Inna grupa fragmentów w *Odysei* (*Od*., I, 283; XVI, 461; XXIII, 137 i negatywnie IV, 728) i *Iliadzie* (*Il*., II, 486; XI, 21 i 227; XIII, 364) ukazuje rozumienie κλέος jako „wiadomości", „wieści", a nawet „pogłoski". Jak podkreśla Zellner, tylko w jednym miejscu (*Il*., XVII, 143) znaleźć można informację, że κλέος jest fałszywy. Okoliczność ta dowodzi – jego zdaniem – że (ewentualnie poza κλέος w *Il*., II, 486) nie ma innego miejsca, które sugerowałoby, że κλέος wymaga potwierdzenia i jest świadectwem niepewnym. Zellner, który w ogóle stara się nie dostrzegać w tekstach Homera jakichkolwiek uwag o charakterze epistemologicznym, a co za

[14] Podkreślić trzeba, że Diogenes nie wskazuje tego fragmentu w kontekście tropienia antecedencji pyrronizmu w pismach Homera. Poza tym rację ma Zellner, który – powołując się na Senekę – twierdzi, że wiele szkół filozoficznych starożytności próbowało odnaleźć swoje antecedencje w tekstach Homera. Zob. H.M. Zellner: *Scepticism in Homer?…*, s. 309–310.

[15] Zob. fragmenty podkreślające boską wiedzę: „[…] τί ἤ τοι ταῦτα ἰδυίῃ πάντ' ἀγορεύω" (*Il*., I, 365); „[…] ἄμμι δὲ μάντις / εὖ εἰδὼς ἀγόρευε θεοπροπίας ἑκάτοιο" (*Il*., I, 384–385); „ἀλλὰ σύ πέρ μοι εἰπέ, θεοὶ δέ τε πάντα ἴσασιν […]" (*Od*., IV, 379).

[16] H.M. Zellner: *Scepticism in Homer?…*, s. 311.

tym idzie – nie dostrzega zrębów postawy sceptycznej, traktuje κλέος jako świadectwo wiarygodne. Nie ulega chyba wątpliwości, że przeciwstawienie wiedzy boskiej ludzkiemu κλέος ma podkreślić niesymetryczność tej relacji, z której wynika niesymetryczność epistemiczna, a ta prowadzić ma człowieka ku poszukiwaniu odpowiedniej do tej sytuacji postawy życiowej. W przeciwieństwie do boskiej wiedzy ludzki κλέος wymaga zaufania do jego wiarygodności lub wiarygodności wygłaszającej go postaci. Słysząc wieści, nie tyle podejrzewamy je o fałszywość, ile nie mamy zupełnego zaufania do ich treści. W labilnym Homerowym świecie, w którym człowiek zdaje się istotą bezkrytyczną (w sensie KS dotyczącego prawdy i zmyśleń), zdecydowanie trudno o pełnię zaufania, na którym κλέος polega. Apel do Muz stanowi naturalną reakcję w świecie potencjalnego boskiego zwodzenia; jest to po prostu prośba o wiarygodny przekaz. Wydaje się, że Homer sugeruje, iż – w relacji do bóstw – człowiek nie tylko posiada wiedzę ograniczoną zakresowo, a więc ograniczoną obecnością, ale także ograniczoną jakościowo, pod względem ewaluacji czy też uprawomocnienia. Słabość pamięci zdaje się oznaczać nie tylko słabość w zapamiętaniu wszystkiego, to znaczy w możliwości zapomnienia jakichś elementów, ale także słabość jakościową pamięci, przy czym ową słabość należy rozumieć jako niepewność odnośnie do pamięci, labilność w uznawaniu jej zasobów. Pamięć może być ograniczona i niepewna, a więc – łącznie to ujmując – jest po prostu słaba. Z tej racji, że według Homera ludzka słabość poznawcza, czyli niewiedza, jest zrelatywizowana do bogów, niemożliwe staje się jej przezwyciężenie. Można, co najwyżej, albo pokornie zaakceptować swoją słabość i akcentować bezradność (kruchość, skończoność), albo starać się w ramach własnej słabości poszukiwać jakichś rozwiązań. Obie postawy mają swoje sceptyczne, ale zupełnie odmienne konsekwencje. Pierwszy model prowadzi do wykładni S jako E i często znajduje wyraz w liryce, której pesymizm wynika bezpośrednio z indywidualnej świadomości skończoności witalnej, ale także poznawczej (szerzej: antropologicznej), drugi z kolei stymuluje S jako Z. Pierwszy można nazwać pasywną akceptacją słabości, drugi – aktywną próbą radzenia sobie z nią. Oba modele w swych zarodkowych wersjach odnaleźć można w eposach Homera.

Zanim jednak to wykażę, jeszcze pokrótce odniosę się do wzmiankowanego wcześniej problemu pojmowania wiedzy przez Homera. Hermann Fränkel i Bruno Snell ściśle wiążą wiedzę z doświadczeniem zmysłowym, czego dobrym wyrazem są – jak zauważa Fränkel – słowa ἴστέ i ἴδμεν. Snell pisze, że w ujęciu Homera „im szersze doświadczenie, tym większa wiedza; to, co się samemu zobaczyło, wie się lepiej, niż gdyby się o tym usłyszało; muzy, które obecne są wszędzie, mają pełne doświadczenie, ludzie tylko ograniczone”[17]. Obaj ci myśliciele proponują wykładnię, w myśl której wiedza w rozumieniu Homera to jedynie *knowledge-by-per-*

[17] B. Snell: *Odkrycie ducha*…, s. 172.

sonal-experience (Snell), a εἰδέναι to nie tyle „wiedzieć", ile „znać dzięki indywidualnemu doświadczeniu". Między innymi Ernst Heitsch i Edward Hussey polemizują z taką wykładnią[18], a w miejsce *personal experience* ten ostatni proponuje *collective experience*. Hussey twierdzi, że w tekstach Homera nie mamy do czynienia z *general scepticism* (w istocie chodzi mu o ND). Wiedza jest możliwa, ale nie pojęta wyłącznie jako indywidualne doświadczenie, lecz jako kolektywne[19]. Zwykli śmiertelnicy doświadczają za pośrednictwem zmysłów, prorocy – dzięki ponadnaturalnym doświadczeniom. Wszystko to składa się na zbiorowe doświadczenie, które nie pozostawia miejsca dla ND. Jak już mówiłem, Homer wcale nie formułuje takiej tezy, jest ona tylko wyrazem specyficznej nadgorliwości komentatorów, którzy nabyli umiejętność izolowania i puryfikowania określonych treści. Trzeba jednak powiedzieć, że takie kolektywne doświadczenia pozostawiają miejsce dla S, w różnych zresztą wykładniach. Sam Hussey upatruje miejsca sceptycyzmu, pojmowanego raczej jako ND[20], w tych

[18] Zob. E. Hussey: *The Beginnings of Epistemology…*, s. 12–14. Krytykę modelu Snell–Fränkel przeprowadził E. Heitsch. Zob. E. Heitsch: *Das Wissen des Xenophanes*. „Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge" 1966, Bd. 109, s. 193–235. Badacz ten podaje przykłady, również z eposów Homera, które przeciwstawiają się tezie Fränkela, że „wiedzieć" oznacza „widzieć" (οἶδα), i to osobiście: „εἰ δ' ἐθέλεις καὶ ταῦτα δαήμεναι ὅφρ' ἐὺ εἰδῇς / ἡμετέρην γενεήν, πολλοὶ δέ μιν ἄνδρες ἴσασιν". Homer: *Il*., VI, 150–151; „ἴδμεν δ' ἀλλήλων γενεήν, ἴδμεν δὲ τοκῆας / πρόκλυτ' ἀκούοντες ἔπεα θνητῶν ἀνθρώπων· / ὄψει δ' οὔτ' ἄρ πω σὺ ἐμοὺς ἴδες οὔτ' ἄρ' ἐγὼ σούς". Homer: *Il*., XX, 203–205. Zob. E. Heitsch: *Das Wissen des Xenophanes…*, s. 212–215. Krytyka Heitscha okazuje się szczególnie sugestywna, gdy uwypukli się fakt, że Homer używa tego czasownika na oznaczenie zdarzeń przyszłych.

[19] Autor ten pisze: „The implications of *Iliad* II. 484–6 are thus, first, that there is a realm of direct personal experience, within which general scepticism would be out of place (though deception may occur occasionally). To ordinary mortals, such experience comes by ordinary sense-perception, while to seers and gods it may also be conveyed in »supernatural« kinds of direct perception. In a second stage, from a mass of mutually overlapping and confirming experiences of human beings, there is constructed a collective experience, which again admits no room for scepticism, about part of the present and the immediate past, and about the general structure of the world. […] The necessary conditions for knowledge include not merely justified true belief, but verifiability by means of the appeal to personal or collective experience". E. Hussey: *The Beginnings of Epistemology…*, s. 16.

[20] Jak już o tym mówiłem w rozdziale 3. i 4. części pierwszej, „sceptycyzm" jest terminem wieloznacznym, a zdaniem poszczególnych myślicieli różne treści składają się na tę nazwę. Z tego wynikają częste nieporozumienia. Staram się konsekwentnie terminy innych badaczy oddawać za pomocą zaproponowanej terminologii, aby uniknąć dwuznaczności. Oprócz tego trzeba zdać sobie sprawę, że często nowożytne znaczenia narzuca się na greckie teksty. Niektórzy robią to nieświadomie, inni – w pełni świadomie. Przykładem tego ostatniego podejścia jest opinia J. Barnesa, który widzi w myśli presokratejskiej *Lockean scepticism*. „At all events, the early Presocratics did, I believe, invent epistemology or the science of knowledge; and they brought a form of scepticism to birth. […] Lockean scepticism was endemic in the Greek mind". J. Barnes: *The Presocratic Philosophers*. Vol. 1…, s. 136–137.

obszarach, które leżą poza indywidualną lub kolektywną weryfikowalnością człowieka (odległa przeszłość obejmująca wiek heroiczny, daleka przyszłość, tajemnice Przeznaczenia i boskie plany)[21]. Mówiąc precyzyjniej, badacz ten odrzuca globalny ND, akceptując jednocześnie lokalny ND.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na jeden fragment z *Odysei* (XIX, 203), który dotyczy relacji fałsz (zmyślenie) – prawda, ale ma także znaczenie o wiele szersze (w tym sceptyczne i zetetyczne), szczególnie w zestawieniu z innymi fragmentami.

> ἴσκε ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα.
>
> Wiele zmyślał mówiąc rzeczy do prawdy podobne[22].

Fragment ten odnosi się do Odyseusza, który, wróciwszy do Itaki, nie chce się ujawniać, a więc zmyśla (wypowiada wiele fałszów) – w taki jednak sposób, aby uchodzić za jak najbardziej wiarygodnego, aby jego zmyślenia były podobne do prawdy (ἐτύμοισιν ὁμοῖα). Chodzi tu nie tyle o fakt kłamstwa samego w sobie, nawet usprawiedliwionego okolicznościami, ile o taką kłamliwą relację, którą inni uznaliby za wiarygodną. Przebiegły, dostosowujący się do zmiennych sytuacji Odyseusz, operując w świecie śmiertelników, przejmuje od bogów (muz, syren) kompetencje sugestywnego zmyślacza, aby – tak jak oni – osiągnąć zamierzone cele. Można więc przypuszczać, że fragment ten podkreśa skuteczność kłamstwa, jego utylitarną wartość; takie zmyślenie jest „dobre" właśnie wtedy, gdy jest najbardziej ἐτύμοισιν ὁμοῖα. W tym przypadku – podobnie jak to będzie w tekście Hezjoda – trzeba spojrzeć przez pryzmat nie tylko nadawcy (z jego celami), ale także z perspektywy odbiorcy. Pozycja epistemiczna każdego śmiertelnika jest pozycją Eumajosa z XIV księgi *Odysei* czy też Penelopy z XIX; oni stają w obliczu już nie boskiej, lecz Odyseuszowej narracji i nie potrafią oddzielić prawdy od zmyśleń. Ich bezradność to *de facto* bezkrytyczność w sensie KS. Penelopa oraz inni ludzie stoją w obliczu takich ψεύδεα πολλά, które są ἐτύμοισιν ὁμοῖα, i mogą zająć określoną postawę – od naiwnej, pełnej ufności, aż po konsekwentną niewiarę. Dlatego właśnie można wyróżniać określone modele radzenia sobie z potencjalną zwodniczością. Warto zauważyć, że Penelopa, Eumajos, Laertes, Telemach – do czego jeszcze wrócę – robią co mogą w obliczu zarówno świadomości zwodniczości boskiej i ludzkiej (na przykład Odyseuszowej), jak i ambiwalencji wobec treści ich komunikatów[23]. Zetetycznie próbują dociekać tych przekazów oraz drążyć ich za-

[21] Zob. E. Hussey: *The Beginnings of Epistemology…*, s. 17.

[22] Homer: *Od*., XIX, 203; tłum. J. Parandowski. W: Homer: *Odyseja*. Tłum. i oprac. J. Parandowski. Warszawa, Prószyński i S-ka, 1998.

[23] Bohaterowie ci są podejrzliwi nie tylko co do zmyśleń i fałszów, ale także w odniesieniu do prawdziwych przekazów (jak choćby Laertes). Świadczy to o ich ogólnej postawie powściągliwości, wynikającej z tego, że oni sami nie wiedzą, jak jest napraw-

wartość, a przede wszystkim sprawdzać nadawców owych komunikatów, aby zmniejszyć prawdopodobieństwo oszustwa. Ważne jest jednak to, że dla odbiorców trudne do odróżnienia od samych prawd są te fałsze, które kwalifikuje się jako ἐτύμοισιν ὁμοῖα[24].

Ten fragment z *Odysei* tradycyjnie zestawia się z następującymi fragmentami Hezjoda, Ksenofanesa i Parmenidesa:

> ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
> ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι[25].
>
> ταῦτα δεδοξάσθω μὲν ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισι […][26].
>
> τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίζω,
> ὡς οὐ μή ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσσῃ[27].

Szczegółową analizę związków pomiędzy nimi przeprowadzę po omówieniu wszystkich, w tym miejscu chcę tylko zwrócić uwagę, że nie są wykluczone zawarte w nich aluzyjność oraz możliwość wnioskowania, że temat w nich podjęty był przedmiotem uważnego zainteresowania.

W tekstach Homera ze względu na wymiar epistemologiczny fundamentalną kwestią jest KS występujący pod postacią odróżnienia wiedzy boskiej od wiedzy ludzkiej. Różnią się one jakością, liczbą, zakresem i formą uwiarygodnienia. Zależność jednostronna śmiertelnych od bogów przejawia się również jako jednostronna zależność epistemiczna. Bogowie z jednej strony są dawcami wszelkiego dobra, w tym dobra poznawczego; można ich traktować jako dostarczycieli wiarygodnych informacji, na przykład za pośrednictwem snów, przepowiedni, znaków czy też zapowiedzi, które odczytuje specjalna grupa wieszczów, poetów bądź proroków[28]. Z drugiej jednak strony bogowie oszukują i zwodzą

dę. Odyseusz znajduje się w pozycji zwodzonego (przez bogów) i zwodzącego innych, i w tym sensie nabiera boskich kompetencji zdobytych na własnej skórze.

[24] „The point here is not that Odysseus has manufactured a story that is merely similar to truth, but that he is spinning his wife a line that is *indistinguishable* from truth and which Penelope, as a direct consequence, takes to be true. It is the *verisimilitude* of Odysseus' lies that renders them believable and thus deceptive". J. Bryan: *Likeness and Likelihood in the Presocratics and Plato*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012, s. 16. Na temat terminu ψεύδεα zob. S. Tor: *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology: A Study of Hesiod, Xenophanes, and Parmenides*. Cambridge, Cambridge University Press, 2017, s. 65–67.

[25] Hezjod: *Teogonia*, 27–28. W: Idem: *Narodziny bogów (Theogonia). Prace i dni. Tarcza*. Przeł., przypisami i wstępem opatrzył J. Łanowski. Warszawa, Prószyński i S-ka, 1999 (dalej cyt. jako *Th.*).

[26] DK 21 B 35.

[27] DK 28 B 8, 60–61.

[28] Zob. na przykład *Iliada* (I, 70; VI, 447–449; XVI, 851–854; XXII, 358–360) i *Odyseja* (XI, 100–137; XV, 222–255; XVII, 151–161; XX, 350–372). Zob. także E. Hussey: *The Beginnings of Epistemology…*, s. 12, przypis 3.

ludzi, a nawet – można powiedzieć – manipulują nimi[29]. Ze względu na odróżnienie wiedzy boskiej od wiedzy ludzkiej można by mówić zarówno o epistemologii boskiej, jak i o ludzkiej. Ta ostatnia jest istotna w tym sensie, że należy uwzględnić niesymetryczną epistemicznie relację bogowie – ludzie i spojrzeć na nią z perspektywy ludzkiej. Śmiertelni stoją w obliczu ambiwalencji wobec boskiego przekazu. Ta ambiwalencja przekłada się na bezkrytyczność w sensie KS, ponieważ nie sposób odróżnienić prawdy od zmyśleń i kłamstw. To jest fundamentalna wersja KS, odróżnia bowiem świadomych tej ambiwalencji od tych, którzy nie zdają sobie z niej sprawy. Na dalszym etapie bezkrytyczność wobec własnej ambiwalencji w stosunku do boskiego przekazu skłania człowieka do zajęcia jakiejś postawy wobec tego faktu. Przy okazji trzeba zauważyć, że z perspektywy boskiej mamy do czynienia z KS i brakiem ambiwalencji. Więcej nawet, boska możliwość zwodniczości musi być manifestowana, aby nie pozostawić ludziom złudzeń odnośnie do ich pozycji wobec bogów. W moim przekonaniu najistotniejszy nie jest ludzki brak pewności, lecz właśnie świadomość własnej bezkrytyczności, nieumiejętność rozróżnienia prawdy i zmyśleń. Dopiero wtórnie przekłada się to na zracjonalizowane przekonanie o braku pewności. Żyjąc w zwodniczym świecie, mając świadomość swej słabości, zdając sobie sprawę z własnych ograniczeń, człowiek Homerowy (ten, który to wszystko skonstatował, czyli nie każdy) musi w jakiś sposób się zachować, przyjąć jakąś postawę, jakiś model życia.

Jednym z owych sposobów jest – w moim przekonaniu – model sceptyczny, a precyzyjniej to ujmując, taki model, który odwołuje się do S jako Z. Nie chodzi tu zatem o to, że należy być po prostu podejrzliwym, bo to jeszcze nie jest forma S. Tak tę sprawę ujmuje Hussey, pisząc: „Rozsądne jest, aby być sceptycznym wobec niektórych szczegółowych roszczeń do wiedzy. Ale nie ma sceptycyzmu co do ogólnej struktury świata"[30]. Jak już mówiłem, dla tego badacza S to ND, a dodatkowo odrzuca on Homerowy ND globalny, natomiast afirmuje ND lokalny. Nie ma to jednak nic wspólnego z wyróżnionym wcześniej S jako Z. Uważam, że uzasadnione jest czytanie Homera w ten sposób, że próbuje się wyodrębnić wśród kluczowych jego bohaterów pewne ogólnie rozumiane postawy życiowe. Każda z nich stanowi rodzaj strategii zmagania się z potencjalną zwodniczością bogów, z własną słabością i własnymi ograniczeniami. Wymienię trzy takie modele (ich liczba jest o wiele większa) i skupię się na dwóch ostatnich, ponieważ mogą się one wiązać z postawą antydogmatyczną. Pierwszy model to model Achillesowy, którego strategią są siła, odwaga, wygrana w rywalizacji. Słabość, kruchość czynią tę strategię tyleż zrozumiałą, co – jak się okazuje w przypadku Achillesa – wątpliwą. Bohater

[29] Zob. E. Hussey: *The Beginnings of Epistemology…*, s. 11–12.
[30] Ibidem, s. 12.

ten ginie, nie wraca spod Troi, ale jednak unieśmiertelnia się w pieśni. Tu mamy przykład ambiwalencji związanej z modelem heroicznym. Drugi model to model Odyseusza, przy czym jego strategia, obejmując – sugerowaną przez Krokiewicza – rozumną mowę, daje się wyrazić jako model życia obrotnego i skoncentrowanego na realizacji postawionych celów. Trzeci model – co wykażę – to model najbliższy postawie sceptycznej lub nawet będący jej zapowiedzią bądź formą wyjściową. Uosabiają go Penelopa i w pewnym sensie jej syn Telemach.

Wiele interesujących uwag, które dotyczą elementów sceptycznych w postawach życiowych bohaterów eposów Homerowych, znaleźć można w pracach *What Penelope Knew: Doubt and Scepticism in the Odyssey*[31], *Odyssean Charisma and the Uses of Persuasion*[32], *Doubt and Skepticism in Antiquity and the Renaissance*[33], których autorką jest Michelle Zerba. Będę się odwoływał do jej ustaleń, choć od razu muszę zastrzec zasadnicze różnice metodologiczne i filozoficzne. Badaczka ta w interesujący sposób tropi elementy postawy sceptycznej, przede wszystkim w *Odysei*, ale niepotrzebnie – moim zdaniem – zakłada na początku określone rozumienie S w duchu *stricte* pyrrońskim i zgodnie z takimi ramami pojęciowymi czyta Homera. Taka metoda pozwala jedynie na rozpoznanie Homerowych antecedencji pyrronizmu, gubi zaś z pola widzenia całą masę treści Homera oraz ich interpretacji, które można odczytywać w duchu niepyrrońskim, a nadal sceptycznym. Moja metoda w tym zakresie jest inna. Z jednej strony staram się bardzo szeroko odczytywać eposy Homera pod kątem ewentualnej obecności w nich przejawów postawy antydogmatycznej, którą dopiero później można uszczegółowić i nadać jej nazwy związane na przykład z różnymi typami S. Trzeba tak zrobić, ponieważ nie ma wcześniejszego historycznie odniesienia dla postaw antydogmatycznych. Z drugiej strony analiza najwyższych rozróżnień filozofii zawarta w *Zarysach pyrrońskich* Sekstusa Empiryka (zob. rozdziały 3. i 4. części pierwszej) pozwoliła na wyróżnienie w ramach KA dwóch podstawowych form S: S jako E i S jako Z. Dlatego należy na końcu przeanalizować, czy odnalezione elementy S z tekstów Homera pasują do którejś z form S. Zerba natomiast, przyjmując tylko pyrrońską formę S, czyli *de facto* S jako E, gubi z pola widzenia inne treści, niemieszczące się w tej wykładni, lub podporządkowuje je formie S jako E. Zerba słusznie zauważa, że doświadczanie wątpliwości to jeszcze nie sceptycyzm, trzeba zatem – jej zdaniem – przyjąć jakąś jego wykładnię. W nawiązaniu do pyrrońskiej tradycji jest to „zawieszenie sądu przy braku pewnej

[31] M. Zerba: *What Penelope Knew: Doubt and Scepticism in the „Odyssey"*. „The Classical Quarterly" 2009, vol. 59, no. 2, s. 295–316.

[32] M. Zerba: *Odyssean Charisma and the Uses of Persuasion*. „The American Journal of Philology" 2009, vol. 130, no. 3, s. 313–339.

[33] M. Zerba: *Doubt and Skepticism in Antiquity and the Renaissance*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

wiedzy"[34]. Przedmiotem namysłu tej badaczki są zatem Homerowe źródła kategorii *epochē*, *diaphonia*, *dunamis antithetikē*, *ou mallon*, *isostheneia*.

Postaram się teraz pokazać, nawiązując tylko częściowo do jej badań, z jakimi wybranymi strategiami antydogmatycznymi, w tym sceptycznymi, stykamy się w dziełach Homera. Na szczególną uwagę zasługują postawy Odyseusza, Telemacha, Eumajosa, a przede wszystkim Penelopy. M. Zerba w rozdziale zatytułowanym *Heroism and Achilles' Doubt in Homer's „Iliad"*[35] skłonna jest nawet wiązać heroizm Achillesa z jego wątpliwościami. Wydaje mi się, że te wątpliwości Achillesa, nasuwające się akcydentalnie, są i tak wplecione w model heroicznej godności wyrażonej jako odwaga, zazwyczaj bezkompromisowa, choć czasem naznaczona jednak śladem wątpliwości. Zdecydowanie więcej śladów potencjalnych elementów postawy sceptycznej można znaleźć w *Odysei*, która rzadko pod tym kątem była analizowana. Wynika to stąd, że wskazane przez Diogenesa fragmenty z Homera, które mogą uchodzić za antecedencje filozofii Pyrrona, pochodzą z *Iliady*. Jeszcze raz warto stanowczo podkreślić, że nie można dać się uwieść świadectwu Diogenesa i pozwolić sobie na wykluczenie innych interpretacji niż te, które tylko z perspektywy nawiązań Pyrrona do Homera wnoszą o istnieniu w utworach tego ostatniego zrębów postawy sceptycznej i jednocześnie pojmują ten S wyłącznie w duchu pyrrońskim. Sugestia Pyrrona/Diogenesa jest cenna, ale nie może zmonopolizować naszego oglądu dzieł Homera w poszukiwaniu KA[36].

Warto zatem przyjrzeć się głównym strategiom życiowym, które pretendują do uznania ich za formy szeroko rozumianego KA. Cały czas trzeba mieć na uwadze, że świat Homerowy jest światem, w którym rzeczy, zdarzenia i postacie mogą nie być tym, czym się wydają, czy też tym, jak się jawią. Więcej nawet, człowiek zdaje sobie dramatycznie sprawę, że nie potrafi odróżnić tego, co prawdziwe, od tego, co zmyślone, prawdy od kłamstw, szczególnie tych, które są ἐτύμοισιν ὁμοῖα. Ponadto świat charakteryzuje się znacznym stopniem labilności, a zatem do tych zmian trzeba umieć się dostosować. Słabość i na wielu poziomach odczuwana ograniczoność domagają się przyjęcia odpowiedniej strategii, aby przetrwać i osiągnąć zamierzone cele. Już samo uświadomienie sobie

[34] M. Zerba: *What Penelope Knew…*, s. 297.

[35] Jako przykład tych wątpliwości można przytoczyć choćby następujący fragment: „First, Achilles expresses a suspicion that the warrants governing fair compensation in a competive context are not being fulfilled by Agamemnon, and thus that, as head of the Greek allied forces, he is not to be trusted. Second, he submits to scrutiny the ideology of compensation and, in the process, critiques the collective belief in its value as a status-granting system". M. Zerba: *Doubt and Skepticism…*, s. 35.

[36] Warto zauważyć, że Diogenes pisze, że niektórzy za inicjatora szkoły sceptycznej uważali Homera („Ταύτης δὲ τῆς αἱρέσεως ἔνιοί φασιν Ὅμηρον κατάρξαι […]"). Diog., IX, 71. Zerba natomiast odczytuje ów zwrot w ten sposób, że „Homer was the founder of philosophical Skepticism". M. Zerba: *Doubt and Skepticism…*, s. 89.

własnej skończoności i słabości jest wyrazem autokrytycyzmu, skontrastowanie z bóstwami stanowi przejaw KS, ale to KA w największym stopniu determinuje działanie wybranych bohaterów Homera. Tym, co łączy wspomniane postacie, jest podejrzliwość, która wynika z uświadomienia sobie deficytów w zakresie KS dotyczącego nie tylko narracji bóstw, muz czy syren, ale – jak świadczy o tym przykład Odyseusza (*Od*., XIX, 203) – także samych ludzi. Podejrzliwość, nieufność, dystans wydają się naturalną strategią życia w takim świecie. Oczywiście, związane z nimi są także wątpliwości niewywiedzione z jakichś przekonań teoretycznych, lecz z dramatycznych doświadczeń budujących tożsamość śmiertelnych. Ale w tych okolicznościach strategie związane z przyjęciem odpowiedniej postawy mogą być odmienne.

Odyseusza ukazuje Homer jako wielkiego stratega, mistrza podejrzliwości i przebiegłości. W trakcie podróży bohater ujawnia swoją postawą – jak to wyraża Zerba – ekstremalną plastyczność doświadczenia[37], która prowadzi go do wątpliwości, będących czymś naturalnym w niepewnym świecie. Strategią Odyseusza na ową niepewność, labilność jest niepoddawanie się pokusie przyjęcia iluzji (jawiącej się jako nie-iluzja), która uwidacznia się pod postacią strategii przebiegłości. W świecie, w którym nikomu nie można ufać, a rzeczy rzadko są takie, na jakie wyglądają, trzeba żyć; racjonalną strategią życiową staje się przyjęcie postawy zasadnej wstrzemięźliwości oraz cwanej obrotności. Świadczą o tym używane przez Homera określenia Odyseusza, które łączy to, że mają pokazać owe cechy w ich dużym zintensyfikowaniu (πολύ-): πολύτλας – „bardzo cierpiący" czy też „poddany licznym cierpieniom"; πολυμήχανος – „przebiegły", „pomysłowy", „pełny sztuczek"; πολύμητις – „bardzo pomysłowy", „przemyślny", „niezmiernie cwany", „bardzo zręczny"; πολύτροπος – „bardzo obrotny", „przebiegły", „chytry", „zdolny do wielu zwrotów", „wielce wędrujący", „wszechstronny". Nietrudno zauważyć, że cechy te opisują postać, która próbuje się dostosować do zmieniających się okoliczności. Atena nazywa go nawet w księdze XIII kameleonem. Próbując zestawić z sobą te określenia, można przyjąć, że strategia Odyseusza wynika właśnie z cierpienia, jakiego doświadczył. Jest on zdolny do natychmiastowego dopasowania się do konkretnej sytuacji, ponieważ ma umiejętność dokonywania wielu zwrotów; obrotność tak pojęta pozwala mu posiadać otwarte różne opcje, różne strategie, w tym uciekanie się do utylitarnego kłamstwa. Model strategii Odyseusza można nazwać modelem sytuacyjno-obrotowym, przy jednoczesnej wstrzemięźliwości wobec świata, wstrzemięźliwości zbudowanej na wątpliwościach oraz na doświadczanych cierpieniach.

Ta wstrzemięźliwość przybiera często formę podejrzliwości, która ujawnia się zarówno w sytuacji zagrożenia, jak i udzielanej mu pomocy.

[37] Zob. M. Zerba: *Odyssean Charisma*…, s. 321.

Odyseusz nierzadko wietrzy podstęp, wobec czego stara się być czujnym, a zarazem zdystansowanym na wiele sposobów[38]. Musi on zaakceptować reguły zwodniczego świata, toteż w ich ramach próbuje się odnaleźć, przyjmując strategię przebiegłości. Może się ona realizować po prostu jako zdolność dopasowywania się do sytuacji, tak jak to się dzieje w momencie jego powrotu do Itaki i przebrania się za żebraka. On wie, że naiwność, która stanowi źródło wielu kłopotów, wyrasta ze słabości. Homer ukazuje tym samym skontrastowanie Odyseusza (i jemu podobnych) z jego załogą, która wykazuje się często naiwnością, łatwowiernością i nadmierną bezkrytycznością[39]. Odyseusz jako zdolny do wielu zwrotów, jest sytuacyjnie zmienny, podstępny i w niczym nie przypomina heroicznego Achillesa, który mimo chwilowych wątpliwości ogranicza się jedynie do – jeśli można tak powiedzieć – monologicznej walki. Jednowymiarowość Achillesa wyraźnie kontrastuje z wielowymiarowością Odyseusza. Można więc powiedzieć, że Odyseusz nie wykazuje zainteresowania ogólnymi strategiami czy też narracjami, ponieważ operuje w świecie przygodnym, zmiennym, do którego musi się przystosować. Jego strategia nie jest nastawiona na realizację nieznanych wyzwań, lecz na bycie skutecznym w realizacji własnych celów, choćby były nawet sprokurowane przez innych.

Michelle Zerba traktuje Odyseusza wprost jako bohatera ucieleśniającego postawę sceptyczną. „Jego zdolność przystosowania się do zmiennego świata w sposób niedogmatyczny czyni go naszym pierwszym sceptykiem, którego światopogląd jest tymczasowy i – w przeciwieństwie do Achillesa oraz jego tragicznych awatarów – który zainwestował raczej w to, co prawdopodobne, niż w to, co konieczne”[40]. W moim przekonaniu postawa Odyseusza zawiera elementy sceptyczne, a nawet można powiedzieć, że obserwujemy tu zmierzanie w stronę pewnej formy S. W rzeczy

[38] Widać to wyraźnie w momencie powrotu Odyseusza do domu. Atena zwraca sie do niego słowami:

> αἰεί τοι τοιοῦτον ἐνὶ στήθεσσι νόημα·
> τῶ σε καὶ οὐ δύναμαι προλιπεῖν δύστηνον ἐόντα,
> οὕνεκ’ ἐπητής ἐσσι καὶ ἀγχίνοος καὶ ἐχέφρων.
> ἀσπασίως γάρ κ’ ἄλλος ἀνὴρ ἀλαλήμενος ἐλθὼν
> ἵετ’ ἐνὶ μεγάροισ’ ἰδέειν παῖδάς τ’ ἄλοχόν τε·
> σοὶ δ’ οὔ πω φίλον ἐστὶ δαήμεναι οὐδὲ πυθέσθαι,
> πρίν γ’ ἔτι σῆς ἀλόχου πειρήσεαι […]. Homer: *Od.*, XIII, 330–336.

Atena podkreśla niezmienność cech charakteru Odyseusza, mówiąc, że zawsze ta sama νόημα jest w jego piersiach, po czym wymienia trzy cechy określające go: ἀγχίνοος („bystry”), ἐχέφρων („roztropny”), ἐπητής („życzliwy”, „uprzejmy”). Wreszcie bogini podkreśla cechę wyróżniającą go spośród innych ludzi. Odyseuszowi nie wystarcza dowiadywanie się i uczenie (δαήμεναι οὐδὲ πυθέσθαι), on musi na własną rękę sprawdzić, a więc doświadczyć i wypróbować (πειρήσεαι od πειράω).

[39] Zob. M. Zerba: *What Penelope Knew…*, s. 298.

[40] M. Zerba: *Doubt and Skepticism…*, s. 85.

samej jednak jest to raczej strategia radzenia sobie ze zwodniczością świata, bogów oraz innych ludzi, z własną słabością i własnymi ograniczeniami. Strategia Odyseusza jest sytuacyjno-obrotowa, a działania mają charakter ściśle instrumentalny, choć niepozbawiony racjonalnej analizy[41]. Strategia oparta co prawda na wątpliwościach, nieufności i podejrzliwości nosi znamiona sceptyczne, ale podporządkowana zostaje celom utylitarnym wskutek przebiegłości i adaptacyjnego cwaniactwa. Skłonny byłbym określić postawę Odyseusza jako strategię antydogmatyczną (w sferze praktycznej ujętą jako negację różnych form PD) i co najwyżej kierującą się w stronę jednej z wykładni S, czyli S jako E. Ten właśnie aspekt S opisała w swoich badaniach Zerba, pokazując antecedencje pyrronizmu w postawie Odyseusza i innych bohaterów. Problem jednak w tym, że to nie jest jedyna postać S, a tym samym nie można do niej redukować innych form KA. W tym sensie uważam, że postawa Odyseusza – postawa podejrzliwej obrotności nie jest postawą *sensu stricto* sceptyczną czy też w pełni wyczerpującą znamiona S, lecz – co najwyżej – wyłącznie elementem składowym jednej z form S (a mianowicie S jako E).

Stanie się to wyraźnie widoczne, gdy przypomnimy sobie zasadniczą różnicę pomiędzy dwoma wykładniami S: S jako E i S jako Z. Ta druga wykładnia (S jako Z) sprowadza się do poszukiwania czegoś, co nie jest nam (całkowicie) znane, w S zaś jako E poszukiwanie może być poszukiwaniem czegoś, co jest w pełni określone (przyjęte), a więc poszukiwanie ma na celu tylko znalezienie drogi prowadzącej do tego celu. Różnica zatem sprowadza się do alternatywy: poszukiwanie celu albo poszukiwanie drogi wiodącej do celu. Nie ulega chyba wątpliwości, że działanie Odyseusza podpada pod schemat S jako E[42], jest to bowiem poszukiwanie drogi do celu znanego i określonego (Itaka – dom). W tej postawie element zetetyczny podporządkowany jest wyznaczonemu celowi. Dla sceptyków, którzy S pojmują jako E, czyli na przykład dla pyrrończyków, poszukiwania zostają zakończone z chwilą osiągnięcia celu – szczęścia

[41] Niektórzy podkreślają – chyba zbyt pochopnie – nawet filozoficzne zdolności Odyseusza: „Odyseusz w wielu wypadkach jest człowiekiem zdolnym do filozofowania. Wyróżnia go przecież nie tyle umiejętność zwodzenia ludzi, ile zdolność analizowania złożonych okoliczności i podejmowania racjonalnej decyzji. Dostrzegamy to, gdy zrozpaczony dokładnie roztrząsa liczne możliwości i konsekwencje, płynąc koło skalistego wybrzeża Scherii w V księdze *Odysei*". G.S. Kirk, R.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*. Przekład J. Lang. Warszawa–Poznań, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1999, s. 84 (dalej cyt. jako KRS).

[42] Warto zauważyć, że drugi z wymienionych wcześniej aspektów odróżnienia S jako Z od S jako E nie znajduje uzasadnienia w odniesieniu do Odyseusza. Przypomnieć należy, że S jako Z uwypukla aktywny aspekt S ujęty jako ἐνέργεια, natomiast S jako E sprowadza się do wymiaru pasywnego rozumianego jako πάθος. Przypadek Odyseusza odzwierciedla jednoznacznie aktywistyczne rozumienie jego postawy; jest on po stronie ἐνέργεια, a nie πάθος. Trzecie kryterium z kolei pozwala umieścić postawę Odyseusza w obszarze S jako E.

pojętego jako spokój wewnętrzny (jak się okazuje, środkami prowadzącymi do tego celu są *epochē*, *diaphonia*, *dunamis antithetikē*, *ou mallon*, *isostheneia*). Dla Odyseusza takim szczęściem jest powrót do domu.

W moim przekonaniu postawa sceptyczna jako forma postawy antydogmatycznej, a jednocześnie postawy niezredukowanej do o wiele późniejszej postawy pyrrońskiej (S jako E) cechuje Penelopę i Telemacha (po części z Eumajosem), czyli z bohaterami związanymi z Itaką. Więcej nawet, według mojej opinii, postacie te reprezentują w formie praktycznej te cechy, które później stały się fundamentami S jako Z; ponadto tak rozumiana postawa sceptyczna zasadniczo różni się od obrotowo-sytuacyjnej strategii Odyseuszowej. W nawiązaniu do tego podziału strategia sceptyczna stanowi formę S jako Z, ponieważ sprowadza się do poszukiwania czegoś, co nie jest nam znane ani założone jako cel dojścia. Sądzę, że Homer ukazuje tu pewien model sceptycznej postawy życiowej; model ten nie był jednak modelem S jako E, lecz S jako Z. Sceptycyzm zetetyczny był źródłowy historycznie, ale dla nas – za sprawą Pyrrona, a potem Sekstusa – został wyparty i zastąpiony modelem S jako E, który od tamtego czasu stał się główną wykładnią S. Widać to w myśli nowożytnej, a jeszcze wyraźniej – we współczesnej. Chcę zatem wykazać, że: 1) w twórczości Homera można odnaleźć zręby postawy sceptycznej *sensu stricto*; 2) najlepiej osobowo tę postawę wyrażają Penelopa i Telemach, częściowo Eumajos; 3) taka postawa zasadniczo różni się od postawy Odyseuszowej, nie mówiąc już o Achillesowej; 4) ta postawa sceptyczna podpada pod rozumienie S jako Z (sceptycyzm zetetyczny); 5) można zatem przyjąć, że S jako Z w swoim wymiarze praktycznym było historycznie pierwotne, ponieważ postawa Odyseusza wykazuje tylko częściową spójność z modelem S jako E (zetetycznie ujęte środki podporządkowane określonemu celowi); poza tym S jako E jest strategią osiągania szczęścia, natomiast S jako Z tego nie wymaga.

Warto również przypomnieć ustalenia z rozdziału 3. części pierwszej dotyczące pojmowania S. W nawiązaniu do badań Dąmbskiej dookreślone zostało stanowisko sceptyka; jest to badacz krytyczny, który wytrwale szuka rozwiązania i nie godzi się ani na złudę (ostatecznej i niepowątpiewalnej) pewności, ani na rezygnację z wysiłków jej poszukiwania. S zatem sprowadza się do koniunkcji dwóch zdań: 1) nie wykluczam, że znajdę (sprzeciw wobec ND); 2) nie wykluczam, że nie znajdę (sprzeciw wobec PD). Kluczowe znaczenie w pojmowaniu S jako Z ma więc element pragnienia, dążenia do rozstrzygnięcia, bez precyzyjnego określania skutku tego działania. Ten element zetetyczny akcentuje również w swej interpretacji Zerba, ale tylko jako środek służący ukazaniu antecedencji pyrrońskich (S jako E). Badaczka ta zatem interpretuje teksty w ten sposób, aby w eposach Homera znaleźć komponenty późniejszych, dojrzałych koncepcji filozoficznych. Moim zdaniem, wychodząc od samych tekstów, wyłoni się inna niż efektystyczno-izosteniczna forma S: sceptycyzm zete-

tyczny. On właśnie okazuje się charakterystyczny dla postawy Penelopy, Telemacha i Eumajosa. Wydaje się, że domem sceptyków jest Itaka, a nie Troja czy Olimp. Symptomatyczny jest też fakt, że Odyseusz znajduje się poza Itaką i usiłuje do niej powrócić.

Zacznijmy od Penelopy. Jej postawę cechuje strategia radzenia sobie z własną słabością, ograniczonością i zwodniczością (boską oraz ludzką). Nie trzeba nawet określać jej mianem hipersceptycznej[43], wystarczy pokazać oczywiste i mniej oczywiste elementy składowe jej postawy. W nawiązaniu do zarysowanej tu charakterystyki S Penelopa nie godzi się na złudę pewności. Można nawet powiedzieć, że wykazuje się heroicznością, odrzucając nachalne zapewnienia (PD) odnośnie do domniemanej śmierci swojego męża. Co więcej, jest ona pierwotnie odporna nawet na jego zapewnienia, że wrócił. Po prostu Penelopa nie ufa żadnym dogmatycznym (pozornie rozstrzygającym) zapewnieniom dotyczącym Odyseusza. Jej zetetyczna postawa przejawia się w założonym tylko ogólnie celu poszukiwań (Odyseusz), przy czym Penelopa nie rozstrzyga zwieńczenia tychże; szuka Odyseusza (założone minimum dogmatyczne), a raczej prawdy o nim, bo nie wie i nie przesądza, czy żyje, czy nie żyje. Mówiąc inaczej, szuka, lecz nie zna skutków owego szukania ani nie wie, czy ono się kiedyś zakończy, czy nie zakończy. Warto w tym miejscu zauważyć, że antydogmatyczna postawa Penelopy nie wiąże się z izostenią, bo przecież jej celem nie jest zapewnienie sobie balansu między przeciwstawnymi tezami ani zawieszenie czy też powstrzymanie się od sądów dotyczących jej męża (element S jako E). Heroiczne odrzucenie stanowczych zapewnień wiąże się źródłowo z poszukiwaniem rozstrzygnięcia nurtującej ją kwestii. Penelopa szuka, i to szuka męża wytrwale, pomimo dogmatycznych zapewnień co do jego losu. Dla niej negacja dogmatyzmu w rezultacie koniunkcji negacji PD (Odyseusz zmarł) oraz negacji ND (nigdy nie da się tego ustalić) ma związek z ciągłym i wytrwałym szukaniem (Z). Widać więc wyraźnie, że postawa Penelopy jest postawą sceptyczną *sensu stricto*, a ponadto wyróżnioną wcześniej postacią S jako Z. Mówiąc bardzo oględnie, o ile w reakcji na swoją słabość i skończoność Achilles walczy, Odyseusz kombinuje, o tyle Penelopa przede wszystkim poszukuje. Można powiedzieć inaczej: każde z nich czegoś szuka – Achilles sławy, Odyseusz drogi do celu, a Penelopa nie tyle męża, ile rozstrzygnięcia sytuacji. Tamci bohaterowie cel swój znają, ona go dopiero szuka. Nie wie, co znajdzie (męża żywego czy martwego) ani nawet czy znajdzie. Bohaterka ta jednocześnie nie wyklucza, że znajdzie (jej sprzeciw wobec ND), i nie wyklucza, że nie znajdzie (jej sprzeciw wobec PD). Siła, która ją do tego napędza, to nie przekora, lecz nadzieja.

Postawa sceptyczna (przy S jako Z) nie jest źródłem zwątpienia i aporetycznej bezsilności (charakterystycznej dla S jako E), lecz siły i nadziei.

[43] Zob. M. Zerba: *What Penelope Knew…*, s. 316.

Penelopa nie porzuca nadziei na powrót Odyseusza, ale także nie pozwala sobie łatwo uwierzyć w pozytywne zapewnienia. W tumulcie dogmatycznych zapewnień i ostatecznych rozstrzygnięć kobieta nadal czeka; to „nadal" ma w sobie nie mniejszą heroiczną moc niż odwaga Achillesa. Ona ciągle czeka, więc wciąż szuka; to czekanie ma charakter aktywny, stanowi zatem formę poszukiwania. Zetetycyzm sprowadza się w tym wypadku do cierpliwości, do niepozwolenia sobie na pogodzenie się z ostatecznością rozstrzygnięć. Elementem składowym postawy zetetycznej jest więc *zdolność utrzymywania się w cierpliwej nadziei*, a zarazem *zdolność nieaprobowania pokusy ostateczności*. Tak rozumiany Z odróżnia się dobrze od beznadziei ND i od braku nadziei charakterystycznej dla pewności PD. Penelopa jest pierwszą postacią, która pokazuje, w jaki sposób postępować zetetycznie w świecie niepewności, braku wiedzy i powszechnej zwodniczości.

Czytanie Homera w ramach pojęciowych pyrronizmu, a zatem w perspektywie S jako E, gubi źródłową zwartość postawy zetetycznej, podporządkowując ją kategoriom typu *epochē*, *diaphonia*, *dunamis antithetikē*, *ou mallon*, *isostheneia*, które stały się zrozumiałe później dzięki wiedzy rozumianej jako ἐπιστήμη (choćby w negatywnym odniesieniu jako jej zniesienie) oraz w kontekście celu życia określonego jako εὐδαιμονία. Homer – co oczywiste – nie czerpie z tak rozumianej wiedzy, a jego bohaterowie nie są – mówiąc metaforycznie – pozbawieni oparcia wskutek rozpadu *polis*. Niemniej jednak w przypadku samej Penelopy widać zawodność interpretacyjnego modelu S jako E. W tej wykładni typu pyrrońsko-Sekstusowego *epochē*, *diaphonia*, *dunamis antithetikē*, czy też *isostheneia* służą osiągnięciu szczęścia pojętego jako spokój wewnętrzny. Gdyby elementami strategii Penelopy były te zasady, to powinna ona (na przykład przy założeniu równosilności sądów) osiągać spokój wewnętrzny. A tak nie jest[44]. S jako Z natomiast realizuje się w szukaniu i nie opiera się na założeniu (jako nadrzędnym celu) poczucia szczęścia w formie spokoju wewnętrznego. Więcej nawet, nie ma w założeniu żadnego z góry obmyślonego celu. Zetetycyzm Penelopy realizuje się jako potencjalna wielość możliwych do osiągnięcia celów, strategia Odyseusza sprowadza się co najwyżej do zetetycznej i zmiennej (sytuacyjno-obrotowej) polifonii możliwych dróg dojścia do celu.

Wstrzemięźliwość Penelopy wobec sugestii ostatecznych rozstrzygnięć wiąże się z wytrwałym szukaniem (cierpliwym, aktywnym czekaniem), natomiast wstrzemięźliwość Odyseusza wobec konkretnej sytuacji prowokuje go do poszukiwania innego sposobu dojścia do celu, do dokonania

[44] Zdaje sobie z tego sprawę Zerba, która dopuszcza tylko wykładnię S jako E. „In Homer, the abstention from judgement produced by *epochē* does not bring tranquility (*ataraxia*) in the face of feared loss (*PH*, 1.6.12), nor the detachment from wordly matters (*apragmosynē*), for which Diogenes Laertius credits Pyrrho (9.64)". M. Zerba: *Doubt and Skepticism*…, s. 93.

innego wyboru. Wstrzemięźliwość Odyseuszowej żony to nie tylko bariera chroniąca przed łatwowiernością, ale także strategia godnego przetrwania. Wreszcie postawa zetetyczna Penelopy ustanawia niespełnienie jako możliwą strategię życia. Pyrroński epechizm, czy też S jako E na to nie pozwala; dzięki niemu co prawda nie osiąga się celu teoretycznego, ale osiąga się cel praktyczny, jakim jest spokój wewnętrzny. Warto również podkreślić, że w ramy tej zetetycznej postawy praktycznej Penelopy wchodzi także wymiar teoretyczny. Szuka ona po prostu prawdy o swoim mężu bez względu na to, jaka ta prawda będzie[45].

Uzupełnieniem postawy sceptycznej w duchu zetetycznym jest postać Telemacha, którego *modus operandi* także sprowadza się do ciągłego poszukiwania przy jednoczesnym braku posiadania wiedzy pewnej. W postaci tej kulminuje jeden z podstawowych aspektów S jako Z, a mianowicie poszukiwanie tego, co nieznane. Telemach nigdy nie widział ojca, a jednak go wytrwale szuka. Wyprawa Telemacha ma inny charakter niż wyprawa Odyseusza. Ten ostatni wyrusza najpierw pod Troję, ale jego powrót jest powrotem do znanego. Wędrówka Telemacha stanowi wyprawę w nieznane w poszukiwaniu nieznanego ojca. Podobnie jak jego rodzice, cechuje się wstrzemięźliwością, rozstropnością, a przede wszystkim nadzieją. Nawet Eumeios prezentuje zręby nastawienia sceptycznego w braku ufności do tego, co się jawi.

Ten sceptycyzm bohaterów *Odysei* staje się koniecznym ratunkiem w świecie pozorów i zwodniczości boskiej oraz ludzkiej; jest to także antidotum na łatwowierność i naiwność wyrastające z ludzkiej słabości. Tak pojęty praktyczny S stanowi zarazem źródło siły i nadziei. W moim przekonaniu ten źródłowy sceptycyzm Homerowy nie miał znamion S typu pyrrońskiego, nie był to S jako E, lecz był sceptycyzmem zetetycznym (S jako Z). Jak zobaczymy, zręby takiej postawy będą też widoczne w dziełach Hezjoda. Wczesna filozofia grecka zastała taką właśnie postawę życiową, oczywiście oprócz innych wskazanych i niewskazanych w tej pracy modeli. Zastawszy jednak taką postać praktycznego sceptycyzmu zetetycznego, rozwinęła ją w duchu teoretycznym. Jednym z celów niniejszego rozdziału będzie ukazanie tych nawiązań lub przynajmniej możliwych podobieństw. Raz jeszcze odwołując się do metafory miejsca, można powiedzieć, że filozofia dąży do zrozumienia świata z perspektywy Itaki, a nie z perspektywy Troi czy Olimpu.

[45] „But it is Penelope, who actively searches for knowledge and endurance in a world where knowledge is so often withheld from her, who emerges as the most complex embodiment of scepticism". M. Zerba: *What Penelope Knew…*, s. 316. Na temat zetetycyzmu zob. także Eadem: *Doubt and Skepticism…*, s. 87 i 92.

Hezjod

Jak już sygnalizowałem, szczegółowe wczesnogreckie zagadnienia epistemologiczne zostają wpisane w ujawnione w epice ramy epistemologiczne oparte na relacji bogowie – śmiertelni. Ten podstawowy przejaw KS ustanawia ogólną sytuację epistemologiczną przejawiającą się – mówiąc na razie ogólnie – w zależności śmiertelnych (wraz z ich zasobami epistemicznymi) od bogów. Warto tu nadmienić, że rozpatrywanie zagadnień epistemologicznych w perspektywie relacji bogowie – ludzie nie musi automatycznie oznaczać, że wczesnogrecka epistemologia osadzona jest na teologii[46]. Najlepszym wyrazem tej struktury epistemologicznej jest fragment z prologu *Teogonii* Hezjoda:

> ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
> ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι.
>
> Wiemy, jak głosić kłamstwa liczne do prawdy podobne,
> wiemy też, gdy zechcemy, jak rzeczy prawdziwe obwieszczać[47].

Fragment ten zestawia się często z cytowanym wcześniej fragmentem z *Odysei*, w którym nadawcą komunikatu nie są już Muzy, lecz Odyseusz; w obu powtarza się ten sam zwrot: ἐτύμοισιν ὁμοῖα:

> ἴσκε ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα […].
>
> Wiele zmyślał mówiąc rzeczy do prawdy podobne […][48].

Warto od razu przypomnieć, że komentatorzy dzielą się na dwie grupy. Przedstawiciele pierwszej[49] zakładają, że Muzy mówią ψεύδεα do

[46] W ten sposób zależność tę postrzega S. Tor, który sprowadza *systematic epistemology* do problemu interakcji pomiędzy bogami i śmiertelnymi. Pisze on: „Hesiod, Xenophanes and Parmenides inscribe and pursue questions of epistemology within a theological framework". S. Tor: *Mortal and Divine*…, s. 309. W moim przekonaniu Tor ulega pokusie dosłowności, a jego interesujące analizy zachowują wartość pomimo usilnego wtłaczania ich w teologiczne ramy pojęciowe, czego dobrym przykładem jest następująca konkluzja: „[…] the philosophical epistemology which emerges in Hesiod, Xenophanes, Parmenides and Empedocles was an essentially theological enterprise. As such, this enterprise was not only influenced by Greek religion but was itself one part and aspect of Greek religion". Ibidem, s. 346. Szerzej na temat książki Tora zob. D. Kubok: *Epistemology Within a Theological Framework*. „The Classical Review" 2018, vol. 69, issue 1, s. 20–22.

[47] *Th*., 27–28; przeł. J. Łanowski. Na temat *Teogonii* Hezjoda zob. między innymi: S. Scully: *Hesiod's „Theogony": From Near Eastern Creation Myths to „Paradise Lost"*. Oxford and New York, Oxford University Press, 2015; K. Stoddard: *The Narrative Voice in the „Theogony" of Hesiod*. Leiden–Boston, Brill, 2004.

[48] Homer: *Od*., XIX, 203; tłum. J. Parandowski.

[49] Zob. listę zwolenników tej wykładni w S. Tor: *Mortal and Divine*…, s. 62, przypisy 3, 4, 5 i 6.

innych, a *Teogonia* Hezjoda zawiera tylko twierdzenia prawdziwe. Ten rozdźwięk ma być szczególnie widoczny, gdy przeciwstawi się Homera Hezjodowi (pierwszy wers ma się odnosić do epiki Homera, drugi – do Hezjoda). Zwolennicy odmiennej interpretacji[50] głoszą, że Hezjod nie traktuje siebie jako wyłączonego ze zbioru tych wszystkich, do których Muzy mogą, jeśli zechcą, wygłaszać zarówno ψεύδεα, jak i ἀληθέα. Tamto pierwsze podejście Joshua T. Katz oraz Katharina Volk nazywają dualistycznym i ku niemu się skłaniają; to ostatnie nazywają monistycznym, a zostaje ono scharakteryzowane w ten sposób, że każda poezja jest mieszaniną kłamstwa i prawdy[51]. S. Tor dodatkowo konkretyzuje to drugie podejście, rozróżniając 1) stanowisko, które wprost zakłada, że *Teogonia* zawiera fałsze, i 2) stanowisko głoszące niepewność odnośnie do tego, czy tekst ten zawiera prawdy, fałsze ἐτύμοισιν ὁμοῖα czy też jakąś formę ich zmieszania[52]. Zgadzam się, podobnie jak S. Tor, z poglądem, że wersja 2) lepiej chyba przystaje do tekstu *Teogonii*. Więcej nawet, ta dwuznaczność i nieokreśloność składają się na główny składnik perspektywy poznawczej każdego odbiorcy komunikatu bóstw, Muz, czy nawet śmiertelnika w typie Odyseusza, o czym świadczy ustęp z *Odysei*.

Nie wchodząc w szczegółową analizę treści prologu *Teogonii* Hezjoda, zwrócę tylko uwagę na kilka okoliczności. Hezjod wypowiada się w pierwszej osobie, co jest znaczącym faktem ze względu na problem podmiotowości poznania (zob. rozdział 4. części drugiej). Muzy zwracają się do Hezjoda, wypowiadając najpierw słowa:

> ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἷον, […].
>
> O pastuchy wiejskie, zakały, brzuchy wyłącznie![53].

---

[50] Zob. na przykład G.M. Ledbetter: *Poetics before Plato: Interpretation and Authority in Early Greek Theories of Poetry*. Princeton, Princeton University Press, 2003, s. 42–48. Badacz ten odnośnie do pierwszej wykładni pisze: „The true difficulty with the standard view is that it imposes a reductive reading on the text by failing to take into account the unsettling threat in the Muses' words. The Muses can, according to their inclination, tell either truths or plausible falsehoods. The falsehoods are dangerously misleading since they have the ring of truth. Hesiod claims no power to evaluate the truth or falsity of the Muses' words, and he makes no suggestion that his intended human audience could have any such power. The sole source of Hesiod's poetry is the Muses' divine voice, which itself withholds any guarantee of it own truth. So, however faithfully the poet transmits from his source, he cannot promise his audience that the account of the gods they will hear is accurate, since no additional human resource can check the Muses' veracity […]. Thus, the standard interpretation of these lines cannot be accepted: the poet's power to relate the Muses' messages cannot ensure that he conveys anything that is true". Ibidem, s. 44.

[51] J.T. Katz and K. Volk: *„Mere Bellies"?: A New Look at Theogony 26-8*. „The Journal of Hellenic Studies" 2000, vol. 120, s. 122.

[52] Zob. S. Tor: *Mortal and Divine*…, s. 63.

[53] *Th*., 26; przeł. J. Łanowski.

Dopiero po tej tyradzie pada kluczowy fragment dotyczący ἀληθέα i ψεύδεα πολλὰ […] ἐτύμοισιν ὁμοῖα. To wprowadzenie jest tyleż interesujące, co często pomijane w opracowaniach. O ile zwroty ποιμένες ἄγραυλοι oraz κάκ᾽ ἐλέγχεα są relatywnie bardziej jednoznaczne i lepiej osadzone w dziełach Homera[54], o tyle zwrot γαστέρες οἶον może kusić zbyt powierzchownym odczytaniem. Pierwsze skojarzenie przywodzi na myśl ludzi, którzy zainteresowani są tylko swoimi brzuchami, czyli dbają o zaspokojenie prymarnych, cielesnych potrzeb. Na podstawie drobiazgowych analiz archaicznej epiki Jesper Svenbro doszedł jednak do wniosku, że słowo γαστήρ nie wyraża elementów cielesnych w opozycji do jakichś duchowych, lecz raczej sposób życia poza społecznością, uzależnienie się od innych, a także bycie leniwym[55]. Zdaniem tego badacza wiejskie pastuchy to poeci na usługach lokalnej arystokracji, którzy, konfabulując, dbają tylko o własne „brzuchy". W opozycji do nich Hezjod byłby *quasi*-dysydentem niezależnym od innych i tym samym głoszącym tylko prawdę. Joshua T. Katz i Katharina Volk próbują wiązać zwrot γαστέρες οἶον z ἐγγαστρίμυθοι, czyli z tymi osobami, których opowieści profetyczne wypływały z brzucha[56]. Ponadto badacze ci odczytują słowo γαστήρ z 26. wersu *Teogonii* jako dookreślenie roli słuchaczy Muz; rola ta polega wyłącznie na byciu odbiorcą ich przekazu, a raczej na byciu „naczyniem" inspiracji. Poeta jest tylko naczyniem, miejscem ujawniania się boskiego przekazu, medium wreszcie, tak jak to było w przypadku ἐγγαστρίμυθοι[57]. W moim przekonaniu ta wykładnia Hezjoda-poety okazuje się jedynie skrajnym zaprzeczeniem stanowiska dualistycznego, przypisującego Hezjodowi głoszenie wyłącznie prawdy. Obie te wykładnie nie uchwytują właściwej „pozycji" Hezjoda. Według mnie nie jest on ani wyłącznym posiadaczem prawdy (wykładnia PD), ani wyłącznie pierwotnie pustym „naczyniem inspiracji", w które wlewane (wdychane) są boskie treści (wykładnia bliska ND). Na poziomie zasobów epistemicznych (treściowych) człowiek jest w pełni uzależniony od boskiej inspiracji, nie jest jednak w pełni przez nie zdeterminowany na metapoziomie, to znaczy na poziomie odpowiedniego stosunku (postawy) wobec tych zasobów.

[54] Zwrot ποιμένες ἄγραυλοι jest po prostu wyrazem życia pasterzy i odwołuje do fragmentu z *Iliady* (XVIII, 162): „[…] ποιμένες ἄγραυλοι μέγα πεινάοντα δίεσθαι"; z kolei zwrot κάκ᾽ ἐλέγχεα odwołuje do fragmentów z *Iliady*: „ὦ πέπονες κάκ᾽ ἐλέγχε᾽ Ἀχαϊῖδες οὐκέτ᾽ Ἀχαιοὶ […]" (II, 235); „αἰδὼς Ἀργεῖοι κάκ᾽ ἐλέγχεα εἶδος ἀγητοί" (V, 787) i „αἰδὼς Ἀργεῖοι, κάκ᾽ ἐλέγχεα, εἶδος ἀγητοί" (VIII, 228). Można by oddać ten zwrot jako „godni wzgardy".

[55] Zob. J. Svenbro: *La parole et le marbre: Aux origines de la poétique grecque*. Lund, Klassiska Institutionen, 1976, s. 50–59. Zob. podobną wykładnię w G. Nagy: *Greek Mythology and Poetics*. Ithaca and London, Cornell University Press, 1990, s. 45.

[56] Zob. J.T. Katz and K. Volk: *'Mere Bellies'?…*, s. 124–127.

[57] Zob. ibidem, s. 127. Dalej piszą: „On this reading, the connection of v. 26 to vv. 27–8 becomes clear: what the Muses are stressing is the total dependence of a poet on their inspiration, as well as their complete willfulness in granting it". Ibidem.

To do niego należy rozpoznanie konsekwencji takiego stanu w aspekcie zarówno teoretycznym, jak i praktycznym. W wersie 26. Muzy mówią Hezjodowi, że on i jemu podobni są jedynie brzuchami, naczyniami do wypełnienia; mało tego, to, co mówią, może być prawdą, jak również fałszem do prawdy podobnym. Ten komunikat Muz nie jest niczym innym, jak jednym wielkim wezwaniem Hezjoda do odpowiedzi na pytania: No i co z tym zrobisz? Jaka będzie twoja poezja w świetle tej deklaracji? I wreszcie: Jak należy żyć? Na to ostatnie pytanie odpowiedzią są *Prace i dni*. Zanim jednak do tego przejdę, należy wyciągnąć wszystkie konsekwencje z analizowanego dwuwersu z *Teogonii*.

Trzeba również zdawać sobie sprawę ze sposobu, w jaki zakomunikowany zostaje wykład Muz. Hezjod pisze:

> τόνδε δέ με πρώτιστα θεαὶ πρὸς μῦθον ἔειπον […].
>
> Takie słowa najpierwsze wyrzekły do mnie boginie […][58].

W wersie tym pada słowo πρώτιστα, które znajduje się również w kluczowym dla teogonii (kosmogonii) wersie 116.: „ἤτοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ' […]". Zwróciła na to uwagę już Jenny Strauss Clay[59], wyciągając frapujące konsekwencje, a także S. Tor[60]. Uważam, że dopuszczalna jest możliwość odczytywania słowa πρώτιστα w znaczeniu „prymarność". O ile prymarność wyrażona za pomocą πρώτιστα w wersie 116. wyraża prymarność KS rozumianego jako χάος, a tym samym umożliwiającego właściwą narrację teogoniczną (kosmogoniczną) ujętą jako wydzielenie innych „rzeczy", o tyle πρώτιστα z wersu 24. wyraża prymarność boskiego wywodu, w ramach którego ukazane są prymarne ramy narracji. Z jednej strony (jedynej, którą dostrzegli badacze dotychczas) zastrzeżenia epistemologiczne poprzedzają treść wykładu teogoniczno-kosmogonicznego (teza Tora), z drugiej jednak – Muzy i sam Hezjod niejako ontycznie są odległymi skutkami separacyjnego procesu kosmogonicznego zapoczątkowanego jako χάος. Te dwa porządki: porządek wykładu Muz i porządek kosmogoniczny nie pokrywają się, ale dzięki temu otwierają ożywczą perspektywę co najmniej dwojakiego odczytywania *Teogonii*, a być może dwojakiego odczytywania greckiej tradycji.

Aby spróbować rozjaśnić sens wersów 27–28 *Teogonii* Hezjoda, trzeba bliżej przyjrzeć się terminologii, a w szczególności znaczeniu

[58] *Th*., 24; przeł. J. Łanowski.

[59] Zob. J. Strauss Clay: *Hesiod's Cosmos*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003, s. 52–57.

[60] „Hesiod's engagement with the question of cosmic origins requires a prior engagement with the question of epistemic origins. The Muses, then, *first of all* articulate the epistemological caveats and limitations of their mediation (*Th*. 26–8) only through which can the cosmogonic »first of all« be made available to mortals". S. Tor: *Mortal and Divine*…, s. 74.

słowa ὁμοῖος. Użycie słowa ψεῦδος sugeruje, że obecne, przeszłe i przyszłe sytuacje (stany rzeczy) są fałszywe[61]. Z kolei ἀληθής nie oznacza po prostu „prawdziwy", lecz przymiotnik ten wiąże się z zawartością komunikatu jako to, co niezapomniane. W przeciwieństwie do ἀληθής słowo ἔτυμος może odnosić się zarówno do mowy, która jest prawdziwa (tak jak ἀληθής), jak i do sytuacji, przedmiotu, które oznacza się jako realne lub autentyczne[62]. Kluczową sprawą jest zrozumienie, czym są nie tylko ἀληθέα, ale i ψεύδεα πολλὰ […] ἐτύμοισιν ὁμοῖα, oraz dlaczego Muzy podkreślają swoją możliwość (i moc), a także wiedzę w wygłaszaniu ich obu (ἴδμεν […] ἴδμεν […]). Ogólnie rzecz biorąc, słowo ὁμοῖος wyraża równorzędność czy też tożsamość wskazanych „rzeczy". Bruce Heiden próbuje jednak wykazać, że słowo ὁμοῖος ma wyłącznie znaczenie „równoważność", i utrzymuje, że ὁμοῖος zawsze znaczy „the same with respect to a certain quality"[63]. Idąc w swoich rozważaniach za Marie-Christine Leclerc[64], tłumaczy wers 27. *Teogonii* następująco: „We know how to tell many lies that are equivalent to truth [*sc*. in manner unspecified]"[65]. Trzeba jednak podkreślić, że w pewnych fragmentach ὁμοῖος oznaczać może nie tylko jakościową takożsamość bądź też wzajemną równość, ale także jakiś rodzaj podobieństwa[66]. Jak słusznie zauważa Tor[67], dobrym tego przykładem jest wers 144. z *Prac i dni*, w którym Hezjod porównuje pokolenie z brązu do pokolenia srebrnego. Pisze on, że to pierwsze jest do drugiego „[…] οὐδὲν ὁμοῖον"[68]. Nie chodzi przecież o to, że jest nieidentyczne czy też tylko nierówne, ale iż jest do niego zupełnie niepodobne. Chociaż znaczenie równości, czy też tożsamości ze względu na określoną jakość[69], powszechniej występuje w tekstach Homera niż znaczenie podobieństwa, to nie można mono-

[61] S. Tor, dokonując takiego przeglądu znaczeń wspomnianych terminów, pisze: „The term *pseudea*, then, activates a cluster of associations centered on the notion of treat and deception". Ibidem, s. 67.

[62] Szerzej na temat znaczenia tych terminów zob. T. Cole: *Archaic truth*. „Quaderni Urbinati di Cultura Classica, New Series" 1983, vol. 13, no. 1, s. 7–28. Zob. także S. Tor: *Mortal and Divine*…, s. 65–72.

[63] B. Heiden: *The Muses' Uncanny Lies: Hesiod, „Theogony" 27 and Its Translators*. „American Journal of Philology" 2007, vol. 128, no. 2, s. 168.

[64] Zob. M.-Ch. Leclerc: *La parole chez Hésiode*. Paris, Les Belles Lettres, 1993.

[65] B. Heiden: *The Muses' Uncanny Lies*…, s. 169. I dodaje: „Hard though it may be to understand, the Muses told Hesiod that they spoke only truth, because even their lies were somehow equivalent to truth". Ibidem, s. 171.

[66] Zob. Homer: *Il*., V, 778; X, 437; *Od*., VI, 231; XVI, 182, XXIII, 158. Zob. J. Bryan: *Likeness and Likelihood in the Presocratics and Plato*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012, s. 32–33.

[67] Zob. S. Tor: *Mortal and Divine*…, s. 70.

[68] Hezjod: *Prace i dni*, 144. W: Idem: *Narodziny bogów (Theogonia). Prace i dni. Tarcza*. Przeł., przypisami i wstępem opatrzył J. Łanowski. Warszawa, Prószyński i S-ka, 1999 (dalej cyt. jako *Op*., 144).

[69] Zob. J. Bryan: *Likeness and Likelihood*…, s. 33, przypis 104.

polizować jednego z tych ujęć[70]. Więcej nawet, w moim przekonaniu ta dwuznaczność w pojmowaniu ὁμοῖος może być cenną wskazówką co do odczytania wersów 27–28 *Teogonii*[71].

W wersach 26–28 *Teogonii* Hezjod przywołuje słowa Muz, rozpoczynające się od ostrego w tonie komunikatu dotyczącego sposobu, w jaki Muzy traktują śmiertelnych. W tym pierwszym wersie Muzy nie pozostawiają wątpliwości co do ich relacji do ludzi. Ci ostatni są dla nich brzuchami-naczyniami godnymi wzgardy; trudno jaśniej ukazać niesymetryczność relacji Muzy – śmiertelnicy, a także podporządkowanie tych ostatnich Muzom. Następujące potem dwa wersy można potraktować jako uzasadnienie owej dominacji i konkretne pokazanie siły tego jednostronnego uwikłania. Według mnie tym, co najbardziej istotne w tym przekazie, są ustanowienie i ewaluacja owej niesymetrycznej relacji między ponadludzkim a ludzkim. Tym sposobem Hezjod wytycza ramy pojęciowe szczegółowych problemów epistemologicznych. Kluczowe jednak znaczenie ma uświadomienie sobie, że na ową relację można spojrzeć z dwojakiej perspektywy: od góry niejako, czyli z perspektywy Muz (bóstw), lub od dołu, z perspektywy śmiertelnych. Literalnie rzecz biorąc, tekst *Teogonii* ukazuje *explicite* pierwszą perspektywę, druga zaś jest zawarta w tekście *implicite*. Dlatego można mówić o oddolnej percepcji tej relacji i o percepcji odgórnej.

[70] Badacze najczęściej akcentują podobieństwo albo też obie możliwości. Można przywołać tu kilka przykładów tłumaczenia ὁμοῖος z wersu 27.: „ähnlich" (Snell), „likeness" (Havelock), „pareils" (Svenbro), „wahrscheinlich" (Stroh), „look like" (Nagy), „resemble" (Finkelberg), „similar" (Katz i Volk); z kolei Pucci i Tor wskazują obie możliwości. Niektórzy badacze skupiają się – w moim przekonaniu – raczej na konsekwencjach wypowiedzi Muz; i tak, Strauss Clay akcentuje ludzki brak rozróżnienia, Lombardo – wiarygodność fałszów (dla ludzi), a Wender – przekonywający ich charakter. Zob. B. Snell: *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975 (1st ed. – Hamburg 1946), s. 128; E.A. Havelock: *Preface to Plato.* Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1963, s. 104; J. Svenbro: *La parole et le marbre*…, s. 215; W. Stroh: *Hesiods lügende Musen*. In: *Studien zum antiken Epos.* Hrsg. von H. Görgemanns, E.A. Schmidt. Meisenheim am Glan, Hain, 1976, s. 99; G. Nagy: *Greek mythology and poetics*…, s. 45; M. Finkelberg: *The Birth of Literary Fiction in Ancient Greece*. Oxford, Clarendon Press, 1998, s. 70; J.T. Katz and K. Volk: *'Mere Bellies'?*…, s. 122; P. Pucci: *Hesiod and the Language of Poetry.* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1977, s. 9; S. Tor: *Mortal and Divine*…, s. 69–70; J. Strauss Clay: *Hesiod's Cosmos*…, s. 58; Hesiod: *Works and Days and Theogony.* Trans. S. Lombardo. Notes and Glossary, Introduction by R. Lamberton. Indianapolis–Cambridge, Hackett Publishing Company, 1993, s. 61; Hesiod and Theognis: *Theogony, Works And Days, and Elegies*. Trans. D. Wender. London, Penguin Group, 1973, s. 24. Szerzej na ten temat zob. B. Heiden: *The Muses' Uncanny Lies*…, s. 154, przypis 4.

[71] Trzeba w tym miejscu wspomnieć, że Hezjodowe ὁμοῖος zostanie zastąpione przez ἐοικώς w tekście Ksenofanesa, a tym samym ukaże się istotna zmiana w pojmowaniu relacji między boskim przekazem a śmiertelnymi.

Te dwa typy oglądu są uświadamiane rzecz jasna tylko dzięki „stronie" boskiej tej relacji, a jednocześnie wspomniana wcześniej dwuznaczność słowa ὁμοῖος rzuca pewne światło na obie perspektywy. Muzy głoszą wiedzę zarówno o ἀληθέα, jak i „ψεύδεα πολλὰ […] ἐτύμοισιν ὁμοῖα", co wyrażone jest w zwrocie: „ἴδμεν […] ἴδμεν […]". Świadczy to o ich wiedzy metaprzedmiotowej o charakterze epistemologicznym. Jedynie Muzy wiedzą, że fałsze są fałszami, nawet jeśli są ἐτύμοισιν ὁμοῖα, a prawdy są prawdami. Na tym metapoziomie taka sama pod względem wartości logicznej jest wiedza zarówno o fałszach, jak i o prawdzie. Można zatem powiedzieć, że w tej perspektywie ὁμοῖος oznacza zrównanie (równoważność). Co więcej, Muzy nie mają problemu z rozpoznaniem prawdy i fałszu, ponieważ znają właściwy stan rzeczy. Muzy kreują fałsz podobny do prawdy tylko dla śmiertelnych czy też wyłącznie ze względu na nich. Są one w pewnym sensie bezkrytyczne (KS), ponieważ znając prawdę, nie mają styczności z fałszem (można powiedzieć, że są przedkrytyczne w sensie KS odnośnie do prawdy i fałszu), ale jednocześnie generują sytuację krytyczną dla śmiertelnych, którzy z kolei są bezkrytyczni (w sensie KS), gdyż nie potrafią odróżnić prawdy od fałszu (analogicznie rzecz biorąc, można ich określić mianem: pokrytyczni). To właśnie dla nich ὁμοῖος oznacza „podobieństwo". Hezjod kreśli najogólniejsze ramy rozważań epistemologicznych pod postacią niesymetrycznie zorientowanej relacji Muzy (bóstwa) – śmiertelni, a tym samym wyznacza dwie perspektywy jej eksploracji: oddolną i odgórną. Ta ostatnia wprost zostaje wypowiedziana i ujawniona w *Teogonii*, ale trzeba sobie zdawać sprawę, że właściwą perspektywą epistemologiczną (jeśli nie chcemy mówić tylko o boskiej epistemologii) jest perspektywa oddolna, która stanie się tematyzowaną przez filozofów drogą namysłu. Pozycją filozofii wydaje się pozycja śmiertelnika, pozycja bohaterów *Odysei*, których zwodzi Odyseusz, ale też pozycja Odyseusza zwodzonego przez bóstwa, a przede wszystkim jest to pozycja Hezjoda w relacji do Muz. Należy jednak sobie uświadomić, że wczesnogreccy filozofowie (na przykład Ksenofanes, Parmenides, Heraklit) nie tylko podejmują zagadnienie epistemologii oddolnej, lecz także tematyzują ramy epistemologiczne zbudowane wokół relacji bóstwo – człowiek.

Krytycyzm (w sensie KS) Muz przejawiający się w formie odróżnienia prawd od fałszów jest też krytycyzmem perswazyjnym, ponieważ to upodobnienie ψεύδεα do ἔτυμα związane jest z odbiorcą owego przekazu, z Hezjodem-poetą, który usłyszawszy tę deklarację, zdaje sobie sprawę z sytuacji swego skonfundowania manifestującego się w niemożliwości rozstrzygnięcia i odróżnienia prawd od fałszów[72]. Tym, co dały czło-

[72] Można ostrożnie przyjąć, że postać Hezjoda jest symbolem wszystkich śmiertelnych jako odbiorców komunikatów Muz. W literaturze przedmiotu pojawiła się interpretacja, w myśl której ἀληθέα oznacza boskie prawdy, ἔτυμα zaś – prawdy ludzkie. Zob. K. Stoddard: *The Narrative Voice in the „Theogony" of Hesiod*. Leiden–Boston, Brill,

wiekowi Muzy, jest mieszanina prawd i kłamstw do prawdy podobnych (z perspektywy człowieka); jednocześnie człowiek nie ma żadnych wskazówek, kryteriów rozróżniania, co musi się przejawiać stanem konfuzji i niepewności[73]. Oddolny bezkrytycyzm (KS) śmiertelnych wobec przedłożonej mieszaniny (ujęcie monistyczne) nabiera cech sceptycznych, gdy człowiek uświadomi sobie własną sytuację (nie jest tylko naczyniem), a więc zwodniczość przekazu i świata, w którym żyje, brak pewności,

2004, s. 80 i nast.; C. Tsagalis: *Poetry and Poetics in the Hesiodic Corpus*. In: *Brill's Companion to Hesiod*. Ed. by F. Montanari, A. Rengakos, and C. Tsagalis. Leiden–Boston, Brill, 2009, s. 133–134. Dość niejasne jest odróżnienie różnych prawd od intencji wygłaszania takich ψεύδεα, które są podobne do ἔτυμα. Można by jednak pokusić się o pewną wykładnię, która uchwyci niedoceniany aspekt narracji Muz. Otóż ψεύδεα mogą być ujęte jako opozycja do boskich prawd (ἀληθέα). Muzy, jeśli chcą, potrafią wygłaszać owe ἀληθέα, ale też takie ψεύδεα, które intencjonalnie upodobnione są do tzw. prawd ludzkich (ἔτυμα), po to aby niejako „skroić" te fałsze pod człowieka (pod jego dotychczasowe wyobrażenia), aby były one tym bardziej akceptowalne dla ludzi, w tym: aby były bardziej dla nich koherentne. Muzy ujawniają się jako mistrzynie sztuki perswazji. Taka interpretacji pozwala dostrzec dwie ciekawe kwestie. Po pierwsze, działalność Muz pokazuje epistemiczne źródła oraz inspiracje wszelkich procesów antropomorficznych człowieka, w szczególności antropomorfizmu w stosunku do bóstw, co później rozwinie Ksenofanes. Więcej nawet, może to być kolejny argument za Ksenofanesowym długiem wobec Hezjoda. Po drugie, w sposób wyraźny ujawnia się tu siła retoryczna, w tym wypadku retoryka Muz jako jawny dowód ich dominującej supremacji nad śmiertelnymi. G.M. Ledbetter słusznie zauważa: „It follows that those interpretations that see an implication that poetry – and Hesiod's *Theogony* – contains falsehood, are mistaken in a crucial respect: they assume incorrectly that the Muses state or imply something definitive about the subject matter of the *Theogony* (or any other poem for that matter), when in fact they do not. The Muses precisely do not give any indication of whether the poem is true or false; they dangle the possibility of falsehoods before an audience that is incapable of distinguishing the two. The story of Hesiod's encounter with Muses, then, focuses not on characterizing the poem as true or false, but on human beings' lack of knowledge of whether it is true or false, that is, on the epistemological limitations of mortals". G.M. Ledbetter: *Poetics before Plato*…, s. 44.

[73] Stan ten Dodds opisuje następująco: „Kiedy od Homera przechodzimy do szczątkowo zachowanej literatury epoki archaicznej, jak również do tych pisarzy epoki klasycznej, którzy zachowują archaiczny światopogląd – jak na przykład Pindar, Sofokles, a w dużej mierze także Herodot – uderza nas przede wszystkim głębokie wrażenie ludzkiej niepewności i bezradności (ἀμηχανία), które wiążą się z religijnym przekonaniem o wrogości istot boskich – nie w tym sensie, że bóstwo jest postrzegane jako zło, ale że wszechpotężna Moc i Mądrość zawsze powstrzymuje Człowieka, odmawiając mu możliwości wzniesienia się ponad swój stan". E.R. Dodds: *Grecy i irracjonalność*. Tłum. J. Partyka. Bydgoszcz, Wydawnictwo Homini, 2002, s. 32. Z kolei Ledbetter dodaje: „Neither the poet nor his audience, then, knows whether the Muses speak truthfully. The Muses' threat of deception calls upon their power to manipulate language. The resulting skeptical predicament neither disappoints the audience's expectations, nor weakens the poet's stature. I suggest, rather, that Hesiod reports the Muses' remarks in order to exploit the audience's anxiety about the divine power to deceive. He thereby aligns his poetry with a formidable power, even as he effectively disowns responsibility for his poem's truth or falsity. The result exempts his poem from evaluation on grounds of accuracy". G.M. Ledbetter: *Poetics before Plato*…, s. 46.

labilność ponadludzkich zapewnień, deficyt solidnego oparcia własnych przekonań. Jednocześnie sam Hezjod daje świadectwo, że taka sytuacja wyjściowa nie musi prowadzić do jakiejś formy ND lub S jako E czy też – po prostu – do pogodzenia się z bezsilnością i beznadzieją. Szczególnie *Prace i dni* pokazują aktywizujący aspekt ludzkiej natury, oparty na pokorze, ale mający na celu zetetycznie pojętą poprawę zastanego losu.

Jak już mówiłem, *explicite* Hezjod koncentruje się na ukazaniu odgórnej perspektywy kluczowej relacji łączącej sferę ponadludzką (bóstwa, Muzy) ze sferą śmiertelnych. Składają się na nią nie tylko możliwości epistemologicznej ewaluacji komunikatów, ale także autoprezentacja (samych Muz) ich dominacji o charakterze retorycznym. Pozycja Hezjoda, a za nim innych śmiertelnych, wydaje się analogiczna do pozycji słowika z opowieści o sokole i słowiku z *Prac i dni*. Opowieść (αἶνον) tę Hezjod kieruje do władców, co ma podkreślać wyraźnie nie tylko konotacje prywatnego sporu, ale wszelkie relacje silniejszy – słabszy. Sokół trzyma w szponach słowika, a na jego jęki hardo odpowiada:

> δαιμονίη, τί λέληκας; ἔχει νύ σε πολλὸν ἀρείων·
> τῇ δ' εἶς ἥ σ' ἂν ἐγώ περ ἄγω καὶ ἀοιδὸν ἐοῦσαν·
> δεῖπνον δ', αἴ κ' ἐθέλω, ποιήσομαι ἠὲ μεθήσω.
> ἄφρων δ', ὅς κ' ἐθέλῃ πρὸς κρείσσονας ἀντιφερίζειν·
> νίκης τε στέρεται πρός τ' αἴσχεσιν ἄλγεα πάσχει.
>
> Nieszczęśniku, cóż jęczysz? Silniejszy od ciebie cię trzyma.
> Pójdziesz, gdzie cię powiodę, i chociaż jesteś śpiewakiem,
> zrobię z ciebie posiłek, gdy zechcę, albo i puszczę.
> Bezrozumny, kto pragnie się przeciwstawiać silniejszym –
> nie odniesie zwycięstwa, do hańby cierpienia dołączy[74].

Tym, co łączy ten fragment *Prac i dni* z prooimionem *Teogonii*, jest silny element wolicjonalny po stronie mocniejszego. Sokół, tak jak Muzy, stanowczo podkreśla wolność swoich decyzji, co jawnie kontrastuje z niewolą i bezsilnością ludzi-słowików. Zwroty αἴ κ' ἐθέλω i εὖτ' ἐθέλωμεν stanowią wyraz siły przejawiającej się w wolności. Z kolei ludzie-słowiki są bezrozumni, bo nie mogąc nic poradzić na władzę Muz-sokołów, nie są w stanie pojąć ich wolnej decyzji, a więc pozostaje hańba cierpienia i niepewności[75].

Mamy tu także próbę ukazania ram nowego rodzaju objawienia jako formy komunikacji bóstw ze śmiertelnymi. Nie jest to tylko swoista polemika z możliwościami takich wieszczów jak Kalchas[76], ale też zupełnie

[74] *Op.*, 207–211; przeł. J. Łanowski.

[75] W prologu też silniejszy trzyma słabszego w szponach dyskursu (przynajmniej retorycznego) i może zrobić z nim, co chce. Zob. S. Tor: *Mortal and Divine*…, s. 83.

[76] Homer pisze, że znał on „ἤδη τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα" (*Il.*, I, 70). Znamienne jest, że Hezjod wspomina, że Muzy natchnęły go do tego, aby głosił „τά τ'

nowy typ objawienia, który można by nazwać fallibilistycznym objawieniem. Jakkolwiek dziwnie by to brzmiało, Hezjod wychodzi poza model klasycznego objawienia, które gwarantowało prawdę. W tym przypadku słowa Muz ukazują, że ten ponadludzki przekaz może być omylny, mogą to być ψεύδεα ἐτύμοισιν ὁμοῖα. Jeśli jednak człowiek faktycznie zda sobie z tego sprawę, może go to wprowadzić na drogę krytycznego, aktywnego myślenia zamiast biernego słuchania. I właśnie słowa Muz należy rozważać w ich funkcjonalnym użyciu wskazującym skutki (dla śmiertelnych) ich deklaracji. Hezjod *implicite* ukazuje skonfundowanie człowieka wobec boskiej narracji, które wyrasta z braku kryterium oddzielenia prawd od kłamstw, a tym samym prowadzi do bezkrytycyzmu (KS) w ich odróżnieniu. Fallibilistyczne objawienie skutkuje bezkrytycznością w sensie KS, a ta może się kulminować w postawie należnej powściągliwości i niepewności charakterystycznej dla KA. Metaforycznie można powiedzieć, że świat człowieka to świat mieszaniny[77], w której fałsz jest zmieszany z prawdą, a dobro – ze złem (*Prace i dni*). Człowiek musi jakoś żyć w takim świecie. Zdaje wszak sobie sprawę z niepewności swojej wiedzy i boskich przekazów, z labilności wyroków, ze swej słabości krytycznej (w sensie KS), z konieczności cierpienia. Ale właśnie pomimo to człowiek nie może popadać w beznadzieję, nie może po prostu zawiesić własnych sądów (S jako E), lecz musi się starać, w granicach swych możliwości, poszukiwać sposobów przetrwania, zminimalizowania cierpienia i niepewności; człowiek musi zaktywizować się do działania, respektując boskie zwierzchnictwo (pokora), i poszukiwać w codziennym trudzie recepty na sprawiedliwe życie. Taka preferowana przez Hezjoda postawa jest swego rodzaju zetetyczną etyką godnego życia, o czym traktuje dzieło *Prace i dni*.

Stan skonfundowania epistemologicznego oparty na bezkrytyczności w formule KS dotyczącej prawdy i fałszu wymaga określonego stosunku i reakcji. Uprzywilejowana pozycja Hezjoda-poety wynika nie tyle z tego, że został on z jakichś powodów wybrany, ile raczej z tego, że zdaje sobie sprawę ze swego położenia; nie jest zwykłym „naczyniem", lecz myślącym podmiotem, który musi zareagować na zaistniałą sytuację. Jego oddolny bezkrytycyzm (jako KS), przejawiający się w niezdolności odróżniania prawdy od fałszu, kulminuje się jako pogodzenie się z niepewnością, przy jednoczesnej powściągliwości wobec wszelkich rozstrzygających opinii, których pewność wynika z niewiedzy o boskim ambiwalentnym przekazie. Jesteśmy uzależnieni od bóstw, musimy przyjąć to, co nam zsyłają, ale nie zwalnia nas to z konieczności podejmowania decyzji i oceniania ludz-

ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα" (*Th.*, 32). Nie chodzi tu tylko o pominięcie τά τ' ἐόντα, czyli – co wynika z kontekstu – raczej tego, co teraźniejsze, niż tego, co jest *simpliciter*.

[77] Warto tylko nadmienić, że świat doksalny Parmenides opisze jako mieszaninę światła i ciemności.

kiego postępowania. *Prace i dni* można odczytywać jako próbę zajęcia stanowiska w świecie niepewności i potencjalnej boskiej zwodniczości[78].

Trzy opowieści Hezjoda (o Prometeuszu i Pandorze, o pięciu pokoleniach, a także o sokole i słowiku) z *Prac i dni* łączą się w jedną opowieść o losie człowieka oraz jego powinnościach życiowych. Pierwsza z nich zwieńczona jest opowieścią o Pandorze wypuszczającej z *pithos* wszelkie zło z wyjątkiem – jak można domniemywać – nadziei. W rezultacie tego czynu cierpienia i ból zaczynają towarzyszyć człowiekowi. Nie jest to po prostu wizja nieuchronnego cierpienia, lecz przede wszystkim wizja nadziei, wezwanie do pracy i do wysiłków na rzecz uczynienia swego życia lepszym pomimo trudów i cierpień, których człowiek zaznawał i zazna. Druga z nich nie wydaje się głosić jakiejś *quasi*-historiozoficznej wizji regresu pokoleń, ukazując fazy degradacji, lecz mówi o źródłach zła oraz o sposobach zmagania się z cierpieniem, które ujawnia się w dziejach na różne sposoby. Trzecia z kolei ukazuje, że prawo silniejszego nie zwalnia nikogo od odpowiedzialności moralnej, ponieważ Zeus określony zostaje jako „szeroko widzący" („εὐρύοπα Ζεύς")[79]. W innym miejscu pada stwierdzenie:

> οὕτως οὔ τί πη ἔστι Διὸς νόον ἐξαλέασθαι.
>
> W ten sposób nie można ujść przed myślą Zeusa[80].

Żaden czyn nie pozostaje niezauważony, nie ma bowiem znaczenia, czy jest on dla człowieka jawny, czy niejawny, czy czyni go słaby, czy silny; dla Zeusa nie ma znaczenia, czy ktoś jest sokołem, czy słowikiem. Ogólnie rzecz biorąc, można czytać te opowieści jako strategie działania pomimo spodziewanego cierpienia, które zawsze splata się z człowiekiem. Trzeba w granicach, jakie się ma, próbować diagnozować źródła cierpienia i próbować je minimalizować. Dlatego tak ważna jest rola pokory w ludzkim życiu, przejawiająca się jako walka z pychą, która stanowi źródło zła i cierpienia. Poza tym konieczne staje się odnalezienie w sobie nadziei do czynienia własnego życia lepszym, ponieważ częściowo nasz los leży w naszych rękach. Spodziewane cierpienie w jakimś stopniu może się dać łagodzić, może się też nasilać. Świadomość epistemicznej bezkrytyczności prowadzi Hezjoda do budowania postawy pokory jako pomocnej w walce z powszechną ludzką pychą; ona to bowiem, przybie-

[78] Poczynione uwagi dotyczące Hezjoda uwzględniają moje wcześniejsze badania. Zob. D. Kubok: *Postęp, pycha, pokora: Ksenofanes z Kolofonu a Hezjod*. W: „Folia Philosophica". T. 32. Red. P. Łaciak. Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2014, s. 215–231; D. Kubok: *Selected Aspects of the Early Greek Skeptical Attitude in Light of the Problem of the Art of Living*. In: *Filozofia a umenie žiť*. Eds. P. Sucharek, R. St'ahel. Bratislava, Iris, 2014, s. 27–35.

[79] *Op.*, 229 i 239.

[80] *Op.*, 105.

rając znamiona dogmatyczne, przyczynia się do intensyfikacji cierpienia. Pobrzmiewa tu znowu delikatna nuta sceptyczna, przybierająca postaci powściągliwości wobec dogmatycznych rozstrzygnięć oraz promocji zetetycznych sposobów czynienia swojego życia znośniejszym. Składa się na nie preferowanie postawy poszukiwania lepszych rozwiązań, aktywizowanie człowieka do walki z cierpieniem w efekcie respektowania sprawiedliwości i prawa kreującego porządek w świecie ludzkim. Gwarantem tego ma być sprawiedliwość związana z Zeusem.

Narracyjna ambiwalencja przekazu Muz ujawnia się także „po stronie człowieka" w ambiwalencji związanej z cierpieniem (złem) i dobrem[81]. W efekcie takiego podejścia ujawnia się po raz kolejny status ludzkiego świata jako mieszaniny:

> ἀλλ' ἔμπης καὶ τοῖσι μεμείξεται ἐσθλὰ κακοῖσιν.
>
> Jednak także i dla nich z nieszczęściem zmiesza się dobro[82].

Ta ludzka mieszanina dobra i nieszczęścia wynika również z faktu traktowania bóstw zarówno jako dawców dobrodziejstw (δωτῆρες ἐάων – *Th.*, 664), jak i źródła zła oraz nieszczęścia, o czym sugestywnie traktuje opowieść o Prometeuszu i Pandorze. W takim ujęciu zachęty i dyrektywy Hezjoda skierowane do Persesa zdają się także dyrektywami o charakterze globalnym, dzięki czemu można w tym przypadku mówić o źródłach myśli etycznej. Jeśli tak jest w istocie, to człowiek musi być pojęty jako podmiot aktywny, zdolny do zmiany swego postępowania ze względu na wyznaczony cel[83]. Kluczowymi elementami tej etyki są zastąpienie leni-

[81] Z jednej strony Hezjod podkreśla wyłączność cierpienia, pisząc o żelaznym pokoleniu, w którym żyje:

> […] τὰ δὲ λείψεται ἄλγεα λυγρὰ
> θνητοῖς ἀνθρώποισι· κακοῦ δ' οὐκ ἔσσεται ἀλκή.
>
> […] Zostaną już tylko smutne cierpienia
> ludziom śmiertelnym. Od zła już żadnej nie będzie obrony. *Op.*, 200–201; przeł. J. Łanowski

Z drugiej strony jednak wyraża pewną nadzieję, pisząc o potencjalnie lepszym czasie przyszłym:

> Μηκέτ' ἔπειτ' ὤφελλον ἐγὼ πέμπτοισι μετεῖναι
> ἀνδράσιν, ἀλλ' ἢ πρόσθε θανεῖν ἢ ἔπειτα γενέσθαι.
>
> O, żebym ja nie musiał żyć w piątym pokoleniu
> ludzi, lecz wcześniej umarł albo później się narodził!. *Op.*, 174–175; przeł. J. Łanowski

[82] *Op.*, 179; przeł. J. Łanowski.

[83] A. Krokiewicz trafnie zauważa, że opowieść o Pandorze mówi o zewnętrznych warunkach ludzkich cierpień, a mit o pięciu pokoleniach – o wewnętrznych przyczynach ludzkiej niedoli. I dodaje, że „obydwa opowiadania, przeciwstawiające dawnemu szczęściu późniejsze nieszczęścia ludzkie, tworzą całość i uzupełniają się wzajemnie: niedola ludzi polega z jednej strony na niezależnych od nich utrapieniach, jak na przykład choroby, a z drugiej na ich własnych wadach, winach i zbrodniach". A. Krokiewicz: *Moralność Homera i etyka Hezjoda*. W: Idem: *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*. Warszawa, Aletheia, 2000, s. 242.

stwa pracą, wprowadzenie sprawiedliwości zamiast prawa silniejszego, a przede wszystkim walka z pychą w imię pokory.

Pycha zdaje się czynnikiem – spośród tych wewnętrznych, zależnych od człowieka – który w największym stopniu decyduje o położeniu i moralności człowieka, dlatego przede wszystkim odrzucenie pychy powinno się wiązać z akceptacją δίκη.

> Ὦ Πέρση, σὺ δ' ἄκουε δίκης μηδ' ὕβριν ὄφελλε.
>
> Ty, Persesie, usłuchaj prawa, a nie idź za pychą![84]

Warto zauważyć, że ὕβρις ujawnia się jako źródło cierpienia we wszystkich trzech opowieściach (Prometeusz, ludzie, władcy), co pozwala przypuszczać, że stanowi spajający element odpowiedzialny za zło. Mało tego, w *Pracach i dniach* Hezjod często wspomina o ὕβρις w odniesieniu do jej zgubnych skutków dla człowieka[85]. Ludzie nie potrafią poskromić w sobie pychy; za jej pomocą gwałtem dochodzą praw. Pycha jest po prostu dla człowieka zła, dlatego Zeus będzie musiał wymierzyć δίκη[86] tym wszystkim, w których sercu zawitała ὕβρις. Ostatecznie więc trzeba przyznać, że „δίκη jest ponad pychą" („δίκη δ' ὑπὲρ ὕβριος ἴσχει")[87]. Zasadnicza zatem myśl Hezjoda nie wydaje się wizją postępującej degradacji człowieka ani wizją regresu stojącego w opozycji do postępu[88] (ujawnianej za pomocą

---

[84] *Op.*, 213; przeł. J. Łanowski. Zob. także *Op.*, 274–276.

[85] […] παυρίδιον ζώεσκον ἐπὶ χρόνον, ἄλγε' ἔχοντες
ἀφραδίῃς· **ὕβριν** γὰρ ἀτάσθαλον οὐκ ἐδύναντο […]. *Op.*, 133–134

[…] οἷσιν Ἄρηος
ἔργ' ἔμελε στονόεντα καὶ **ὕβριες**, οὐδέ τι σῖτον
ἤσθιον […]. *Op.*, 145–147

οὐδέ τις εὐόρκου χάρις ἔσσεται οὐδὲ δικαίου
οὐδ' ἀγαθοῦ, μᾶλλον δὲ κακῶν ῥεκτῆρα καὶ **ὕβριν**
ἀνέρα τιμήσουσι· δίκη δ' ἐν χερσί […]. *Op.*, 190–192

ὕβρις γάρ τε κακὴ δειλῷ βροτῷ […]. *Op.*, 214

οἷς δ' **ὕβρις** τε μέμηλε κακὴ καὶ σχέτλια ἔργα […]. *Op.*, 238; podkr. – D.K.

[86] Na temat rozumienia δίκη w dziełach Hezjoda zob. M. Gagarin: *Dikē in the „Works and Days"*. „Classical Philology" 1973, vol. 68, no. 2, s. 81–94; V.A. Rodgers: *Some Thoughts on ΔΙΚΗ*. „The Classical Quarterly" 1971, vol. 21, no. 2, s. 289–301; M.W. Dickie: *Dike as a Moral Term in Homer and Hesiod*. „Classical Philology" 1978, vol. 73, no. 2, s. 91–101; E.F. Beall: *Hesiod's Treatise on Justice*: *„Works and Days" 109–380*. „The Classical Journal" 2005/2006, vol. 101, no. 2, s. 161–182.

[87] *Op.*, 217.

[88] Tak ujmuje to choćby S.B. Fay: *The Idea of Progress*. „The American Historical Review" 1947, vol. 52, no. 2, s. 233. Na temat idei postępu zob. A. De Benoist: *A Brief History of the Idea of Progress*. Trans. G. Johnson. „The Occidental Quarterly" 2008, vol. 8, no. 1, s. 7–16; G.G. Iggers: *The Idea of Progress: A Critical Reassessment*. „The American Historical Review" 1965, vol. 71, no. 1, s. 1–17; A.O. Lovejoy, G. Boas: *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1935; L. Edelstein: *The Idea of Progress in Classical Antiquity*. Baltimore, Johns Hopkins

różnych opowieści), lecz konsekwentną wizją nadziei opartą zarówno na świadomości niezbywalności zła, które jednak można częściowo minimalizować, jak i na wierze w ludzką możliwość poprawy swojego losu pod czujnym okiem sprawiedliwego Zeusa[89]. Szczególnie podkreślić należy aktywistyczny wymiar człowieka przejawiający się w poszukiwaniu sposobów uczynienia swego życia lepszym. Postawa Hezjoda to postawa zetetycznej pokory o nacechowaniu ameinosynkrytycznym. Pokory człowieka bowiem Hezjod nie pojmuje jako bierności przyjmowania boskich darów, lecz jako aktywną postawę poszukiwania (Z) lepszego życia (ameinosynkrytycyzm; zob. rozdział 5. części drugiej) wskutek minimalizowania tych czynników, na które człowiek ma wpływ i które mogą przyczyniać się do dotkliwszego cierpienia. Hezjoda i Homera łączy wspólna ogólna forma praktycznego Z, różni zaś tylko szczegółowa strategia realizacji tej postawy. Hezjodowa etyka oparta na wierze w boską sprawiedliwość otworzy drogę wielu religijnym i filozoficznym formom Z.

Krytycyzm w ujęciu Hezjoda przybiera postać zetetycznego ameinosynkrytycyzmu (skoncentrowanego na poszukiwaniu tego, co lepsze). Szczególnie wyraźnie widać to w wersach 293–297 i w samym zakończeniu *Prac i dni*:

> Οὗτος μὲν πανάριστος, ὃς αὐτῷ πάντα νοήσει
> φρασσάμενος τά κ' ἔπειτα καὶ ἐς τέλος ἦσιν ἀμείνω.
> ἐσθλὸς δ' αὖ κἀκεῖνος ὃς εὖ εἰπόντι πίθηται·
> ὃς δέ κε μήτ' αὐτῷ νοέῃ μήτ' ἄλλου ἀκούων
> ἐν θυμῷ βάλληται, ὃ δ' αὖτ' ἀχρήιος ἀνήρ.
>
> Taki jest ze wszystkich najlepszy, który sam wszystko rozumie,
> kiedy przemyśli, co później i w końcu okaże się lepsze.
> Zacny także i ów, co dobrej rady usłucha.
> Ten zaś, co sam nie pomyśli ani, drugiego słuchając,
> Rady do serca nie weźmie, to człowiek bezużyteczny[90].
>
> ἄλλοτε μητρυιὴ πέλει ἡμέρη, ἄλλοτε μήτηρ.
> τάων εὐδαίμων τε καὶ ὄλβιος ὃς τάδε πάντα
> εἰδὼς ἐργάζηται ἀναίτιος ἀθανάτοισιν,
> ὄρνιθας κρίνων καὶ ὑπερβασίας ἀλεείνων.

Press, 1967; E.R. Dodds: *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*. Oxford, Clarendon Press, 1973.

[89] Podobnie uważa między innymi F.J. Teggart, który neguje wykładnię degradacyjną i akcentuje interpretację traktującą Hezjoda jako propagatora idei postępu. Pisze on: „Hesiod set before men the first idea of human progress: the idea that a good life is attainable; that this attainment is dependent upon the thought and activity of men themselves; that the essential requisite is the actuation of the members of the community by a common regard for justice". F.J. Teggart: *The Argument of Hesiod's „Works and Days"*. „Journal of the History of Ideas" 1947, vol. 8, no. 1, s. 77.

[90] *Op.*, 293–297; przeł. J. Łanowski.

> Dzień raz bywa macochą, a innym znów razem matką.
> Szczęsny i błogosławiony jest ten, co wiedząc to wszystko,
> trudzi się w pracy, niewinny jest bogom nieśmiertelnym,
> zważa na ptaki wróżebne, unika wszelkiej przesady[91].

W tym pierwszym fragmencie krytycyzm sprowadza się do umiejętności samodzielnego przemyślenia każdej kwestii, a w nieco gorszym wypadku – do umiejętności słuchania dobrych rad innych. Wszystko to służy poszukiwaniu (Z) tego, co lepsze (ameinosynkrytycyzm). Bezkrytyczność antydogmatyczna w obu aspektach charakterystyczna jest dla bezużytecznego męża (ἀχρήιος ἀνήρ). Drugi fragment akceptuje uwypuklenie labilności ludzkiego losu i podkreślenie krytycznej refleksji nad zastanym losem. Ten, kto zdaje sobie sprawę ze swego położenia, powinien wyciągnąć z tego określone dyrektywy zachowań: trud pracy, pokorę wobec nieśmiertelnych, rozeznanie w ptakach wróżebnych i unikanie wykroczeń w sensie przekraczania miary (ὑπερβασία). Owa ὑπερβασία wiąże się z brakiem pokory, z ὕβρις, z nierozumnością ludzką, głuchą nawet na głosy innych; ὕβρις i ὑπερβασία to znamiona bezkrytyczności, ich przeciwieństwem jest źródłowo krytyczny (KA) praktyczny Z czy też ameinosynkrytycyzm zetetyczny.

Jak wiadomo, pierwszy z tych fragmentów cytuje już Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* (1095 b), omawiając systematyczne źródła refleksji etycznej. Jego zdaniem, jeśli ktoś ani nie zna zasad fundamentalnych, ani nie potrafi sobie ich przyswoić, to powinien wsłuchać się w słowa Hezjoda. W. Jaeger z kolei akcentuje w tym fragmencie nie tyle aspekt etyczny, ile paideutyczny, a raczej protreptyczno-paideutyczny jako przygotowanie do właściwej wiedzy[92]. W moim przekonaniu wykładnia krytycystyczna zdaje się przynajmniej równie dobrym kluczem do zrozumienia charakteru dzieła Hezjoda. Hezjod jest jednym z propagatorów krytycyzmu antydogmatycznego, przede wszystkim w formule wyzbywania się pychy jako formy autodogmatyzmu. Remedium na nią może być autokrytycyzm, a jeśli ktoś nie jest do niego zdolny, to chociaż otwarcie się na krytykę innych. Ta krytyczność w ujęciu Hezjoda przejawia się jako KA, ale oparta jest na KS ujętym jako respektowanie wyznaczonych człowiekowi granic. To właśnie walka z ὕβρις i ὑπερβασία jest naczelnym wyzwaniem dla człowieka, a one same nie są niczym innym jak przekroczeniem miar (granic).

---

[91] *Op.*, 825–828; przeł. J. Łanowski.

[92] „Perses sam nie posiada właściwego rozeznania, ale poeta zapewne z góry zakłada, że da się on pouczyć, jeśli w ogóle chce podjąć próbę podzielenia się z nim swymi przekonaniami i wpłynięcia na niego. Część pierwsza spulchnia ziemię pod zasiew nauki wyłożonej w części drugiej: karczuje przesądy i błędne mniemania, które stają na drodze do poznania prawdy". W. Jaeger: *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*. Tłum. M. Plezia i H. Bednarek. Warszawa, Fundacja Aletheia, 2001, s. 133.

Solon

Zagadnienie KS nierozerwalnie wiąże się z kategorią granicy, a co za tym idzie – również z kategorią miary (liczby) i uporządkowania. Ten aspekt zostaje *explicite* podjęty w filozofii jońskiej. Warto jednak wspomnieć choćby pobieżnie o Solonie, który w jednym ze swoich fragmentów wiąże mądrość z problemem granic w kontekście ludzkich ograniczeń poznawczych.

> γνωμοσύνης δ' ἀφανὲς χαλεπώτατόν ἐστι νοῆσαι
> μέτρον, ὃ δὴ πάντων πείρατα μοῦνον ἔχει.
>
> Miarę wiedzy, co jest niewidzialna, [w najwyższym stopniu – D.K.] trudno uchwycić,
> Ona zaś – jedna jedyna – krańce wszystkiego ogarnia[93].

Solon wskazuje, że w najwyższym stopniu trudne (χαλεπώτατον) jest poznanie miary (μέτρον) roztropności (γνωμοσύνης)[94], pozostającej niejawną, ukrytą (ἀφανές); ona natomiast sama strzeże (obejmuje) granice wszystkich rzeczy[95]. Ta miara mądrości może być pojęta jako myśl nieśmiertelnych, jeśli za pomocą słowa ἀφανής połączymy fragmenty 20. i 21. (GP). Fragment 21. (GP) traktuje o tym, że myśl nieśmiertelnych jest niejawna dla człowieka na wszystkie sposoby (πάντῃ δ' ἀθανάτων ἀφανὴς νόος ἀνθρώποισιν)[96]. Wydaje się, że stykamy się tu z ideą rozwi-

[93] Solon, fragm. 16 West. In: *Iambi et elegi graeci ante Alexandrum cantati*. Vol. 1–2. Ed. M.L. West. Oxford, Clarendon Press, 1971–1972. Zob. także *Poetarum Elegiacorum Testimonia et Fragmenta*. Pars prior. Ediderunt B. Gentili et C. Prato. Leipzig, Teubner, 1988, fragm. 20 (dalej cyt. jako GP); przeł. W. Appel. W: *Liryka starożytnej Grecji*. Oprac. J. Danielewicz. Warszawa–Poznań, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996, s. 451. Kontekst tego fragmentu przytoczonego przez Klemensa Aleksandryjskiego niewiele pomaga w interpretacji. Klemens wpisuje ten fragment w chrześcijańską ideę transcendowania cielesności i łączy z Empedoklesem (B 133). KRS zawiera sugestię, że można ten fragment wiązać z fragm. B 41 Heraklita (fragm. 227 według KRS).

[94] Według LSJ rzeczownik ten oznacza „prudence", „judgement".

[95] W kontekście tego zwrotu nasuwają się na myśl późniejsze historycznie ustępy z Parmenidesa, w których mowa jest, że Dike posiada więzy, którymi utrzymuje byt (B 8, 14–15), czy też gdy Parmenides pisze: „[…] κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη / πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει […]". DK 28 B 8, 30–31.

[96] Solon, fragm. 17 West = fragm. 21 (GP). Zdaniem J.D. Lewisa „prior to, or concurrently with, the Ionian natural philosophers, Solon may have seen an order underlying all things that was similar to the order that properly underlies the *polis*, and he may have tried to direct his fellows into consistency with the order". J.D. Lewis: *Solon the Thinker. Political Thought in Archaic Athens*. London, Duckworth, 2006, s. 91. Zob. także M. Noussia-Fantuzzi: *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*. Leiden–Boston, Brill, 2010, s. 358–360. Również Pindar wspomina, że nie można boskich zamierzeń ująć umysłem śmiertelnym:

> τί ἔλπεαι σοφίαν ἔμμεν, ἂν ὀλίγον τοι
> ἀνὴρ ὑπὲρ ἀνδρὸς ἴσχει;

janą później przez wielu myślicieli o sceptycznym zabarwieniu, w myśl której bardzo trudne jest poznanie tego, co niejawne. Warto zauważyć, że użyty tu stopień najwyższy trudności nie przeczy takiemu rozpoznaniu; nie mamy tu do czynienia z ND. Nie twierdzę zatem, że Solona można traktować jako prekursora S, można jednak chyba powiedzieć, że jego poezja wpisuje się w tematyzowany później przez filozofów problem pokory poznawczej i ograniczoności ludzkiego poznania, w szczególności w odniesieniu do tego, co niejawne. Nie bez znaczenia będzie też wyakcentowanie delikatnego rysu zetetycznego (tu jako przekonania o uczeniu się przez całe życie, antycznej wersji współczesnego *lifelong learning*), który ujawnia się we fragmencie 28. (GP): „Starszy z dnia na dzień – ciągle wielu rzeczy się uczę" („γηράσκω δ' αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος")[97].

Warto też zauważyć, że we fragmentach Solona krytyka literacka zaczyna przybierać formę KA, o czym może świadczyć fragment 25. (GP): „πολλὰ ψεύδονται ἀοιδοί" („aojdowie zwodzą wiele")[98]. Ta enigmatyczna wypowiedź zdaje się czymś więcej niż stwierdzeniem faktu, że pobrzmiewa tu wyraźny głos krytyczny skłaniający do dalszej refleksji. Solon, podobnie jak Hezjod, źródła ludzkich nieszczęść upatruje w pysze, która łączy się u ludzi z wyzbyciem się miary (fragment 1. GP). W swojej polityczno-dydaktycznej poezji Solon wskazuje również niewiedzę jako źródło zniewolenia (fragment 12. GP).

Jeśli zaś chodzi o KA, to ujawniony w epice Homerowo-Hezjodowej zetetyczny wymiar praktycznego S jako KA nie tylko nie zanika, ale obrasta filozoficznym namysłem, co jest szczególnie widoczne we fragmentach Ksenofanesa z Kolofonu. Natomiast zachowane fragmenty oraz

---

οὐ γὰρ ἔσθ' ὅπως τὰ θεῶν
βουλεύματ' ἐρευνάσει βροτέᾳ φρενί·
θνατᾶς δ' ἀπὸ ματρὸς ἔφυ.

Pindari carmina cum fragmentis. Ed. H. Maehler (post B. Snell). Leipzig, Teubner, 1971–1975, fragm. 61.

[97] GP, fragm. 28; przeł. W. Appel.

[98] Rzecz jasna, jeszcze silniejszy wydźwięk miałoby tłumaczenie, które czasownik ψεύδονται oddałoby jako „mówienie kłamstw". Tak na przykład przekładają ten fragment Laks i Most („Poets tell many lies"). *Early Greek Philosophy*. Vol. 2. Ed. and trans. by A. Laks and G.W. Most. Cambridge–London, Harvard University Press, 2016, vol. 2, s. 107 (dalej cyt. jako LM). Badacze ci w kontekście tego fragmentu przywołują również fragment z VII *Ody Nemejskiej* Pindara (w. 20–24):

[…] ἐγὼ δὲ πλέον' ἔλπομαι
λόγον Ὀδυσσέος ἢ πάθαν
διὰ τὸν ἀδυεπῆ γενέσθ' Ὅμηρον·
ἐπεὶ ψεύδεσί οἱ ποτανᾷ τε μαχανᾷ
σεμνὸν ἔπεστί τι· σοφία
δὲ κλέπτει παράγοισα μύθοις. τυφλὸν δ' ἔχει
ἦτορ ὅμιλος ἀνδρῶν ὁ πλεῖστος […].

Zob. także E.L. Bowie: *Lies, Fiction, and Slander in Early Greek Poetry*. In: *Lies and Fiction in the Ancient World*. Eds. Ch. Gill and T.P. Wiseman. Austin, University of Texas Press, 1993, s. 1–37.

doksografia związana z Talesem, Anaksymandrem i Anaksymenesem raczej nie pozwalają na jakąkolwiek rekonstrukcję takiej praktycznej postawy; ewentualne założenia praktyczno-etyczne tych myślicieli zawarte są *explicite* w wypowiedziach dotyczących φύσις. Stan źródeł uniemożliwia rozpoznanie szerszego – być może – zakresu ich zainteresowań, co spowodowane jest traktowaniem tych myślicieli przez Arystotelesa i jego następców wyłącznie jako φυσικοί[99]. Pomimo to jednak można – jak sądzę – spróbować wydobyć zręby ich poglądów epistemologicznych, a wśród nich te o zabarwieniu sceptycznym.

Filozofowie jońscy i Ferekydes z Syros

Diogenes Laertios, omówiwszy pierwszych mędrców, dokonuje podziałów filozofii i filozofów, biorąc pod uwagę odmienne kryteria[100]. I tak, ze względu na kryterium geograficzne odróżnia on nurt joński (od Talesa i Anaksymandra) od nurtu italskiego (od Ferekydesa i Pitagorasa). Poza tym podziału można dokonać, przyjmując za kryterium istnienie oraz liczbę pism, a także dychotomiczny – zdaniem Diogenesa – podział na δογματικοί i ἐφεκτικοί. Jak już mówiłem, tego rodzaju dychotomiczny podział jest nawet niezgodny z podziałem Sekstusa z *Zarysów pyrrońskich*, nie mówiąc już o merytorycznym uzasadnieniu. Także fakt włączenia tego podziału zdradza wpływ dojrzałych sceptyków na Diogenesa, nie można bowiem przypuszczać, że taki podział stosowano we wczesnej filozofii greckiej. Można by wiele pisać o różnicy pomiędzy nurtem jońskim a italskim, podkreślając zarówno różnice, jak i podobieństwa. Do tych ostatnich dodałbym jeszcze jeden, tyleż nieobecny w literaturze, co oparty na dyskusyjnych testimoniach, w tym przede wszystkim na wspomnianym Diogenesie. Spróbuję pokazać, że wbrew utartej tradycji oba nurty łączą pokora poznawcza i zbudowana na niej wstrzemięźliwość epistemiczna, która stanowić będzie podłoże postaw i stanowisk sceptycznych. Dość dobrze wyraża to fragment domniemanego listu Ferekydesa do Talesa (list łączący dwie tradycje), który cytuje Diogenes. Ferekydes, który – jak podaje Teopomp – „pierwszy o φύσις i o bogach pisał" („πρῶτον περὶ φύσεως καὶ θεῶν γράψαι")[101], na łożu śmierci wyznaje: „ἔστι δὲ οὐκ ἀτρεκηίη πρηγμάτων οὐδ' ὑπίσχομαι τἀληθὲς εἰδέναι· ἅσσα δ' ἂν ἐπιλέγῃ θεολογέων· τὰ ἄλλα χρὴ νοέειν· ἅπαντα γὰρ αἰνίσσομαι" („Fakty podane tam nie są pewne i nie utrzymuję, że znam prawdę. Zdobyłem pewną wiedzę o bogach, resztę trzeba przemyśleć. W tym, co piszę, jest wiele zagadek")[102]. Warto zauważyć, że ten fragment oświadczenia Ferekydesa

[99] Arist.: *Phys.*, 184 b.
[100] Diog., I, 13–16.
[101] Diog., I, 116.
[102] Diog., I, 122; przeł. W. Olszewski przy współpracy B. Kupisa.

nie jest wyrazem S jako E w duchu Sekstusa ani ND, nie można zatem zaliczać tego myśliciela do grona ἐφεκτικοί w świetle własnego podziału Diogenesa; Ferekydesa nie można też zakwalifikować do δογματικοί ze względu na zwrot οὐδ' ὑπίσχομαι τἀληθὲς εἰδέναι. Diogenes wyraźnie nie dostrzega, że jego podział filozofów jest niewłaściwy, a stanowisko Ferekydesa bliższe byłoby – mówiąc językiem współczesnym – rodzinie poglądów fallibilistycznych. Ferekydes podkreśla bowiem brak pewności (ἀτρεκηίη) w odniesieniu do rzeczy, przy jednoczesnym przekonaniu, że się wiedzę posiada. Wiedza ta zatem może być kwalifikowana jako wiedza niepewna i omylna. Dodatkowo w wypowiedzi Ferekydesa pobrzmiewa również zetetyczny wymiar KA skumulowany w stwierdzeniu: τὰ ἄλλα χρὴ νοέειν. Te inne rzeczy (τὰ ἄλλα) są inne w porównaniu z jego przekonaniami na temat bogów (θεολογέω)[103]. Konieczność przemyślenia tych spraw pokazuje, że proces poznawczy nie jest zakończony, a zatem nie można sformułować ostatecznych rozstrzygnięć (negacja zarówno PD, jak i ND), a także należy kontynuować badania w tym zakresie (Z).

Pierwsi filozofowie jońscy byli pierwsi pod wieloma względami, z których na główny plan wysuwa się – jak to ujął Arystoteles – poszukiwanie „pierwszego dlaczego" („τὸ διὰ τί πρῶτον")[104]. Ten wysiłek zetetyczny nakierowany jest zatem przede wszystkim na rozpoznanie ἀρχή. Ze względu na zachowane źródła warto się odnieść do doksografii i fragmentu Anaksymandra[105], aby ukazać epistemologiczne konsekwencje przyjęcia τὸ ἄπειρον czy też φύσις ἄπειρος za ἀρχή. Zdecydowana większość badaczy na podstawie zdawkowej doksografii próbuje rozpoznać i zinterpretować kategorię τὸ ἄπειρον. Ich wysiłki skoncentrowane są na zidentyfikowaniu ontycznego statusu τὸ ἄπειρον oraz procesu powstawania rzeczy (przeciwieństw). Warto jednak wyróżnić w tych licznych interpretacjach[106] te ujęcia, które wychodzą poza klasyczną metodę

[103] Zob. θεολογήσαντας – Arist.: *Metaph*., 983 b 29.

[104] „ἀνάγεται γὰρ τὸ διὰ τί εἰς τὸν λόγον ἔσχατον, αἴτιον δὲ καὶ ἀρχὴ τὸ διὰ τί πρῶτον". Arist.: *Metaph*., 983 a 28–29.

[105] Można uznać na podstawie świadectwa Simplikiosa, że to Anaksymander pierwszy wprowadził termin ἀρχή na oznaczenie źródła wszystkich rzeczy. Simplikios pisze, że Anaksymander „πρῶτος τοῦτο τοὔνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς" (Simpl.: *In Phys*., 24, 15–16). W innym miejscu dodaje: „[…] πρῶτος αὐτὸς ἀρχὴν ὀνομάσας τὸ ὑποκείμενον" (ibidem, 150, 23–24). Hipolit z kolei pisze o Anaksymandrze: „[…] πρῶτος τοὔνομα καλέσας τῆς ἀρχῆς" (Hippol.: *Ref*., I, 6, 2). Część badaczy uważa jednak, że fragment Simplikiosa należy czytać w ten sposób, iż wyraża on pierwszeństwo w nazwaniu podłoża zasadą lub że po prostu pierwszy za ἀρχή uznał τὸ ἄπειρον.

[106] Zob. na przykład G.B. Burch: *Anaximander, the First Metaphysician*. „Review of Metaphysics" 1949, vol. 3, no. 2, s. 137–160; F. Solmsen: *Anaximander's Infinite: Traces and Influences*. „Archiv für Geschichte der Philosophie" 1962, vol. 44, issue 2, s. 109–131; P. Seligman: *The Apeiron of Anaximander: A Study in the Origin and Function of Metaphysical Ideas*. London, The Athlone Press, 1962; H.B. Gottschalk: *Anaximander's „Apeiron"*. „Phronesis" 1965, vol. 10, no. 1, s. 37–53; Anaximandre: *Fragments et témoignages*. Texte grec, traduction, introduction et commentaire par M. Conche. Paris,

wyłącznego tropienia ontycznej struktury τὸ ἄπειρον. I tak na przykład H.-G. Gadamer uważa, że nie tyle należy substancjalnie tropić źródło rzeczy, ile raczej wskazywać, że przymiotnik ἄπειρος wyraża brak początku i końca, jakie obserwować można w ruchu cyklicznym[107]. Chodzi zatem o ἀρχή nie w sensie substancjalno-genetycznym, lecz w sensie procesualnym w wymiarze cyklicznym.

Warto wreszcie zwrócić uwagę na to, że zachowana doksografia pozwala mówić nie tylko o τὸ ἄπειρον, ale także o φύσις ἄπειρος[108]. Różnica jest zasadnicza. O ile w pierwszym wypadku interesuje nas zsubstancjalizowany abstrakt τὸ ἄπειρον, o tyle w drugim wypadku ἄπειρος („nieskończony"/„nieokreślony") jest atrybutem czegoś. W *Fizyce* Arystoteles wprost dokonuje tego rozróżnienia. Pisze on, że wiedza o naturze (ἡ περὶ φύσεως ἐπιστήμη) musi obejmować refleksję nad nieskończonym (θεωρῆσαι περὶ ἀπείρου)[109]. W dalszej kolejności Arystoteles odróżnia dwie grupy myślicieli, którzy wygłaszali poglądy na temat nieskończoności. Platon i pitagorejczycy traktowali ją jako „samą w sobie, a tym samym nie jako atrybut czegoś innego, lecz jako istotę samoistną" („καθ' αὑτό, οὐχ ὡς συμβεβηκός τινι ἑτέρῳ ἀλλ' οὐσίαν αὐτὸ ὂν τὸ ἄπειρον")[110]. Z kolei wszyscy filozofowie natury (οἱ δὲ περὶ φύσεως πάντες) przyjmują jakąś inną naturę nieskończoną spośród tak zwanych elementów („οἱ δὲ περὶ φύσεως πάντες ὑποτιθέασιν ἑτέραν τινὰ φύσιν τῷ ἀπείρῳ τῶν λεγομένων

Presses Universitaires de France, 1991; R.M. Dancy: *Thales, Anaximander, and Infinity*. „Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science" 1989, vol. 22, issue 3, s. 149–190; A. Finkelberg: *Anaximander's Conception of the „Apeiron"*. „Phronesis" 1993, vol. 38, no. 3, s. 229–256.

[107] „Zrozumiał on [Anaksymander – D.K.], według wszelkiego prawdopodobieństwa, że ruch cykliczny dokonuje się bez początku i bez końca. Apeiron jest właściwie tym, co nie ma początku ani końca, jak koło, w którym każdy punkt wraca do samego siebie. Na tym polega cud bytu; to ruch, który jest stały i zdążając do nieskończoności, reguluje sam siebie. To właśnie jest, jak się wydaje, prawdziwy początek istniejących rzeczy". H.-G. Gadamer: *Początek filozofii*. Przeł. J. Gajda-Krynicka. Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN, 2008, s. 98. Gadamer, co zresztą sam podkreśla, podąża tu za wykładnią Heideggera, który podkreślał przedplatoński brak rozdzielania bycia i czasowości. Zob. M. Heidegger: *Der Spruch des Anaximander*. Hrsg. von I. Schüssler. In: M. Heidegger: Gesamtausgabe 3: *Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen Vorträge Gedachtes*. Bd. 78. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2010. Na temat Heideggerowskiej interpretacji filozofii Anaksymandra zob. S. Kazmierski: *Die Anaximanderauslegung Heideggers und der Anfang des abendländischen Denkens*. Nordhausen, Verlag Traugott Bautz, 2011; M. Serres: *Anaximander: A Founding Name in History*. In: *The Presocratics after Heidegger*. Ed. by D.C. Jacobs. Albany, State University of New York Press, 1999, s. 135–143.

[108] Zob. Simpl.: *In Phys*., 24, 13 i nast.; Hippol.: *Ref*., I, 6, 1–2.

[109] „Ἐπεὶ δ' ἐστὶν ἡ περὶ φύσεως ἐπιστήμη περὶ μεγέθη καὶ κίνησιν καὶ χρόνον, ὧν ἕκαστον ἀναγκαῖον ἢ ἄπειρον ἢ πεπερασμένον εἶναι, εἰ καὶ μὴ πᾶν ἐστιν ἄπειρον ἢ πεπερασμένον, οἷον πάθος ἢ στιγμή (τῶν γὰρ τοιούτων ἴσως οὐδὲν ἀναγκαῖον ἐν θατέρῳ τούτων εἶναι), προσῆκον ἂν εἴη τὸν περὶ φύσεως πραγματευόμενον θεωρῆσαι περὶ ἀπείρου, εἰ ἔστιν ἢ μή, καὶ εἰ ἔστιν, τί ἐστιν". Arist.: *Phys*., 202 b 30–36.

[110] Arist.: *Phys*., 203 a 4–6.

στοιχείων")[111]. Zaznaczają się więc wyraźnie dwa sposoby myślenia o nieskończonym; można je traktować:
1) jako τὸ ἄπειρον καθ' αὑτό czy też οὐσίαν αὐτὸ ὂν τὸ ἄπειρον;
2) jako φύσις ἄπειρος czy też ἑτέραν τινὰ φύσιν τῷ ἀπείρῳ.

Świadectwo Arystotelesa, a za nim chyba także Simplikiosa i Hipolita, wiąże Anaksymandra z drugą wykładnią, w której ἄπειρος jest atrybutem czegoś. W moim przekonaniu znamienne jest, że Anaksymander nie wskazał, o jaką φύσις ἄπειρος chodzi.

Dirk L. Couprie i Radim Kočandrle, którzy szczególnie akcentują atrybutowy charakter apeironu (w przeciwieństwie do rozumienia substancjalnego), uważają, że φύσις określona mianem ἄπειρος oznacza trzy cechy: to, że jest 1) „wieczna, nieśmiertelna i niezniszczalna"; 2) „przestrzennie wszechobecna"; 3) „niedoświadczona lub poza doświadczeniem"[112]. To ostatnie znaczenie w literaturze było zazwyczaj przesłonięte dwoma pierwszymi; poza tym koncentrowano się przede wszystkim na zrozumieniu fenomenu nieskończoności jako domniemanego źródła. Trzeba zdać sobie sprawę z tego, że przymiotnik ἄπειρος występuje w dwóch głównych znaczeniach: jako negacja πεῖρα – „niedoświadczony", „nieobeznany", „nieznający czegoś", oraz jako negacja πέρας – „nieskończony", „bezgraniczny", „nieokreślony". Wydaje się, że związek między oboma znaczeniami jest istotny; to, co niedoświadczone, staje się tym, co nieokreślone, i odwrotnie. Dotychczas badacze niedostatecznie – jak uważam – wiązali oba te znaczenia w odniesieniu do poglądów Anaksymandra. Koncentrowali się wyłącznie na aspekcie ontologiczno-kosmologicznym zasady rzeczy, a na plan dalszy (w najlepszym wypadku) przenosili wymiar epistemologiczny apeironu[113]. Anaksymander nie tyle nazywa swoją zasadę τὸ ἄπειρον, nie tyle nie precyzuje jej charakteru, ile określa φύσις mianem ἄπειρος. Uważam, że ma to fundamentalne znaczenie. Nie chodzi przede wszystkim o to, aby dociekać ewentualnej substancjalnej struktury τὸ ἄπειρον, a tym samym rozważać, pod jakim względem jest ona nieskończona lub nieokreślona; nie chodzi też o to, że po prostu jest ona

[111] Arist.: *Phys*., 203 a 16–18.

[112] D.L. Couprie, R. Kočandrle: *Apeiron. Anaximander on Generation and Destruction*. New York, Springer, 2017, s. 99.

[113] Na epistemologiczny aspekt poglądów Anaksymandra zwraca uwagę J. Gajda-Krynicka: „Jońscy filozofowie musieli już odróżniać dwa porządki struktury kosmosu: porządek bytowania i porządek poznawania. Daje temu wyraz decyzja Anaksymandra, by *arche* określić mianem *apeironu*: bytu niedefiniowalnego, lecz tylko w porządku poznawania, w żadnym aspekcie: jakościowym, ilościowym czy strukturalnym, ponieważ definicje z konieczności musiałyby przywoływać odniesienia do postrzegalnych zmysłowo obiektów. W porządku bytowania bowiem *arche* jońskich filozofów natury musi być bytem określonym, jeśli chodzi o ilość – zarówno samej zasady, jak i jej wewnętrznej struktury, jakkolwiek usytuowany z konieczności w porządku poznawania człowiek nigdy jej nie pozna". J. Gajda-Krynicka: *Filozofia przedplatońska*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007, s. 68.

nieokreślona. Chodzi natomiast o to, że Anaksymander *implicite* wznosi się na poziom rozważań epistemologicznych, czyli na metapoziomie ukazuje własności poznawcze człowieka, szczególnie w odniesieniu do ἀρχή. Pokazuje on, że φύσις, będąca ἄπειρος, oznacza, że jest nie tylko niewyczerpa(l)na, ale i niedoświadcza(l)na, a zatem niewyraża(l)na w tym sensie, że niedająca się sprowadzić do znanych wszystkim στοιχεῖα (świadectwo Arystotelesa). Uwzględniwszy epistemologiczny aspekt poglądów Anaksymandra oraz pogodziwszy się z tym, że mógł mówić nie tyle o τὸ ἄπειρον, ile o φύσις ἄπειρος, przyjdzie nam dopuścić możliwość przyjęcia takiej wykładni, która uwypukla jej epistemologiczne zaangażowanie, dające się sprowadzić do wymiaru krytycystycznego, a w jego ramach – nawet do sceptycznego. Przy takiej wykładni Anaksymander głosiłby niewyczerpywalność ἀρχή, zatem i φύσις (wymiar ontyczny), a także niemożność jej doświadczenia, w konsekwencji zaś – wyrażenia (wymiar epistemiczny). W ten sposób myśliciel ten, prawdopodobnie zakładając zgodność między tymi wymiarami, angażował się poznawczo w rozważania epistemologiczne. Nie prowadził ich jednak autonomicznie, ponieważ nie było takiej autonomii, niemniej jednak zagadnienia możliwości poznawczych człowieka już chyba tematyzowano.

Spośród trzech wersji przekazu Teofrasta o ἀρχή w rozumieniu Anaksymandra (Simplikios, Hipolit, Pseudo-Plutarch) dwie pierwsze wskazują fundamentalny związek φύσις z przymiotnikiem ἄπειρος:

> λέγει δ' αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' **ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον** […][114].
>
> οὗτος ἀρχὴν ἔφη τῶν ὄντων **φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου** […][115].

Do tych przekazów z Teofrasta należałoby dodać jeszcze stosowny fragment pochodzący z *Fizyki* Arystotelesa:

> οἱ δὲ περὶ φύσεως πάντες ὑποτιθέασιν **ἑτέραν τινὰ φύσιν τῷ ἀπείρῳ** τῶν λεγομένων στοιχείων, οἷον ὕδωρ ἢ ἀέρα ἢ τὸ μεταξὺ τούτων[116].

Warto zwrócić uwagę, że zachodzi różnica pomiędzy wykładniami Simplikiosa i Hipolita. Ten pierwszy pisze o jakiejś innej (ἑτέραν τινά) nieokreślonej/nieskończonej (ἄπειρον) naturze (φύσιν). Oznaczać to może, że 1) natura jest jedna, 2) jest ἄπειρον, 3) jest jakaś inna niż te natury, które są znane. Gdyby przyjąć, że ἄπειρον oznacza „bycie nieskończonym,

[114] Simpl.: *In Phys.*, 24, 16–17; podkr. – D.K. W komentarzu do tych słów sam Simplikios dodaje: „δῆλον δὲ ὅτι τὴν εἰς ἄλληλα μεταβολὴν τῶν τεττάρων στοιχείων οὕτος θεασάμενος οὐκ ἠξίωσεν ἕν τι τούτων ὑποκείμενον ποιῆσαι, ἀλλά τι ἄλλο παρὰ ταῦτα". Ibidem, 24, 21–23.

[115] Hippol.: *Ref.*, I, 6, 1; podkr. – D.K.

[116] Arist.: *Phys.*, 203 a 16–18; podkr. – D.K.

nieograniczonym" w jakikolwiek sposób, zdanie to stwierdzałoby po prostu, że owa nieograniczona natura, będąc czymś innym, jest nienazwana i niepoznana. Gdyby jednak uznać, że ἄπειρον oznacza „bycie nieokreślonym", oznaczałoby to stwierdzenie, iż φύσις jest nieokreślona, a tym samym jest czymś innym niż to, co znane. Zdanie to wskazuje również możliwość, że φύσις jest nieokreślalna. Niewykluczone jest także przypuszczenie, że chodzi o istnienie jakiejś innej nieokreślonej natury niż ta wskazana. Ogólnie rzecz biorąc, ἄπειρον zdaje się atrybutem φύσις w tej wykładni. Drugi fragment (z Hipolita) natomiast głosi, że zasadą będących (ἀρχὴν τῶν ὄντων) jest jakaś natura (φύσιν τινὰ) nieskończonego/nieokreślonego (τοῦ ἀπείρου). Hipolit wydaje się bliższy Arystotelesowi, ponieważ obaj postrzegają poglądy Anaksymandra jako stanowisko w sprawie tematyzowanej nieskończoności. Nie monopolizując tego ujęcia, staram się wskazać element epistemologicznej niedoświadczalności tego, co jest ἄπειρον. Ów brak możliwości doświadczenia źródłowo jest spojony z brakiem granic jako ogólnych warunków uchwytywalności. Można tylko przypuszczać, że określenie φύσις mianem ἄπειρος służy także wyrażeniu niemożliwości jego doświadczenia[117], a wszelkie próby zniwelowania tej nieokreśloności (jak na przykład propozycja czegoś pośredniego między elementami[118]) są tylko próbami obejścia problemu, które polega na jednoznacznym zinterpretowaniu zwrotu – weźmy tu wypowiedź Simplikiosa – τι ἄλλο παρὰ ταῦτα („coś innego oprócz nich") czy też τινες τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα (Arystoteles)[119].

Teofrast, komentując poglądy Anaksymenesa, wyraźnie podkreśla nieokreśloność φύσις, a nie tylko jej nieograniczoność.

> Ἀναξιμένης δὲ Εὐρυστράτου Μιλήσιος, ἑταῖρος γεγονὼς Ἀναξιμάνδρου, μίαν μὲν καὶ αὐτὸς τὴν ὑποκειμένην φύσιν καὶ ἄπειρόν φησιν ὥσπερ ἐκεῖνος, οὐκ ἀόριστον δὲ ὥσπερ ἐκεῖνος, ἀλλὰ ὡρισμένην, ἀέρα λέγων αὐτήν.
>
> Anaksymenes z Mitetu, syn Eurystratosa, towarzysz Anaksymandra, tak jak on przyjmował, że natura będąca podłożem jest jedna i nieograniczona, przy czym nie jest, tak jak zakładał tamten, nieokreślona, lecz określona, bo twierdził, że to powietrze[120].

[117] G.S. Kirk uważa podobnie, twierdząc, że Anaksymander w ten sposób nazwał swą zasadę, ponieważ podkreślić chciał niemożliwość jej właściwego określenia. Zob. G.S. Kirk: *Some Problems in Anaximander*. „The Classical Quarterly" 1955, vol. 5, no. 1/2, s. 34–35. Zob. także W.K.C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy*: Vol. 1: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge, Cambridge University Press, 1962, s. 78; H.B. Gottschalk: *Anaximander's Apeiron…*, s. 49–50; L. Sweeney: *Infinity in the Presocratics: A Bibliographical and Philosophical Study*. Foreword by J. Owens. The Hague, M. Nijhoff, 1972, s. 61–62.

[118] Zob. Arist.: *Phys*., 187 a; Arist.: *De gen. et corr*., 332 a.

[119] Arist.: *Phys*., 204 b 23–24.

[120] Simpl.: *In Phys*., 24, 26–28; przekł. – D.K.

Obaj myśliciele – w świetle świadectwa Teofrasta – uważają, że natura jest jedna i nieskończona, różnią się natomiast w kwestii określalności. Anaksymander miał ją uważać za nieokreśloną (ἀόριστον), Anaksymenes – za określoną (ὡρισμένην) i uznać za nią powietrze. Świadectwo to w sposób stanowczy podkreśla epistemologiczny charakter ἀρχή (φύσις). Zasada ta nie jest żadnym z elementów, nie tylko z racji – jeśli można to tak nazwać – kosmologicznego parytetu, ale także z powodu swojej nieokreśloności (oba znaczenia przymiotnika ἄπειρος). Trzeba wyraźnie podkreślić, że owa ἀρχή (φύσις) jest także nieokreślona, ponieważ jest boska, o czym zaświadcza fragment B 3[121]. Ta nieokreśloność leży „po stronie" śmiertelnych, a konkretnie – „po stronie" ludzkiej świadomości ograniczoności poznania i braku pewności. Przekonanie to wpisuje się zatem w model relacji człowiek – bóstwo, z wszystkimi konsekwencjami epistemologicznymi, jakie z tego wynikają. Być może Anaksymander nie mówi już o bogach, lecz o tym, co boskie (τὸ θεῖον), ale nie zmienia to nic lub zmienia niewiele w relacji człowieka do owej boskiej sfery. Teofrast w tym fragmencie używa dwóch terminów: ἀόριστον i ὡρισμένην. W słowniku Arystotelesa słowem ἀόριστον nazywane jest to, co nie zostało ograniczone/określone, lub to, czego nie da się określić/ograniczyć. Z kolei słowo ὡρισμένην pochodzi od czasownika ὁρίζω, który w swym podstawowym znaczeniu odpowiada temu, co zostało określone mianem KS; czasownik ten oznacza: „rozdzielić", „oddzielić", „odgraniczyć", „określić", „ustalić", „rozstrzygnąć", czy wreszcie „podać definicję". Anaksymandrowe φύσις ἄπειρος jest zatem czymś niedającym się określić/ograniczyć, ustalić, a w konsekwencji – zdefiniować.

Jak wcześniej wykazałem, problematyka epistemologiczna częściowo była poruszana już w tekstach Homera, a przede wszystkim Hezjoda. Ten ostatni w „oddolnej" perspektywie śmiertelni – bogowie (Muzy) pokazuje skonfundowanie człowieka wobec boskiego przekazu, które pokrywa się z brakiem kryterium oddzielenia prawd od kłamstw, a tym samym prowadzi do bezkrytycyzmu (KS) w ich odróżnieniu. Anaksymander zdaje się iść o krok dalej, zgodnie ze swoim dociekliwym nastawieniem. On też rozpatruje problem relacji nie tyle pomiędzy człowiekiem a bóstwem, ile między człowiekiem a boską zasadą. Tutaj także człowiek jest bezkrytyczny w sensie KS, ale owa bezkrytyczność nie wynika z woli bóstw czy Muz (jak u Hezjoda), lecz z natury samej ἀρχή (φύσις). To φύσις cechuje się bezgranicznością, a więc bezkrytycznością jako KS, nie ma możliwości jej doświadczenia i wyrażenia. Jedyne, co można o niej powiedzieć, to to, że jest ἄπειρος. Ta bezgraniczność/niedoświadczalność/nieokreśloność wyraża zarówno trwałość całej struktury (jako niewyczerpanie), jak i ludzką bezradność w jej wyrażeniu za pomocą znanego człowiekowi słownika.

[121] „καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον (= B 3), ὥσπερ φησὶν Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων". Arist.: *Phys*., 203 b 13–15.

Epistemiczny bezkrytycyzm w sensie KS ma związek z bezkrytycyzmem ontycznym (KS) φύσις ἄπειρος. Anaksymander zdaje się wyrażać nieokreśloność jako zniesienie wszelkich granic, a zatem wszelkiego doświadczenia, które sprowadza się do ujęcia granic. Labilność boskiej narracji zastąpiona zostaje brakiem możliwości doświadczenia i wyrażenia φύσις wynikającymi z braku granic. Te granice nie są dane człowiekowi, a więc z ludzkiej perspektywy „oddolnej" ścisłe prawa struktury świata w ujęciu holistycznym pozostają niezgłębione. Anaksymander *nomen omen* pogłębia w porównaniu z Hezjodem ten wymiar sceptycznej bądź co bądź postawy człowieka. Najmocniejszy tego wyraz znajduje się w tym z pozoru niewinnym stwierdzeniu, że φύσις jest ἄπειρος (jako zniesienie zarówno πέρας, jak i πεῖρα).

Uważam, że największy wkład Anaksymandra w dzieje filozofii stanowi nie tyle ustanowienie τὸ ἄπειρον jako zasady rzeczy (niemożliwej do doświadczenia)[122], ile bardziej zdecydowane twierdzenie o niebagatelnych konsekwencjach głoszące, że φύσις (ἀρχή) jest ἄπειρος. Oznacza to, że każda ἀρχή – jako boska – jest nieuchwytna i niewyrażalna jako taka, a przedmiotem namysłu może być tylko to, co ma granice. Jeśli to przypuszczenie jest słuszne, zarysowuje się pewna linia rozwojowa od Hezjoda przez Anaksymandra aż do Ksenofanesa i dalej. Wszyscy ci myśliciele zgłębiają ten sam filozoficzny problem relacji człowieka do ostatecznej boskiej instancji. Różne oblicza ich krytycznej postawy sceptycznej, opartej na wstrzemięźliwości i pokorze, ukazują jednocześnie pozytywne aspekty oraz granice filozoficznej spekulacji. Warto mieć na uwadze ścisły związek między tradycją jońską oraz italską w kwestii odnoszenia się do tego, co jest ἄπειρον, a tym samym spróbować zatrzeć ostry podział obu tych tradycji. Będzie to wyraźnie widoczne, jeśli odwołać się do Pitagorasa, Alkmajona, Epicharma i Filolaosa, ze szczególną atencją nakierowaną na tego ostatniego, zarówno ze względu na dostęp do fragmentów źródłowych, jak i z uwagi na podjęcie wprost epistemologicznego aspektu tego, co jest ἄπειρον.

[122] Część badaczy, jeśli już uwzględnia epistemologiczny aspekt poglądów Anaksymandra, koncentruje się na ukazywaniu niepoznawalności τὸ ἄπειρον, a nawet mistycznego charakteru tej zasady. Dobrym przykładem takiego podejścia są choćby uwagi Ch.H. Kahna. Pisze on, że zasada ta jest „some more permanent source that is partially or wholly unknown to us. […] He called this unknown world source τὸ ἄπειρον, »that which is inexhaustible,« and he identified it with the equally mysterious outlying body which holds the visible world in its embrace". Ch.H. Kahn: *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. Indianapolis–Cambridge, Hackett Publishing Company, 1994, s. 237. O mistycznym wymiarze zasady pisze też D.W. Graham: *Explaining the Cosmos: The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*. Princeton, Princeton University Press, 2006, s. 34.

Ksenofanes z Kolofonu

W poprzednim rozdziale zachowane fragmenty spuścizny Ksenofanesa analizowałem pod kątem KS, w następnych rozdziałach uczynię je tematem rozważań w zakresie KE, allo- i autokrytycyzmu, a także synkrytycyzmu. W tym rozdziale interesować mnie będzie Ksenofanes jako myśliciel, którego poglądy podpadają pod KA, a w szczególności pytanie, czy można je traktować jako S czy nawet jako Z. Wśród badaczy myśli kolofończyka nie ma zgodności w kwestii rozpoznania charakteru jego filozofii i jej znaczenia. Często znajduje wyraz przekonanie, że Ksenofanes jest krytykiem lub reformatorem[123] teologii Homerowo-Hezjodowej, a zarazem twórcą nowatorskiej koncepcji teologicznej[124], być może nawet monoteistycznej[125]. Według mnie lokowanie myśli Ksenofanesa wyłącznie w obrębie sporów teologicznych, czy też w perspektywie nowej wersji objawienia[126], nie jest zasadne; więcej nawet, taki redukcjonizm przesłania oryginalność filozofii Ksenofanesa. Równie wątpliwym, co redukującym, a nawet zniekształcającym myśl Ksenofanesa przekonaniem jest traktowanie go, oprócz Parmenidesa i Melissosa, jako zwolennika jedności czy wprost jako monisty. Taka wykładnia opiera się na zawartej w *Metafizyce* opinii Arystotelesa, który zaliczył kolofończyka do zwolenników jedności i przypisał mu tezę: „τὸ

[123] M. Eisenstadt twierdzi, że „for Xenophanes, the subjectivity of anthropomorphic religion does not affect its social value in human life, despite its philosophical inadequacy; that the conclusions arrived at in his theological fragments were purely speculative and not intended to provide the basis for a new religion; and that the evidence of the other fragments suggests rather that he approved of the worship of the Olympian gods". M. Eisenstadt: *Xenophanes' Proposed Reform of Greek Religion*. „Hermes" 1974, Bd. 102, H. 2, s. 143.

[124] Zob. P. Steinmetz: *Xenophanesstudien*. „Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge" 1966, Bd. 109, s. 71–72.

[125] A. Drozdek uważa, że Ksenofanes nie neguje religii tradycyjnej w zupełności, lecz zarzuca jej, „że nie widziała w bogach Jedynego Boga. Bogowie nie mają samodzielnego istnienia, będąc tylko odzwierciedleniami absolutnej rzeczywistości Boga. […] Zważywszy to wszystko, trudno zaprzeczyć, że Ksenofanes jednak był monoteistą". A. Drozdek: *Greccy filozofowie jako teolodzy*. Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN, 2011, s. 69. Christopher Shields z kolei pisze, że „like the naturalists before him, Xenophanes promotes a form of theism, evidently a form of monotheism […]". Ch. Shields: *Ancient Philosophy. A Contemporary Introduction*. 2nd edition. New York and London, Routledge, 2012, s. 6. Wystarczy tylko nadmienić, że wbrew tym wyobrażeniom kwestia jedyności boga nie była tematyzowanym problemem w tym okresie dziejów.

[126] Taką wykładnię przyjął Shaul Tor. Pisze on: „Xenophanes supplants such traditional notions with a new model of divine disclosure and of reasoning. For Xenophanes, the divine discloses not truth-evaluable messages but evidence. Mortals reason out conjectures about the world beyond their experience on the basis of a necessarily limited but, through inquiries over time, ever-growing body of experiences, which have been made possible for them to consider by the divine". S. Tor: *Mortal and Divine*…, s. 340.

ἓν εἶναί τὸν θεόν" („jedno jest bogiem")[127] jako efekt patrzenia z podziwem na całe niebo. Arystoteles Ksenofanesa i Melissosa uznaje za myślicieli prostackich, bądź wręcz naiwnych (ἀγροικότεροι), w przeciwieństwie do Parmenidesa. W *De caelo* jednak ten „prostacki" myśliciel zaliczony zostaje do grona tych, którzy tropili przyczyny w świecie zmysłowym[128], co dawałoby asumpt do odczytywania Ksenofanesa przez pryzmat oświecenia jońskiego. Taka wykładnia jest uzasadniona, ale tylko połowicznie słuszna. Ksenofanesa niektóre fragmenty można czytać z perspektywy jońskiej *peri physeos historíe*, do niej jednak nie dają się zredukować pozostałe podnoszone przez niego kwestie, w szczególności tematyzowane problemy o charakterze epistemologicznym. Wreszcie za przykład dość skrajnej oceny dokonań kolofończyka może posłużyć opinia Wernera Jaegera, który z jednej strony odmawia mu spójnego wykładu filozoficznego[129], a z drugiej – traktuje jako intelektualnego rewolucjonistę[130]. Warto nadmienić, że Diogenes Laertios zalicza Ksenofanesa do grona myślicieli niezrzeszonych (οἱ σποράδην)[131], natomiast Pseudo-Plutarch opatruje streszczenie jego poglądów zastrzeżeniem, że

[127] Arist.: *Metaph*., 986 b 24–25. Wielu badaczy za wiarygodną uznaje wzmiankę o Ksenofanesie jako domniemanym założycielu szkoły eleackiej. Teza ta opiera się na systematyzacji nurtów filozoficznych dokonanej przez Arystotelesa w I księdze *Metafizyki*, a także na dramaturgicznej wzmiance Platona w *Sofiście*. Będzie o tym mowa w dalszej części tego rozdziału. Tutaj warto tylko wskazać opinie badaczy dotyczące wpływu poglądów Ksenofanesa na filozofię Parmenidesa. Zob. W. Jaeger: *Teologia wczesnych filozofów greckich*. Tłum. J. Wocial. Kraków, Wydawnictwo Homini, 2007, s. 102–107; J. Mansfeld: *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*. Assen, Van Gorcum, 1964, s. 120–121; A. Nehamas: *Parmenidean Being/Heraclitean Fire*. In: *Presocratic Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos*. Ed. by V. Caston and D.W. Graham. Aldershot, Ashgate, 2002, s. 46–47. Odmiennego zdania jest Reinhardt, który stara się wykazać wpływ Parmenidesa na Ksenofanesa. Zob. K. Reinhardt: *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Bonn, Cohen, 1916.

[128] „Οἱ μὲν γὰρ διὰ ταῦτα ἄπειρον τὸ κάτω τῆς γῆς εἶναί φασιν, ἐπ' ἄπειρον αὐτὴν ἐρριζῶσθαι λέγοντες, ὥσπερ Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος, ἵνα μὴ πράγματ' ἔχωσι ζητοῦντες τὴν αἰτίαν". Arist.: *De caelo*, 294 a 21–24. Zdaje się to komentarzem do fragm. B 28. Zob. także inne fragmenty „fizykalistyczne": B 19, B 27, B 29, B 30, B 31, B 32, B 37. Szczegółową ich analizę można znaleźć w: J.H. Lesher: *Xenophanes of Colophon: Fragments. A Text and Translation with a Commentary*. Toronto, University of Toronto Press, 1992, s. 120–148.

[129] „Nie mamy żadnego fragmentu Ksenofanesa o treści czysto filozoficznej, który zniewalałby nas do przyjęcia tezy o istnieniu spójnego eposu dydaktycznego jego autorstwa na temat natury wszechświata". W. Jaeger: *Teologia wczesnych filozofów greckich*…, s. 88.

[130] „Ksenofanes był intelektualnym rewolucjonistą. Wcześniejsi filozofowie przedstawiali swoim współczesnym nowe koncepcje rzeczywistości jako jasne, zupełne i symetryczne całości. Natomiast Ksenofanes był myślicielem zupełnie innego pokroju – dostrzegał niszczycielskie nowatorstwo podejścia tamtych i głośno oświadczał, że jest ono nie do pogodzenia z poglądami tradycyjnymi". Ibidem, s. 90.

[131] Diog., IX, 20.

Ksenofanes kroczył jakąś własną drogą (ἰδίαν τινὰ ὁδόν)[132], inną niż ta, która była charakterystyczna dla Jończyków.

W mojej opinii spośród tych wielu twarzy Ksenofanesa na pierwszy plan wysuwa się perspektywa epistemologiczna obecna w jego twórczości. Nie tylko dlatego, że to właśnie ona świadczy o jego nowatorstwie (unieważnia prostą redukcję jego myśli zarówno do jońskiej *peri physeos historíe*, jak i do namysłu teologicznego czy też elegijno-praktycznego)[133], ale przede wszystkim dlatego, że jego rozważania epistemologiczne można traktować jako zakładające i uzasadniające pozostałe obszary problemowe jego namysłu[134]. Nie twierdzę bynajmniej, że spojrzenie na zachowane fragmenty kolofończyka z perspektywy jego fragmentów epistemologicznych jest jedyną opcją interpretacyjną, ale uważam, że nie tyle słabo obecną w literaturze, ile pozwalającą na w miarę spójne pogodzenie z sobą różnych wątków, jakie podejmował. Zakładam jednak ostrożnie, że zagadnienia związane z poznaniem i metodologią badań są kluczowe dla zrozumienia myśli Ksenofanesa, kluczowe dla ustalenia jego stosunku do poprzedników, a także kluczowe dla rozpoznania rozwoju wczesnogreckiej epistemologii[135]. Zgadzam się przy tym z opinią Karla Raimunda Poppera, że przełomowość tego myśliciela polega na tym, że wprost podejmuje zagadnienia epistemologiczne, ale też na tym, że czyni to z perspektywy myśliciela krytycznego (w tym: auto-

[132] „Ξενοφάνης δὲ ὁ Κολοφώνιος ἰδίαν τινὰ ὁδὸν πεπορευμένος καὶ παρηλλαχυῖαν πάντας τοὺς προειρημένους […]". DK 21 A 32.

[133] Zgadzam się z sugestiami J. Philippoussisa, który pisze, że „Xenophanes' primary concern is neither the *natura deorum* nor the *natura rerum*. His foremost consideration is not the cosmological question *per se* (whether divine or physical world), but the gnoseological question regarding epistemic certainty and its ontic reference that both his predecessors and his immediate posterity took for granted". J. Philippoussis: *The Gnoseological and Metaphysical Particularity of Xenophanes' Thought*. In: *Ionian Philosophy*. Ed. by K.J. Boudouris. Athens, International Association for Greek Philosophy and International Center for Greek Philosophy and Culture, 1989, s. 327.

[134] Szerzej na ten temat w: D. Kubok: *Ksenofanes z Kolofonu i greckie źródła problemu poznania*. „Analiza i Egzystencja" 2013, t. 23, s. 5–23.

[135] Na temat wczesnogreckiej epistemologii i znaczenia rozważań Ksenofanesa zob. na przykład J.H. Lesher: *The Emergence of Philosophical Interest in Cognition*. „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 1994, vol. 12, s. 1–34; Idem: *Early Interest in Knowledge*. In: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Ed. by A.A. Long. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 225–249; J.H. Lesher: *The Humanizing of Knowledge in Presocratic Thought*. In: *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. Ed. by P. Curd, D.W. Graham. Oxford–New York, Oxford University Press, 2008, s. 458–484; E. Hussey: *The Beginnings of Epistemology: From Homer to Philolaus*. In: *Companions to Ancient Thought 1: Epistemology*. Ed. S. Everson. Cambridge, Cambridge University Press, 1990, s. 11–38; J. Wilcox: *The Origins of Epistemology in Xenophanes and Heraclitus*. In: *Greek Philosophy and Epistemology*. Vol. 2. Ed. by K.J. Boudouris. Athens, Ionia Publications, 2001, s. 215–226; M.-K. Lee: *Antecedents in Early Greek Philosophy*. In: *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*. Ed. by R. Bett. Cambridge, Cambridge University Press, 2010, s. 13–35.

krytycznego) w rozumieniu KA[136]. I choć nie podzielam w szczegółach Popperowej egzegezy myśli Ksenofanesa[137], to nie mogę nie rozumieć szczerego entuzjazmu Poppera dla postawy krytycznej, która ujawnia się niemal we wszystkich obszarach namysłu Ksenofanesa, począwszy od fragmentów elegijnych, a skończywszy na fragmentach fizycznych. Nie jest również wykluczone, że jego „jakaś własna droga" („ἰδίαν τινὰ ὁδόν") w dużej mierze była drogą refleksji epistemologicznej, choć Pseudo-Plutarchowi chodziło chyba raczej o odmienność od refleksji milezyjczyków.

W niemal powszechnej opinii Ksenofanesowa krytyka wyobrażeń na temat bóstw (w wersji Homera i Hezjoda) stanowi wstęp do pozytywnej jego wykładni na ich temat. Uważam, że takie przekonanie jest wątpliwe w obu jego członach. Ksenofanesowi tak naprawdę nie chodzi o samą krytykę wyobrażeń na temat bogów ani o krytykę wizji Homera i Hezjoda, lecz raczej o ukazanie na tym sugestywnym przykładzie sposobu obrazowania bogów przez ludzi, źródeł i ograniczeń takiego obrazowania, a co za tym idzie, istoty i granic naszego poznania. Nie jest to również wstęp do żadnej nowej pozytywnej (być może nawet rewolucyjnej) teologii, lecz raczej próba uświadomienia człowiekowi jego ograniczeń i zachęty do cierpliwego oraz pokornego poszukiwania lepszych rozwiązań[138]. Byłoby czynnością zubożającą myśl Ksenofanesa zredukowanie jego opinii dotyczących Homera i Hezjoda tylko do krytyki literackiej, którą oczywiście po części są. Krytycyzm tych fragmentów jest czymś więcej niż krytyką literacką – to filozoficzny KA.

Warto przyjrzeć się bliżej temu zestawowi fragmentów krytycznych wobec tradycji. Ksenofanes pisze:

---

[136] „As a highly creative thinker, unusually critical, and unique in his self-criticism, he became the founder of the Greek Enlightment. […] He was a literary critic, perhaps the first, and a moralist. […] And of decisive importance to Western science and philosophy, he was the founder of epistemology, the theory of knowledge". K.R. Popper: *The World of Parmenides: Essays on the Presocratic Enlightment*. Ed. by A.F. Petersen, with the assistance of J. Mejer. London and New York, Routledge, 1998, s. 33.

[137] W kwestii polemiki z Popperową wykładnią myśli Ksenofanesa zob. J.H. Lesher: *Xenophanes' Scepticism*. „Phronesis" 1978, vol. 23, no. 1, s. 4 i 16; G.S. Kirk: *Popper on Science and the Presocratics*. „Mind" 1960, vol. 69, no. 275, s. 318–339; G.E.R. Lloyd: *Popper versus Kirk: A Controversy in the Interpretation of Greek Science*. „The British Journal for the Philosophy of Science" 1967, vol. 18, no. 1, s. 21–38; S. Austin: *Scepticism and Dogmatism in the Presocratics*. „Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science" 2000, vol. 33, issue 3, s. 239–246.

[138] Warto zwrócić uwagę, że Arejos Didymos pisze o Ksenofanesie: „Ξενοφάνους πρώτου λόγος ἦλθεν εἰς τοὺς Ἕλληνας ἄξιος γραφῆς ἅμα παιδιᾶι τάς τε τῶν ἄλλων τόλμας ἐπιπλήττοντος καὶ τὴν αὐτοῦ παριστάντος εὐλάβειαν, ὡς ἄρα θεὸς μὲν οἶδε τὴν ἀλήθειαν, »δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται«". Ar. Didym. ap. Stob.: *Ecl.*, II, 1, 17. Zgodnie z tym przekazem Ksenofanes łączyłby allokrytyczne potępienie zuchwałości z autokrytycznym propagowaniem pobożności.

ἐξ ἀρχῆς καθ' Ὅμηρον ἐπεὶ μεμαθήκασι πάντες […][139].

πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδός τε,
ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστίν,
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν[140].

Pierwszy z tych fragmentów zawiera po prostu stwierdzenie, że wszyscy zdobywali wiedzę bądź uczyli się od Homera. Drugi natomiast nie tylko dodaje imię Hezjoda, ale też wskazuje kwestię niesłychanie ważną. Ksenofanes konstatuje, że obaj poeci opisali bogów nie tyle w ten sposób, że mają oni między innymi kraść, cudzołożyć i zwodzić się wzajemnie, ile że przydali bogom te cechy. Użyte tam jest słowo ἀνέθηκαν, pochodzące od ἀνατίθημι („kłaść", „powierzać", „dedykować"). Poeci zatem powierzyli i dedykowali bogom tego rodzaju czyny, co oznacza, że ludzie przypisali je bogom; nie tyle jednak zwykli ludzie, ile tacy, którzy są wpływowi, ponieważ od nich (w B 10 wspomniany jest tylko Homer) wszyscy się uczyli. Fragmenty te zatem mówią nie o błędach poznawczych, nie o fałszu, lecz o genezie zasobów wyobrażeniowych człowieka oraz ich trwałości opartej na autorytecie. Jasno trzeba powiedzieć, że nie chodzi tu o uznanie owych wyobrażeń za fałszywe; celem ich jest ukazanie źródła oraz istoty wyobrażeń w ludzkiej świadomości. Już Hezjod w prologu *Teogonii* pisał o deklaracji Muz dotyczącej prawdy i fałszu, czego skutkiem jest niewiedza po stronie śmiertelnych. Ksenofanes wyprowadza z tego faktu dalsze konsekwencje. Skoro nie wiemy, czy przekaz Muz jest prawdą, czy fałszem do prawdy podobnym, to ludziom brakuje pewności, wiarygodności i zaufania. Z braku pewności wypływa chęć uzupełnienia jej własnymi wyobrażeniami. Zarówno we fragmencie B 11, jak i w B 12 pojawia się zwrot ἀλλήλους ἀπατεύειν („wzajemnie się zwodzić"), który miał zostać przypisany bogom. Można jednak powiedzieć, nawiązując jeszcze raz do Hezjoda, że przypisanie bogom wzajemnego zwodzenia się wynika z deklarowanego przez nich (w tekście Hezjoda *expressis verbis* wyrażonego) potencjalnego zwodzenia śmiertelnych. Na temat relacji pomiędzy Hezjodem a Ksenofanesem (B 35) przyjdzie jeszcze powiedzieć w dalszej części tego rozdziału. Owo ludzkie powierzanie cech bogom Ksenofanes rozwija, wskazując źródło, z którego czerpią poeci oraz ich następcy. Tym źródłem są oni sami; ogląd samych siebie przenoszony jest na obraz bóstw, które są z natury niejawne. Więcej nawet, różne podmioty mogą tworzyć różne wyobrażenia bóstw, jeżeli oczywiście są świadome samych siebie. We

[139] DK 21 B 10. Zob. też *Poetarum Elegiacorum Testimonia et Fragmenta*. Pars prior. Ediderunt B. Gentili et C. Prato. Leipzig, Teubner, 1988, fragm. 14 (dalej cyt. jako GP).

[140] DK 21 B 11 (GP 15). Zob. także:

ὡς πλεῖστ' ἐφθέγξαντο θεῶν ἀθεμίστια ἔργα,
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν. DK 21 B 12 (GP 16)

fragmencie B 16[141] jako przykład podani są Etiopowie i Trakowie. Nie chodzi tu jednak o zwykłą antropomorfizację, ponieważ fragment B 15[142] mówi o potencjalnej zoomorfizacji (woły, konie), lecz o – jeśli można to tak nazwać – idiomorfizację, czyli o nadanie własnej, konkretnej formy temu, co owej cielesnej formy nie ma lub jest ona nieustalona. Mówiąc inaczej, ludzie to, co nieznane, obrazują na podstawie tego, co znane, a w szczególności tym wyobrażeniowym wzorem są oni sami. Idiomorfizacja wynika z samooglądu i może prowadzić do relatywizmu. Bezkrytyczności poetów i zwykłych ludzi w tym procesie można przeciwstawić postawę krytyczną, której celem nie będzie zastąpienie tych obrazów innymi (dogmatycznie uznanymi za prawdziwe), lecz świadomość kreacyjnego charakteru wyobrażeń na temat bogów, czy nawet wszystkiego tego, co niejawne. Nie jest to więc żadna wiedza, ale domysł, mniemanie, które raczej trzeba rozważać nie w kategoriach epistemicznych (prawda – fałsz), lecz pragmatycznych i utylitarnych (zob. zachowane fragmenty elegijne). Jak już mówiłem, nie jest to tylko krytyka literacka, nie jest to też krytycyzm ujęty jako zwykła polemika, nie jest to również zniesienie pewnych wyobrażeń i ustanowienie nowych, jest to raczej przykład KE (zob. rozdział 3. części drugiej), czyli filozoficzna i rudymentarna refleksja epistemologiczna nad ludzkimi zasobami wyobrażeniowymi, bądź też szerzej – poznawczymi.

Jeśli faktycznie przyjmiemy, że nie chodzi o zwykłą krytykę konkretnych wyobrażeń na temat bóstw, lecz o diagnozę procesu poznawczo-wyobrażeniowego i jego źródeł, to być może fragmenty dotyczące boga (B 23, B 24, B 25, B 26) nie tylko nie muszą stanowić pozytywnej kontrpropozycji, lecz nawet można je traktować jako element szerszej strategii argumentacyjnej. Ksenofanes proponuje w nich koncepcję boga, który jest największy pomiędzy bogami i ludźmi (B 23), który nie porusza się (B 26), „cały widzi, cały myśli i cały słyszy" (B 24), i tylko umysłem wstrząsa wszystkim (B 25). Nie trzeba tej zdawkowo zachowanej wizji traktować jako pozytywnego rozstrzygnięcia kwestii teologicznych[143], lecz jako antytezę obecnej w świadomości ludzi wykładni ukształtowanej przez poetów. Jak zauważają niektórzy, bóg Ksenofanesa jest przeciwieństwem bóstw

[141] Αἰθίοπές τε <θεοὺς σφετέρους> σιμοὺς μέλανάς τε
Θρῆικές τε γλαυκοὺς καὶ πυρρούς <φασι πέλεσθαι>. DK 21 B 16 (GP 18)

[142] ἀλλ' εἰ χεῖρας ἔχον βόες <ἵπποι τ'> ἠὲ λέοντες
ἢ γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες,
ἵπποι μέν θ' ἵπποισι βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας
καί <κε> θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
τοιαῦθ' οἷόν περ καὐτοὶ δέμας εἶχον <ἕκαστοι>. DK 21 B 15 (GP 19)

[143] W kwestii wykładni monoteistycznej zob. W.K.C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy*. Vol. 1…, s. 375 i nast.; J. Barnes: *The Presocratic Philosophers*. Vol. 1…, s. 89–92; P. Steinmetz: *Xenophanesstudien*…, s. 71–72; A. Drozdek: *Greccy filozofowie*…, s. 68–69; Ch. Shields: *Ancient Philosophy*…, s. 6.

Homera[144], a więc zderzenie z sobą obu wizji może prowadzić do – sceptycznego w swym charakterze – skonfundowania odnośnie do ich rzeczywistej postaci. Niemożność łatwego i pochopnego rozstrzygnięcia tej kwestii powinna odsyłać z powrotem do zagadnień epistemologicznych. W moim przeświadczeniu fragmenty B 23, B 24, B 25, B 26 stanowią dalszy ciąg argumentacji krytycznej (oprócz B 11, B 14, B 15, B 16), obejmującej przede wszystkim krytykę podstaw roszczeń odnośnie do poznawalności boga (bogów). Wydaje się, że strategię tę częściowo ujawnia porównanie fragmentów B 14[145] i B 23[146]. W obu występuje słowo δέμας, przy czym w pierwszym fragmencie podkreślone jest, że śmiertelnym wydaje się (δοκέουσι), iż bogowie mają δέμας taką jak oni, w drugim zaś uwypukla Ksenofanes to, że bóg zarówno ze względu na δέμας, jak i na νόημα jest niepodobny śmiertelnym. Co ważne, 1) aktywność śmiertelnych w obrazowaniu bogów zakwalifikowana zostaje jako δοκέω (zob. δόκος w B 34, 4); 2) cechy boga można zbiorczo określić jako niepodobne do cech śmiertelnych, co upoważnia do przypuszczenia, że być może stanowią one ich opozycję. Powstałyby wtedy opozycje: jeden – wiele, niepodobny do ludzi – podobny do ludzi, nieporuszający się – poruszający się, wstrząsający wszystkim – Zeus trzęsący Olimpem za pomocą głowy, cały widzący, myślący i słyszący – niecały. Możliwa antytetyczność wyobrażeń na temat boga (bogów) może skłaniać ludzi do filozoficznej (w duchu krytycznym) refleksji nad: poznawalnością bóstw, wiarygodnością przekazów, treścią naszych przekonań oraz ich źródłami, ewaluacją mniemań, a także ich funkcją w wymiarze społeczno-politycznym[147].

Ludzkie kreowanie obrazów boga trudno nazwać wiedzą, jest to raczej domniemanie (δόκος), które dodatkowo trzeba rozważać nie tyle w kategoriach epistemicznych (prawda – fałsz), ile pragmatycznych i utylitarnych. W ten sposób można odczytywać fragmenty elegijne Ksenofanesa[148]. Wszelkie opowieści to tylko wymysły poprzedników

[144] KRS, s. 175, przypis 20.

[145] ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεούς,
τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν φωνήν τε δέμας τε. DK 21 B 14 (GP 17)

[146] εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὐδὲ νόημα. DK 21 B 23 (GP 26)

Zob. J.H. Lesher: *Xenophanes of Colophon*…, s. 96–102.

[147] J. Philippoussis przywołuje cytowany już komentarz Arejosa Didymosa do poglądów Ksenofanesa (A.R. Didym. ap. Stob.: *Ecl*., II, 1, 17) i interpretuje ten przekaz następująco: „Xenophanes was the first because *tas tôn allôn tolmas epiplêttontos*. The *epiplêttontos* is not the rebuke of the parodic poet, as it is usually taken, but the reproof of the critical philosopher; and the *tolmas*, it seems, does not only refer to the mythological anthropomorphism of the poets, but also to the ontological assumptions of the philosophical predecessors of Xenophanes as it is evident in the προειρημένους of Ps.-Plutarch, so that this exclamation can be followed by the *dokos d'epi pasi tetyktai*". J. Philippoussis: *The Gnoseological and Metaphysical Particularity*…, s. 332.

[148] Na zachowane fragmenty elegijne można patrzeć z różnych perspektyw, nie należy wszakże jedną perspektywą przesłaniać innych. Szczególnie zaskakujące jest pomija-

(πλάσματα τῶν προτέρων), które należy dobierać i opiewać ze względu na pożytek (χρηστόν):

> οὔτι μάχας διέπων Τιτήνων οὐδὲ Γιγάντων
> οὐδέ <τε> Κενταύρων, πλάσματα τῶν προτέρων,
> ἢ στάσιας σφεδανάς, τοῖσ' οὐδὲν χρηστὸν ἔνεστι·
> θεῶν <δὲ> προμηθείην αἰὲν ἔχειν ἀγαθόν.
>
> Nie należy wszelako opiewać potyczek Tytanów i Gigantów,
> Ani też owych Centaurów – wymysły poprzedników,
> Ani waśni okrutnych, z których pożytku w ogóle nie ma.
> Dla bogów zaś szacunek zawsze mieć za dobro[149].

W tym miejscu interesuje mnie nie forma, czy też ewentualne kanony tego rodzaju poezji, ani perspektywa performatywna (co jest samo w sobie istotne), lecz jej dydaktyczno-normatywna treść. W przytaczanym fragmencie dookreślone zostają wypowiedzi krytyczne odnośnie do bóstw. Ksenofanes wprost je kwalifikuje jako wymysły (πλάσματα), z których jedne są użyteczne, inne nie są. Ostatnie zaś zdanie należy traktować jako jeden z kryteriów tego typu narracji. Trzeba mieć zawsze wzgląd (jako dobro) na bogów, czyli traktować ich z szacunkiem. I tak jak w innych przypadkach, tę wypowiedź o bogach trzeba odczytywać w szerokim kontekście, w tym wypadku – w powiązaniu z fragmentami B 18 i B 34, które o bogach mówią w ujęciu epistemologicznym. Dookreślenie kryterium – jeśli można tak powiedzieć – użyteczności narracji znajduje się w drugiej elegii.

> […] ῥώμης γὰρ ἀμείνων
> ἀνδρῶν ἠδ' ἵππων ἡμετέρη σοφίη.
> ἀλλ' εἰκῇ μάλα τοῦτο νομίζεται, οὐδὲ δίκαιον
> προκρίνειν ῥώμην τῆς ἀγαθῆς σοφίης.

nie nie tyle kontekstu epistemologicznego, ile filozoficznego w ogóle. Taki redukcjonizm interpretacyjny często jest wyrazem szerszych tendencji deprecjonujących dyskurs filozoficzny lub obniżających jego rangę. J. Skarbek-Kazanecki analizuje fragmenty elegijne Ksenofanesa od strony poezji sympozjalnej. Taka wykładnia jest zasadna jako jedna z opcji, nie znaczy to jednak, że jest wyłączna. Mądrość z fragmentu B 2 ma charakter polityczny, autor ten wskazuje również na zagadnienie przynależności do arystokracji, a nawet na kompetencje muzyczne i retoryczne z nią związane. Znamienne jest, że takiego rozumienia mądrości nie łączy wcale z fragmentami głoszącymi ograniczoność poznawczą człowieka. Zob. J. Skarbek-Kazanecki: *Grecki symposion jako przestrzeń dyskursu filozoficznego: Ksenofanes i krytyka tradycji poetyckiej*. „Tekstualia" 2019, nr 1 (56), s. 35–52. W kwestii elegii Ksenofanesa zob. także J.H. Lesher: *Xenophanes of Colophon*…, s. 47–61.

[149] DK 21 B 1, 21–24; przeł. M. Wesoły. W: M. Wesoły: *Elegie Ksenofanesa*. W: *Elegia poprzez wieki. Konferencja naukowa 8–9 XI 1994*. Red. I. Lewandowski. Poznań, UAM, 1995, s. 37. Warto zauważyć, że wcześniej (B 1, 13) Ksenofanes wypowiada się w formie nakazu (χρή), co może nieco osłabiać wykładnię krytycystyczną.

> […] bo lepsza od siły fizycznej
> mężów oraz koni jest nasza mądrość.
> Wszelako zbyt pochopnie tamta jest ceniona wysoko, nie jest sprawiedliwe
> Stawiać siłę fizyczną przed szlachetną mądrość[150].

Bardziej szczegółową analizę tego fragmentu będzie można znaleźć w rozdziałach 4. i 5. części drugiej, w tym miejscu warto tylko zwrócić uwagę na tę wypowiedź pod kątem preferencji narracyjnej. Nie należy podziwiać i promować sportowych celebrytów, lecz „naszą mądrość" („ἡμετέρη σοφίη"). Nie odróżniając Ksenofanesa-poety od Ksenofanesa-filozofa, przyjmuję, że ową mądrość wypada pojmować nie tylko jako umiejętność, czy nawet kunszt literacki, ale także jako pewną postawę – śmiem określać ją mianem krytycznej – która umiejętności artystyczne łączy z kompetencjami filozoficznymi[151]. W moim wszakże przekonaniu kluczową składową tej postawy jest zdolność myślenia krytycznego jako autokrytycyzmu (zob. rozdział 4. części drugiej) i zdolność do synkrytycyzmu komparatywnego (zob. rozdział 5. części drugiej), ale także umiejętność podpadająca pod KE (zob. rozdział 3. części drugiej), a więc zdolność wszechstronnego rozumienia określonych zagadnień w związku z ich pożytkiem dla *polis* (postawa pragmatyczna oparta na zrębach refleksji epistemologicznej). Mądrość ta również powinna być promowana, ponieważ obejmuje ona także świadomość funkcjonalnego aspektu opowieści (narracji). Na tenże aspekt wskazuje Ksenofanes w tej elegii. To nie siła mężów, lecz owa szlachetna mądrość czyni *polis* lepszym pod względem prawości[152]. Jednym z kluczowych aspektów mądrości jest działalność publiczna dla dobra *polis*; co więcej, mamy tu do czynienia z rekomendacją preferencji narracyjnej, należy bowiem głosić takie sądy, które *polis* wzmacniają, zdając sobie sprawę z tego, że to tylko wymysły poprzedników. Nie chodzi zatem o to, aby je rozpatrywać pod kątem wartości logicznych, lecz pragmatycznych czy też utylitarnych. Traktując całościowo wypowiedzi Ksenofanesa jako spójne i uwzględniając tak zwane fragmenty krytyczne dotyczące wyobrażeń bóstw, a także te, które kontrastują z nimi wyobrażenie jednego boga, i wreszcie fragmenty elegijne, trzeba stwierdzić, że skonstatowanie źródeł autorytetu, rozpoznanie zjawiska idiomorfizacji i relatywizacji, antytetyczne zestawienie opozycyjnych wizji bóstwa mają na celu między innymi odsłonięcie rudymentarnego problemu epistemologicznego, który polega na krytycznej analizie źródeł, istoty i funkcji zwaloryzowanych pod postacią δόκοι

[150] DK 21 B 2, 11–14; przekł. – D.K.

[151] Podobnie uważa M. Wesoły. Zob. M. Wesoły: *Elegie Ksenofanesa*…, s. 40, przypis 17.

[152] […] τοὔνεκεν ἂν δὴ μᾶλλον ἐν εὐνομίῃ πόλις εἴη.
σμικρὸν δ' ἄν τι πόλει χάρμα γένοιτ' ἐπὶ τῷ,
εἴ τις ἀεθλεύων νικῷ Πίσαο παρ' ὄχθας·
οὐ γὰρ πιαίνει ταῦτα μυχοὺς πόλεως. DK 21 B 2, 19–22

przekonań. Fragmenty elegijne dość dobrze ukazują także utylitarny, a nie tylko epistemiczny charakter naszych przekonań. Rozwinięcie tych zagadnień odnaleźć można w kluczowych epistemologicznych fragmentach Ksenofanesa (B 18, B 34, B 35, B 36, B 38).

Tymon z Fliuntu, znany jako uczeń i propagator poglądów Pyrrona, w dziele *Silloi* miał wyszydzać wszystkich dogmatyków. Warto zwrócić uwagę, że o ile księga pierwsza była monologiem, o tyle druga i trzecia przybrały formę dialogu, w którym interlokutorem Tymona był Ksenofanes. To przekonanie o filozofii Ksenofanesa jako antecedencji S stało się powszechne[153]. Moim zdaniem sprawa wcale nie jest taka oczywista, tak jak nieoczywiste było rozumienie S przypisywane Ksenofanesowi[154]. Daleka jest droga od krytyki wyobrażeń religijnych przez ogólnie pojęty KA aż do S albo ND. Diogenes Laertios (IX, 18) pisze, że Ksenofanesa wychwalał (ἐπαινεῖται) Tymon, który mówi: „Ξεινοφάνη θ' ὑπάτυφον, Ὁμηραπάτην ἐπικόπτην". Z kolei Sekstus Empiryk (*Pyr.*, I, 224) przywołuje nieco inną wersję: „Ξεινοφάνης ὑπάτυφος, ὁμηραπάτης ἐπισκώπτης […]". Ksenofanes miałby być ἐπικόπτης (ἐπισκώπτης), a więc „krytykiem", a nawet „szydercą" Homerowym. Niemniej jednak zarówno Diogenes, jak i Tymon znamiennie dystansują się od domniemanego S w poglądach kolofończyka. Ten pierwszy uwalnia go od wykładni w duchu ND, drugi natomiast przypisuje mu częściowo PD, określając go mianem ὑπάτυφος. Diogenes pisze: „Sotion podaje informację, iż Ksenofanes pierwszy stwierdził, że wszystko jest nieuchwytne, ale [konstatacja ta jest] błędna" („φησὶ δὲ Σωτίων πρῶτον αὐτὸν εἰπεῖν ἀκατάληπτα εἶναι τὰ πάντα, πλανώμενος")[155]. Opinię Diogenesa też można określić mianem ὑπάτυφος, ponieważ tylko częściowo jest ona słuszna. Jak postaram się to dalej wykazać, oprócz akataleptycznej (w duchu ND) wykładni myśli Ksenofanesa możliwa okazuje się też wykładnia inna, fallibilistyczna. Z kolei Tymon, określając go jako ὑπάτυφος, dodaje, że zmiana ta nastąpiła w starszym już wieku:

> […] ὡς καὶ ἐγὼν ὄφελον πυκινοῦ νόου ἀντιβολῆσαι
> ἀμφοτερόβλεπτος· δολίῃ δ' ὁδῷ ἐξαπατήθην
> πρεσβυγενὴς ἔτ' ἐὼν καὶ ἀμενθήριστος ἁπάσης

[153] Jak zauważa J.H. Lesher, Ksenofanes uchodzi za pierwszego sceptyka w dziejach myśli Zachodu. Zob. J.H. Lesher: *Xenophanes' Scepticism*…, s. 1.

[154] I tak, na przykład J. Barnes wczesnogrecki S pojmuje w duchu Locke'a. Zob. J. Barnes: *The Presocratic Philosophers*. Vol. 1…, s. 136–137. Z kolei E. Hussey widzi potrzebę traktowania S Ksenofanesa w duchu Homerowym. Zob. E. Hussey: *The Beginnings of Epistemology*…, s. 21. Część badaczy nie odróżnia dostatecznie ND od S, a także S od fallibilizmu, co utrudnia rzetelną analizę.

[155] Diog., IX, 20. O domniemanym globalnym agnostycyzmie Ksenofanesa (i, o dziwo, Parmenidesa) wspomina Cyceron: „Parmenides, Xenophanes, minus bonis quamquam versibus, sed tamen illi versibus increpant eorum adrogantiam quasi irati, qui cum sciri nihil possit, audeant se scire dicere". Cicero: *Acad.*, II, 23, 74 (21 A 25).

σκεπτοσύνης. ὅππῃ γὰρ ἐμὸν νόον εἰρύσαιμι,
εἰς ἓν ταὐτό τε πᾶν ἀνελύετο· πᾶν δ' ἐὸν αἰεί
πάντῃ ἀνελκόμενον μίαν εἰς φύσιν ἴσταθ' ὁμοίην.

[…] Gdyby, ach, gdyby i mnie bystry umysł oświecił i obie
gdybym, ach, ujrzał był strony! Lecz złudna zwiodła
mnie droga mimo starości, jak postrzeleńca, ślepego
pyszałka… Oto gdziekolwiek oparłem mój umysł, wraz
go chłonęło jedno to samo wszechwszystko;
wszechwszystko to, będąc wiecznie wszędzie szarpane,
na jedną naturę podobną krzepło[156].

Słowo ὑπάτυφος oznacza „częściowy lub połowiczny τῦφος"[157]; ten ostatni termin z kolei oznacza: „złudzenie", „złudę" (w opozycji do ἀλήθεια), a także „głupstwo", „bzdurę", „nonsens" oraz „próżność", „zarozumiałość", „przepych". Moim zdaniem, biorąc pod uwagę ambiwalencję w opinii Tymona o Ksenofanesie, o której wspomina Sekstus Empiryk (*Pyr.*, I, 224), bycie ὑπάτυφος oznacza nie tyle częściowe bycie łudzonym (bo to może oznaczać zewnętrzną formę zniewolenia) lub niebycie zbyt aroganckim („not too arrogant" – Laks, Most[158]), ile raczej częściową próżność (pychę), a jednocześnie częściowe wyzwolenie się od pychy dogmatycznego wyrokowania. Ksenofanes w tej opinii jest ὑπάτυφος, ponieważ część jego poglądów uznać można za wyraz S, a więc za wyzwolenie się od pychy wyrokowania dogmatycznego („trzeźwość" w ujęciu Krokiewicza), a inną część trzeba uznać za wyraz PD, czyli za formę pychy dogmatycznej („nietrzeźwość" w ujęciu Krokiewicza). W efekcie, całościowo ujmując poglądy kolofończyka, można powiedzieć, że tylko częściowo wyzwolił się od wewnętrznej presji dogmatycznego wyrokowania, a więc ze strony Tymona zasłużył zarówno na pochwałę, jak i na lament (ὀδυρόμενον – *Pyr.*, I, 224, 3). Jak przedstawiłem to w swoim artykule *O półtrzeźwości Ksenofanesa*[159], ten jego swoisty hypatyfizm można ująć nie tylko jako współwystępowanie w jego różnych fragmentach

[156] Sext. Emp: *Pyr.*, I, 224; przeł. A. Krokiewicz. W: Sextus Empiryk: *Zarysy Pirrońskie.* Przeł. i wstępem poprzedził A. Krokiewicz. Warszawa, Wydawnictwo Akme, 1998, s. 59. Zob. także tłumaczenie G. Pianko: *Silloi – poemat satyryczny Tymona z Fliuntu*. „Meander" 1952, t. 7, nr 9, s. 389–406.

[157] W LSJ słowo ὑπάτυφος określone zostaje jako „moderately free from τῦφος".

[158] Zob. LM, vol. 3, s. 99. Już Massimo Di Marco przekładał to słowo jako „quasi privo di boria" lub „poco vanagliorioso". M. Di Marco: *Timone di Fliunte: Silli*. Introduzione, edizione critica, traduzione e commento. Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1989, s. 108 i 255. Badacz ten zestawia ὑπάτυφος (w jego układzie fragm. 60) z ἄτυφος (fragm. 9, Di Marco); ten ostatni przymiotnik to „attributo esclusivo di Pirrone, che nel poema incarna la figura del filosofo ideale". Ibidem, s. 255.

[159] D. Kubok: *O półtrzeźwości Ksenofanesa*. „Studia Antyczne i Mediewistyczne" 2010, nr 8 (43), s. 3–15.

zarówno PD, jak i S, lecz jako hybrydę ND i S. W dalszych partiach tego rozdziału powrócę do tej kwestii.

Sekstus Empiryk tłumaczy znaczenie tego słowa następująco: „ὑπάτυφον μὲν γὰρ εἶπε τὸν κατά τι ἄτυφον […]”[160]. A zatem bycie niezarozumiałym, skromnym (ἄτυφον) zasługuje na pochwałę. Następnie jednak stanowczo stwierdza[161], że Ksenofanes dogmatyzował (ἐδογμάτιζε) w dwóch kwestiach: 1) wszystko jest jednem („ἓν εἶναι τὸ πᾶν”); 2) bóg jest zrośnięty (συμφυῆ) ze wszystkim, sferyczny, bezczuciowy, niezmienny i rozumny. Według mnie można co najmniej osłabić wartość tych dwóch obszarów dogmatycznych, co nie oznacza jednocześnie, że prowadzi to do odrzucenia Ksenofanesowego dogmatyzmu. Po pierwsze, w świetle fragmentu B 34 wypowiadanie się o bogach (bogu), a także o wszystkim (περὶ πάντων) wykluczy Ksenofanes z zakresu wiedzy pewnej i przydzieli wyłącznie do sfery δόκος (o czym mowa będzie w dalszej części rozdziału). Po drugie, źródła doksograficzne[162], które suponują Ksenofanesowi monizm numeryczny[163] i jakąś formę panteizmu, oparte są głównie na opiniach Platona[164], jak również Arystotelesa[165], a w największym stopniu pozostają zbieżne z treścią dzieła MXG[166]. Wszystkie one w swej porządkującej funkcji traktują Ksenofanesa jako założyciela szkoły eleackiej i widzą w jego koncepcji *nomen omen* zrośniętą w całość ontologię eleacką w wyjściowej formie Melissosa monizmu numerycznego. Osłabiwszy zatem argument przypisujący Ksenofanesowi PD w formie rozstrzygającej wiedzy, warto zająć się jego fragmentami epistemologicznymi pod kątem

[160] Sext. Emp.: *Pyr.*, I, 224, 15.

[161] Sext. Emp.: *Pyr.*, I, 225. Podobnie wypowiada się Pseudo-Galen, wskazując też oba te obszary dogmatyzowania: „[…] Ξενοφάνην μὲν περὶ πάντων ἠπορηκότα, δογματίσαντα δὲ μόνον τὸ εἶναι πάντα ἓν καὶ τοῦτο ὑπάρχειν θεὸν πεπερασμένον, λογικόν, ἀμετάβλητον […]”. Ps.-Galen: *Hist. Phil.*, 7. Zob. też Hippol.: *Ref.*, I, 14, 2.

[162] Chodzi tu o świadectwa Pseudo-Arystotelesa (MXG, 977 a–979 a), Hipolita (*Ref.*, I, 14), Ps.-Plutarcha (*Strom.*, 4), Cycerona (*Acad.*, II, 118), Teodoreta (IV, 15), Aetiosa (II, 4, 11), Ps.-Galena (*Hist. Phil.*, 7), Simplikiosa (*In Phys.*, 22, 22 i nast.).

[163] Piszę o tym w: D. Kubok: *Kilka uwag o typach monizmu w filozofii starożytnej*. W: *Jedno i Jedno-Wiele. Podstawowe problemy ontologiczne*. Red. J. Jaskóła i A. Tomkowska. Wrocław, Oficyna Wydawnicza ATUT, 2009, s. 27–42.

[164] „A nasza grupa eleatów, od czasów Ksenofanesa i jeszcze dawniej, mówi, że jednym jest wszystko będące, i takie opowieści wygłasza (τὸ δὲ παρ’ ἡμῖν ’Ελεατικὸν ἔθνος, ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον, ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων οὕτω διεξέρχεται τοῖς μύθοις)”. Platon: *Sofista*, 242 d. Zob. także Idem: *Teajtet*, 180 e.

[165] „Natomiast Ksenofanes spośród tych zwolenników jedności (bo Parmenides miał być jego uczniem) niczego nie wyjaśnił ani nie wziął pod uwagę natury żadnej z tych przyczyn, ale spojrzawszy z podziwem na cały świat materialny, orzekł, że jedność to bóg” („Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἑνίσας (ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου λέγεται γενέσθαι μαθητής) οὐθὲν διεσαφήνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε θιγεῖν, ἀλλ’ εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν”). Arist.: *Metaph.*, 986 b 21–25; przeł. K. Leśniak. Zob. także Arist.: *Phys.*, 184 b–185 a.

[166] Tekst pt. *De Melisso, Xenophane, Gorgia* dalej jest cyt. jako MXG.

obecnego w nich ND albo S oraz akceptowalnej przezeń koncepcji wiedzy (pewnej bądź doksalnej).

Nie da się ukryć, że Sekstus Empiryk jest wyraźnie skonfundowany egzegezą poglądów Ksenofanesa, w szczególności dotyczy to fragmentu B 34, który cytuje trzykrotnie (*Adv. math*., VII, 49; VII, 110; VIII, 326). Nie można się dziwić tej reakcji; niejednoznaczność ta udziela się także współczesnym komentatorom. Warto więc rozpocząć analizę tego fragmentu, który Mary Margaret Mackenzie, a za nią James H. Lesher nazywają „master fragment"[167].

> καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ ἴδεν[168] οὐδέ τις ἔσται
> εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων·
> εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
> αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.
>
> Zaprawdę jasnej prawdy żaden człowiek nie dostrzegł, ani nie będzie nikogo, kto by wiedział o bogach i o tym wszystkim, o czym ja mówię. Gdyby nawet komuś bowiem w najlepszym wypadku udało się powiedzieć to, co spełnione, sam by o tym nie wiedział; mniemanie ma przynależny udział (we) wszystkim[169].

Trzeba zdać sobie sprawę z trudności, dwuznaczności i niejasności, które zawarte są w tym fragmencie. Na kilka z nich chciałbym syntetycznie zwrócić uwagę, wskazując raczej kluczowe dylematy niż preferowane rozstrzygnięcia[170].

---

[167] J.H. Lesher: *Xenophanes of Colophon*…, s. 159.

[168] ἴδεν występuje w wersji Sekstusa Empiryka, natomiast w tekście Plutarcha (*Aud. poet*., 17 E) jest: γένετ'. Ta wersja została zaakceptowana ostatnio w LM.

[169] DK 21 B 34; przekł. – D.K. Przez πάντα należy rozumieć „wszystko" jako „wszystkie rzeczy". Pozostawiam w tłumaczeniu słowo „wszystko", ponieważ Ksenofanes mówi ogólnie o wszystkim (jako o ogóle wszystkich rzeczy), o czym sam się wypowiada. Alternatywnie można ten fragment rozumieć w taki sposób, że Ksenofanes wyklucza jasną prawdę o bogach i o czymkolwiek, co mówi o wszystkich rzeczach. Zob. LM, vol. 3, s. 55.

[170] Na temat filozofii Ksenofanesa opublikowałem wiele artykułów. Niniejsze analizy częściowo opierają się na tych ustaleniach. Zob. D. Kubok: *Ksenofanes z Kolofonu*…, s. 5–23; Idem: *Skepticizmus a negatívny dogmatizmus v myslení Homéra a Xenofana*. „Filozofia" 2014, vol. 69, no. 3, s. 223–235; Idem: *Postęp, pycha, pokora: Ksenofanes z Kolofonu a Hezjod*. W: „Folia Philosophica". T. 32. Red. P. Łaciak. Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2014, s. 215–231; D. Kubok: *Allocriticism and Autocriticism in the Views of Xenophanes of Colophon*. „Littera Antiqua" 2015, nr 10, s. 261–281; Idem: *Xenophanes of Colophon and the Problem of Distinguishing between Skepticism and Negative Dogmatism*. „Electryone" 2016, vol. 4, issue 2, s. 31–53; Idem: *Poza Skyllą i Charybdą. Problem fallibilistycznej wykładni poglądów Ksenofanesa*. „Ruch Filozoficzny" 2017, t. 73, nr 4, s. 79–100.

Problem wiedzy. Przede wszystkim wypada zdać sobie sprawę, że τὸ σαφές[171] oznacza nie tyle po prostu prawdę (*truth* – KRS), ile jasną i wyraźną prawdę[172]; więcej nawet, sądzę, że chodzi o prawdę, która jest pewna (jasna)[173]. Warto tu jedynie nadmienić, że odpowiednikiem τὸ σαφές będzie w tekście Alkmajona σαφήνεια, sugerująca jasność[174]. Ogólnie rzecz biorąc, Ksenofanes twierdzi, że jasnej i wyraźnej (pewnej) prawdy żaden człowiek ani nie dostrzegł, ani nie będzie nikogo, kto by wiedział. Bardziej prawdopodobne wydaje się, że wykluczana zostaje tu wiedza pewna, a nie wiedza jako taka[175], co może oznaczać, że można

[171] τὸ σαφές oznacza prawdę w kontekście: 1) oczywistości, 2) dokładności i rzetelności, 3) pewności. Przypadek 1) rozpatrywany w izolacji niepotrzebnie suponowałby ewidencjonalistyczną koncepcję prawdy, która jest dana bezpośrednio; z kolei opcja 2) zbliżałaby tę wypowiedź do tekstów hippokratejskich, w której jest ona odniesiona do tego, co jawne i rzadko osiągalne. Wydaje się, że propozycja 3) w powiązaniu z 1) i 2) najlepiej oddaje na wstępie treść τὸ σαφές. Można przywołać Homerowe użycia słowa σάφα, które zdają się uwypuklać antecedencyjnie aspekt oczywistości i wyraźności: „οὐ γάρ πω σάφα οἶσθ' οἷος νόος Ἀτρεΐωνος" (*Il*., II, 192); „οὐδέ τί πω σάφα ἴδμεν ὅπως ἔσται τάδε ἔργα […]" (*Il*., II, 252); „σάφα δ' οὐκ οἶδ' εἰ θεός ἐστιν" (*Il*., V, 183); „Ἕκτορ νῦν μὲν δὴ σάφα εἴσεαι οἰόθεν οἷος […]" (*Il*., VII, 226); „[…] ἐπιστάμεναι σάφα θυμῷ […]" (*Od*., IV, 730); „[…] ἦ τοι ὅ γ' οὐ σάφα οἶδεν […]" (*Od*., XVII, 153); „[…] ἀτὰρ τόδε γ' οὐ σάφα οἶδα […]" (*Od*., XVII, 307); „[…] αὐτὸν δ' οὐ σάφα οἶδα […]" (*Od*., XVII, 373); „[…] ἢ ἤδη σάφα οἶδε περίφρων Πηνελόπεια […]" (*Od*., XXIV, 404). Zob. także „ἴστω γὰρ σαφὲς […]" (Pindar: *Isth*., VII, 27).

[172] Sekstus tłumaczy τὸ σαφές jako: „διὰ τούτων γὰρ σαφὲς μὲν ἔοικε λέγειν τἀληθὲς καὶ τὸ γνώριμον […]". Sext. Emp.: *Adv. math*., VII, 50. Nie jest to więc tylko prawda, ale także to, co znajome (wiadome).

[173] Tak samo twierdzi J.H. Lesher, który pisze: „I would argue that »the certain truth« or »the clear and certain truth« is the best choice here in fragment 34". J.H. Lesher: *Xenophanes of Colophon*…, s. 156. Badacze przyjmują najczęściej wersję „certain truth" (Guthrie, Popper), „clear truth" (Barnes) lub „what is clear" (LM), „certain knowledge" (Burnet), „exact truth" (Hussey) lub „das Genaue" (Fränkel, Heitsch).

[174] „[…] περὶ τῶν ἀφανέων, περὶ τῶν θνητῶν σαφήνειαν μὲν θεοὶ ἔχοντι, ὡς δὲ ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι καὶ τὰ ἑξῆς" („[…] o rzeczach niejawnych, o tym, co dotyczy śmiertelnych, pewną wiedzę mają tylko bogowie, ludziom zaś dane jest tylko wnioskowanie ze znaków"). Diog., VIII, 83; tłum. J. Gajda. W: J. Gajda: *Pitagorejczycy*. Warszawa, Wiedza Powszechna, 1996, s. 159.

[175] Jeśli rzeczywiście tak jest, że Ksenofanes mówi tu tylko o wiedzy pewnej, a nie o wiedzy w ogóle, to znaczy jeśli traktuje wiedzę pewną jako podzbiór wiedzy jako takiej, to wykluczenie wiedzy pewnej nie wywołuje S albo ND, ponieważ zostaje jeszcze wiedza niepewna. Więcej nawet, jeśli tak jest, to osłabione zostają wykładnie sceptyczne, a wzmocnione – fallibilistyczne. Ksenofanesa koncepcja wiedzy zdaje się sprzeczna z koncepcją wiedzy głoszoną na przykład współcześnie przez Petera Ungera, dla którego wiedza jest równoznaczna z wiedzą pewną. W efekcie tego Unger, szczególnie od czasu *Ignorance. A Case for Scepticism* (1975), uchodzi za modelowego sceptyka (odrzuca zresztą nie tylko wiedzę, ale także uzasadnione racjonalnie przekonania). Nie oznacza to jednak automatycznie, że Ksenofanes nie jest sceptykiem przy jakimś innym rozumieniu tego stanowiska lub ze względu na jakiś inny model wiedzy. Zarówno S jako E, jak i tym bardziej ND pojmuje się ze względu na to, czego są zaprzeczeniem. Ciekawy w rozumowaniu Ungera jest jednak sposób, w jaki broni on zrównania wiedzy z wiedzą

znać prawdę, czy też mieć wiedzę (zob. B 34, 3–4), ale nie być tego pewnym. Ksenofanes wypowiada się o przeszłości i przyszłości w kontekście wykluczenia wiedzy/wiedzy pewnej. Byłoby chyba przejawem nadkrytycyzmu przekonanie, iż pominięcie czasu teraźniejszego może suponować jakąś tylko recentywistyczną możliwość wiedzy. Raczej jest tak, że Ksenofanes uznaje to za tak oczywiste, iż o tym nie wspomina. W konsekwencji nie było, nie ma i nie będzie nikogo, kto by miał τὸ σαφές[176]. W aspekcie podmiotowym w perspektywie dymensji czasowych teza ta ma (podmiotowo) charakter globalny: nie było, nie ma i nie będzie nikogo. Dosłownie rzecz biorąc, wynika z tego, iż sam Ksenofanes wyklucza siebie z grona wiedzących/wiedzących na pewno. Kwestię tę szczegółowo przeanalizuję w rozdziale 4. części drugiej[177]. W tym miejscu przyjdzie uświadomić sobie, że stwierdzenie: „[…] οὐδέ τις ἔσται εἰδὼς […]" dotyczy przyszłego stanu naszej wiedzy, a raczej niewiedzy, co jednoznacznie należy traktować jako wyraz nie S, lecz ND. Stanie się to szczególnie wyraźne, gdy założy się, iż mowa jest po prostu o wiedzy, i dodatkowo wykluczy się jej możliwość: wiedza nie jest możliwa[178]. Konstatacja ta jed-

pewną. W jego przekonaniu istnieją terminy absolutne (niestopniowalne) i stopniowalne. Bycie „pewnym" należy do tej pierwszej grupy. W efekcie tego, skoro nie można mieć absolutnej pewności (wiedzy), pozostaje się pogodzić z niewiedzą. Dodatkowo, nie można twierdzić, że się coś wie, ale nie jest się tego pewnym. Zob. P. Unger: *A Defense of Skepticism*. „The Philosophical Review" 1971, vol. 80, no. 2, s. 198–219. Ungera koncepcja wiedzy i jego S nawiązują wprost do pyrronizmu. Ksenofanes natomiast, szczególnie w B 18, zdaje się głosić stopniowalność przekonań, natomiast w B 34, 3–4 pisze wprost, że można wypowiedzieć prawdę, ale o tym nie wiedzieć.

[176] „It is characteristic, indeed, that while Parmenides uses the word *alêtheiê*, Xenophanes uses the words *saphes* and *etymos*. We notice in Xenophanes the absence of the ontological dimension and meaning which are present in Parmenides. The antithesis *saphes-dokos* and the existensial *etymoisi* refer to the gnoseological certainty and logical clarity of knowing the *panta* rather than to the being and unfolding of the *panta* themselves". J. Philippoussis: *The Gnoseological and Metaphysical Particularity…*, s. 329–330.

[177] Część badaczy rozwiązuje problem globalnego S albo ND, uznając, że sam Ksenofanes wiedzę posiada, a fragment B 34 ma wyłącznie charakter allokrytyczny. Zob. tak odmienne egzegezy jednoczące się w wykładni antyautokrytycznej: W.A. Heidel: *Hecataeus and Xenophanes*. „The American Journal of Philology" 1943, vol. 64, no. 3, s. 257–277; A. Lumpe: *Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon*. München, W. Foth, 1952; P. Steinmetz: *Xenophanesstudien…*, s. 13–73; E. Hussey: *The Presocratics*. London, Duckworth, 1972; S. Yonezawa: *Xenophanes: His Self-consciousness as a Wiseman and fr. 34*. In: *Ionian Philosophy…*, s. 432–440; J. Wiesner: *Wissen und Skepsis bei Xenophanes*. „Hermes" 1997, Bd. 125, H. 1, s. 17–33.

[178] Warto przeanalizować pokrótce fragm. B 34, 1–2 w świetle Sekstusowego podziału filozofii z *Zarysów pyrrońskich* (MKS). Dla większej przejrzystości można odróżnić dogmatyzm aktualny (Da), sprowadzający się do stwierdzenia, że ktoś ma wiedzę, od dogmatyzmu modalnego (Dm), głoszącego, że ktoś może mieć wiedzę; odpowiednio do tego, można też mówić o negatywnym dogmatyzmie aktualnym (NDa), który zakłada, że głoszący to twierdzenie uznaje, iż nie ma wiedzy, oraz o negatywnym dogmatyzmie modalnym (NDm), sprowadzającym się do tezy, że wiedza jest niemożliwa. Literalnie

nak nie pokrywa się z poglądem Sotiona, refutowanego przez Diogenesa, który głosi, że ἀκατάληπτα εἶναι τὰ πάντα. Sotion bowiem mówi o przedmiotowej globalności, podczas gdy przytoczona teza głosi ND, który może być (podobnie jak S) zarówno globalny, jak i lokalny. Alternatywną tezą byłoby stwierdzenie głoszące ND w odniesieniu do wiedzy pewnej, a nie do wiedzy w ogóle. Pozwalałoby to sformułować tezę: wiedza pewna nie jest możliwa, to znaczy nie będzie nikogo, nie ma nikogo ani nie było nikogo, kto by taką pewną wiedzę (τὸ σαφές) posiadał. Wykluczenie wiedzy pewnej może czynić możliwym istnienie wiedzy niepewnej, czyli fallibilnej lub doksalnej (o czym jeszcze będzie mowa). Warto również wspomnieć, że część badaczy, począwszy od Hermanna Fränkela, nie tylko uwalnia Ksenofanesa od wykładni w duchu S albo ND i proponuje odczytanie empirystyczne, lecz także interpretuje εἰδώς oraz οἶδα w ten sposób, że należy je rozumieć jako „wiem, bo widziałem", czy też „wiem z [własnego – D.K.] doświadczenia"[179]. Zdaniem Fränkela, to specyficzne rozumienie wiedzy (od Platona[180]) zostało niejako rozciągnięte na wiedzę w ogóle i stało się pretekstem do odczytań sceptycznych. W razie takiej interpretacji fragment B 34 zawiera dość błahą treść. W stosunku do rzeczy niepodpadających pod doświadczenie nie można zdobyć wiedzy pewnej, to znaczy wiedzy empirycznej. Wykładnię tego badacza komplikowałby fakt uznania za przedmiot wypowiedzi w B 34 nie tylko kwestii niejawnych (tak jak chciał Sekstus), lecz także wszystkich innych. Dodatkowo poważnym kontrargumentem jest ukazanie, że już w dziełach Homera οἶδα użyta jest na oznaczenie wiedzy w ogóle, a nie wiedzy jako efektu postrzegania, co skrupulatnie wykazuje Ernst Heitsch[181]. O ile pewne fragmenty z Homera sprzyjają wykładni Fränkela, na przykład

rzecz biorąc, Sextus Empiryk, w świetle własnego podziału filozofii (*Pyr.*, I, 1–2), wspomina o Da i NDm, natomiast S traktuje jako jednoczesną negację obu tamtych ujęć. Ksenofanes zaś w B 34 pisze, że nie było nikogo, kto by posiadł τὸ σαφές o bogach i o tym wszystkim, o czym Ksenofanes mówi, z czego można wnioskować, że również aktualnie nikt takiej prawdy nie posiada. Ksenofanes zatem neguje Da. Na podstawie stwierdzenia, że nie będzie nikogo, kto by o tym wszystkim, co wymienione, wiedział (wypowiedź dotycząca przyszłego stanu wiedzy), można przyjąć, że Ksenofanes głosi NDm. Oczywiste jest zatem, że jeśli Da, to i Dm oraz jeśli NDm, to i NDa, ale nigdy odwrotnie. Z tego wynika, że przy takiej wykładni fragm. B 34 Ksenofanes nie spełnia kryteriów podpadania pod S. Dla Sekstusa bowiem S to negacja zarówno Da, jak i NDm, natomiast Ksenofanes co prawda głosi negację Da, ale akceptuje NDm. Warto dodać, że takie wykluczenie Ksenofanesa z grona sceptyków dotyczy tylko wersji S w ujęciu Sekstusa (*Pyr.*, I, 1–2) i tylko jednej możliwości rozumienia wiedzy (szerzej: odczytania B 34) przez Ksenofanesa.

[179] Zob. H. Fränkel: *Xenophanesstudien*. „Hermes" 1925, Bd. 60, H. 2, s. 174–192.

[180] „Καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις, ὦ Σώκρατες, τοῦτο ὃ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὅτι ἐστίν; ποῖον γὰρ ὧν οὐκ οἶσθα προθέμενος ζητήσεις; ἢ εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῷ, πῶς εἴσῃ ὅτι τοῦτό ἐστιν ὃ σὺ οὐκ ᾔδησθα". Platon: *Menon*, 80 d.

[181] Zob. E. Heitsch: *Das Wissen des Xenophanes*…, s. 209 i nast. Zob. też krytykę Leshera: J.H. Lesher: *Xenophanes' Scepticism*…, s. 5 i nast.

cytowany już *passus* z inwokacji do Muz ze słynnego katalogu okrętów („ὑμεῖς γὰρ θεαί ἐστε πάρεστέ τε ἴστέ τε πάντα […]" – *Il*., II, 485), to inne, na które zwraca uwagę Heitsch, temu znamiennie przeczą[182], w tym wspominany już fragment o Kalchasie (*Il*., I, 70). Nie można przecież widzieć tego, co przyszłe, jeśli owo widzenie traktujemy wprost jako doświadczenie empiryczne. Chciałbym jednak w tym miejscu zwrócić uwagę na inną kwestię. W moim przeświadczeniu fragment B 34 można odczytywać wprost jako komentarz do Hezjoda, o czym świadczy charakterystyczne pominięcie przez każdego z nich obu czasu teraźniejszego. Przypomnijmy, Homer pisze, że Kalchas znał „ᾖδη τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα" (*Il*., I, 70), natomiast Hezjod – że Muzy natchnęły go do tego, aby głosił „τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα" (*Th*., 32). Pomija on τά τ' ἐόντα, a więc to, co ma głosić dzięki inspiracji pochodzącej od Muz, to raczej przeszłość i przyszłość. Ostrożnie można założyć, że fragment B 34 Ksenofanesa może być swoistym komentarzem do sytuacji epistemologicznej opisywanej w prologu *Teogonii*. **Pozostający dylemat**: wiedza czy wiedza pewna.

Problem przedmiotu wiedzy. Konkretnie problem ten dotyczy właściwego obszaru wykluczenia pewnościowego czy też tego, wobec czego nie można mieć wiedzy pewnej (w wersji silniejszej: wiedzy po prostu). Obszar ten określa Ksenofanes za pomocą zwrotu: „[…] ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων" (B 34, 2). Pierwszy problem wiąże się z wzajemną relacją obu członów: ἀμφὶ θεῶν oraz ἅσσα λέγω περὶ πάντων. Jak się mają do siebie te dwa obszary poznania, czyli bogowie i to wszystko (*sc*. wszystkie rzeczy), o czym Ksenofanes mówi? Czy są to oddzielne obszary poznania, czy też pierwszy jest elementem drugiego i występuje jako jego wyróżniony przykład? W pierwszym wypadku καί należałoby rozumieć jako „oraz", w drugim – jako „czyli" w tym sensie, że bogowie są jednym z elementów zbioru „wszystko, o czym Ksenofanes mówi", czy też „wszystkie [rzeczy – D.K.], o których Ksenofanes mówi" (w innej wykładni: cokolwiek Ksenofanes mówi o wszystkich [rzeczach – D.K.]). O tej ostatniej opcji wzmiankuje wprost Sekstus w komentarzu do cytowanego B 34: „[zwrot – D.K.] o bogach został przytoczony przykładowo jako o czymś, co należy do rzeczy niejawnych […]" („ἀμφὶ θεῶν δὲ ὑποδειγματικῶς περί τινος τῶν ἀδήλων […]")[183]. Część badaczy opcję „przykładową" uznaje za dość dziwną, żeby nie powiedzieć: kuriozalną[184].

[182] Zob. E. Heitsch: *Das Wissen des Xenophanes…*, s. 212–213.

[183] Sext. Emp.: *Adv. math*., VII, 50, 9–10. W innym miejscu Sekstus dodaje: „τὸ μὲν οὖν ἀληθὲς καὶ γνώριμον οὐθεὶς ἄνθρωπος οἶδε, τό γε ἐν τοῖς ἀδήλοις πράγμασιν". Ibidem, VII, 51, 2–3.

[184] „Furthermore, »what I say about all things« is unlikely to signify *all* of Xenophanes' statements unqualifiedly, since, if »all things« (πάντων) *includes* the gods, their separate mention becomes curious". S. Tor: *Mortal and Divine…*, s. 130. „Moreover, so

W ich przekonaniu chodzi raczej o rodzaj dopełnienia przedmiotu wykluczenia pewnościowego. Moim zdaniem nie ma nic przesadnie dziwnego w tej wypowiedzi, a wzmianka o bogach ma charakter emfatyczny, ponieważ zagadnienie to było szczególnie istotne dla kolofończyka. Drugi problem związany jest ze zdiagnozowaniem tego wszystkiego, o czym Ksenofanes mówi. Sekstus Empiryk w przytoczonym cytacie, zgodnie ze swoją sceptyczną wykładnią, pod pojęciem πάντα (w skład czego wchodzą θεοί) rozumie ἄδηλα[185], a więc rzeczy niejawne. Antysceptyczna i empirycystyczna wykładnia H. Fränkela podziela takie rozumienie πάντα, ponieważ nie można zmysłowo postrzegać tego, co niejawne. Jonathan Barnes na podstawie związków B 34 z B 1 Alkmajona i z traktatem *O dawnym lecznictwie* stwierdza, że wiedza o rzeczach boskich i o naukach przyrodniczych (w duchu jońskim) leży poza zasięgiem ludzkim[186]. J.H. Lesher zwraca uwagę na nieoczywistą sferę boskości, jak również na dalekosiężne uogólnienia nauk przyrodniczych[187], Shaul Tor z kolei uważa, że ten zwrot dotyczy „cosmological universal generalisations" lub „universal generalisations as such"[188]. Kierując się jednak zachętą czy też rekomendacją z fragmentu B 36 („ὁππόσα δὴ θνητοῖσι πεφήνασιν εἰσοράασθαι […]")[189], a przede wszystkim zdając sobie sprawę z realnych zainteresowań i wypowiedzi Ksenofanesa, trzeba stwierdzić, że mówił on także o rzeczach jawnych, ukazujących się zmysłom (ἰδέσθαι – B 32, 1), o czym najlepiej świadczy przykład wyjaśnienia zjawiska tęczy (Iris):

> ἥν τ' Ἶριν καλέουσι, νέφος καὶ τοῦτο πέφυκε,
> πορφύρεον καὶ φοινίκεον καὶ χλωρὸν ἰδέσθαι[190].

Jeśliby zatem rzetelnie potraktować świadectwa dotyczące wypowiedzi Ksenofanesa oraz dosłownie odczytać zakres przedmiotowy wyrażony w B 34, 2, to wszystko, o czym Ksenofanes mówi, obejmuje zarówno to, co niejawne (w tym: bogów – w opcji „przykładowej"), jak i to, co jawne.

broad a thesis would imply that Xenophanes thought men had never known and would never know the certain truth about *anything*, no matter how minor, ordinary, or obvious a matter it might be […]". J.H. Lesher: *Xenophanes of Colophon*…, s. 167.

[185] Cytowane świadectwo Sotiona πάντα ἐστὶν ἀκατάληπτα należałoby w świetle wykładni Sekstusa rozumieć jako πάντα ἄδηλα ἐστὶν ἀκατάληπτα.

[186] Zob. J. Barnes: *The Presocratic Philosophers*. Vol. 1…, s. 139.

[187] J.H. Lesher: *Xenophanes of Colophon*…, s. 168.

[188] S. Tor: *Mortal and Divine*…, s. 130.

[189] J.H. Lesher trafnie ukazuje strukturalne podobieństwo między B 32 i B 36; pisze: „The structure of fragment 36, »as many as … to look upon,« partially parallels that of fragment 32, »a cloud … to behold,« suggesting that just as the cloud is a natural phenomenon »mortal men« may observe and come to understand, so there might be other phenomena they could study – as many, in fact, as the gods have made evident for them to look upon". J.H. Lesher: *Xenophanes of Colophon*…, s. 179. Skłonny byłbym łączyć również B 36 z B 18.

[190] DK 21 B 32.

A zatem wiedza albo wiedza pewna w odniesieniu do wszystkich rzeczy (o których kolofończyk mówi) byłaby wykluczona. W pierwszym przypadku prowadziłoby to do akceptacji *quasi*-globalnego (w perspektywie jego narracji) S albo ND[191], w drugim – do *quasi*-globalnego (w perspektywie jego narracji i w sensie przedmiotowym) zniesienia pewności. Pozostaje jednak jeszcze argument Leshera, że przy takiej wykładni (πάντα jako ogół wszystkich rzeczy, o których Ksenofanes mówi) prawdy pewnej nikt nie miał ani miał nie będzie o niczym, bez względu na to, jak drobna, zwyczajna lub oczywista mogłaby to być kwestia. Odpowiedzią na tę wątpliwość wydaje się fragment B 8, w którym Ksenofanes mówi o rzeczy drobnej, zwyczajnej i – wydawałoby się – oczywistej, jaką jest jego wiek; stwierdziwszy, że ma 92 lata, dodaje: „εἴπερ ἐγὼ περὶ τῶνδ' οἶδα λέγειν ἐτύμως" („jeśli tylko wiem, jak mówić prawdziwie o tych sprawach")[192]. Traktując ten fragment poważnie, a nie jako wyraz ograniczeń starczego wieku, trzeba skonstatować, że brak pewności (wątpliwość) skierowany jest w stronę rzeczy jawnych i raczej oczywistych. Z kolei w świetle wykładni Sekstusa (πάντα sprowadzone wyłącznie do ἄδηλα[193]) lub w przypadku propozycji „dopełnieniowych" (na przykład Tor) byłyby to wykładnie o charakterze nie globalnym, lecz lokalnym. Trzeba zauważyć, że również w wersie czwartym B 34 występuje słowo πᾶσι w zwrocie „δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται". Forma ta w dativie liczby mnogiej jest identyczna dla rodzajów męskiego i nijakiego; mniemanie należałoby wszystkim (tak uważają na przykład John Burnet, James H. Lesher) lub wszystkiemu (tak sądzą na przykład Hermann Fränkel, Ernst Heitsch, Edward Hussey, William Keith Chambers Guthrie, André Laks i Glenn W. Most). Można również przyjąć stanowisko wstrzemięźliwe od rozstrzygnięcia (Sarah Broadie[194]). Według mnie, jeśli wziąć pod uwagę raczej sens fragmentu B 34 niż jego literacki zapis i konstrukcję, obie możliwości naraz zostają

[191] Mówiąc o globalności przedmiotowej, cały czas trzeba mieć na uwadze, że „wszystko" znaczy „wszystko, o czym Ksenofanes mówi", przy czym mogą to być zarówno rzeczy niejawne, jak i jawne. Dlatego używam zwrotu *quasi*-globalny.

[192] DK 21 B 8. Lesher komentuje ten fragment: „Xenophanes' expression of some uncertainty in this connection provides some reason to think that (at least in this late period of his life) his »scepticism« was the usual »retail« sort rather then the »wholesale« or »philosophical scepticism« often found in fragment 34 […]". J.H. Lesher: *Xenophanes of Colophon*…, s. 71. W moim przekonaniu ten fragment nie tyle wzmacnia S, ile pokazuje pospolitą niepewność.

[193] Część badaczy (na przykład Barnes, Jaeger) wiąże fragm. B 34 Ksenofanesa z traktatami hippokratejskimi, a w szczególności z traktatem *O dawnym lecznictwie*, w którym τὸ σαφές pojawia się w kontekście τὰ ἀφανέα τε καὶ ἀπορεόμενα. Przenoszenie tych rozstrzygnięć na tekst fragmentu Ksenofanesa jest zabiegiem dość ryzykownym, szczególnie że intencje autora traktatu nie są wcale tak oczywiste, to znaczy, według niego, sfera jawna też daleka jest od opisu dokładnego i rzetelnego. Zob. Hippokrates: *O dawniejszym lecznictwie*, I, 15–21. Szerzej na ten temat w dalszej części rozdziału.

[194] Zob. S. Broadie: *Rational Theology*. In: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Ed. by A.A. Long…, s. 212.

wyrażone w tej lapidarnej wypowiedzi. Trzeba sobie bowiem zdać sprawę z tego, że Ksenofanes wydaje się świadomy zarówno podmiotowego, jak i przedmiotowego aspektu poznania, o czym świadczą choćby jego wypowiedzi krytyczne dotyczące obrazowania bóstw. W tym fragmencie pokazuje on, że – na wskutek wykluczenia wiedzy pewnej – pozostaje tylko δόκος związany przedmiotowo ze wszystkim oraz podmiotowo ze wszystkimi[195]. Mamy tu zatem do czynienia z epistemicznym podwójnym uwikłaniem samego przekonania (niewymagającego pewności), zarówno podmiotowym, jak i przedmiotowym, o charakterze raczej globalnym. Jeśli wykluczymy wiedzę pewną w odniesieniu do πάντα jako wszystkiego w sensie wszystkich rzeczy (a nie tylko do ἄδηλα), to miejsce zniesionej wiedzy pewnej zajmie *quasi*-globalny (w perspektywie narracji Ksenofanesa i w sensie przedmiotowym), pozytywny i fallibilistycznie pojęty δόκος[196]. Gdyby z kolei przyjąć, że chodzi po prostu o wiedzę jako taką, to *quasi*-globalnemu ND albo S towarzyszyłoby rozumienie δόκος w sensie negatywnym, czyli jako pozór, a nawet fałsz. Koniecznie warto zwrócić uwagę, że oba aspekty globalności (powszechności), wraz z zastrzeżeniem z fragmentu B 34, 2, podmiotowy i przedmiotowy, wiążą podwójnie δόκος; jest on związany ze wszystkimi i ze wszystkim (wszystkie rzeczy). Warto dodać, że w sensie przedmiotowym (odczytanie jako *neutrum pluralis*) πᾶσι z fragmentu B 34, 4 odpowiadałoby πάντα z wersu 2. pojętemu jako wszystko (w sensie ogółu wszystkich rzeczy), o czym Ksenofanes mówi, co obejmuje nie tylko „rzeczy" niejawne, ale i jawne. Specyfiką myślenia Ksenofanesa jest kontrastowanie wypowiedzi, wykorzystywanie antytez[197]. W tym przypadku jest to szczególnie widoczne; πᾶσι z fragmentu B 34, 4 skontrastowane jest: 1) z οὔτις ἀνὴρ: opozycja wszyscy – nikt; 2) z niczym powstałym ze zniesienia wszystkiego (o czym Ksenofanes mówi) w perspektywie wiedzy/wiedzy pewnej: opozycja wszystko (każda rzecz) – nic. W tym drugim przypadku niejako wszystko, o czym mówi Ksenofanes, zostaje wyłączone z wiedzy/wiedzy pewnej (pozostaje zatem nic) i oddane w ręce mniemania. **Pozostający dylemat**: πάντα czy πάντα ἄδηλα.

[195] Warto zwrócić uwagę, że później Gorgiasz też będzie wskazywał oba aspekty. Pisze on: „τό γε δοξάσαι κοινὸν ἅπασι περὶ πάντων […]" („wszystkim jest wspólne mniemać o wszystkim […]"). Gorgiasz: *Obrona Palamedesa*, 24. W: Idem: *Obrona Palamedesa*. Tłum. Z. Nerczuk. „Studia Antyczne i Mediewistyczne" 2013, nr 11 (46), s. 16. Z kolei wedle świadectwa Epifaniusza, Metrodor z Chios miał twierdzić, że „δοκήσει γάρ ἐστι τὰ πάντα". Epiphanius: *Adv. haer.*, III, 506, 17.

[196] Warto jeszcze raz podkreślić, że δόκος nie jest przeciwstawiony wiedzy pojętej jako ἐπιστήμη (pojęcie to nie występuje w zachowanych fragmentach), lecz skontrastowany z τὸ σαφές.

[197] Zob. C.J. Classen: *Xenophanes and the Tradition of Epic Poetry*. In: *Ionian Philosophy…*, s. 98.

Problem wiedzy o wiedzy. W wersach 3–4 fragmentu B 34 Ksenofanes pisze:

> εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
> αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε.

Warto zauważyć, że zwrot τύχοι εἰπών wskazuje przypadek w celowym działaniu. Ksenofanes stwierdza, że gdyby nawet komuś w najlepszym wypadku udało się (element przypadkowości) powiedzieć to, co spełnione, a więc to, co naprawdę jest, to sam by o tym nie wiedział[198]. Sformułowanie τετελεσμένον εἰπών można odczytywać jako wypowiedzenie tego, co spełnione, czy też dokonane, przy czym τετελεσμένον oznacza coś, co osiągnęło τέλος („spełnienie", „dokonanie", „rezultat", „stan doskonałości", „meta", „cel"). Warto odwołać się do dzieł Homera, w których można znaleźć stwierdzenie: „To ci oświadczam i to na pewno się spełni" („ἀλλ᾽ ἔκ τοι ἐρέω, τὸ δὲ καὶ τετελεσμένον ἔσται")[199]. Wypowiedzenie tego, co spełnione czy zrealizowane, znaczy więc tyle, co powiedzenie prawdy[200], przy czym wiedza ta może pozostać nieuświadomiona przez człowieka. Można zatem przyjąć, że τὸ σαφές oznacza „prawdę pewną", którą Ksenofanes wyklucza, ponieważ τετελεσμένον εἰπών jako wypowiedzenie tego, co naprawdę jest (tego, co spełnione), okazuje się możliwe do wyrażenia. Mówiąc ogólnie, problemem dla Ksenofanesa jest nie tyle prawda (to, co się stało), której wypowiedzenie jest możliwe, lecz pewności tego, co wypowiedziane (pewność, że tak jest). Niewiedza zostaje tu przeniesiona na wiedzę drugiego rzędu, wyrażoną w metajęzyku. Zdaje się, że tekst Ksenofanesa uprzedza pogląd, jaki współcześnie głosił Popper; on także uważa, że zdołamy osiągnąć prawdę, ale nie możemy mieć całkowitej pewności, że ją znaleźliśmy[201]. W każdym razie można przyjąć interpretację, że Ksenofanes kwestionuje po prostu taką wiedzę, która obejmuje również wiedzę pewną o wiedzy przedmiotowej[202]. Z tego wynika, że wypowiedziawszy nawet prawdę, nie możemy

[198] Sekstus pisze: „κἂν γὰρ ἐκ τύχης ἐπιβάλλῃ τούτῳ, ὅμως οὐκ οἶδεν ὅτι ἐπιβέβληκεν αὐτῷ, ἀλλ᾽ οἴεται καὶ δοκεῖ". Sext. Emp.: *Adv. math*., VII, 51.

[199] Homer: *Il*., II, 257; zob. także ibidem, I, 212; VIII, 401; VIII, 286; VIII, 454. W *Odysei* zob. II, 187; XVII, 229, a także fragmenty pokrewne w *Iliadzie* (I, 388; XXIII, 410; XXIII, 672) i *Odysei* (XV, 536; XVII, 163; XIX, 309). Zob. J.H. Lesher: *Xenophanes of Colophon*…, s. 158–159.

[200] Zob. na przykład H. Fränkel: *Xenophanesstudien*…, s. 188; W.K.C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy*. Vol. 1…, s. 399 ; J.H. Lesher: *Xenophanes of Colophon*…, s. 158.

[201] Zob. K.R. Popper: *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*. Tłum. S. Amsterdamski. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1999, s. 386.

[202] W *Obronie Sokratesa* Platon wspomina o wieszczkach i wróżbitach, którzy mówią wiele rzeczy, i to pięknych, ale nie wiedzą nic z tego, co mówią: „καὶ γὰρ οὗτοι λέγουσι μὲν πολλὰ καὶ καλά, ἴσασιν δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσι". Platon: *Apol*., 22 c.

wiedzieć na pewno, że to jest prawda. Mówiąc językiem współczesnym, Ksenofanes zdaje się zakładać internalizm epistemiczny i właśnie dzięki temu rozumieniu wiedzy dopuszcza sceptyczne odczytania swoich poglądów. Ten S sprowadzałby się na podstawie internalizmu do tezy, że jeśli ktoś nie wie, że wie, to nie wie[203]. Tak oto domknięte zostaje globalistyczne wykluczenie pewnej wiedzy/wiedzy po prostu, ponieważ nawet jeśli na poziomie wiedzy przedmiotowej jest ona możliwa, to nie jest możliwa na poziomie metawiedzy. Można zatem powiedzieć, że wspomniany wcześniej *quasi*-globalny ND albo S (z racji ograniczenia przedmiotowego do kwestii, o których Ksenofanes mówi) radykalizuje się na metapoziomie: nie wiedząc, że się wie, oznacza, że się ostatecznie nie wie na pewno.

Sekstus Empiryk przytacza dwa przykłady demonstrujące sytuację poznawczą we fragmencie B 34, 3–4. Według pierwszego ludzie w ciemnym pomieszczeniu szukają złota. Gdyby nawet któryś z nich pochwycił z rzeczy tam nagromadzonych złoto, nie miałby pewności, że je akurat posiada; pozostałoby mu tylko mniemanie (przypuszczenie), a nie pewność[204]. Według drugiego ludzie strzelają z łuku do celu w ciemności; nikt nie zdoła stwierdzić, czy trafił, czy chybił, nawet wówczas, gdyby w rzeczywistości strzał okazał się celny[205]. W obu przypadkach sytuację

[203] W celu ochrony Ksenofanesa przed zarzutem S można by przyjąć, że jego poglądy sugerują eksternalizm epistemiczny. Jak zauważa R. Ziemińska, „Eksternalizm nie obala tezy sceptycznej (nie eliminuje sceptycznych hipotez), ale kwestionuje argumentację sceptyka, wskazując na jej internalistyczne założenie". R. Ziemińska: *Historia sceptycyzmu. W poszukiwaniu spójności*. Toruń, Wydawnictwo UMK, 2013, s. 323. W świetle B 34, 3–4 trzeba powiedzieć, że ujawnia się tam internalistyczne rozumienie wiedzy przez Ksenofanesa. Nie da się chyba uzasadnić, że w innych fragmentach przyjął on tak szerokie rozumienie wiedzy, które obejmowałoby także wiedzę nieuświadomioną. Ponadto należy podkreślić, że S może pojawić się na bazie internalizmu, co nie przesądza, że zwolennik internalizmu musi być sceptykiem. Zob. także Eadem: *Eksternalizm a sceptycyzm we współczesnej filozofii anglosaskiej*. „Diametros – An Online Journal of Philosophy" 2005, no. 3, s. 75–85. Poza tym mogą zajść przynajmniej dwa następujące przypadki w sytuacji, gdy ktoś wypowiadający prawdę nie wie, że wie: 1) ktoś inny (jacyś inni) mogą to zweryfikować, a sam głoszący tego nie potrafi zrobić z jakichś powodów; 2) on tego nie wie w momencie wypowiadania, lecz może to zrobić dopiero z czasem w formie na przykład zweryfikowania lub interpretacji. Zob. także S. Judycki: *Epistemologia*. T. 1. Poznań–Warszawa, Wydawnictwo W drodze, 2020, s. 269–275.

[204] „ὥσπερ γὰρ εἰ ἐν ζοφερῷ οἰκήματι καὶ πολλὰ ἔχοντι κειμήλια ὑποθοίμεθά τινας χρυσὸν ζητοῦντας, ὑποπεσεῖται διότι ἕκαστος μὲν τούτων λαβόμενός τινος τῶν ἐν τῷ οἰκήματι κειμένων οἰήσεται τοῦ χρυσοῦ δεδράχθαι, οὐδεὶς δὲ αὐτῶν ἔσται πεπεισμένος ὅτι τῷ χρυσῷ περιέπεσε, κἂν μάλιστα τύχῃ τούτῳ περιπεπτωκώς, ὧδε καὶ εἰς τουτονὶ τὸν κόσμον ὥσπερ τινὰ μέγαν οἶκον παρῆλθε πλῆθος φιλοσόφων ἐπὶ τὴν τῆς ἀληθείας ζήτησιν, ἧς τὸν λαβόμενον εἰκός ἐστιν ἀπιστεῖν ὅτι εὐστόχησεν". Sext. Emp.: *Adv. math*., VII, 52.

[205] „ταῦτά γέ τοι καὶ σφόδρα χαριέντως ἀπεικάζουσιν οἱ σκεπτικοὶ τοὺς περὶ ἀδήλων ζητοῦντας τοῖς ἐν σκότῳ ἐπί τινα σκοπὸν τοξεύουσιν· ὥσπερ γὰρ τούτων εἰκός ἐστι τινὰ μὲν τυχεῖν τοῦ σκοποῦ τινὰ δ' ἀποτυχεῖν, τὸ δὲ τίς ἐπέτυχεν ἢ ἀπέτυχεν ἄγνωστον, οὕτως ἐν βαθεῖ σχεδὸν σκότῳ τῆς ἀληθείας ἀποκεκρυμμένης ἀφίενται μὲν ἐπὶ ταύτην πολλοὶ

każdego z tych ludzi przyrównuje się do filozofów. Mało tego, filozofowie ci poszukują prawdy, która jest odpowiednikiem złota czy celu. Oba te fragmenty są nasycone terminologią zetetyczną (ζητοῦντας, ἀληθείας ζήτησιν, ζητουμένου), pokazując pierwotny wysiłek filozoficzny jako PFZ, ale także S jako Z (w drugim przykładzie) w takiej wykładni, która odmawia szukającym pewności odnośnie do znalezienia[206]. Co ważne, ta pierwsza opowieść zwieńczona zostaje akataleptyczną konkluzją: „Dlatego więc mówi Ksenofanes, że nie istnieje kryterium prawdy, gdyż nie ma niczego uchwytnego w naturze rzeczy badanych" („Οὗτος μὲν δὴ οὔ φησιν εἶναι κριτήριον ἀληθείας διὰ τὸ μηδὲν εἶναι καταληπτὸν ἐν τῇ φύσει τῶν ζητουμένων")[207]. W świetle PFZ Sekstus, dokonując MKS (*Pyr.*, I, 1–4), tę konkluzję uznałby za przejaw stanowiska akademickiego, a więc byłby to globalny ND. Z kolei druga opowieść zwieńczona jest całkiem inną konkluzją, która głosi brak pewności co do tego, czy znalazłem prawdę (trafiłem), czy jej nie znalazłem (chybiłem). W efekcie tego stwierdzam, że ani nie twierdzę, że wiem, ani nie twierdzę, że nie można wiedzieć, a więc szukam (strzelam) nadal. Tutaj, w perspektywie MKS, PFZ przybiera postać S jako Z (w tekście: οἱ σκεπτικοί, ζητοῦντας) wykluczającego posiadanie prawdy (PD), ale przede wszystkim wykluczającego akataleptyczny ND na rzecz globalnego wykluczenia pewności. Pierwsza konkluzja jest radykalna, wyklucza bowiem wiedzę w ogóle, druga natomiast wyklucza tylko pewność, dopuszczając możliwość istnienia wiedzy (prawdy), choćby w sposób przypadkowy. Konkluzje obu przykładów są odmienne i będą się pokrywały z dwiema ogólnymi wykładniami fragmentu B 34.

Pozostający dylemat: biorąc pod uwagę S (albo ND) na metapoziomie: albo globalny S (ND), albo globalne wykluczenie pewności.

Problem δόκος: rozumienie pozytywne albo negatywne. We fragmencie B 34 δόκος z wersu 4. skontrastowane jest z τὸ σαφές z wersu 1. Ta opozycja wiedzy (prawdy) i mniemania – jak to już wykazałem – zależy od rozumienia wiedzy: bądź jest to wiedza *par excellence*, bądź wiedza pewna. W pierwszym przypadku skontrastowany z nią δόκος zyska znaczenie negatywne jako niewiedza, a nawet pozór czy fałsz (terminu tego brak w zachowanych fragmentach); w drugim – znaczenie pozytywne: jako niepewne przypuszczenie, przekonanie, domysł. W tym drugim wypadku zniesienie pewności może przybrać postać czegoś, co jest do prawdy podobne, co jest uznane za właściwe, co jest domniemane. Sekstus dookreśla

λόγοι, τὸ δὲ τίς ἐξ αὐτῶν σύμφωνός ἐστιν αὐτῇ καὶ τίς διάφωνος οὐχ οἷόν τε γινώσκειν, ἀρθέντος ἐκ τῆς ἐναργείας τοῦ ζητουμένου". Sext. Emp.: *Adv. math.*, VIII, 325.

[206] Oba fragmenty opisują sytuacje, które dzieją się w ciemności. Można stąd wywieść stwierdzenie, że nasz świat, w którym jesteśmy epistemicznie zatopieni, to świat (przynajmniej częściowej) ciemności.

[207] Sext. Emp.: *Adv. math.*, VII, 52; tłum. I. Dąmbska.

ogólnie δόκος: „δόκον δὲ τὴν δόκησιν καὶ τὴν δόξαν”[208]. W celu przybliżenia obu tych rozumień warto przywołać dwa fragmenty: B 14 i B 35.

> ἀλλ᾽ οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεούς,
> τὴν σφετέρην δ᾽ ἐσθῆτα ἔχειν φωνήν τε δέμας τε[209].
>
> ταῦτα δεδοξάσθω μὲν ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισι […][210].

W rozdziale 4. części drugiej przedstawię argumenty zwolenników nieautokrytycznego odczytania poglądów Ksenofanesa. Badacze ci, traktując kolofończyka jako myśliciela wyróżnionego epistemicznie, wyłączają go jednocześnie z zakresu ludzi, którzy nie mają wiedzy/wiedzy pewnej. W konsekwencji pozwala im to uznać δοκοί za błędy, fałsze, insynuacje lub pozory. Najmocniejszym dla nich wsparciem jest właśnie fragment B 14. Tacy badacze jak Bruno Snell[211], Karl Deichgräber[212], Ernst Heitsch[213], Edward Hussey[214] kwalifikują δόκος negatywnie. Shigeru Yonezawa wprost pisze, że „δόκος jest negatywny dla Ksenofanesa, jako błędna opinia”[215]. Warto zauważyć, że Ksenofanes, wbrew tym kwalifikacjom, nie uznaje ludzkich przekonań za fałszywe. Jego zdaniem, taki typ obrazowania bogów jest naturalny dla ludzi, a nie fałszywy, ponieważ oznaczać by to musiało, że on zna ich prawdziwy obraz. Według mnie Ksenofanes jest autokrytyczny i nie wyłącza siebie z zakresu obowiązywania zastrzeżenia z B 34. Można powiedzieć tak: z domniemanago fałszu zawartego w B 14 wcale nie wynika Ksenofanesowe ekskluzywne posiadanie prawdy i nieobecność tego filozofa wśród ludzi, o których mowa w B 34, 1–2. Ksenofanes – według mnie – po prostu opisuje, w jaki sposób ludzie obrazują i myślą oraz jak kształtują swoje przekonania. Nie ma rozstrzygających powodów, aby uznać, że δοκοί to błędy, pozory i fałsze, bo nie ma dostatecznych argumentów, aby przyjąć istnienie pozytywnej i pewnej (rozstrzygającej) wiedzy w epistemologicznym portfolio Ksenofanesa. Dodatkowo fragment B 35 (szczegółowo będzie o nim mowa w dalszej części rozdziału) wzmacnia pozytywne odczytanie δόκος z B 34, a jednocześnie niweluje sens negatywnego jego odczytania. Ksenofanes używa w nim czasownika δεδοξάσθω pochodzącego od δοξάζω. Jeśli mowa tam o poglądach Ksenofanesa, to dodaje on, że powinny one być uważane (lub wydają się) za podobne do prawdy (ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισι). Wynika z tego, że δόκος, choć brak mu pewności, może być uznany za przeko-

[208] Sext. Emp.: *Adv. math*., VII, 50.

[209] DK 21 B 14.

[210] DK 21 B 35.

[211] Zob. B. Snell: *Odkrycie ducha*…, s. 175.

[212] Zob. K. Deichgräber: *Xenophanes ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ*. „Rheinisches Museum für Philologie” 1938, Bd. 87, H. 1, s. 1–31.

[213] Zob. E. Heitsch: *Das Wissen des Xenophanes*…, s. 193–235.

[214] Zob. E. Hussey: *The Presocratics*…, s. 35.

[215] Zob. S. Yonezawa: *Xenophanes: His Self-consciousness*…, s. 434.

nanie pozytywne[216], prawdopodobne (powstaje problem kryterium prawdopodobieństwa), a więc podlegające stopniowaniu; w każdym razie tak rozumiany δόκος skontrastowany nie jest z wiedzą, lecz z wiedzą pewną. **Ewentualny dylemat**: pozytywne albo negatywne pojmowanie δόκος.

Problem dwóch wykładni: **πάντα ἀκατάληπτα czy δόκος jako kryterium**. W *Adversus mathematicos* Sekstus Empiryk w całości trzykrotnie przytacza fragment B 34 Ksenofanesa i – co tylko częściowo zaskakujące – przywołuje dwie różniące się od siebie jego interpretacje. Dodatkowo zastanawia to, że w obu przypadkach stwierdza, że głoszą ją niektórzy, a on sam ma wyraźny kłopot z zakwalifikowaniem tego fragmentu.

1. Według pierwszej interpretacji Ksenofanes miał głosić, że wszystko jest niepoznawalne (πάντα ἀκατάληπτα)[217], przy czym Sekstus dodaje, że takie odczytanie głoszą tylko niektórzy[218]. Zgodnie z tą wykładnią zalicza on myśliciela z Kolofonu do grona tych, którzy całkowicie odrzucili kryterium prawdy[219], zarówno to tkwiące „w rozumie" (ἐν λόγῳ), jak i „w nierozumnych siłach" (ἐν ταῖς ἀλόγοις ἐναργείαις)[220]. Warto zwrócić uwagę na kolejną zaskakującą kwestię. W tekście *Zarysów pyrrońskich* Ksenofanes jest zaliczony do grona (dość kontrowersyjnego w wyborze) myślicieli odrzucających kryterium prawdy, ale na dowód tego Sekstus przytacza tylko ostatnie zdanie fragmentu B 34, czyli to, które raczej napędza drugą wykładnię („δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται").
2. Według drugiej interpretacji, przyjmowanej przez innych[221] Ksenofanes nie głosił globalnej akatalepsji, lecz dopuszczał δόκος jako kryterium.

[216] Słowo δόκος można powiązać ze słowem δόξα, czyli z terminem, który filozoficznie od czasów Parmenidesa zyskał na znaczeniu. Warto w tym miejscu tylko wspomnieć, że dla Parmenidesa δόξα zostaje określona jako zasób kognitywny śmiertelnych, któremu brak prawdziwej pewności czy też wiarygodności (οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής – B 1, 30). Zdaniem eleaty, mniemania rozpatrywane we wzajemnym odniesieniu mogą być mniej lub bardziej zasadne (B 8, 60–61), a w B 1, 31–32 wspomina o powinności poznania: „[…] ὡς τὰ δοκοῦντα / χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα". Ksenofanes natomiast w B 18 także odwołuje się do kwestii stopniowalności przekonań. Te przekonania dla myśliciela z Kolofonu zdają się mieć charakter prawdopodobny, a także względny w tym sensie, że mogą zostać z czasem zrewidowane i zastąpione innymi.

[217] Sext. Emp.: *Adv. math*., VII, 49.

[218] „Ξενοφάνης μὲν κατά τινας εἰπὼν πάντα ἀκατάληπτα […]". Sext. Emp., *Adv. math*., VII, 49. Taką wersję głosił na pewno Sotion, jeżeli rację ma Diogenes Laertios.

[219] „Οὗτος μὲν δὴ οὔ φησιν εἶναι κριτήριον ἀληθείας διὰ τὸ μηδὲν εἶναι καταληπτὸν ἐν τῇ φύσει τῶν ζητουμένων". Sext. Emp., *Adv. math*., VII, 52. W *Zarysach pyrrońskich* Sekstus również zalicza Ksenofanesa do tych, którzy odrzucają kryterium prawdy: „Τῶν διαλαβόντων τοίνυν περὶ κριτηρίου οἱ μὲν εἶναι τοῦτο ἀπεφήναντο, ὡς οἱ Στωικοὶ καὶ ἄλλοι τινές, οἱ δὲ μὴ εἶναι, ὡς ἄλλοι τε καὶ ὁ Κορίνθιος Ξενιάδης καὶ Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος, λέγων δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται". Sext. Emp.: *Pyr*., II, 18.

[220] Sext. Emp.: *Adv. math*., VII, 47.

[221] „κατὰ τοὺς ὡς ἑτέρως αὐτὸν ἐξηγουμένους […]". Sext. Emp.: *Adv. math*., VII, 110. Rozbieżność tych interpretacji Sekstusa przeniosła się na współczesne egzegezy filozofii kolofończyka. Z jednej strony wynika to z małej liczby zachowanych źródeł, a z dru-

Sekstus pisze: „φαίνεται μὴ πᾶσαν κατάληψιν ἀναιρεῖν ἀλλὰ τὴν ἐπιστημονικὴν καὶ ἀδιάπτωτον, ἀπολείπειν δὲ τὴν δοξαστήν· τοῦτο γὰρ ἐμφαίνει τὸ »δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται«"[222]. Zwrócić trzeba uwagę, że to samo cytowane zdanie ma uzasadniać odmienną wykładnię. W tym miejscu Sekstus zauważa, że Ksenofanes zdaje się nie odrzucać wszystkich uchwyceń (κατάληψιν), lecz tylko takie, które mają związek z wiedzą i są jednocześnie nieomylne (ἐπιστημονικὴν καὶ ἀδιάπτωτον); zdaje się on akceptować uchwycenia przypuszczalne (δοξαστήν). Trzeba zauważyć, że ta druga interpretacja nie przekreśla wszelkiego kryterium, lecz tylko możliwość takich poznań, które można określić jako 1) rozstrzygające i niezaprzeczalne ze względu na swój wiedzotwórczy charakter (ἐπιστημονικήν), a jednocześnie 2) pewne, nieomylne, bezbłędne, niewątpliwe, bezsporne (ἀδιάπτωτος). W miejsce tego, co jest ἀδιάπτωτος, wprowadza to, co jest δοξαστής (przypuszczające, domyślne, żywiące mniemanie). Sekstus wprost pisze o tym doksalnym kryterium:

> ὥστε κριτήριον γίνεσθαι κατὰ τοῦτον τὸν δοξαστὸν λόγον, τουτέστι τὸν τοῦ εἰκότος ἀλλὰ μὴ τὸν τοῦ παγίου ἐχόμενον.
>
> dlatego kryterium stanowi domniemujący rozum, to znaczy posiadający prawdopodobieństwo, ale nie niewzruszoną pewność[223].

Pierwsza interpretacja odrzuca kryterium (κριτήριον), druga z kolei akceptuje kryterium, ale tylko takie, które wyraża rezygnację z pewności i nieomylności (co oddają słowa πάγῖος i ἀδιάπτωτος) na rzecz domniemania i prawdopodobieństwa (co wyrażają słowa δοξαστής i εἰκός)[224]. Kryterium to jest kryterium względnym, którego wyniki też takie są; z racji ich względności otwarte są na krytyczną analizę. Jej efektem może być rewizja i zastąpienie jednego rozstrzygnięcia innym, równie rewidowalnym. Z tego wynika, że Ksenofanes stanowczo odrzuca wyłącznie kryterium absolutne, dające niewzruszoną pewność. Oczywiście, wyraźny jest ścisły związek pierwszej interpretacji z negatywnym rozumieniem δόκος, a drugiej – z pozytywnym jego pojmowaniem. Akatalepsja pierwszej wykładni wiąże się z odczytaniem B 34 w świetle globalnego lub lokalnego ND (w najlepszym wypadku S)[225], natomiast druga wykład-

giej – ze sporu w ramach szeroko rozumianego S pomiędzy ND a właściwym S czy też – nawiązując do terminologii samego Sekstusa – między akademikami a sceptykami.

[222] Sext. Emp.: *Adv. math*., VII, 110. Zob. także wzmiankę Proklosa w tym samym duchu: *In Plat. Tim*., I, 254.

[223] Sext. Emp.: *Adv. math*., VII, 110.

[224] Ta druga interpretacja pozwala połączyć fragm. B 34 z fragm. B 35 (dzięki słowu εἰκός) i z fragm. B 18 mówiącym o stopniowalności przekonań, a także z B 36.

[225] Mówiąc precyzyjniej, wykładnia ta prowadzi do A, czyli do ND w postaci tezy o niepoznawalności. Zob. R. Ziemińska: *Historia sceptycyzmu*…, s. 35.

nia, kwestionując tylko wiedzę pewną i nieomylną, akceptuje „miękki" rodzaj wiedzy doksalnej, którą można uznać (o czym będzie mowa) za wiedzę fallibilną, a Ksenofanesa – za fallibilistę[226]. Jak już mówiłem, obie wykładnie łączy wspólne przekonanie o wykluczeniu pewnościowym człowieka; nie jesteśmy w posiadaniu kryterium, które może nam dawać to, co da się określić jako πάγῖος i ἀδιάπτωτος. Z tej właśnie perspektywy można spojrzeć na świadectwa doksograficzne ukazujące klasyczne, sięgające Homera i Hezjoda, kontrast oraz zależność między bogami i ludźmi. Pewna, nieomylna i bezsporna prawda, czyli τὸ σαφές, przysługuje tylko bogom (bogu), śmiertelnym zaś taka prawda nie jest dana; niemniej jednak śmiertelni mogą posiadać takie δόκοι, które są prawdzie podobne i mają status domniemania. Piszą o tym Arejos Didymos i Warron. Ten pierwszy stwierdza: „Ξενοφάνους πρώτου λόγος ἦλθεν εἰς τοὺς Ἕλληνας ἄξιος γραφῆς ἅμα παιδιᾶι τάς τε τῶν ἄλλων τόλμας ἐπιπλήττοντος καὶ τὴν αὐτοῦ παριστάντος εὐλάβειαν, ὡς ἄρα θεὸς μὲν οἶδε τὴν ἀλήθειαν, »δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται«"[227]; drugi z kolei zauważa: „[…] sed ut Xenophanes Colophonios scribit, quid putem, non quid contendam, ponam. Hominis est enim haec opinari, dei scire"[228]. Święty Augustyn w tym ostatnim fragmencie opozycję pomiędzy ludźmi a bogiem opiera na skonfrontowaniu przypuszczenia (domniemania) z pewnością. Ksenofanes jednak znacząco pogłębia problem tej zależności, właśnie tematyzując zagadnienia epistemologiczne[229].

Ewentualny dylemat: πάντα ἀκατάληπτα czy δόκος jako kryterium.

W pięciu punktach zawarte zostały kluczowe dylematy interpretacyjne związane z fragmentem B 34. Oczywiście, nie są to jedyne kryteria wyznaczające określoną interpretację, ale w moim przekonaniu bez przychylania się do konkretnych członów każdej alternatywy trudno sobie wyobrazić rzetelną egzegezę tego fragmentu. Przypomnijmy te dylematy: 1) wiedza

[226] „A zatem, współcześnie sceptycyzm (wiedza nie istnieje) to coś więcej niż falibilizm (nie istnieje wiedza pewna), to negacja wszelkiej wiedzy, także niepewnej. Agnostycyzm (świat jest niepoznawalny) stał się synonimem sceptycyzmu lub sceptycyzmem bardziej stanowczym. Sceptycyzm współczesny oddzielił się od falibilizmu, ale zrósł się z agnostycyzmem". Ibidem, s. 36.

[227] Ar. Didym. ap. Stob.: *Ecl.*, II, 1, 17 (DK 21 A 24). Ostatnie zdanie fragm. B 34 mówiące o podmiotowej lub przedmiotowej powszechności δόκος zostaje przeciwstawione frazie głoszącej, że „bóg zna prawdę" (θεὸς μὲν οἶδε τὴν ἀλήθειαν).

[228] Varro ap. Augustinus: *De civ. dei*, VII, 17.

[229] Szczególnie widoczne jest to nie tylko we fragm. B 34, lecz przede wszystkim we fragmentach B 18 i B 35. Na temat relacji pomiędzy bogami i ludźmi w perspektywie epistemologii Ksenofanesa zob. K. Deichgräber: *Xenophanes ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ…*, s. 1–31; P. Steinmetz: *Xenophanesstudien…*, s. 13–73; S. Tor: *Mortal and Divine…*, s. 128–133. Jaap Mansfeld zauważa, że odróżnienie wiedzy (mniemań) ludzkiej od wiedzy boskiej było we wczesnogreckiej poezji „Gemeinplatz". *Die Vorsokratiker.* Bd. 1: *Milesier, Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit, Parmenides.* Auswahl der Fragmente, Übersetzung und Erläuterungen von J. Mansfeld. Stuttgart, Reclam, 1983, s. 212.

czy wiedza pewna; 2) przedmiot: πάντα czy πάντα ἄδηλα; 3) ze względu na metawiedzę: globalny S (albo ND) bądź globalne wykluczenie pewności; 4) pozytywne albo negatywne pojmowanie δόκος; 5) πάντα ἀκατάληπτα czy δόκος jako kryterium. Dokonując konkretnych wyborów, każdy dychotomicznie ujęty dylemat znajdzie odmienne interpretacje[230]. Ze względu na powiązanie B 34 z innymi fragmentami Ksenofanesa, a także przy założeniu spójności jego poglądów przychylam się do następujących wyborów: wiedza pewna, πάντα (z zastrzeżeniem: to wszystko, o czym Ksenofanes mówi), globalne wykluczenie pewności, δόκος pojmowany pozytywnie, δόκος jako kryterium[231]. Wielość tych możliwych wykładni B 34 należy teraz odnieść nie tylko do pozostałych fragmentów „epistemologicznych" Ksenofanesa, ale także do pozostałych świadectw. Przyjmuję przy tym założenie, że filozofia Ksenofanesa wyrażona we wszystkich zachowanych świadectwach jest spójna (włącznie z fragmentami elegijnymi), a nie wewnętrznie niespójna lub podlegająca zmianie (mająca różne fazy, częściowo z sobą niekompatybilne). Twierdzę przy tym doksalnie, że koniunktywnie ujęte wybory w pięciu kategoriach są spójne i okażą się trafne w koherencyjnie traktowanej filozofii Ksenofanesa.

Kolejnym fragmentem, który należy poddać analizie pod kątem KA, jest fragment B 18[232]:

> οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν,
> ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.
>
> Zaiste nie od razu wszystko (*sc*. wszystkie [rzeczy]) bogowie
> śmiertelnym ujawnili,
> lecz z czasem szukający znajdują to, co lepsze[233].

Fragment ten był dla badaczy interesujący pod wieloma względami, ale jeden z najbardziej ważkich stanowiła kwestia domniemanego odrzucenia boskiego objawienia i uwypuklenia wartości ludzkich poszukiwań oraz dociekań. Taka wykładnia sięga XIX wieku, kiedy to Theodor Gomperz odczytał B 18 przede wszystkim jako odrzucenie boskiego objawienia i wyraz ufności w samodzielny ludzki postęp bez ingerencji bóstw[234]. Na

[230] Na przykład E. Heitscha egzegeza ma postać: wiedza, πάντα, globalny S (ND), δόκος pojmowany negatywnie, πάντα ἀκατάληπτα.

[231] Muszę jednak zastrzec, że przynajmniej z dwóch powodów Ksenofanesa można uznać za myśliciela skłaniającego się ku ND. Po pierwsze, zestawiając z sobą obie wykładnie, wychodzi na to, że Ksenofanes stanowczo wyklucza wiedzę pewną czy też nieomylne kryterium. Po drugie, w B 34, 1–2 wypowiada się stanowczo o przyszłym stanie wiedzy.

[232] W tym miejscu będzie on analizowany w perspektywie KA, w rozdziale 5. części drugiej znajdzie się egzegeza dotycząca wymiaru synkrytycznego.

[233] DK 21 B 18; przekł. – D.K.

[234] T. Gomperz: *Griechische Denker. Eine Geschichte der Antiken Philosophie*. Bd. 1. Leipzig, Veit & Comp., 1896, s. 132 i nast. Do zwolenników tezy o odrzuceniu obja-

wstępie zatem warto się pokrótce odnieść do propozycji Gomperza, wskazując raczej jej niedomagania. Nie jest właściwe narzucanie na wczesną myśl grecką ścisłej dysjunkcji: boskie objawienie albo ludzkie wysiłki. Człowiek zdaje się myśleć o owocach swojej pracy jako o darach bożych, co ani nie przekreśla ludzkich wysiłków, ani nie przeciwstawia radykalnie bogów ludziom. Widać to choćby w epice Hezjoda. Tym bardziej nie należy przeciwstawiać sobie bierności objawienia aktywności ludzkich poszukiwań. Po raz kolejny model interpretacji typu *tertium non datur* nie wydaje się zasadny. W przypadku fragmentu B 18 przeciwstawienie ludzkich wysiłków boskiemu ujawnieniu (ἐφευρίσκουσιν – ὑπέδειξαν) nie musi przybierać formy alternatywy rozłącznej. W świetle pozostałych, w tym elegijnych, fragmentów Ksenofanesa, a także w perspektywie pojmowania bóstw w tym okresie rozwoju greckiej myśli, można przyjąć, że nie musi być żadnej niezgodności pomiędzy boskim ujawnianiem a ludzkim znalezieniem (paralelność ὑπέδειξαν i ἐφευρίσκουσιν), to zaś, co znalezione przez człowieka, można uznać za boskie dary[235]. Jeśli na-

wienia boskiego należą między innymi W.K.C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy*. Vol. 1…, s. 399–401; W.A. Heidel: *Hecataeus and Xenophanes*…, s. 271 i nast.; J.H.M.M. Loenen: *In Defence of the Traditional Interpretation of Xenophanes' Frag. 18*. „Mnemosyne" 1956, vol. 9, fasc. 2, s. 135–136; R.D. McKirahan, Jr: *Philosophy before Socrates: An Introduction with Texts and Commentary*. Indianapolis and Cambridge, Hackett, 1994, s. 68–69; E. Mogyoródi: *Xenophanes' Epistemology and Parmenides' Quest for Knowledge*. In: *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici*. Ed. M.M. Sassi. Pisa, Edizioni della Normale, 2006, s. 126–127; H. Granger: *Xenophanes' Positive Theology and His Criticism of Greek Popular Religion*. „Ancient Philosophy" 2013, vol. 33, s. 262. Przeciwnego zdania są ci badacze, którzy nie widzą w tym fragmencie radykalnej tezy o odrzuceniu boskiego wpływu. Zob. W.J. Verdenius: *Xenophanes Frag. 18*. „Mnemosyne" 1955, vol. 8, fasc. 3, s. 221; J. Barnes: *The Presocratic Philosophers*. Vol. 1…, s. 140; A. Tulin: *Xenophanes Fr. 18 D.-K. and the Origins of the Idea of Progress*. „Hermes" 1993, Bd. 121, H. 2, s. 129–138. Słowo ὑπέδειξαν pochodzi od „ὑποδείκνυμι"; warto zauważyć, że δείκνυμι pojawia się w interesujących kontekstach w dziełach Homera. W księdze XIII *Iliady* (w. 244) Zeus za pomocą grzmotu ujawnia swoją obecność śmiertelnym, a w innym miejscu (*Il*., XXIII, 701) Achilles ukazuje publice trofea. Ksenofanes zdaje się uwypuklać i poddawać namysłowi tego typu proces ujawniania (ukazywania).

[235] Takie przekonanie o wierze w ludzkie odkrycia jako opozycji wobec boskiego objawienia charakterystyczne jest dla egzegez sekularystycznych, czy nawet „ateistycznych". Na głębszym poziomie prowadziłoby to do wykazywania braku relacji pomiędzy ludźmi a bogami, co stałoby w sprzeczności choćby z religijnością Ksenofanesa wyłożoną w elegiach. Zob. W.J. Verdenius: *Xenophanes Frag. 18*…, s. 221. Por. P. Shorey: *Note on Xenophanes Fr. 18 (Diels) and Isocrates „Panegyricus" 32*. „Classical Philology" 1911, vol. 6, no. 1, s. 88–89. Przypomnieć trzeba, że Ksenofanes pisze: „Dla bogów zaś szacunek zawsze mieć za dobro". DK B 1, 24. W: M. Wesoły: *Elegie Ksenofanesa*…, s. 37. Można zatem ogólnie zgodzić się z A. Tulinem, że we fragm. B 18, 1 nie znajdujemy radykalnego wykluczenia możliwości ujawniania (wskazywania) ludziom pewnych rzeczy przez bogów. Badacz ten zauważa: „18, 1, as we saw, does not exclude the possibility that some things may have been shown to men by gods, and so hardly amounts to a universal denial of all devine communications. […] From all this, however, we clearly see that the

tomiast chodzi o kwestię postępu, to fragment B 18 stanowić ma kontrapunkt dla idei regresu, którą z kolei znaleźć można w przypowieści o pięciu pokoleniach w *Pracach i dniach* Hezjoda[236]. Spora grupa badaczy traktuje fragment B 18 Ksenofanesa jako najwcześniejszy wyraz idei postępu[237]. W artykule pt. *Postęp, pycha, pokora: Ksenofanes z Kolofonu a Hezjod*[238] starałem się co najmniej osłabić domniemaną opozycyjność stanowisk Hezjoda i Ksenofanesa, a także pokazać raczej podobieństwa między nimi niż radykalne przeciwstawienie. W moim przeświadczeniu we fragmencie B 18 nie chodzi przede wszystkim o ukazanie entuzjazmu dla sukcesywnego postępu człowieka w aspekcie powszechnego, kulturowego progresu, lecz fragment ten może być także rozpatrywany jako uzupełnienie fragmentu B 34 w zakresie pojmowania δόκος jako kryte-

fragment does not point to any explicit or exclusive disjunction between divine revelation on the one hand, and independent human seeking on the other: for all Xenophanes denies is that the gods gave everything to men at once, while adding that in time, and no doubt partially through their own volition, men find »the better«". A. Tulin: *Xenophanes Fr. 18 D.-K.*…, s. 134. Dla Tulina kluczowym sformułowaniem w B 18 jest „nie od razu"; chodzi bowiem o to, że bogowie nie ujawnili ludziom wszystkiego od razu, lecz czynią to z czasem czy też w czasie (χρόνῳ).

[236] H.W. Miller następująco obrazuje ten spór: „Two attitudes toward the past history of human culture and society may be distinguished in the development of early Greek thought. On the one hand, there is the early mythological view, first expressed by Hesiod in the legend of the Ages, and often recurring with various adaptations in later times, of the degeneration of man and society from a pristine state of natural excellence. Sharply contrasting with this pessimistic view is the optimistic conception, originating later and developing mainly in rational thought, of the gradual alteration and progress of man and society over a long period of time from a primitive, barbaric condition into a state of higher culture and excellence. Whatever may be its full and precise interpretation, a fragment of Xenophanes is the earliest clear expression of the basic idea of change and advance occuring as a result of man's own seeking and striving […]". H.W. Miller: *Technê and Discovery in „On Ancient Medicine"*. „Transactions and Proceedings of the American Philological Association" 1955, vol. 86, s. 51. Na temat idei postępu zob. na przykład A. De Benoist: *A Brief History of the Idea of Progress*. Trans. G. Johnson. „The Occidental Quarterly" 2008, vol. 8, no. 1, s. 7–16; G.G. Iggers: *The Idea of Progress*…, s. 1–17; S.B. Fay: *The Idea of Progress*…, s. 231–246.

[237] Zob. na przykład A.O. Lovejoy, G. Boas: *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*…, s. 194 i 382; L. Edelstein: *The Idea of Progress*…, s. 4–19; J. Barnes: *The Presocratic Philosophers*. Vol. 1…, s. 140; E.R. Dodds: *The Ancient Concept of Progress*…, s. 4–5.

[238] D. Kubok: *Postęp, pycha, pokora*…, s. 215–231. Jeśli chodzi o domniemaną ideę postępu wyrażoną w B 18, to badacze myśli greckiej wymieniają postęp socjalny, postęp w nauce i technologii, postęp w sztuce i kulturze, postęp wiedzy. Na przykład Fränkel, Steinmetz i Nestle akcentują postęp cywilizacji ludzkiej, a J.-P. Dumont pisze o „un progrès de la connaissance". *Les Présocratiques*. Édition établie par J.-P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et de J.-L. Poirier. Paris, Gallimard, 1988, *ad*. B 18. Warto w tym miejscu dodać, że swego czasu dość popularnym zabiegiem było wpisywanie fragm. B 18 w dyskusję nad θηριώδης βίος, w literaturze zwaną *primeval brutishness*. Por. M.J. O'Brien: *Xenophanes, Aeschylus, and the Doctrine of Primeval Brutishness*. „The Classical Quarterly" 1985, vol. 35, no. 2, s. 264–277.

rium poznania i jednocześnie jako wskazanie podmiotowych czynników rozwoju wiedzy doksalnej[239].

Najogólniej rzecz biorąc, fragment B 18 analizuje się zazwyczaj, dopatrując się licznych opozycji w zestawieniu wersów pierwszego i drugiego[240]. W ten sposób uzyskujemy – zdaniem Marii Marcinkowskiej – dwie główne wykładnie: „ἀπ᾽ ἀρχῆς πάντα – χρόνῳ … ἄμεινον oraz θεοὶ ὑπέδειξαν – [θνητοὶ] ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν"[241]. Z perspektywy analizowanego tematu na plan pierwszy wysuwają się cztery pary terminów i jedna triada:

1) ἀπ᾽ ἀρχῆς – χρόνῳ,
2) πάντα – ἄμεινον,
3) ὑπέδειξαν – ἐφευρίσκουσιν,
4) θεοί – θνητοί – ζητοῦντες.

Poszczególne zagadnienia będą analizowane w rozdziałach 3., 4. i 5. części drugiej. Tu warto zwrócić uwagę przede wszystkim na te, które rozwijają kwestie podniesione w B 34 i wnoszą istotny wkład do zrozumienia KA w ujęciu Ksenofanesa. W rozdziale 5. części drugiej ukażę kryteria wyróżnionych przez Leshera 72 możliwych interpretacji tego fragmentu (tak naprawdę jest ich mniej). Tutaj jedynie wspomnę, że jeśli chodzi o pierwszą parę, to problematyczna fraza ἀπ᾽ ἀρχῆς może oznaczać, iż bogowie nie ujawnili wszystkiego „na początku" lub „od razu", a więc jedne rzeczy mogły być ujawnione/znalezione na początku, a inne – później. Może to być po prostu polemika z aktem natychmiastowego nabycia wiedzy/inspiracji charakterystycznym dla boskiej inspiracji czy też dywinacji; dla Ksenofanesa zdobywanie wiedzy nie jest nagłe, lecz stanowi proces. Wiedza – w tym wypadku wyłącznie doksalna – ma charakter procesualny (nie można wykluczyć, że boska wiedza pewna, która jest nieosiągalna dla ludzi, ma charakter aprocesualny). Przypomnieć też trzeba, że sformułowanie „zostały ujawnione" należy rozumieć w ten sposób, że jego treść nie kłóci się ze stwierdzeniem „zostały znalezione" przez człowieka. Można by powiedzieć, że ujawnianie rzeczy przez bogów dokonuje się za pomocą ludzkiego znajdowania. Trzeba ponadto

[239] Pragnę podkreślić, że nie zamierzam twierdzić, iż jest to jedyna możliwa opcja interpretacyjna. Trzeba sobie zdać sprawę z tego, że na fragm. B 18 można patrzeć z różnych perspektyw, mnie szczególnie interesuje perspektywa epistemologiczna. J.H. Lesher podobnie odczytuje B 18 w perspektywie jońskiej ἱστορίη. Zob. J.H. Lesher: *Xenophanes on Inquiry and Discovery: An Alternative to the „Hymn to Progress" Reading of Fr. 18*. „Ancient Philosophy" 1991, vol. 11, s. 247.

[240] Zob. szczegółowe analizy tego fragmentu: A. Tulin: *Xenophanes Fr. 18 D.-K.*…, s. 132; P. Shorey: *Note on Xenophanes*…, s. 88; W.J. Verdenius: *Xenophanes Frag. 18*…, s. 221; L. Edelstein: *The Idea of Progress*…, s. 3–4; J.H. Lesher: *Xenophanes of Colophon*…, s. 149–155; J.H. Lesher: *Xenophanes on Inquiry and Discovery*…, s. 229–248; S. Tor: *Mortal and Divine*…, s. 116–133.

[241] M. Marcinkowska: *Ksenofanes z Kolofonu o ludzkim poznaniu (fr. 18, 34, 35, 36, 38 D.-K.)*. „Studia Antyczne i Mediewistyczne" 2004, nr 2 (37), s. 15.

zwrócić uwagę, że *wszystko* nie zostało ἀπ᾽ ἀρχῆς dane (ujawnione), ponieważ człowiek ciągle dokonuje nowych odkryć. Szukanie jest procesem, a więc cechuje się ciągłością, podobnie znajdowanie. Wobec tego skoro znajdowanie dokonuje się χρόνῳ, a nie od razu, to taki sam status ma ujawnianie[242].

We fragmencie B 34 Ksenofanes mówił o wykluczeniu wiedzy pewnej (dla innych: po prostu wiedzy) w odniesieniu do πάντα (precyzyjnie: ἅσσα λέγω [*sc*. Ksenofanes] περὶ πάντων). Nie widzę powodu, dla którego nie można by wiązać z sobą πάντα z fragmentu B 34 z πάντα z fragmentu B 18. W tym ostatnim fraza ἀπ᾽ ἀρχῆς πάντα jest skontrastowana z χρόνῳ […] ἄμεινον. „Wszystkie [rzeczy]" nie zostają ujawnione od razu lub na początku, lecz „z czasem". Można przyjąć interpretację dwojaką: albo 1) nie od początku, tylko później, przy czym one wszystkie już zostały ujawnione, albo 2) nie od początku, lecz później, przy czym nie wszystkie zostały ujawnione, gdyż jest to proces; mało tego, nie możemy się wypowiadać, czy, a jeśli tak, to (ewentualnie) kiedy zostanie to wszystko ujawnione, bo ujawnienie jest znajdowaniem, a ono wciąż trwa. Osobiście za słuszniejszą uznaję drugą opcję interpretacyjną, która – co ważne – solidnie wzmacnia tę drugą wykładnię B 34, a mianowicie ukazującą δόκος jako właściwy nośnik wiedzy doksalnej. Jednocześnie taka opcja osłabia odczytanie B 34 w duchu ND lub S, ponieważ znosi πάντα, którego to negacją są dopiero ND i S. Mówiąc inaczej, PD oraz ND i S jako E w swych globalnych ujęciach opierają się na zasadzie „wszystko albo nic". Fragment B 18, głównie za sprawą zwrotu „οὔτοι ἀπ᾽ ἀρχῆς / […] ἀλλὰ χρόνῳ", kwestionuje tę podstawę, ukazując wiedzę ludzką, która ani nie jest wszystkim (nie jest zupełna), ani niczym (nie jest ND albo S). Warto też zauważyć, że πᾶσι z frazy δόκος δ᾽ ἐπὶ πᾶσι τέτυκται (B 34, 4) może oznaczać „wszystko" lub „wszystkich". Ze względu na wskazane tu zastrzeżenia związane z fragmentem B 18 można powiedzieć, że owo „wszystko" (jako wszystkie [rzeczy]) musi zostać zawężone do „wszystko, co ujawnione, czyli znalezione". Inną możliwością byłoby „wszystko" rozumiane jako „wszystko, co ujawnione i (jeszcze) nieujawnione", co wydaje się mało prawdopodobne. Przez πάντα należy rozumieć wszystkie [rzeczy], które *są* dane, a więc stanowią przedmiot namysłu, zgodnie z fragmentem B 36[243], a nie wszystko to, co *może być* przedmio-

[242] Badacze traktują fragment z *Panegiryku* Izokratesa jako przykład nawiązań do fragm. B 18 Ksenofanesa: „Χωρὶς δὲ τούτων, ἣν ἅπαντα ταῦτ᾽ ἐάσαντες ἀπὸ τῆς ἀρχῆς σκοπῶμεν, εὑρήσομεν ὅτι τὸν βίον οἱ πρῶτοι φανέντες ἐπὶ γῆς οὐκ εὐθὺς οὕτως ὥσπερ νῦν ἔχοντα κατέλαβον, ἀλλὰ κατὰ μικρὸν αὐτοὶ συνεπορίσαντο. Τίνας οὖν χρὴ μᾶλλον νομίζειν ἢ δωρεὰν παρὰ τῶν θεῶν λαβεῖν ἢ ζητοῦντας αὐτοὺς ἐντυχεῖν". Isoc.: *Paneg*., 32. Fragment ten podkreśla procesualny charakter ludzkiego działania, a także nie zawiera radykalnej opozycji między boskimi darami a samodzielnymi poszukiwaniami człowieka.

[243] „ὁππόσα δὴ θνητοῖσι πεφήνασιν εἰσοράασθαι […]". DK 21 B 36.

tem wiedzy (w tym to, co nieznalezione, a więc nieobecne dla człowieka). Trzeba jednak zdać sobie sprawę, że owo „wszystko, co ujawnione, czyli znalezione", musi się pokrywać z „wszystkim, o czym Ksenofanes mówi", co wydaje się całkiem naturalne. Jeśli chodzi o opcję rozumienia πᾶσι jako „wszystkich", to B 18 niczego tu nie modyfikuje. Fragment B 18 uderza w klasyczne odczytanie B 34 w kilku punktach. O ile za modelowy przykład wykładni radykalnie sceptycznej (wersja Heitscha) uznamy zestaw (patrz wyróżnione dylematy w egzegezie B 34): wiedza, πάντα, globalny S (ND), δόκος pojmowany negatywnie, πάντα ἀκατάληπτα, to w B 18 zawarte są przesłanki do podważenia: 1) globalnie pojmowanego πάντα, a co za tym idzie – πάντα ἀκατάληπτα; 2) globalnego S (albo ND); 3) δόκος pojmowanego negatywnie.

Podważając πάντα, kwestionuje się też wszelkie, zarówno pozytywne, jak i negatywne, stanowiska, które owo πάντα zakładają. Fragment B 18, znosząc zasadę „wszystko albo nic", nie tylko sugeruje procesualność, lecz także stopniowalność przekonań za pomocą słowa ἄμεινον (ἀμείνων). Ksenofanes pisze, że szukający mogą „znajdować (to, co) lepsze", czy też „znajdować lepiej"[244], co można też połączyć (zamieniając przysłówek na przymiotnik) z „byciem lepszym w znajdowaniu". Na temat tego aspektu B 18 (analiza ἄμεινον) piszę w rozdziale 5. części drugiej dotyczącym synkrytycyzmu komparatywnego, tu natomiast warto – jak myślę – sobie uświadomić, że wskazanie na ἄμεινον w sensie tego, co lepsze, wyraźnie kwestionuje równość charakterystyczną dla S albo ND. Mówiąc inaczej, lepszość, czy też stopniowalność, przekłada się na epistemiczny nieegalitaryzm, natomiast S oraz ND opierają się na epistemicznym egalitaryzmie, uznając wszystkie przekonania za równe sobie (równie prawdziwe albo równie nieprawdziwe).

Należy także zauważyć, że fragment B 18 sprzyja odczytaniu δόκος w sensie pozytywnym. Gdyby przyjąć wykładnię odwrotną i traktować δόκος negatywnie – jako niewiedzę, pozór czy fałsz, to oczywiście kategorii tych nie da się stopniować, bądź też czynić lepszymi. Pozostaje jeszcze opcja odczytania ἄμεινον jako przysłówka, co by mogło oznaczać, że szukający znajdują lepiej, chociaż wszystko, co znalezione, byłoby w najlepszym wypadku pozorem. Pomijając nawet pytanie o przedmiot

[244] Słowo ἄμεινον to zarówno przymiotnik w stopniu wyższym jak i przysłówek („lepiej"). Tę drugą opcję preferuje Lesher. Zob. J.H. Lesher: *Xenophanes of Colophon*…, s. 150. Warto zdać sobie sprawę, że ujawnia się tu problem (dotyczący stopnia wyższego przymiotnika ἀμείνων) relacji czynienia tego, co dobre (lepsze) oraz czynienia dobrze (lepiej). To z kolei odsłania zagadnienie intencji czynów. Sugestywnie pisze o tym Abelard: „Nie sądzę, aby dobry tym różnił się od złego, że czyni to, co jest dobre, lecz raczej, że czyni dobrze. Choć w dzisiejszym potocznym sposobie mówienia to samo znaczy: czynić dobrze i – czynić to, co jest dobre, jednak właściwe rozumienie tych zwrotów ma niewątpliwie inny ładunek treści. Często się zdarza, że różni ludzie czynią to samo, ale odpowiednio do ich intencji jeden czyni źle, drugi dobrze". Abelard: *Rozprawy*. Tłum. L. Joachimowicz. Warszawa, PAX, 1969, s. 147.

znajdowania, opcja taka zdaje się nadmiernie sztuczna. Można zatem powiedzieć, że fragment B 18 wspiera fallibilistyczne odczytanie poglądów Ksenofanesa. Będę jeszcze o tym pisał w dalszej części tego rozdziału, ale poszukiwanie ἄμεινον stanowi jeden z aspektów fallibilizmu. Stanowisko to daje się ująć w dwóch aspektach: 1) ujmowany negatywnie, fallibilizm głosi, że żadne przekonanie nie jest całkowicie bezpieczne, czy też że od wiedzy nie wymaga się pewności; 2) ujmowany z kolei pozytywnie, fallibilizm opiera się na założeniu, że jedne przekonania są lepsze od innych. Aspekt negatywny Ksenofanes ukazał w B 34 w tej wykładni, która głosi wykluczenie wiedzy pewnej, a nie po prostu wiedzy, natomiast aspekt pozytywny wyrażony jest głównie w B 35 i właśnie w B 18. Ameinosynkrytycyzm zetetyczny (zob. rozdział 5. części drugiej) obecny we fragmencie B 18 stanowi najlepszy wyraz pozytywnej wykładni Ksenofanesowego fallibilizmu. W celu podkreślenia pozytywnego rozumienia δόκος przez Ksenofanesa można wykorzystać charakterystykę koncepcji Karneadesa, której dokonał Krokiewicz: „Potępiał ślepe (dogmatyczne) mniemanie, ale pozwalał »przypuszczać«, czyli nie potępiał mniemania świadomego swojej niepewności”[245].

Jak już wspomniałem, fragment B 18 można odczytywać w perspektywie zestawu różnych opozycji; najczęściej zestawienie odpowiednich kategorii odpowiada różnym wersom. W jednym wszakże wypadku należy chyba mówić o triadzie, ponieważ nie bardzo wiadomo, co w pierwszym wersie miałoby odpowiadać słowu ζητοῦντες, czy jest to słowo θεοί, czy też θνητοί. Triadę tę (θεοί – θνητοί – ζητοῦντες) można rozbić na dwie przystające do siebie pary: θεοί – θνητοί oraz θνητοί – ζητοῦντες. Pierwsza para, w której *nota bene* oba terminy są w jednym wersie, jest dobrze rozpoznana w tradycji. Skontrastowanie bogów ze śmiertelnymi jako takimi wpisuje się w tradycję Homerowo-Hezjodową. Ten aspekt fragmentu B 18 zostanie omówiony w kontekście fragmentu B 35. W tym miejscu trzeba się bliżej przyjrzeć drugiej parze: θνητοί – ζητοῦντες. Konstatując, że każdy z ζητοῦντες jest też jednym z θνητοί, cechy śmiertelnych wydobyte ze skontrastowania z bogami obowiązują też tych, którzy szukają. Warto więc zająć się ewentualną specyfiką szukających i tym zespołem cech, który charakteryzuje Z. Pierwszy problem dotyczy stosunku pomiędzy zakresami tych dwóch nazw. Z wszystkich teoretycznych możliwości *de facto* należy rozważyć dwie: zamienność ich zakresów oraz podrzędność zakresu nazwy ζητοῦντες względem θνητοί[246]. W pierwszym przypadku wszyscy śmiertelni byliby szukającymi, co wydaje się mało prawdopodobne, biorąc pod uwagę opinię Ksenofanesa dotyczącą choćby tych, którzy wyżej cenią siłę mężów, czy też koni, niż taką mądrość, która wzmacnia

[245] A. Krokiewicz: *Sceptycyzm grecki. (Od Pirrona do Karneadesa).* Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1964, s. 207.

[246] Wydaje się mało kontrowersyjne odrzucenie opcji wykluczania się, nadrzędności zakresu nazwy ζητοῦντες wobec θνητοί oraz krzyżowania się zakresów.

polis (B 2). Można przypuszczać, że Ksenofanes krytykuje ich właśnie za to, że mają dogmatyczne, ugruntowane i nierewidowalne przekonania dotyczące tego, co wartościowe. Oczywiście, nie każda allokrytyka (zob. rozdział 4. części drugiej) ma w założeniu kwestionowanie szukania, ale krytyczne opinie o śmiertelnych (fragmenty dotyczące krytyki antropo- i zoomorfizmu) zdają się obejmować krytykę tych, którzy nie są świadomi źródeł kształtowania swoich przekonań i nie poszukują tego rodzaju przyczyn, zadowalając się tym, co mają. Skłonny byłbym zatem uznać, że ζητοῦντες są wyróżnioną grupą w ramach θνητοί. Warto tu nadmienić, że przyjęcie takiej wykładni osłabia tezę o globalnym postępie. Nie wszyscy szukają, a więc nie wszyscy znajdują. Problem kolejny wiąże się zatem ze wskazaniem tego, co wyróżnia ζητοῦντες z grona θνητοί. J.H. Lesher sądzi, że ζητοῦντες określa warunek odkrycia lub sposób, w jaki ono się dokonuje[247]. Optowałbym raczej za tym pierwszym, przy czym dodałbym do tego, że zetetyków wyróżniają spośród śmiertelnych dodatkowo postawa antydogmatyczna, wola i nadzieja. Postawa antydogmatyczna jest wyrazem niezgody na to, co zastane jako zastane. Obejmuje ona myślenie w kategoriach rozpoznawania źródeł swoich przekonań (widoczne to jest we fragmentach krytycznych), ale także myślenie w kategoriach funkcji, to znaczy w kategoriach tego, czemu dane przekonania służą. Postawa antydogmatyczna ściśle wiąże się zarówno z wolą szukania, jak i z nadzieją na znalezienie.

Trzeba mieć na uwadze, że Ksenofanes pisze, iż bogowie nie od razu wszystko (wszystkie [rzeczy]) ujawnili śmiertelnym (czytam to: jako takim), lecz z czasem (czytam: tylko) szukający (zetetycy) znajdują ἄμεινον (w obu wersjach). Chyba tylko pozornie można mówić tu o prywacyjnej koncepcji serendypności jako o niemożliwości przypadkowego znalezienia. Zdaje się, że z tego względu, iż chodzi o ἄμεινον, wyrażona jest tu wyższość znalezienia poprzedzonego szukaniem nad przypadkowym znalezieniem (zob. rozdział 5. części drugiej). Znajdują ἄμεινον tylko ci, którzy szukają, a więc to oni są lepsi niż ci, którzy nie szukają, oraz ci, którzy przypadkowo znaleźli. Fragment ten nie wyklucza, że znaleźć coś mogą nieszukający i przypadkowo znajdujący; natomiast głosi on sugestywnie, że znajdować lepiej lub to, co lepsze, mogą tylko szukający (ζητοῦντες). Ta zasada jakkolwiek pojętej lepszości osadzona zostaje na warunku *sine qua non*, jakim jest Z czy też postawa zetetyczna. Mówiąc bardzo ogólnie, bez postawy poszukującej (zetetycznej) nie ma możliwości znalezienia tego, co lepsze, lub lepszego znajdowania. Wedle Ksenofanesa Z staje się wyróżnionym stanowiskiem i kompetencją śmiertelnych, ponieważ tylko dzięki temu można mówić o ewentualnym progresie.

[247] Zob. J.H. Lesher: *Xenophanes of Colophon*…, s. 149. W żadnym wypadku nie można rozumieć tego terminu jako „systematische Vermehrung von Erfahrung". E. Heitsch: *Das Wissen des Xenophanes*. „Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge" 1966, Bd. 109, s. 221.

W koncepcji Ksenofanesa Z wraz z ameinokrytycyzmem wspierają odczytanie fallibilistyczne, które wyłoniło się jako jedna z dwóch opcji z fragmentu B 34.

Warto także zwrócić uwagę na kategorię czasu we fragmencie B 18, i to przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, cały ten fragment cytuje Stobajos dwukrotnie, przy czym po raz pierwszy (I, 8, 2) w rozdziale zatytułowanym Περὶ χρόνου οὐσίας καὶ μερῶν καὶ πόσων εἴη αἴτιος. Nie można mieć jasności co do motywów Stobajosowej lokacji, ale faktycznie fragment ten zdaje się mówić coś o mocy czasu. Ksenofanes bowiem za pomocą słowa χρόνῳ chce procesualno-zetetyczny charakter dociekań i ewentualnych znajdowań przeciwstawić modelowi zakładającemu, że bogowie ujawnili śmiertelnym od razu wszystko jako wszystkie rzeczy. Szukanie i znajdowanie rozciągają się w czasie, a więc można przenośnie powiedzieć, że czas ujawnia wszystko; czas jest tedy formą boskiego ujawniania, które pokrywa się ze znajdowaniem, ale tylko szukających. Czas, czy też rozciągłość w czasie procesu poznawania, stoi w opozycji zarówno do „od razu", jak i do „wszystko". Po drugie, ważne jest użycie przez Ksenofanesa czasu teraźniejszego: ἐφευρίσκουσιν. Jak trafnie pisze M. Marcinkowska: „Czas teraźniejszy (a nie przeszły) czasownika ἐφευρίσκουσιν oraz stopień wyższy (a nie najwyższy) przymiotnika ἄμεινον świadczą o tym, że ów pierwotny brak nie został jeszcze przezwyciężony i że postęp trwa. Nie wiemy nic o tym, czy istnieje punkt, w którym osiągnie on swój kres"[248]. Można by dodać, że nie wiemy, czy osiągnie, i nie wiemy, czy nie osiągnie. Ksenofanes nie twierdzi tu, jak Popper, że zbliżamy się do celu, lecz nigdy go nie osiągniemy. Wypowiada się on raczej w duchu S jako Z, jednocześnie dystansując się zarówno od PD, jak i od ND. Dodatkowo przypomnieć trzeba, że Ksenofanes, kwestionując wiedzę pewną, kwestionuje również możliwość wiedzy o wiedzy; pozostaje wiedza doksalna, fallibilna i rewidowalna, która jednak może podlegać relatywnemu stopniowaniu. Dobrym przykładem takiego podejścia jest fragment dotyczący miodu i fig[249]. Więcej nawet, zdaje się on potwierdzać paralelę między boskim ujawnianiem i znajdowaniem przez śmiertelnych. Nigdy nie możemy mieć pewności, że znaleźliśmy (to znaczy bogowie stworzyli) to, co najsłodsze. Na każdym etapie sądzimy i uznajemy coś za tymczasowo najsłodsze. To jest tylko δόκος jako kryterium względnej słodkości. Kluczowe znaczenie ma wola zetetyczna, to znaczy chęć poszukiwania tego, co słodsze, bez względu na to, czy coś takiego uda się znaleźć, czy się nie uda. W świecie niepewności Z jest formą nadziei na lepsze, a nie dogmatycznym przekonaniem, że się najlepsze

[248] M. Marcinkowska: *Ksenofanes z Kolofonu o ludzkim poznaniu…*, s. 16–17.

[249] εἰ μὴ χλωρὸν ἔφυσε θεὸς μέλι, πολλὸν ἔφασκον
γλύσσονα σῦκα πέλεσθαι.

Gdyby bóg nie stworzył żółtego miodu, sądziliby,
że figi są o wiele słodsze. DK 21 B 38

posiada (PD), czy też epistemiczną rozpaczą przejawiającą się w przekonaniu, że się najlepszego nigdy nie osiągnie (ND).

W jednej ze swych elegii Ksenofanes pisze, że lepsza od siły mężów i koni jest „nasza mądrość" (ἡμετέρη σοφίη)[250]. Byłbym skłonny raczej odczytywać σοφίη nie jako sztukę i umiejętność, czy nawet kunszt literacki, ale raczej jako mądrość, która obejmuje zarówno kompetencje antydogmatyczne, jak i praktyczną sprawność. Cały zwrot mówi nie tyle o mądrości samego Ksenofanesa, ile jakiejś wyróżnionej grupy. Być może po prostu mowa tu o mądrości arystokratycznej, ale nie jest wykluczone, iż fraza „nasza mądrość" (ἡμετέρη σοφίη) ma coś wspólnego z wyróżnioną grupą ζητοῦντες z grona θνητοί. Ci szukający byliby tymi śmiertelnymi, którzy zetetycznie i krytycznie analizują kondycję człowieka (w tym: kondycję epistemiczną), szczególnie w perspektywie społeczno-politycznej. Owi zetetyczni myśliciele podejmują namysł nad strukturą świata, poznania, a głównie wartości ludzkich wysiłków i założonych celów działań. Aby zrealizować te polityczne cele lub przynajmniej je wskazywać, trzeba zrozumieć ludzkie ograniczenia, w tym ograniczenia poznawcze, które rzutują na ludzki ogląd świata w perspektywie aksjologicznej.

W stwierdzeniu Ksenofanesa, że tylko szukający znajdują to, co lepsze lub znajdują lepiej, kluczową kwestią wcale nie jest radykalne przeciwstawienie śmiertelnych bogom i wyzbycie się bądź obniżenie rangi wpływu tych ostatnich na ludzkie życie[251]. Według mnie najważniejsze znacze-

[250] DK 21 B 2, 11–12. Kilka wersów dalej pisze on o dobrej mądrości (ἀγαθὴ σοφίη).

[251] Można zatem przyjąć, że Ksenofanes nie tyle nie neguje boskiej pomocy, ile podważa określoną formę boskiego objawienia i pasywnej ludzkiej jego akceptacji, w tym także dywinację. Zob. J.H. Lesher: *Xenophanes' Scepticism*…, s. 1–21; Idem: *Xenophanes on Inquiry and Discovery*…, s. 237–240. Na temat podważenia dywinacji można przywołać świadectwa Cycerona i Aetiosa. Ten pierwszy pisze: „Philosophorum vero exquisita quaedam argumenta, cur esset vera divination, collecta sunt; e quibus, ut de antiquissumis loquar, Colophonius Xenophanes unus, qui deos esse diceret, divinationem funditus sustulit; reliqui vero omnes praeter Epicurum balbutientem de natura deorum divinationem probaverunt, sed non uno modo". Cicero: *De divinat*., I, 3, 5. Ten drugi dodaje: „Ξενοφάνης καὶ Ἐπίκουρος ἀναιροῦσι τὴν μαντικήν". Aet., V, 1, 1 (DK 21 A 52). Z kolei S. Tor uważa, że w B 18 nie można zawęzić boskiego objawienia do dywinacji. Zdaniem tego badacza Ksenofanes neguje tylko pewien typ objawienia, a mianowicie takie, które jest niebezpośrednie i skryte. Zob. S. Tor: *Mortal and Divine*…, s. 108–128. Badacz ten pisze również: „The false assumption that divine disclosure must conflict with mortal agency is instructively belied by the subsequent history of this very terminology of inquiry. The term *zêtêsis* and its cognates can express the instigation and facilitation of mortal inquiry through divination, sometimes signifying the consultation itself". Ibidem, s. 127. Tor z naciskiem broni tezy, że słowo *zêtêsis* oznacza nie tylko konkretne badanie filozoficzne, ale też dywinację. Jako przykład ζήτησις rozumianego w sensie filozoficznego badania Tor trafnie podaje fragment z *Fedona* (66 d): „τὸ δ' ἔσχατον πάντων ὅτι, ἐάν τις ἡμῖν καὶ σχολὴ γένηται ἀπ' αὐτοῦ καὶ τραπώμεθα πρὸς τὸ σκοπεῖν τι, ἐν ταῖς ζητήσεσιν αὖ πανταχοῦ παραπῖπτον θόρυβον παρέχει καὶ ταραχὴν καὶ ἐκπλήττει, ὥστε μὴ δύνασθαι ὑπ' αὐτοῦ καθορᾶν τἀληθές". Natomiast jako przykład dywinacji przytacza fragment z *Fajdrosa*, w którym mowa jest o manii,

nie ma określenie warunku, jaki spełniać mają śmiertelni, aby – przy braku wiedzy pewnej – móc zastępować przekonania gorsze lepszymi; warunkiem tym jest postawa zetetyczna. Dopełnienie owego warunku podmiotowego stanowią oczywiście uznanie pozytywnego statusu δόκος oraz akceptacja wiedzy doksalnej. Fragmenty B 34 – w swojej drugiej wykładni (nie akataleptycznej, lecz doksalnej: δοξαστὸν λόγον) – i B 18 wiążą się ściśle z fragmentem B 35:

ταῦτα δεδοξάσθω μὲν ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισι […].

Jak już mówiłem, w tym fragmencie Ksenofanesa Homerowo-Hezjodowa fraza ἐτύμοισιν ὁμοῖα została zastąpiona zwrotem: ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισι. Można zgodzić się z opinią Jenny Bryan, że jest to celowy zabieg Ksenofanesa, zabieg mający ukazać odmienne rodzaje podobieństwa do prawdy niż te, które nawiązują do wypowiedzi Muz lub Odyseusza[252]. Muzy w utworze Hezjoda mogą wypowiadać zarówno kłamstwa do prawdy podobne, jak i „rzeczy" prawdziwe. Ta komunikacja pomiędzy bóstwami (Muzami) a śmiertelnymi jest epistemicznie niesymetryczna,

a ζήτησις użyte jest w sensie dociekania przyszłości: „[…] ζήτησιν τοῦ μέλλοντος διά τε ὀρνίθων ποιουμένων καὶ τῶν ἄλλων σημείων […]" (Platon: *Fajdros*, 244 c). Wydaje się, że nie chodzi w tym przypadku o to, że proces zetetyczny pod postacią ujawniania przyszłości staje się dla Platona ekwiwalentem dociekań filozoficznych. Przydałaby się w tym miejscu dogłębniejsza analiza manii w ujęciu Platona. Dalej Tor pisze, że nie jest niczym dziwnym, że czasami boskie objawienie pobudzało filozoficzne *zêtêsis* i kierowało nim, tak jak choćby w przypadku dociekań Sokratesa. Jako przykład podaje wiele fragmentów z dzieł Platona. Część tych przykładów Tora trzeba uznać wręcz za kontrprzykłady, ponieważ przywołane tam konteksty tylko dzięki dosłownej lekturze zdają się z dużym wysiłkiem potwierdzać dywinację, a tak naprawdę wyrażają zwykłe filozoficzne dociekania. W *Apologii* Sokrates głosi (22 a), że poszukiwał zgodnie z wolą boską (ζητοῦντι κατὰ τὸν θεόν), czego nie należy powierzchownie czytać w tym sensie, że objawienie pobudza filozoficzny proces zetetyczny. Podobnie należałoby potraktować inny fragment *Apologii* (29 c–d). Z kolei fragment z *Fajdrosa* (242 c): „εἰμὶ δὴ οὖν μάντις μέν, οὐ πάνυ δὲ σπουδαῖος […]" należałoby czytać z większym dystansem i z uwzględnieniem zarówno Sokratejskiej ironii, jak i funkcji dajmoniona. Natomiast w *Timajosie* (47 a) Platon w kontekście zwrotu ὃ θεὸς αὖθ' ἡμῖν δεδώρηται wspomina, że dzięki wzrokowi dochodzimy do περί τε τῆς τοῦ παντὸς φύσεως ζήτησιν, a stąd – do filozofii. Nie wynika z tego dywinacyjna geneza zetetycznie ugruntowanej filozofii. Stąd wniosek, że spora część tych fragmentów nie dotyczy dywinacji jako takiej. Wydaje mi się, że Tor na siłę (zbyt dosłownie traktując przekaz źródłowy) próbuje wykazać zgodnie ze swoją interpretacją, że postawa zetetyczna może przybrać formę dywinacji. Na temat pregreckich dociekań o charakterze filozoficznym zob. M. Van De Mieroop: *Philosophy before the Greeks. The Pursuit of Truth in Ancient Babylonia*. Princeton, Princeton University Press, 2017; W. Burkert: *Prehistory of Presocratic Philosophy in an Orientalizing Context*. In: *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. Ed. by P. Curd, D.W. Graham. Oxford–New York, Oxford University Press, 2008, s. 55–85. W kwestii dywinacji zob. *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*. Ed. by A. Annus. Chicago, Oriental Institute of the University of Chicago, 2010.

[252] Zob. J. Bryan: *Likeness and Likelihood…*, s. 12–16.

ale – co niesłychanie istotne – może być analizowana z dwóch różnych perspektyw: odgórnie, z perspektywy boskiej, i oddolnie – z perspektywy śmiertelnych. Perspektywa odgórna za pomocą ukazania woli Muz w obwieszczaniu prawdy albo kłamstw służy podkreśleniu supremacji czynnika boskiego nad czynnikiem ludzkim i przypomnieniu człowiekowi jego właściwej pozycji. Taką sytuacje epistemiczną wyraża Hezjod. Z kolei z perspektywy człowieka uwypuklić trzeba niezdolność odróżnienia tych kłamstw od prawdy. Śmiertelni stoją w obliczu trwałej ambiwalencji wobec boskiego przekazu. Ta ambiwalencja przekłada się na bezkrytyczność w sensie KS, ponieważ nie jest możliwe odróżnienie prawdy od zmyśleń i kłamstw. Wykładnia ta służy podkreśleniu nie tylko możliwości boskiej zwodniczości przekazu, ale także ludzkiej bezradności w rozpoznawaniu prawdy, swoistej bezkrytyczności w epistemologicznym wymiarze KS. W moim przekonaniu Ksenofanes tematyzuje tę relację pomiędzy śmiertelnymi a bogami. W B 34 wyklucza pewną wiedzę o nich, czy to na poziomie wiedzy przedmiotowej, czy metawiedzy, z kolei w B 18, rzecz jasna nie zrywając tej relacji, opisuje możliwości śmiertelnych w obliczu ambiwalencji i niepewności. Ksenofanes po prostu stara się filozoficznie zrozumieć oddolną pozycję śmiertelnych w relacji do bóstw i opisać wynikającą z tego ludzką „pozycję" epistemologiczną. Hezjodowi w odpowiedzi na hardą deklarację Muz pozostawała ufność w natchnienie pozwalające wysławiać to, co będzie, i to, co było (*Th*., 31–32). Ksenofanes nie tylko zmienia terminologię, ale przede wszystkim:

1) skupia się na zdiagnozowaniu epistemologicznej „pozycji" śmiertelnych;
2) wyciąga wnioski odnośnie do możliwości poznawczych, które są osiągalne dla śmiertelnych;
3) akcentuje szczególną rolę ζητοῦντες względem wieszczków, wróżbitów czy natchnionych mężów.

Wykluczenie wiedzy pewnej pozwala albo popaść w S czy też w ND, albo zaakceptować swoją „pozycję" epistemologiczną i w jej ramach skupić się na pozytywnie rozumianej wiedzy doksalnej, która zamiast absolutystycznego pojmowania πάντα dopuszcza względność tego, co jest ἄμεινον. Za jednym zamachem Ksenofanes odrzuca dychotomiczny podział: domniemana wiedza pewna jako jedyny model wiedzy – niewiedza (S albo ND). Odrzucenie owego podziału pozwala na operowanie poza tą dychotomią. Nie chodzi zatem o to, aby zrywać komunikację z bogami i zastępować ją „własnymi siłami", nie chodzi też o to, aby modyfikować tradycyjne, optymistyczne i naiwne objawienie inną jego wersją – pesymistyczną, wskazującą ludzkie ograniczenia[253], bo Ksenofanes jest – moim zdaniem – nader optymistyczny, nawet w sensie epistemologicznym. Optymizm poznawczy nie kłóci się ze świadomością (w tym: ze samoświadomością) rozmaitych ograniczeń – oczywiście, również tych poznawczych. Wyjściowy

[253] Zob. S. Tor: *Mortal and Divine*…, s. 131.

problem Ksenofanesa to problem wiarygodności boskiego przekazu, pewności ujawnianych treści i autorytetu. Refleksja epistemologiczna Ksenofanesa, a co za tym idzie, źródła refleksji epistemologicznej w ogóle osadzone są na pytaniu o możliwości poznania i działania w obliczu niepewności. Najszerszymi ramami pojęciowymi, w obrębie których rodzi się epistemologia, są nie tylko ramy relacji bogowie – śmiertelni, ale też swoista rama sceptyczna, która polega wyłącznie na tym, że człowiek uświadamia sobie swe wykluczenie pewnościowe. Nie oznacza to oczywiście, że w tych ramach jedynymi konsekwencjami są S albo ND. Ksenofanes pokazuje, że akceptując brak pewności, można opierać się na wiedzy doksalnej. To ją właśnie wskazuje filozof we fragmencie B 35, ale też w B 36.

Ksenofanesowa zmiana terminologii z ἐτύμοισιν ὁμοῖα na ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισι podkreśla zmianę formuły podobieństwa, a także klasyfikacji jakościowej tego, co jest do prawdy podobne. J. Bryan uważa, że ὁμοῖος ukazuje obiektywny charakter podobieństwa, natomiast ἐοικώς wyraża bardziej subiektywne, potencjalnie zwodnicze podobieństwo[254]. Ten pierwszy model podobieństwa ma w założeniu znajomość tego, do czego dana rzecz jest upodobniona. Gdy X jest podobne do Y-a, to znane być musi zarówno X, jak i Y. To jest model Odyseusza (z analizowanego fragmentu Homera) oraz Muz (z Hezjoda), ponieważ oni „wiedzą", jak naprawdę jest, i dlatego zwodzą lub mogą zwodzić. Więcej nawet, dlatego zwodzą, że wiedzą, jak jest; zwodzą, ponieważ potrafią powiedzieć prawdę. W drugim przypadku pojawia się odmienny model podobieństwa, w którym w formule X jest podobne do Y-a, owo Y nie jest znane, lecz domniemane. Y nie jest znane, a zatem nie chodzi o obiektywne podobieństwo, lecz o subiektywne jego domniemanie. Pierwsze jest odgórne, drugie – oddolne. Biorąc pod uwagę relację bogowie – śmiertelni, bogowie są w „pozycji" posiadaczy prawdy i dlatego mogą zwodzić śmiertelnych, mogą wygłaszać ψεύδεα πολλὰ ἐτύμοισιν ὁμοῖα. Śmiertelni natomiast znajdują się w pozycji słuchaczy niezdolnych do odróżnienia (KS) prawdy

[254] Zob. J. Bryan: *Likeness and Likelihood…*, s. 30 i 45–48. Na temat ἐοικώς/εἰκός zob. H.D. Westlake: *ΩΣ EIKOΣ in Thucydides*. „Hermes" 1958, Bd. 86, H. 4, s. 447–452; G.H. Goebel: *Probability in the Earliest Rhetorical Theory*. „Mnemosyne" 1989, vol. 42, fasc. 1/2, s. 41–53; M. Gagarin: *Probability and Persuasion: Plato and Early Greek Rhetoric*. In: *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*. Ed. by I. Worthington, London, Routledge, 1994, s. 46–68; P. Woodruff: *Eikos and Bad Faith in the Paired Speeches of Thucydides*. „Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy" 1994, vol. 10, issue 1, s. 115–145; M.F. Burnyeat: *ΕΙΚΩΣ ΜΥΘΟΣ*. „Rhizai" 2005, vol. 2, no. 2, s. 143–165; G. Betegh: *What Makes a Myth ΕΙΚΩΣ? Remarks Inspired by Myles Burnyeat's „ΕΙΚΩΣ ΜΥΘΟΣ"*. In: *One Book, the Whole Universe: Plato's Timaeus Today*. Ed. by R.D. Mohr, B.M. Sattler. Las Vegas, Parmenides Publishing, 2010, s. 213–224; D.C. Hoffman: *Concerning Eikos: Social Expectation and Verisimilitude in Early Attic Rhetoric*. „Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric" 2008, vol. 26, no. 1, s. 1–29; M. Kraus: *Nothing to Do with Truth? Eikós in Early Greek Rhetoric and Philosophy*. In: *Papers on Rhetoric* VII. Ed. L. Calboli Montefusco. Roma, Herder, 2006, s. 129–150.

od kłamstw (zmyśleń), a więc gdy oni mówią o podobieństwie do prawdy, nie jest to podobieństwo do tego, co znane; mało tego, takie podobieństwo jest bliższe analogii niż zestawieniu, w którym chodzi o stopień spokrewnienia. Podobieństwo typu ἐοικώς wiąże się z niepewnością lub nieokreślonością, a nawet z potencjalną zwodniczością, w przeciwieństwie do podobieństwa typu ὁμοῖος, które wyraża raczej bezpośrednie podobieństwo lub wręcz identyczność. Ten ostatni przypadek dotyczy tego rodzaju podobieństwa między dwoma „rzeczami", pod warunkiem że są one takie same lub są tym samym[255].

W celu skontrastowania obu modeli podobieństwa nie trzeba wychodzić nawet poza fragmenty samego Ksenofanesa. Warto zauważyć, że ὁμοῖος (ὁμοίας) występuje w Ksenofanesowych fragmentach B 15 i B 23:
1. „[…] ἵπποι μέν θ' ἵπποισι βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας […]";
2. „[…] οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὐδὲ νόημα".

Pierwszy fragment zawiera krytykę potencjalnego zoomorfizmu; gdyby konie tylko mogły, malowałyby bóstwa do nich podobne, a woły – do wołów. Chodzi tu o podobieństwo typu ὁμοῖος, ponieważ teoretycznie zwierzęta te obrazowałyby bogów zgodnie z samooglądem; niejako w swoim świecie zarówno ludzie, jak i potencjalnie zwierzęta „wiedzą", jacy bogowie są. Ludzka bezkrytyczność opiera się na tradycji potwierdzanej narzucaniem tego, co znane, na to, co nieznane. Mamy tu zatem do czynienia z pozornym zrównaniem, przy czym tej pozorności zrównujący nie są świadomi. W drugim przypadku Ksenofanes pisze, że bóg ani postacią, ani myślą nie jest podobny do śmiertelnych. Ten negatywny sąd wyklucza właśnie podobieństwo typu ὁμοῖος, lecz nie zatrzaskuje drzwi przed podobieństwem typu ἐοικώς. Co więcej, przymiotnik ὅμοιος wyrażający zrównanie, czy nawet tożsamość bardzo dobrze podkreśla w tym fragmencie antytetyczność boga, wręcz ukazuje go tylko jako model skontrastowany z ludzkimi wyobrażeniami. Ksenofanes zdaje się akcentować niezasadność przy-równywania ludzkich wyobrażeń bogów do nich samych, a także złudność ludzkiego przekonania o wiedzy dotyczącej bóstw. Występujące w tych fragmentach ὅμοιος ma podkreślić pseudo-odgórną „wiedzę" ludzi. Z kolei ἐοικώς w zwrocie „ταῦτα δεδοξάσθω μὲν ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισι […]" nie ma w założeniu owego przy-równywania czy też z-równywania, ponieważ to, do czego coś jest przyrównywane, pozostaje nieokreślone. Można w takim wypadku mówić tylko o potencjalnym podobieństwie wynikającym nie z wiedzy o obu członach zrównywanych rzeczy, lecz jedynie o domniemaniach podmiotu. Poznawczo nie chodzi zatem, tak jak w tamtym modelu, o narzucanie tego, co znane, na to, co nieznane, ani o antytetyczne zbudowanie przeciwstawnego modelu, ale o pozytywnie rozumiany δόκος albo inaczej: δοξαστὸν λόγον.

[255] Zob. przykłady poetyckie analizowane przez J. Bryan w *Likeness and Likelihood*…, s. 28–36.

W tradycji nawiązującej do Homera i Hezjoda ὅμοιος odwołuje do dwojakiego aspektu myślenia o relacji między bogami i ludźmi, a także do dwojakiej perspektywy epistemologicznej. Odgórnie, czyli z perspektywy bóstw, chodzi o wyłączną znajomość prawdy, dzięki czemu możliwe jest zarówno jej głoszenie, jak i celowe wypowiadanie kłamstwa do niej podobnego, co znamionuje bezsprzeczną boską supremację. Oddolnie, z perspektywy śmiertelnych, efekt tego stanowi ich ambiwalencja pod postacią bezkrytyczności jako niezdolności do odróżnienia prawdy od łakomego kłamstwa. Myśliciel z Kolofonu zdaje się twórczo odnosić do tej sytuacji epistemicznej, szczególnie w jej wersji oddolnej. Ksenofanes chce podkreślić, iż w aspekcie podmiotowym nasze przekonania, choć nie mają waloru pewności, są jednak podobne do prawdy, możemy je traktować jako „możliwą, lecz niepewną prawdę"[256]. Musimy się pogodzić z doksalnym charakterem naszej wiedzy, a zarazem powinniśmy go traktować jako wyzwanie. Nie pozostaje nam nic innego, jak krytycznie zdawać sobie sprawę z własnej sytuacji poznawczej, z własnych ograniczeń w tym zakresie i osobiste przekonania traktować jako domniemanie prawdy, jako coś, co można tylko uznać (δεδοξάσθω) za to, co prawdzie jest podobne (ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισι), choć prawdy tej poznać chyba nie zdołamy. Czasownik δεδοξάσθω wraz z dopełniającą go frazą z fragmentu B 35 zdaje się: 1) wspierać odczytanie δόκος z fragmentu B 34, 4 w duchu pozytywnym, a także 2) opowiadać się za drugą interpretacją całego B 34, to znaczy nie za wykładnią głoszącą πάντα ἀκατάληπτα, lecz uznającą δόκος za kryterium prawdy.

Warto zauważyć, że owa wiedza doksalna zdaje się dotyczyć wszystkich rzeczy, co wynika równocześnie z ogólnego zakresu obowiązywania tezy o niewiedzy z B 34 oraz z fragmentów, które sugerują taki globalny zasięg: ταῦτα z B 35 wraz z ὁππόσα z B 36. Widać to szczególnie w tłumaczeniu fragmentu B 36 dokonanego przez Włodzimierza Appela:

> ὁππόσα δὴ θνητοῖσι πεφήνασιν εἰσοράασθαι […].
>
> Wszystko oglądać, co ludziom śmiertelnym widzieć jest dane […][257].

Część badaczy ściśle łączy B 36 z B 18[258], inni z kolei z połączenia B 35 i B 36 wyprowadzają wniosek o globalnym S lub o „kantowskim"

[256] Ibidem, s. 46. Badaczka ta stwierdza ostatecznie, że B 35 można przełożyć zarówno w sensie instruktywnym („Let these [teachings] be believed to be like the truth"), jak i klasyfikującym („These [teachings] have been believed to be like the truth"). Zob. ibidem, s. 55. Warto zauważyć, że w tekście Herodota znaleźć można zwrot „οἰκότα ἐστὶ ἀληθείῃ" (IV, 195). Badacz ten kilka wersów wcześniej zaznacza, że nie wie, czy dana opowieść jest prawdziwa, pisze tylko to, co się opowiada: „Ταῦτα εἰ μὲν ἔστι ἀληθέως οὐκ οἶδα, τὰ δὲ λέγεται γράφω" (ibidem). W efekcie tego zrozumiałe jest zastrzeżenie, że to, o czym pisze, „jest podobne do prawdy".

[257] DK 21 B 36; przeł. W. Appel. W: *Liryka starożytnej Grecji…*, s. 479.

[258] S. Tor wskazuje na dwie możliwości tłumaczenia B 36: 1) „however many things they have disclosed for mortals to look upon" lub 2) „however many things have appe-

odróżnieniu rzeczy samych od zjawisk[259]. Wydaje się, że słuszne jest uwypuklenie zamiany θνητοῖσ' ὑπέδειξαν (B 18, 1) na θνητοῖσι πεφήνασιν (B 36)[260]. Dla mnie jednakże kluczowe znaczenie ma tu nie tyle zamiana objawienia na samodzielny ludzki wysiłek, ile podkreślenie aktywistycznego charakteru dociekań śmiertelnych, a także holistyczny zasięg tych badań. Więcej nawet, uwidacznia się tu swoisty filozoficzny głód poznawczy, charakterystyczny dla jońskiej ἱστορίη, który także ujawnia się w Ksenofanesowych fragmentach kosmologicznych[261].

Warto zwrócić uwagę, że część badaczy stanowisko Ksenofanesa próbuje wyrazić w kategoriach pesymizm – optymizm. Z jednej strony kolofończyk miałby wpisywać się w pesymizm typowy dla epiki i liryki[262], z drugiej – szczególnie w B 18 – miał się dać poznać jako wyraziciel wiary w jakkolwiek rozumiany postęp. Niemniej jednak część badaczy nawet w B 18 widzi odejście od optymistycznego założenia boskiej ingerencji[263] na rzecz mozolnych i niepewnych wysiłków człowieka. Z kolei J. Bryan odczytuje fragment B 35 zarówno jako wyraz Ksenofanesowego pesymizmu (jeżeli uważa on, że nie można uznać swoich przekonań za prawdziwe), jak i optymizmu (jeżeli sądzi, że jego świadectwo może być prawdziwe)[264]. Moim zdaniem ambiwalencja zawarta w B 35 zostaje zastąpiona optymistyczną wizją nadziei poznawczej na możliwość znalezienia tego, co lepsze (lub lepszego znajdowania), przy jednoczesnej świadomości nieosiągalnego stanu pewności. Trudno byłoby uznawać za pesymistyczną tezę, w myśl której nie mamy pewnej i pełnej wiedzy. Tak

ared for mortals to look upon". W pierwszym przypadku – zdaniem tego badacza – jedynym kandydatem na brakujący podmiot są „bogowie". Zob. S. Tor: *Mortal and Divine*…, s. 124–125. Tor dodaje: „Finally, if in B18.1 Xenophanes rejects the view that the gods have always already made instantly available any and all truths about the world (*ap' archês*), his talk in B36 of *however many* things the gods have disclosed allows that the current set of disclosed things may vary". Ibidem, s. 126. Według mnie w B 36 nie chodzi o kwantytatywny zasób rzeczy objawionych, ba, nie chodzi chyba w pierwszej kolejności o objawienie, którego wszędzie doszukuje się S. Tor.

[259] Zob. E. Heitsch: *Das Wissen des Xenophanes*…, s. 223 i nast. Zob. również A. Lumpe: *Die Philosophie des Xenophanes…*

[260] Zwraca na to uwagę S. Tor w kontekście objawienia. Zob. S. Tor: *Mortal and Divine*…, s. 133.

[261] Zob. B 27, B 28, B 29, B 30, B 31, B 32, B 33, B 37, A 32, A 33, A 29, A 36, A 38, A 39, A 40, A 41, A 41a, A 42, A 43, A 44, A 45, A 46, A 47, A 48, A 50.

[262] Zob. E. Heitsch: *Das Wissen des Xenophanes*…, s. 193–235; J.H. Lesher: *Early Interest in Knowledge*…, s. 225–231; K. Deichgräber: *Xenophanes ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ*…, s. 1–31; V. Farenga: *Open and speak your mind: Citizen agency, the likelihood of truth, and democratic knowledge in archaic and classical Greece*. In: *Probabilities, Hypotheticals, and Counterfactuals in Ancient Greek Thought*. Ed. V. Wohl. Cambridge, Cambridge University Press, 2014, s. 95.

[263] „In B18, Xenophanes moves directly from rejecting traditional, optimistic and naive notions of disclosure (B18.1) to describing the actual epistemic predicament of mortals (B18.2)". S. Tor: *Mortal and Divine*…, s. 131.

[264] J. Bryan: *Likeness and Likelihood*…, s. 48.

rozumiany pesymizm wyrasta z wyimaginowanego ideału wiedzy ostatecznej i rozstrzygającej. Ksenofanes wychodzi jednak od zdiagnozowania realnej kondycji poznawczej człowieka, dzięki czemu brak pewności nie musi być traktowany jako wyraz „wygnania z epistemologicznego raju". Ksenofanesa filozofia nadziei, czy też jego relatywny optymizm[265], wyraża się głównie w założonym zetetycznym ameinosynkrytycyzmie[266], którego odzwierciedleniem jest właśnie wiara w ἄμεινον. Podkreślić jeszcze raz należy względność kryterium ameinosynkrytycznego zarówno we fragmencie B 18, jak i we fragmencie B 2, gdzie pojawia się czasownik προκρίνειν (B 2, 14).

Dotychczasowe analizy pozwalają stwierdzić, że jest możliwa spójna i całościowa wykładnia myśli Ksenofanesa. Zgodnie z nią, przy założeniu tak zwanej drugiej interpretacji fragmentu B 34[267], akceptowalne jest globalne wykluczenie pewności przy jednoczesnej akceptacji δόκος pojmowanego pozytywnie i będącego kryterium prawdy; δόκος ten stanowi podłoże wiedzy doksalnej, prawdopodobnej, fallibilnej i zmiennej w tym zakresie, że ciągle poszukując (element zetetyczny), ma się możliwość znalezienia rozwiązań lepszych. Jednocześnie taka wykładnia dystansuje się od odczytań akataleptycznych w duchu globalnego S albo ND, a δόκος traktujących negatywnie jako pozór lub nawet fałsz. Ksenofanes próbuje z pozycji śmiertelnika, mając świadomość swojego wykluczenia pewnościowego, które wynika z niesymetrycznej epistemologicznie relacji bogowie – śmiertelni, i będąc wyróżnionym ze śmiertelnych jako szukający, poznać wszystko, co mu jest dane, czy też znaleźć lepsze wyjaśnienie, cały czas mając na uwadze, że jego przekonania są tylko tym, co domniemane[268] i prawdopodobne.

---

[265] Sformułowanie zaczernąłem z: E. Mogyoródi: *Xenophanes' Epistemology…*, s. 145.

[266] J. Philippoussis nazywa ameinosynkrytycyzm zetetyczny „the zetetic hypothetico-comparative logic". J. Philippoussis: *The Gnoseological and Metaphysical Particularity…*, s. 332. I dodaje: „The comparison, result of a critique, implies both a critic (a human observer) and a criterion (be it a relative one). But the relative criterion provides only a relative and conjectural conclusion and, as both the criterion and the conclusion are subject to doubt and revision, they can always be re-questioned and revised. […] Xenophanes' κριτική μέθοδος is both συγκριτική and αὐτοκριτική". Ibidem, s. 333.

[267] „ὥστε κριτήριον γίνεσθαι κατὰ τοῦτον τὸν δοξαστὸν λόγον, τουτέστι τὸν τοῦ εἰκότος ἀλλὰ μὴ τὸν τοῦ παγίου ἐχόμενον" („dlatego kryterium stanowi domniemujący rozum, to znaczy posiadający prawdopodobieństwo, ale nie niewzruszoną pewność"). Sext. Emp.: *Adv. math*., VII, 110.

[268] Uznając swoje przekonania za domniemane, czy też będąc skazanym na relatywny optymizm zawarty w δόκος, Ksenofanes zdaje się wskazywać taki sam status swoich poglądów, jaki nadaje im Hekatajos: „Hekatajos z Miletu mówi, co następuje: piszę to, co wydaje się mi prawdą. Opowieści Hellenów są bowiem, jak mi się zdaje, liczne i zabawne" („Ἑκαταῖος Μιλήσιος ὧδε μυθεῖται· τάδε γράφω, ὥς μοι δοκεῖ ἀληθέα εἶναι· οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοί τε καὶ γελοῖοι, ὡς ἐμοὶ φαίνονται, εἰσίν"). Demetr.: *De eloc*. 12, 8–10. Aby zrozumieć Ksenofanesa, najlepiej chyba pojąć różnicę, jaka zaszła między,

Jak już wspomniałem w tym rozdziale[269], całościowo ujęte Ksenofanesowe fragmenty epistemologiczne zezwalają na uzasadnienie fallibilistycznej wykładni jego poglądów. Co więcej, myśliciel ten może być uznany za prekursora fallibilizmu lub – w innej wersji – jego przemyślenia można potraktować jako antecedencje tego nurtu. Taka wykładnia jest o tyle zasadna, że 1) znajduje dla tego myśliciela „trzecią drogę" poza S jako E albo ND z jednej strony, a PD – z drugiej; 2) podkreśla, iż fallibilizm opiera się na założeniu istnienia wiedzy prawdopodobnej zamiast wiedzy pewnej, a taką zdaje się przyjmować Ksenofanes[270]. Zakładam, że rdzeniem fallibilizmu są dwa uzupełniające się aspekty: aspekt negatywny (wiedza nie wymaga pewności) i pozytywny (wiedza bez pewności jest mimo wszystko wiedzą, a niektóre przekonania są lepsze od innych – możliwość ewaluacji mniemań)[271]. W swoich pracach przybliżam te dwa aspekty, korzystając z terminologii i definicji S. Haack:

1) aspekt negatywny: „żadne przekonania nie są, epistemicznie, całkowicie bezpieczne" („no beliefs are, epistemically, absolutely secure")[272];
2) aspekt pozytywny: „niektóre przekonania są bardziej bezpieczne od innych" („some beliefs are more secure than others")[273].

Takie dookreślenie aspektu pozytywnego, który Haack nazywa epistemicznym nieegalitaryzmem, a w mojej terminologii przyjmuję nazwę ameinosynkrytycyzm, daje dobry asumpt do precyzyjnego odróżnienia

dajmy na to, prologiem *Teogonii* Hezjoda a tego typu wypowiedzią Hekatajosa, pod którą mógłby się Ksenofanes podpisać.

[269] Szerzej na ten temat D. Kubok: *Poza Skyllą i Charybdą*…, s. 79–100.

[270] Część badaczy zakłada, że prekursorem fallibilizmu był Karneades, przedstawiciel akademików, których – przypomnijmy – określił Sekstus jako przedstawicieli ND. Zob. N. Rescher: *Fallibilism*. In: *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 3. Ed. E. Craig. London and New York, Routledge, 1998, s. 548. Inni skłaniają się ku tezie, że Karneades był pierwszym, który zmienił pojęcie wiedzy w taki sposób, że wszelka wiedza o świecie zewnętrznym mogła być co najwyżej prawdopodobna. Zob. J. Woleński: *Epistemologia*. T. 1: *Zarys historyczny i problemy metateoretyczne*. Kraków, Aureus, 2000, s. 36. Najistotniejsze w tym miejscu jest to, że pomijając na razie kwestię, czy Karneades zmienił tradycyjne pojęcie wiedzy, Ksenofanesowe pojmowanie wiedzy uprzedzało jej klasyczną postać. Na temat Karneadesa jako prekursora fallibilizmu zob. D. Kubok: *Problem antecedencji fallibilizmu w poglądach Karneadesa*. „Analiza i Egzystencja" 2018, t. 41, s. 5–24.

[271] J. Bryan także opowiada się za fallibilistyczną interpretacją B 35 Ksenofanesa, przy czym jednostronnie wiąże ona fallibilizm ze stanowiskiem, które określa jako „epistemic pessimism". Zob. J. Bryan: *Likeness and Likelihood*…, s. 46–55. Badaczka ta nie dostrzega obu aspektów fallibilizmu.

[272] S. Haack: *Theories of Knowledge: An Analytic Framework*. „Proceedings of the Aristotelian Society, New Series" 1982–1983, vol. 83, s. 145.

[273] Ibidem, s. 148. Trzeba nadmienić, że fallibilizm – zgodnie z uwagami Haack – może się wiązać z akceptacją zarówno epistemicznego nieegalitaryzmu, jak i epistemicznego egalitaryzmu. Widać zatem, że zawężam „parasolowe" rozumienie fallibilizmu, nawet to proponowane przez Haack, i wyrażam jedną z tez fallibilizmu w formule epistemicznego nieegalitaryzmu.

fallibilizmu od S jako E i od ND; stanowiska te w myśli Pyrrona czy też Sekstusa Empiryka miały w założeniu epistemiczny egalitaryzm przybierający postać ἰσοσθένεια. W myśli Ksenofanesa aspekt negatywny wyraża najpełniej fragment B 34, aspekt pozytywny zaś – fragmenty B 18 i B 35. Ze względu na stan źródeł i jakby w nawiązaniu do Ksenofanesowego rozumu domniemującego trzeba stwierdzić, że taka wykładnia fallibilistyczna jest tylko domniemana[274], sądzę jednak, że z uwagi na całość zachowanych fragmentów zdaje się ona co najmniej dopuszczalna. Ogólnie rzecz biorąc, fragment B 34, 1–2 skłania do uznania go za wyraz ND (wypowiedź dotycząca przyszłego stanu wiedzy), z kolei pozostałe fragmenty, a w szczególności B 34, 4, B 18, B 35, B 36 można interpretować w duchu S jako Z. Z uwagi na skąpą liczbę zachowanych źródeł trudno jednoznacznie rozstrzygać kwestię wykładni filozofii Ksenofanesa; nie jest też wykluczone, biorąc pod uwagę ich całość, że myśliciel ten głosił jakąś formę SND (przy przyjęciu wiedzy jako takiej) albo fallibilizmu (przy wykluczeniu tylko wiedzy pewnej).

Teognis z Megary

Skontrastowanie wiedzy ludzkiej z wiedzą boską i wyciągnięcie z tego sceptycznych konsekwencji dla tej pierwszej wydaje się trwałym przekonaniem myślicieli wczesnogreckich, o czym świadczą nie tylko fragmenty epistemologiczne Ksenofanesa, lecz także analizowane wcześniej fragmenty Homera i Hezjoda. Wśród nich można znaleźć zarówno analizę zagadnienia granic wiedzy, jak i problemu pewności oraz uzasadnienia epistemicznego. Każdy z tych problemów na swój sposób wiąże się z konkluzjami o charakterze sceptycznym[275]. Warto się temu przyjrzeć nieco bliżej.

[274] Jak pokazałem w swoim artykule *Poza Skyllą i Charybdą. Problem fallibilistycznej wykładni poglądów Ksenofanesa* (s. 96–97), kilka argumentów osłabia takie odczytanie fallibilistyczne: 1) fraza „καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται/εἰδὼς […]" (B 34, 1–2), bez względu na interpretację τὸ σαφές, jest wyrazem ND, przynajmniej w aspekcie wypowiadania się na temat przyszłego stanu naszej wiedzy; 2) frazę „εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών, / αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε" (B 34, 3–4) trudno odczytać w duchu fallibilizmu, na co zwrócił uwagę J.H. Lesher w: *Xenophanes of Colophon…*, s. 164–165; 3) brak w zachowanych fragmentach jasno wskazanego kryterium epistemicznego; w rozdziale 5. części drugiej przyjmę raczej kryterium pragmatyczne. Część badaczy, którzy fallibilistycznie odczytują poglądy Ksenofanesa (jako wspierających taką wykładnię Lesher wymienia takich badaczy, jak Diels, Dodds, Guthrie, Jaeger, KRS, Popper, Steinmetz, Zeller), raczej akcentuje kontrast pomiędzy pewnością zarezerwowaną dla bogów a ludzkim domniemaniem. Zob. ibidem, s. 164.

[275] „From the beginning Greek thought in both the literary and philosophical traditions shows serious interest in the question of the limitations of human thought (see for example both Homer's and Hesiod's appeals to the muses) and it is often noted that there is an innate sceptical tinge to Greek thought". C. Huffman: *The Role of Number in Philolaus' Philosophy*. „Phronesis" 1988, vol. 33, no. 1, s. 19.

Myśl pokrewną negatywnemu pojmowaniu mniemania w koncepcji Ksenofanesa znaleźć można w twórczości Teognisa:

> ἄνθρωποι δὲ μάταια νομίζομεν εἰδότες οὐδέν·
> θεοὶ δὲ κατὰ σφέτερον πάντα τελοῦσι νόον.
>
> Ludzkie mniemania daremne – niczego nie znamy na pewno,
> Wszystko i tak się stanie zgodnie z bogów zamysłem[276].

Tłumaczenie Włodzimierza Appela jeszcze bardziej podkreśla podobieństwo do myśli Ksenofanesa. Teognis wpisuje się tu swoim stwierdzeniem εἰδότες οὐδέν w długą tradycję relatywnego w stosunku do bogów pozornego sceptycyzmu, którego jednym z początków było Homerowe οὐδέ τι ἴδμεν (*Il.*, II, 486). Oba te fragmenty nie są wyrazem ani S, ani NDa, lecz raczej fundamentalnego w odniesieniu do człowieka związku ograniczoności poznawczej z niepewnością. Tłumaczenie W. Appela εἰδότες οὐδέν jako „niczego nie znamy na pewno" uzasadnione jest kontekstem tej wypowiedzi i jednocześnie łagodzi w ten sposób możliwy w egzegezie absolutystyczny (w sensie globalnego ND) ton tej frazy. Teognis podkreśla ludzką niepewność, która towarzyszy nam przy podejmowaniu jakichkolwiek czynów; nie wiadomo bowiem, jaki skutek przyniosą. Przewidywanie spełnialności czynów wykracza poza ludzkie zdolności poznawcze. To przekonanie jeszcze silniej spaja Teognisa z Ksenofanesem (B 34), który zagadnienie spełnialności uczynił ważnym tematem swej refleksji. Ludzka niewiedza jest przejawem ludzkiej niemocy (ἀμηχανίη – Theognis, I, 140) w spełnieniu, a więc także w osiągnięciu pewności. Mamy tu zatem wyraz przeświadczenia o ludzkiej niespełnialności, i to nie tylko poznawczej, ale także praktycznej. Epistemologiczne spełnienie pokrywałoby się z zyskaniem pewności. Skoro człowiek w żadnym aspekcie nie może się ostatecznie spełnić, nasuwa się pytanie, co powinien czynić. Obaj ci myśliciele prezentują także stanowisko S jako jednoczesną negację PD, jak również negację ND, przy czym S pojmują jako Z, a nie jako E. W tekstach Ksenofanesa najpełniejszy tego wyraz znaleźć można we fragmencie B 18, natomiast Teognis w wielu miejscach wskazuje zetetyczny charakter aktywności i poszukiwania poprawy swojego stanu[277]. Widać to choćby w wersie 180., w którym Teognis stwier-

[276] Theognis: *Elegiae*. Ed. D. Young (post E. Diehl). Leipzig, Teubner, 1971, ks. I, 141–142; przeł. W. Appel. W: *Liryka starożytnej Grecji…*, s. 460. Zob. także:

> Μήποτε, Κύρν', ἀγορᾶσθαι ἔπος μέγα· οἶδε γὰρ οὐδείς
> ἀνθρώπων ὅ τι νὺξ χἠμέρη ἀνδρὶ τελεῖ. Theognis, I, 159–160

[277] Na temat filozoficznych aspektów poglądów Teognisa zob. M. Porubjak: *Predstava ľudskej prirodzenosti v Theognidei*. „Filozofia" 2013, vol. 68, no. 4, s. 276–284; Idem: *Theognis a sófrosyné*. „Filosofický časopis" 2017, vol. 65, issue 5, s. 659–671; Idem: *Praktická protofilozofia Tyrtaia a Theognida*. Trnava, Univerzita sv. Cyrila a Metoda, 2018.

dza, że trzeba szukać (δίζησθαι) sposobu wyjścia ze stanu ubóstwa[278]. Owo poszukiwanie nie jest proste, ponieważ człowiek nie ma właściwej oceny rzeczy i ludzi; wymaga ona czasu, a także pokonania wielu trudności, z których największą jest możliwość błądzenia.

> πολλάκι γὰρ γνώμην ἐξαπατῶσ' ἰδέαι.
>
> Często bowiem ocenę zwodzą fałszywe pozory[279].

O ile fragment z ks. I, 141 Teognisa jest nieodległym echem Homera (*Il*., II, 486), o tyle wersy 713–714 zdają się wykazywać ścisłe podobieństwo do *Odysei* (XIX, 203), *Teogonii* (27–28) oraz do fragmentu B 35 Ksenofanesa:

> […] οὐδ' εἰ ψεύδεα μὲν ποιοῖς ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
> γλῶσσαν ἔχων ἀγαθὴν Νέστορος ἀντιθέου […][280].

Teognis raczej podkreśla tu zdolność wprowadzania słuchacza w błąd, a nie koncentruje się na sytuacji epistemologicznej człowieka, tym niemniej pokazuje to dość jasno, że problem uwikłania człowieka w prawdę i fałsz był czymś istotnym oraz tematyzowanym w literaturze zagadnieniem. Nie może zatem dziwić, że zagadnienie pewności, uzasadnienia musiało się znaleźć wśród problemów podejmowanych przez filozofów wczesnogreckich.

Pitagorejczycy i autorzy hippokratejscy

Diogenes Laertios w sposób dość zdecydowany odróżnia dwa nurty filozofii: joński, zaczynający się od Anaksymandra, ucznia Talesa, oraz italski, któremu początek dał Pitagoras[281]. Ten arbitralny, geograficzny podział niczego nie rozjaśnia, a nawet niepotrzebnie rozdziela te dwie tradycje. Staje się to szczególnie widoczne właśnie w perspektywie epistemologicznej[282]. Diogenes przekazuje również informację, że to właśnie

[278] χρὴ γὰρ ὁμῶς ἐπὶ γῆν τε καὶ εὐρέα νῶτα θαλάσσης
δίζησθαι χαλεπῆς, Κύρνε, λύσιν πενίης. Theognis, I, 179–180

[279] Theognis, I, 128; przeł. W. Appel. W: *Liryka starożytnej Grecji*…, s. 460.

[280] Theognis, I, 713–714.

[281] „Φιλοσοφίας δὲ δύο γεγόνασιν ἀρχαί, ἥ τε ἀπὸ Ἀναξιμάνδρου καὶ ἡ ἀπὸ Πυθαγόρου· τοῦ μὲν Θαλοῦ διακηκοότος, Πυθαγόρου δὲ Φερεκύδης καθηγήσατο. καὶ ἐκαλεῖτο ἡ μὲν Ἰωνική, ὅτι Θαλῆς Ἴων ὤν, Μιλήσιος γάρ, καθηγήσατο Ἀναξιμάνδρου· ἡ δὲ Ἰταλικὴ ἀπὸ Πυθαγόρου, ὅτι τὰ πλεῖστα κατὰ τὴν Ἰταλίαν ἐφιλοσόφησεν". Diog., I, 13.

[282] Oczywiście, w tradycji pitagorejskiej inaczej rozkładają się akcenty niż w tradycji jońskiej (na przykład zagadnienie metempsychozy), nie usprawiedliwia to jednak głoszenia tezy o radykalnej odmienności obu tradycji, szczególnie że wspólny jest rdzeń rozważań filozoficznych.

Pitagoras pierwszy użył terminu „filozofia" (φιλοσοφία) i pierwszy nazwał się filozofem (φιλόσοφον)[283]. Życie zostaje przyrównane do uroczystości, na którą przychodzą ludzie w różnych celach. Jedni przychodzą, by brać w niej czynny udział, inni – aby handlować, są wreszcie ci najlepsi, którzy przychodzą, by patrzeć (οἱ δέ γε βέλτιστοι ἔρχονται θεαταί). Oni właśnie nie są niewolnikami sławy, władzy czy też pieniądza, lecz są „filozofami, [którzy poszukują – D.K.] prawdy" (οἱ δὲ φιλόσοφοι τῆς ἀληθείας)[284]. Wyraźny jest tu zatem źródłowo zetetyczny charakter filozofii uczącej nieprzekraczania miary (Diog., VIII, 9).

Arystoteles, relacjonując doktrynę pitagorejską[285], odnosi się przede wszystkim do tradycji pitagorejskiej współczesnej atomistom, niemniej jednak wskazuje również okres wcześniejszy. Miary rzeczy to po prostu liczby, a zatem zasady liczb są zasadami wszystkiego. Z tego wynika, że „całe niebo jest harmonią i liczbą" („τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν")[286]. Arystoteles dodaje, że problem harmonii wiąże się z parami przeciwieństw i sięga poglądów Alkmajona (986 a–b). We fragmencie DK B 4 ten pitagoreizujący lekarz stwierdza, że zdrowie polega na równowadze przeciwieństw (ἰσονομία τῶν δυνάμεων) w ludzkim ciele; choroba natomiast jest skutkiem jedynowładztwa (μοναρχία) któregoś z przeciwieństw. Relacja zdrowie – choroba wyrażona zostaje jako opozycja ἰσονομία – μοναρχία. Widać tu więc wyraźne pierwszeństwo równowagi i właściwej miary przed nadmiarem któregoś z przeciwieństw wynikającym z jego monarchicznego natężenia. Warto nadmienić, że ten język polityczno-sądowy dobrze wpisuje się w tradycję i słownik Solonowo-Anaksymandrowy, a zarazem po raz kolejny pokazuje wspólną płaszczyznę wyobrażeń dotyczących świata. Właściwa miara pojęta jako równowaga sił jest stanem pożądanym, a jej przeciwieństwo to stan monarchii, czyli nadmiaru (ὑπερβολή). Pozostawiam na razie na boku kwestię kwalifikacji epistemologicznej tej tezy w świetle fragmentu B 1, w której odmówione zostaje człowiekowi zyskanie pewności zarówno w odniesieniu do rzeczy niejawnych, jak i tego, co dotyczy śmiertelnych.

Pitagorejskie kategorie miary, liczby czy też równowagi wiążą się w sposób fundamentalny z pojęciem granicy, a ta – poprawnie rozpoznana lub ustanowiona – stanowi przejaw KS. Krytycyzm separacyjny to przecież nie tylko dokonywanie podziałów, to nie tylko zastosowanie dystrybutywne, ale przede wszystkim wyznaczanie granic. Bezgraniczność

[283] Zob. Diog., I, 12.

[284] „καὶ τὸν βίον ἐοικέναι πανηγύρει· ὡς οὖν εἰς ταύτην οἱ μὲν ἀγωνιούμενοι, οἱ δὲ κατ' ἐμπορίαν, οἱ δέ γε βέλτιστοι ἔρχονται θεαταί, οὕτως ἐν τῷ βίῳ οἱ μὲν ἀνδραποδώδεις, ἔφη, φύονται δόξης καὶ πλεονεξίας θηραταί, οἱ δὲ φιλόσοφοι τῆς ἀληθείας". Diog., VIII, 8. Trzeba pamiętać, że przekaz ten najprawdopodobniej pochodzi z późniejszego niż czasy Pitagorasa okresu.

[285] Zob. Arist.: *Metaph*., 985 b i nast.

[286] Arist.: *Metaph*., 986 a.

skutkuje nieokreślonością ludzkiej przytomności; brak granic(y) oznacza rudymentarne zniesienie możliwości poznania. Idea ta jest obecna w greckiej myśli od samego początku, *explicite* pojawia się już w filozofii Anaksymandra, a pełne epistemologiczne znaczenie ujawnia się w myśli pitagorejskiej. W.K.C. Guthrie wspomina o dwóch zasadach pitagoreizmu, z których pierwszą jest doktryna pokrewieństwa natury. „Druga zasada jest już jednak racjonalna i typowo grecka. Chodzi o nacisk, jaki Pitagoras kładł na formę albo strukturę jako właściwy przedmiot poznania, w połączeniu z wyniesieniem idei granicy"[287]. Owa idea granicy staje się też najogólniejszą zasadą epistemologiczną. Bez granicy nie ma poznania, a w pozytywnej formie zasada ta brzmi: poznanie jest możliwe tylko w odniesieniu do tego, co ma granicę. Wprost myśl tę można odnaleźć we fragmentach autorstwa Filolaosa. Poglądy tego myśliciela są ważne nie tylko dlatego, że zachowały się w większej liczbie, ale również dlatego, że zawarte są w nich istotne uwagi dotyczące epistemologicznego aspektu kategorii πέρας i ἄπειρον[288]. Oczywiście, należy mieć na uwadze, że jest to późniejsza synteza pitagoreizmu (przełom V i IV wieku p.n.e.), ale właśnie dlatego wyraźniejsze będzie ukazanie pokrewieństwa między tą tradycją i myślą jońską w perspektywie epistemologicznej[289].

W *Metafizyce* Arystoteles szczerze i mało zaskakująco stwierdza, że relacjonuje pitagorejską koncepcję ἀρχαί w perspektywie własnej koncepcji αἰτίαι[290], i konkluduje w swoim słowniku: liczba jest zasadą jako materia (ὡς ὕλην) oraz jako właściwości i stany (ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις)[291]. Hyletyczne pojmowanie zasady pitagorejskiej pozwala Arystotelesowi na doszukiwanie się ścisłych pokrewieństw między myślą pitagorejską i joń-

[287] W.K.C. Guthrie: *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*. Tłum. A. Pawelec. Kraków, Wydawnictwo Znak, 1996, s. 32.

[288] W KRS (s. 325) pojawia się sugestia, że Filolaos starał się uzupełnić starą teorię pitagorejczyków nowymi dowodami epistemologicznymi. We fragm. B 1 Filolaos pisze: „ἁ φύσις δ' ἐν τῷ κόσμῳ ἁρμόχθη ἐξ ἀπείρων τε καὶ περαινόντων καὶ ὅλος <ὁ> κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα". DK 44 B 1 (LM D 2; Diog., VIII, 85).

[289] Trzeba oczywiście zdawać sobie sprawę, że trudno jest pisać o Filolaosie bez dokładnej analizy wczesnej myśli pitagorejskiej, a przede wszystkim bez dokładnej egzegezy fragmentów Parmenidesa. Poczynione ogólne uwagi dotyczące Filolaosa należy traktować tylko jako argument za trwałością epistemologicznych intuicji myślicieli wczesnogreckich, intuicji trudnych do odtworzenia na wczesnym etapie ze względu na stan źródeł. Szerzej na temat poglądów Filolaosa zob. C. Huffman: *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic. A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretive Essays*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993; W. Burkert: *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*. Nürnberg, Verlag Hans Carl, 1962; J.E. Raven: *Pythagoreans and Eleatics*. Cambridge, Cambridge University Press, 1948.

[290] „ἀλλ' οὐ δὴ χάριν ἐπερχόμεθα, τοῦτό ἐστιν ὅπως λάβωμεν καὶ παρὰ τούτων τίνας εἶναι τιθέασι τὰς ἀρχὰς καὶ πῶς εἰς τὰς εἰρημένας ἐμπίπτουσιν αἰτίας". Arist.: *Metaph*., 986 a 13–15.

[291] Zob. Arist.: *Metaph*., 986 a 15–17.

ską. Wydaje mi się jednak, że istotniejsze pokrewieństwa są widoczne na płaszczyźnie epistemologicznej i wiążą się z kategoriami πέρας oraz ἄπειρον. We fragmentach autorstwa Filolaosa można znaleźć ogólną zasadę epistemologiczną, która zostaje wyrażona na dwa sposoby: na sposób negatywny i pozytywny:

1. W wersji negatywnej: „ἀρχὰν γὰρ οὐδὲ τὸ γνωσούμενον ἐσσεῖται πάντων ἀπείρων ἐόντων" („jeśli wszystkie [byty] są nieograniczone, nie będzie w ogóle niczego, co poznawalne")[292].
2. W wersji pozytywnej: „καὶ πάντα γα μὰν τὰ γιγνωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι· οὐ γὰρ οἷόν τε οὐδὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτου". („W każdym razie wszystkie [byty] poznawalne mają liczbę. Dlatego nie jest możliwe ani pomyśleć, ani poznać niczego bez niej")[293].

Słowa τὸ γνωσούμενον i τὰ γιγνωσκόμενα są formami czasownika γιγνώσκω; oba fragmenty zatem na różne sposoby traktują o tym samym, a mianowicie o warunkach poznawalności. Fragment z Jamblicha określa je w sposób negatywny, pokazując, że jeśli wszystko jest nieokreślone/nieograniczone, to nie będzie stanowić przedmiotu poznania. Słowo ἄπειρον (ἄπειρα) nie oznacza tu tylko zniesienia doświadczenia, bo teza taka byłaby zbyt trywialna albo zbyt empirycystyczna (wyprowadzając brak poznania z braku doświadczenia). Wydaje się, że Filolaos wprost wiąże tu niepoznawalność z nieokreślonością/nieskończonością samą, niezwiązaną granicą, czego pierwsze świadectwa odnaleźć można – wszystko za tym przemawia – w poglądach Anaksymandra. W wersji pozytywnej musi

[292] DK 44 B 3 (LM D 4; Iambl.: *In Nicom*., VII, 24–25); przekł. – D.K. Huffman tłumaczy ten fragment następująco: „there will not be anything that is going to know at all, if everything is unlimited". C. Huffman: *Philolaus of Croton*…, s. 113. Należy być ostrożnym przy próbie interpretacji tego fragmentu w ten sposób, że jeśli cokolwiek jest nieograniczone/nieokreślone, to jest niepoznawalne. Po pierwsze, trzeba pamiętać, że ἁ φύσις δ' ἐν τῷ κόσμῳ została razem zestrojona (dopasowana) z nieograniczonych i ograniczających (B 1), a więc owa natura obejmuje sobą oba „elementy". Po drugie, z trzech możliwości z fragm. B 2 („ἀνάγκα τὰ ἐόντα εἶμεν πάντα ἢ περαίνοντα ἢ ἄπειρα ἢ περαίνοντά τε καὶ ἄπειρα") nie mogą istnieć wyłącznie nieograniczone („ἄπειρα δὲ μόνον οὐκ ἀεί"). Po trzecie, Filolaos nie mówi o czymkolwiek, co jest ἄπειρον, ale jego wypowiedź dotyczy wszystkich bytów nieograniczonych/nieokreślonych (odnosi się do πάντων ἀπείρων ἐόντων). Z tego wynika, że w myśli Filolaosa mamy do czynienia z wykluczeniem poznawczym dotyczącym samej nieokreśloności (nieograniczoności), bez powiązania jej z granicą. Nie będzie poznania, jeśli wszystkie byty są nieograniczone. Tezę tę można przeformułować następująco (wymiar pozytywny): warunkiem uczynienia czegoś poznawalnym jest zestrojenie tego, co nieograniczone/nieokreślone, z ograniczającym/określającym. W B 2 Filolaos pisze: „[…] δῆλόν τἄρα ὅτι ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων ὅ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ συναρμόχθη". To zestrojenie (dopasowanie) można wyrazić jako posiadanie liczby (B 4). Można również odczytywać fragm. B 3 jako reakcję na poglądy Anaksymandra, Anaksymenesa, Anaksagorasa czy też Melissosa. Wbrew sugestiom M.C. Nussbaum w żadnym wypadku nie można tego fragmentu traktować jako polemiki z Parmenidesem. Podobnie uważa C. Huffman: w *Philolaus of Croton*…, s. 121–123.

[293] DK 44 B 4 (LM D 7; Stob.: *Ecl*., I, 21, 7b); przekł. – D.K.

zostać wskazany warunek poznawalności. Najprościej byłoby dodać, że warunkiem poznawalności jest posiadanie granicy. Filolaos *explicite* wyraża tę myśl, posługując się jednak kategorią liczby pojętej jako złożenie (zestrojenie) πέρας i ἄπειρον czy też – jak to jest w B 1 – zestrojenie z nieograniczonych i ograniczonych (ἐξ ἀπείρων τε καὶ περαινόντων). Warunkiem poznawalności jest posiadanie liczby. Nie chodzi tu o to, że poznawalne jest to, co liczbę posiada (a nie: jest liczbą), ani też tylko o to, że warunek poznania stanowi policzalność rzeczy[294], ani wreszcie o to, że wielość warunkuje wiedzę[295], ale o fundamentalne rozumienie liczby jako ograniczonej nieograniczoności czy też posiadanie uporządkowanej wielości. Posiadanie liczby oznacza posiadanie granicy. Można zatem powiedzieć, że warunek poznawalności dla Filolaosa pokrywa się z działalnością krytyczną rozumianą jako KS; ten ostatni nie jest przecież niczym innym, jak zdolnością wyznaczania lub rozpoznawania granic. Sama zasada tego, co jest ἄπειρον, jest niepoznawalna, poznawalność zyskuje jedynie wtedy, gdy zostaje związana granicą albo – innymi słowy – gdy operujemy zestrojeniem z ἀπείρων τε καὶ περαινόντων (podkreślić tu należy liczbę mnogą). Anaksymander – trzeba przypomnieć – także związał poznawalność ze stanem wyłonienia się granic i uznawał za niemożliwą w odniesieniu do samej zasady (τὸ ἄπειρον, φύσις ἄπειρος). Drugie zdanie fragmentu B 4 wyraża warunek konieczny poznawalności

[294] KRS, s. 324.

[295] Taką wykładnię przyjmuje M.C. Nussbaum, która uważa, że poglądy Filolaosa są bezpośrednią polemiką z monizmem i konwencjonalizmem Parmenidesa. Jej zdaniem, „Philolaus' task will be to argue against Parmenides that the limits of our ordinary *gignōskein* reveal something about the real nature of the world. […] The only universe that one can think without being committed to absurdity is a unitary one, with no internal boundaries or demarcations". M.C. Nussbaum: *Eleatic Conventionalism and Philolaus on the Conditions of Thought*. „Harvard Studies in Classical Philology" 1979, vol. 83, s. 86. Trudno mi się zgodzić z tą tezą przede wszystkim dlatego, że bardzo wątpliwe jest według mnie przypisywanie tego typu monizmu Parmenidesowi. W tym celu zob. D. Kubok: *Kilka uwag o typach monizmu w filozofii starożytnej…*, s. 27–42. W moim przekonaniu Filolaos może być traktowany jako myśliciel, który podejmuje ten sam problem, co Parmenides, a ich odpowiedzi wcale nie trzeba traktować jako przeciwstawnych. Obaj twierdzą, że tylko to, co ograniczone, mające πέρας, może być przedmiotem poznania; oznacza to, że poznanie jest niemożliwe w odniesieniu do tego, co jest ἄπειρον. Przyjdzie zatem zgodzić się z Huffmanem, który pisze: „What I want to suggest is that in specifying number as the reality to which phenomena point Philolaus is trying to solve the same problem that Parmenides addressed in his poem. I agree with scholars such as Mourelatos and Kahn who have argued that Parmenides' problem is primarily epistemological and that his main goal is to determinate what the object of knowledge is like". C. Huffman: *The Role of Number in Philolaus' Philosophy…*, s. 22. W dalszej części swojego artykułu Huffman trafnie konkluduje: „Philolaus is arguing that we only really understand something when we understand the structure of and relationships between its various parts. […] However, what is revolutionary in the philosophy of Philolaus is the thematic use of numer and mathematics to solve philosophical problems". Ibidem, s. 28.

czy też bycia przedmiotem poznania: posiadanie liczby, a więc odwołanie się do określoności (porządku)[296].

Warto nadmienić, że w poglądach Filolaosa KS jest związany z KA oraz wpisany w tradycyjną opozycję wiedza boska – wiedza ludzka (B 6) z wszystkimi konsekwencjami, jakie dla człowieka z niej wynikają, a w szczególności – ze świadomością ludzkich ograniczeń poznawczych. Zestawiając z sobą fragmenty B 1 i B 6, należy stwierdzić, że tylko „ἁ μὲν ἐστὼ τῶν πραγμάτων ἀίδιος ἔσσα" oraz „αὐτὰ μὲν ἁ φύσις" (B 6), a nie „ἁ φύσις δ' ἐν τῷ κόσμῳ" (B 1) dopuszczają wyłącznie wiedzę boską, a nie ludzką. Tak więc „sama natura" i „wieczna istota rzeczy" znajdują się poza ludzką możliwością poznawczą; „natura w porządku świata" z kolei wydaje się poznawalna. W tym miejscu warto jeszcze napomknąć o epistemologicznych konsekwencjach Filolaosowej refleksji „o naturze i harmonii" (περὶ δὲ φύσιος καὶ ἁρμονίας)[297] oraz o liczbie. Nie ma tu miejsca na szczegółową analizę rozumienia harmonii wraz z jej statusem ontycznym[298], warto tylko odnotować, że bez niej nic nie mogłoby być poznane (B 6)[299], a ona sama jest zjednoczeniem różnorodnych

[296] Przyjdzie się zgodzić z Huffmanem, że jest to warunek konieczny, ale nie ma pewności, czy również wystarczający. „Certainly, there is no hint as to other conditions which objects of knowledge must meet besides having a numer. However, given the state of the evidence we cannot conclude with certainty that for Philolaus number is not only a necessary but also a sufficient condition for knowability". C. Huffman: *Philolaus of Croton*…, s. 177. We fragm. B 5 Filolaos pisze, że „każda z tych dwóch postaci [liczby, tj. parzysta i nieparzysta – D.K.] ma wiele form, z których każda sama daje znaki" („ἑκατέρω δὲ τῶ εἴδεος πολλαὶ μορφαί, ἃς ἕκαστον αὐταυτὸ σημαίνει"). Zauważyć należy podobieństwo tego fragmentu do fragm. B 1 Alkmajona i B 93 Heraklita. „The use of σημαίνει in F_5 suggests that the individual things that are known do not directly manifest one of the many forms of each of the kinds of number". C. Huffman: *Philolaus of Croton*…, s. 193.

[297] DK 44 B 6 (LM D 5; Stob.: *Ecl*., I, 21, 7d). Zob. C. Huffman: *Philolaus of Croton*…, s. 123–145.

[298] Zasadniczy problem wiąże się z odpowiedzią na pytanie, czy harmonia powstaje w wyniku nałożenia πέρας na ἄπειρον, czy też stanowi metazasadę jako czynna przyczyna tego złożenia. Zwolenniczkami tej drugiej wykładni są C.J. de Vogel i J. Gajda-Krynicka. Zob. C.J. de Vogel: *Pythagoras and Early Pythagoreanism: An Interpretation of Neglected Evidence of the Philosopher Pythagoras*. Assen, Van Gorcum, 1966; J. Gajda-Krynicka: *Filozofia pitagorejska w nurcie „fizyki" przedplatońskiej. Pitagorejska koncepcja zasady – arche*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 2001, nr 2 (38), s. 37–58. Podstawowa trudność tej wykładni związana jest z fragmentem tekstu Filolaosa: „[…] εἰ μὴ ἁρμονία ἐπεγένετο ὡτινιῶν ἅδε τρόπῳ ἐγένετο" (B 6). Na ten temat zob. C.A. Huffman: *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic*…, s. 123–145; W. Burkert: *Weisheit und Wissenschaft*…, s. 251–252; P. Świercz: *Jedność wielości. Świat, człowiek, państwo w refleksji nurtu orficko-pitagorejskiego*. Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2008, s. 190–197.

[299] „ἁ μὲν ἐστὼ τῶν πραγμάτων ἀίδιος ἔσσα καὶ αὐτὰ μὲν ἁ φύσις θείαν γα καὶ οὐκ ἀνθρωπίνην ἐνδέχεται γνῶσιν πλέον γα ἢ ὅτι οὐχ οἷόν τ' ἦν οὐθὲν τῶν ἐόντων καὶ γιγνωσκόμενον ὑφ' ἁμῶν γα γενέσθαι μὴ ὑπαρχούσας τᾶς ἐστοῦς τῶν πραγμάτων, ἐξ ὧν

elementów i zgodnością odmiennie myślących (B 10)[300]. Liczba stanowi wyraz harmonii świata ujętej jako zestrojenie przeciwieństw. Filolaos – według świadectwa Teona ze Smyrny – uważa, że bez liczby wszystko byłoby „ἄπειρα καὶ ἄδηλα καὶ ἀφανῆ" („nieokreślone, niejasne/niepewne i niejawne")[301], i dodaje, że natura liczby sprowadza się nie tylko do wyznaczania miary, ale także do kierowania i uczenia dotyczącego τῶ ἀπορουμένω παντὸς καὶ ἀγνοουμένω παντί. Filolaos wreszcie stwierdza:

> τᾶς τῶ ἀπείρω καὶ ἀνοήτω καὶ ἀλόγω φύσιος τὸ ψεῦδος καὶ ὁ φθόνος ἐστί.
>
> Fałsz i złośliwość[302] leżą w naturze tego, co nieograniczone, nie do pomyślenia, nie do wyrażenia[303].

Tak pojęty τὸ ψεῦδος zostaje skontrastowany z ἀλήθεια, która jest wrodzona gatunkowi liczby. Widać więc wyraźnie, że liczba jako wyraz granicy w nieograniczonym stanowi konieczny warunek poznawalności, z czego wynika, że fundamenty epistemologiczne pokrywają się z KS.

Alkmajon z Krotony był jednym z pierwszych pitagorejczyków, którzy tematyzowali problem poznania. Zdaniem tego myśliciela istoty żywe postrzegają, ale tylko człowiek myśli[304]. Alkmajon próbował dookreślić stan zdrowia i choroby. Zdrowie polega na równowadze mocy (ἰσονομία τῶν δυνάμεων) przeciwieństw w ciele, choroba zaś to jedynowładztwo (μοναρχία) danej mocy nad swoim przeciwieństwem[305]. Pomimo tego ogólnego zdefiniowania zdrowia i choroby Alkmajon w pełni wpisuje się nie tylko we wczesnogrecki model skontrastowania zdolności epistemicznych bogów oraz ludzi, ale także podejmuje, tematyzowane wprost przez Ksenofanesa, a wcześniej sugerowane przez Hezjoda, zagadnienie pewności (jasności) poznania.

συνέστα ὁ κόσμος, καὶ τῶν περαινόντων καὶ τῶν ἀπείρων". DK 44 B 6 (LM D 5; Stob.: *Ecl*., I, 21, 7d).

[300] „ἁρμονία δὲ πάντως ἐξ ἐναντίων γίνεται· ἔστι γὰρ ἁρμονία πολυμιγέων ἕνωσις καὶ δίχα φρονεόντων συμφρόνησις". DK 44 B 10 (Nicom.: *Arithm*., II, 19).

[301] DK 44 B 11. Zdaniem wielu badaczy fragment ten należy uznać za fałszywy; zestawienie wątpliwości znajduje się w C. Huffman: *Philolaus of Croton*…, s. 349–350.

[302] Na temat φθόνος zob. F.-G. Herrmann: *φθόνος in the World of Plato's Timaeus*. In: *Envy, Spite and Jealousy: The Rivalrous Emotions in Ancient Greece*. Eds. D. Konstan, N.K. Rutter. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2003, s. 53–83.

[303] DK 44 B 11.

[304] „ἄνθρωπον γάρ φησι τῶν ἄλλων διαφέρειν ὅτι μόνον ξυνίησι, τὰ δ' ἄλλα αἰσθάνεται μέν, οὐ ξυνίησι δέ". DK 24 B 1a.

[305] „'Α. τῆς μὲν ὑγιείας εἶναι συνεκτικὴν τὴν ἰσονομίαν τῶν δυνάμεων, ὑγροῦ, ξηροῦ, ψυχροῦ, θερμοῦ, πικροῦ, γλυκέος καὶ τῶν λοιπῶν, τὴν δ' ἐν αὐτοῖς μοναρχίαν νόσου ποιητικήν· φθοροποιὸν γὰρ ἑκατέρου μοναρχίαν". DK 24 B 4.

> […] περὶ τῶν ἀφανέων, περὶ τῶν θνητῶν σαφήνειαν μὲν θεοὶ ἔχοντι, ὡς δὲ ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι καὶ τὰ ἐξῆς.
>
> […] o rzeczach niejawnych, o tym, co dotyczy śmiertelnych, pewną wiedzę mają tylko bogowie, ludziom zaś dane jest tylko wnioskowanie ze znaków[306].

Warto zestawić ten fragment z Ksenofanesowym fragmentem B 34. Po pierwsze, w tekście tego ostatniego występuje τὸ σαφές, Alkmajon używa słowa σαφήνεια. Wydaje się, że w jednym i w drugim przypadku chodzi o „jasność" czy też „pewność". Obaj zgadzają się, że tej należy odmówić człowiekowi; Alkmajon dodatkowo wiąże ją z bogami w tym fragmencie, Ksenofanes zaś zdaje się to sugerować w innych fragmentach[307]. Po drugie, nie ma – *nomen omen* – pewności odnośnie do zakresu przedmiotowego obu wypowiedzi. Ksenofanes odmawia pewności, mówiąc „ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων" (B 34, 2), podczas gdy Alkmajon pisze „περὶ τῶν ἀφανέων, περὶ τῶν θνητῶν". Można stwierdzić, że περὶ τῶν ἀφανέων obejmuje ἀμφὶ θεῶν, ponieważ bogowie nie należą do sfery jawnej. Jak już wspomniałem, zwrot ἅσσα λέγω περὶ πάντων daleki jest od jednoznaczności, ale mimo wszystko nie daje się go w prosty sposób zrównać z treścią wyrażenia περὶ τῶν θνητῶν. Trzeba podkreślić, że Alkmajon niejasność i niepewność wiąże również ze sferą tego, co zniszczalne[308]. Naturalny trop egzegezy tego zwrotu prowadzi do przypuszczenia, że jest to opis konsekwencji epistemologicznych praktyki lekarskiej[309]. W odniesieniu do śmiertelnej istoty, dla której wiedza sprowadza się do wiedzy περὶ τῶν θνητῶν, lekarz jest w stanie jedynie domniemywać źródła choroby po objawach (znakach), będąc świadom, iż pewności w tej diagnozie nigdy mieć nie może. W zakresie możliwości człowieka leży tylko τεκμαίρεσθαι, czyli „sądzenie", „wnioskowanie" na podstawie znaków, a więc domyślanie się ukrytej treści na podstawie tego, co przedłożone; inaczej sprawę ujmując,

[306] DK 24 B 1; tłum. J. Gajda. W: J. Gajda: *Pitagorejczycy…*, s. 159.

[307] W ten sposób interpretują poglądy Ksenofanesa choćby Arejos Didymos i Warron. Zob. „[…] ὡς ἄρα θεὸς μὲν οἶδε τὴν ἀλήθειαν, »δόκος […] τέτυκται« (B 34, 4)". Ar. Didym. ap. Stob.: *Ecl*., II, 1, 17 (DK 21 A 24); „[…] sed ut Xenophanes Colophonios scribit, quid putem, non quid contendam, ponam. Hominis est enim haec opinari, dei scire". Varro ap. Augustinus: *De civ. dei*, VII, 17.

[308] Ci, którzy zakładają pokrewieństwo między B 1 Alkmajona i B 34 Ksenofanesa, a jednocześnie akceptują empirycystyczną wykładnię filozofii tego ostatniego dokonaną przez Fränkela, mają spory kłopot z frazą περὶ τῶν θνητῶν, która zdaje się sugerować niepewność zarówno w odniesieniu do tego, co niejawne, jak i tego, co zniszczalne. Zob. H. Fränkel: *Xenophanesstudien…*, s. 190–191; J. Barnes: *The Presocratic Philosophers*. Vol. 1…, s. 136–138; ten ostatni podąża za wykładnią Wachtlera. Zob. J. Wachtler: *De Alcmaeone Crotoniata*. Leipzig, Teubner, 1896.

[309] „Przedstawił tu Alkmajon pierwszy model rozumowania indukcyjnego, oparty niewątpliwie na doświadczeniu lekarskim: na ustaleniu istoty choroby na podstawie jej objawów". J. Gajda: *Pitagorejczycy…*, s. 85.

mamy tu rodzaj przypuszczeń o niewiadomym na podstawie wiadomego, z wyrabianiem sobie domyślnej opinii. Status takich przypuszczeń wyklucza rzecz jasna pewność, a więc człowiekowi pozostaje wyłącznie domniemanie jako fallibilna i doksalna wiedza. J. Gajda w odniesieniu do poglądów Alkmajona decyduje się na interesującą hipotezę. „Co więcej, można zaryzykować twierdzenie, iż pierwszym pytaniem w filozofii pitagorejskiej było, wbrew Arystotelesowi, pytanie nie o istotę rzeczy, a więc o pierwsze zasady i przyczyny, lecz pytanie o to, co w różnorodności rzeczy i zjawisk umożliwia poznanie”[310]. Wydaje mi się, że można zacytowane zdanie uzupełnić. Wbrew dominującej tradycji historyczno-filozoficznej zagadnienie pewności nie wyłoniło się wraz ze zwrotem sceptycznym, jaki zapoczątkowali sceptycy od czasów Pyrrona, ale było istotnym i analizowanym tematem w myśli wczesnogreckiej.

Wielu badaczy[311] łączy fragment B 34 Ksenofanesa i B 1 Alkmajona z hippokratejskim traktatem *O dawnym lecznictwie*. Na szczególną uwagę zasługuje następujący fragment:

> Διὸ οὐκ ἠξίουν ἔγωγε κενῆς αὐτέην [tj. τέχνη ἰητρική – D.K.] ὑποθέσιος δέεσθαι, ὥσπερ τὰ ἀφανέα τε καὶ ἀπορεόμενα· περὶ ὧν ἀνάγκη, ἤν τις ἐπιχειροίη λέγειν, ὑποθέσει χρέεσθαι· οἷον περὶ τῶν μετεώρων ἢ τῶν ὑπὸ γῆν εἰ λέγοι τις καὶ γινώσκοι ὡς ἔχει, οὔτ᾽ ἂν αὐτέῳ τῷ λέγοντι οὔτε τοῖσιν ἀκούουσι δῆλα ἂν εἴη, εἴ τε ἀληθέα ἐστὶν εἴτε μή· οὐ γὰρ ἔστι πρὸς ὅ τι χρὴ ἐπανενέγκαντα εἰδέναι τὸ σαφές.
>
> Dlatego nie sądziłem, by wymagało ono [tj. lecznictwo – D.K.] nowatorskiej *hipotezy*, jak w przypadku rzeczy niejawnych i nierozstrzygalnych, o których jeśli ktoś zamierza coś twierdzić, z konieczności posługuje się właśnie *hipotezą*, jak np. o rzeczach na niebie lub pod ziemią. Gdyby ktoś twierdził, jak się one mają, i próbował to poznać, nie byłoby jasne ani dla mówiącego, ani dla słuchaczy, czy jego twierdzenia są prawdziwe czy też nie, nie istnieje bowiem w odniesieniu do nich nic takiego, do czego należy się odwołać, by poznać to w sposób oczywisty[312].

Tematyka medyczna oczywiście łączy ten tekst z Alkmajonem, podobnie jak zainteresowanie zagadnieniami metodologicznymi. Zdaniem autora lecznictwo nie wymaga rewolucyjnego punktu wyjścia rozumowania,

[310] Ibidem, s. 85–86.

[311] Zob. na przykład H. Fränkel: *Xenophanesstudien*…, s. 190–191; J. Barnes: *The Presocratic Philosophers*. Vol. 1…, s. 139–140; W.K.C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy*. Vol. 1…, s. 344–345.

[312] Hippokrates: *O dawniejszym lecznictwie*, I, 15–21. W: Idem: *Wybór pism*. T. 1: *Przysięga. O dawniejszym lecznictwie. O sztuce [lekarskiej]. O świętej chorobie. O naturze człowieka*. Przeł., wstępem, komentarzem i przypisami opatrzył M. Wesoły. Warszawa, Prószyński i S-ka, 2008, s. 71. Na temat trudności związanych z tym tekstem zob. M.J. Schiefsky: *Hippocrates: „On Ancient Medicine”*. Translated with Introduction and Commentary. Leiden–Boston, Brill, 2005.

czyli ὑπόθεσις, które proponuje filozofia. W odniesieniu do τὰ ἀφανέα τε καὶ ἀπορεόμενα z konieczności trzeba takiego hipotetyzowania dokonywać. Warto zwrócić w tym fragmencie uwagę jeszcze na dwie kwestie. Po pierwsze, przykładem τὰ ἀφανέα τε καὶ ἀπορεόμενα są rzeczy na niebie i pod ziemią (περὶ τῶν μετεώρων ἢ τῶν ὑπὸ γῆν); po drugie zaś, ze sferą niejawną związany jest brak pewności (τὸ σαφές). Intencje autora tego traktatu wydają się dość jasne. Procedury badawcze stosowane w τέχνη ἰητρική nie wymagają rewolucyjnych zmian, a na pewno nie takich, które uwzględniają „nową", filozoficzną metodologię. Ta ostatnia sprowadza się do metody, która – zdaniem hippokratejskiego autora – próbuje ujmować to, co niejawne; w tym przypadku nie ma do czego się odwoływać, w tym sensie, że nie ma rozstrzygającego (w domyśle: jawnego, czyli empirycznego) kryterium prawdziwości takich hipotez. W efekcie tego metoda ta nie zapewnia pewności.

Warto w tym miejscu zestawić trzy fragmenty: oprócz fragmentu hippokratejskiego myślę tu jeszcze o B 34 Ksenofanesa i B 1 Alkmajona. Wszystkie one łączy tematyzowane zagadnienie pewności (jasności): τὸ σαφές (Ksenofanes), σαφήνεια (Alkmajon), τὸ σαφές (traktat hippokratejski). Sprawą dyskusyjną jest natomiast określenie obszaru przedmiotowego, który człowieka skazuje na niepewność:

1. Ksenofanes mówi „ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων" (B 34, 2).
2. Alkmajon mówi „περὶ τῶν ἀφανέων, περὶ τῶν θνητῶν" (B 1).
3. Autor hippokratejski wypowiada się o τὰ ἀφανέα τε καὶ ἀπορεόμενα, czyli na przykład mowa jest „περὶ τῶν μετεώρων ἢ τῶν ὑπὸ γῆν" (*De prisca medicina*, I, 16–18).

Można się bardzo ostrożnie pokusić o przybliżenie tych obszarów wykluczenia pewności. Pominę tu domniemaną historyczną sekwencję oddziaływań, a wezmę pod uwagę kryterium jasności przekazu. Jak sądzę, najmniej jasny jest obszar w ujęciu Ksenofanesa, najbardziej – w wykładni traktatu hippokratejskiego (być może dzięki pełnemu kontekstowi). W tym ostatnim tekście obszar wykluczenia pewnościowego, czyli τὰ ἀφανέα τε καὶ ἀπορεόμενα, zdaje się dopełniony obszarem nie tyle całkowitej pewności, ile praktycznie (w praktyce medycznej) akceptowalnej wiarygodności. Niepewność w tym wypadku wynika nie tylko z odpowiedniego obszaru, do którego rości sobie ktoś pretensje poznawcze, ale także ze względu na zastosowaną metodę hipotetyczną w miejsce metody empirycznej. Widać to szczególnie w podanym przykładzie, w którym mowa jest „περὶ τῶν μετεώρων ἢ τῶν ὑπὸ γῆν" („o tym, co na niebie i pod ziemią"), z wykluczeniem tego, co na ziemi, czyli tego, co jest dane w bezpośrednim postrzeganiu zmysłowym. Przy bliższej jednak analizie traktatu Περὶ ἀρχαίης ἰατρικῆς okaże się, że nie można odczytywać opozycji τὰ ἀφανέα τε καὶ ἀπορεόμενα – to, co jawne (φανερός), w zestawieniu z opozycją brak pewności – pewność. Do tej kwestii powrócę. Alkmajon z kolei, również opierający się na praktyce lekarskiej, zdaje się poszerzać

obszar wykluczenia pewnościowego; nie chodzi już tylko o τὰ ἀφανέα, lecz także o τὰ θνητά. Gdyby założyć, że suma zbiorów τὰ ἀφανέα i τὰ θνητά jest zbiorem zupełnym rozumianym jako „wszystko, co może być poznane", byłoby to globalne wykluczenie pewnościowe w perspektywie przedmiotowej. Chodziłoby o to, że – zdaniem Alkmajona – pewność w ogóle przynależy tylko bogom, człowiek, bez względu na to, do czego się odnosi, skazany byłby na wiedzę niepewną. Rodzi się oczywiście pokusa, której nie można się poddać, aby w prosty sposób *ex post* nałożyć wykładnię Alkmajona na niejasną treść Ksenofanesowego sformułowania ujawniającego jego obszar niepewności poznawczej, czyli: ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων. Trzeba dodać, że są ku temu solidne podstawy. O ile bogowie wprost mieszczą się w zakresie τὰ ἀφανέα, to to wszystko, o czym mówi Ksenofanes, obejmowało rzeczy zarówno niejawne, jak i jawne. Wśród tematów, które porusza myśliciel z Kolofonu, są zagadnienia teologiczne, kosmologiczne, epistemologiczne, etyczne czy polityczne, a więc obejmujące to, co jawne i niejawne. Szczególnie widać to, gdy fraza ἅσσα λέγω περὶ πάντων zostanie przełożona jako „cokolwiek mówię o wszystkich rzeczach". Gdyby przyjąć taką wykładnię, to globalne wykluczenie pewnościowe Ksenofanesa, a potem Alkmajona wynikałoby z przypisania pewności wyłącznie bogom, a dla człowieka zarezerwowana byłaby tylko wiedza niepewna (fallibilna), która – realizowana jako δόκος – mogłaby przybrać również pozytywny sens oddolnego podobieństwa do prawdy i ewaluacyjnego synkrytycznego stopniowania.

W świetle tych przypuszczeń możliwe jest przyjęcie globalnego wykluczenia pewnościowego w tekstach Ksenofanesa i Alkmajona. Na pierwszy rzut oka traktat Περὶ ἀρχαίης ἰατρικῆς wyraża odmienną treść. Trzeba jednak zauważyć, że wspomniany wcześniej fragment tego dzieła ma charakter negatywny i polemiczny, stanowi bowiem sprzeciw wobec tendencji wprowadzania filozoficznych metod hipotetycznych do sztuki medycznej. Wykluczenie pewności w odniesieniu do τὰ ἀφανέα τε καὶ ἀπορεόμενα nie musi przecież mieć w założeniu przekonania, że w stosunku do tego, co jawne (φανερός), można liczyć na ścisłą pewność.

Autor tego traktatu zwraca uwagę, że w lecznictwie są już ugruntowane zasada i metoda (ἀρχὴ καὶ ὁδός), zapewniające wiele ważnych odkryć w tej dziedzinie i dające nadzieję na następne[313]. Podkreślić trzeba w tym fragmencie zarówno wiarę w postęp, jak i zetetyczny (wyrażony słowem ζητέῃ) charakter owych dociekań; oba te wątki stanowią zetetyczno-synkrytyczną treść fragmentu B 18 Ksenofanesa. Co więcej, autor zwraca uwagę, że błędne jest przyjmowanie innego zetetycyzmu metodo-

[313] „Ἰητρικῇ δὲ πάντα πάλαι ὑπάρχει, καὶ ἀρχὴ καὶ ὁδὸς εὑρημένη, καθ' ἣν καὶ τὰ εὑρημένα πολλά τε καὶ καλῶς ἔχοντα εὕρηται ἐν πολλῷ χρόνῳ, καὶ τὰ λοιπὰ εὑρεθήσεται, ἢν τις ἱκανός τε ἐὼν καὶ τὰ εὑρημένα εἰδὼς, ἐκ τουτέων ὁρμώμενος ζητέῃ". Hippocrates: *De prisca med.*, II, 1–4.

logicznego, ponieważ nie doprowadzi on do żadnych nowych odkryć[314]. W rozprawie znaleźć można ogólną zasadę sztuki lekarskiej, którą ma być odkrywanie tego, co nieodkryte[315]. „Ale wszak odkrycie to wielkie, owoc żmudnych dociekań i sztuki" („ἐπεὶ τό γε εὕρημα καὶ μέγα καὶ πολλῆς τέχνης τε καὶ σκέψιος")[316]. W dalszym wywodzie autor pisze o poszukujących według tej metody (κατὰ τὴν αὐτέην ὁδὸν ζητέοντες). Podkreślić należy w tym miejscu dwie kwestie. Nakreślona tu metoda jest metodą zetetyczną, która zostaje wyrażona w języku sceptycznym (σκέψις), co tylko podkreśla *expressis verbis* zetetyczną wykładnię sceptycyzmu (S jako Z). Poza tym ζητέοντες z tego pisma jako żywo przypomina ζητοῦντες z fragmentu B 18 Ksenofanesa.

Lecznictwo wywodzi się z dietetyki i dotyczy konkretnych przypadków. Metoda hipotetyczna nie daje – jak już wiadomo – pewności, ale w jednostkowych przypadkach ewentualna pewność też jest sporadyczna (element dogmatyczny), ponieważ nabiera się jej niejako w kontakcie lekarza z konkretnym pacjentem, konkretną dolegliwością. Należałoby raczej mówić nie tyle o pewności, ile o dokładności (ἀκρίβεια). „Dlatego wszystko to jest znacznie bardziej zróżnicowane i wymaga większej dokładności. Należy zatem utrafić we właściwą miarę. Miary tymczasem ani liczby, ani żadnej wagi, do której można by odnieść ową dokładność, nie znajdziesz nigdzie, jak tylko w tym, czego ciało doznaje poprzez zmysły. Dlatego oto prawdziwe zadanie: tak dokładnie przysposobić się, by niewiele się pomylić w tę czy w tamtą stronę"[317]. Autorowi hippokratejskiemu nie chodzi bynajmniej o ścisłą pewność, lecz raczej o dokładność sprowadzoną do utrafienia we właściwą miarę. Ona zawsze jest odniesiona do tego, co konkretne, i uchwytywalna jest tylko w jednostkowym doświadczeniu zmysłowym, a nie w jakiejś ogólnej zasadzie. Chodzi po prostu o to, żeby lekarz się rzadko mylił, żeby potrafił wycelować (στοχάζομαι, w tekście: στοχάσασθαι) w dolegliwość i trafić. Można zatem powiedzieć:

> Τὸ δ' ἀκριβὲς ὀλιγάκις ἐστὶ κατιδεῖν.
>
> taką pewność daje się jednak zauważyć tylko sporadycznie[318].

[314] „Ὅστις δὲ ταῦτα ἀποβαλὼν καὶ ἀποδοκιμάσας πάντα, ἑτέρῃ ὁδῷ καὶ ἑτέρῳ σχήματι ἐπιχειρέει ζητέειν, καὶ φήσει τι εὑρηκέναι, ἐξηπάτηται καὶ ἐξαπατᾶται· ἀδύνατον γάρ". Hippocrates: *De prisca med.*, II, 4–7.

[315] „Ἐμοὶ δὲ τὸ μέν τι τῶν μὴ εὑρημένων ἐξευρίσκειν, ὅ τι καὶ εὑρεθὲν κρέσσον ᾖ ἢ ἀνεξεύρετον, ξυνέσιος δοκέει ἐπιθύμημά τε καὶ ἔργον εἶναι […]". Hippocrates: *De arte*, I, 3–5.

[316] Hippocrates: *De prisca med.*, IV, 3–4; tłum. M. Wesoły.

[317] „δι' ὧν πολλὸν ποικιλώτερά τε καὶ διὰ πλέονος ἀκριβίης ἐστί. Δεῖ γὰρ μέτρου τινὸς στοχάσασθαι· μέτρον δὲ, οὐδὲ σταθμὸν, οὐδὲ ἀριθμὸν οὐδένα ἄλλον, πρὸς ὃ ἀναφέρων εἴσῃ τὸ ἀκριβὲς, οὐκ ἂν εὑροίης ἄλλ' ἢ τοῦ σώματος τὴν αἴσθησιν· διὸ ἔργον οὕτω καταμαθεῖν ἀκριβέως, ὥστε σμικρὰ ἁμαρτάνειν ἕνθα ἢ ἕνθα". Hippocrates: *De prisca med.*, IX, 10–14; tłum. M. Wesoły.

[318] Hippocrates: *De prisca med.*, IX, 15–16; tłum. M. Wesoły.

Owa pewność jest niczym innym jak dokładnością, właściwą miarą. Autor używa na oznaczenie tego, co dokładne (ἀκριβής), słowa ἀτρεκέστατον oznaczającego to, co „w najwyższym stopniu pewne, ścisłe, nieomylne”[319]. To jest właśnie cel wysiłków określanych mianem lecznictwa albo – inaczej mówiąc – „maksimum” na skali dokładności sztuki lekarskiej. Autor kończy swoje wywody stwierdzeniem: „A najlepsze jest to, co jak najdalej odstaje od nieodpowiedniego” („βέλτιστον δέ ἐστι τὸ προσωτάτω τοῦ ἀνεπιτηδείου ἀπέχον”)[320]. Zdaniem autora tego traktatu filozofia nie powinna mieć zastosowania w lecznictwie, przede wszystkim ze względu na przyjmowaną przez siebie metodę, jak również ze względu na odnoszenie się do τὰ ἀφανέα τε καὶ ἀπορεόμενα. „Καὶ διὰ ταῦτα οὖν οὐδὲν δέεται ὑποθέσιος” („Z tych zatem powodów doprawdy nie potrzeba przyjmować żadnej hipotezy”)[321]. Ta metoda hipotetyczna nie zapewni pewności (τὸ σαφές). Przyjęta w lecznictwie metoda też nie zapewnia teoretycznej pewności, co najwyżej można mówić o okazjonalnej dokładności pojętej jako utrafienie we właściwą miarę. Autor hippokratejski, odrzuciwszy pewność filozoficzną, zaproponował projekt praktycznej metody leczenia, której celem są brzegowa dokładność i ścisłość. Przy takiej wykładni teoretycznemu wykluczeniu pewnościowemu towarzyszyć może co najwyżej praktyczny i empiryczny model dokładności i ścisłości jako rzadko realizowany ideał w sztuce lekarskiej. Wniosek stąd, że tego traktatu hippokratejskiego nie trzeba traktować jako Ksenofanesowej i Alkmajonowej krytyki globalnego wykluczenia pewności w aspekcie teoretycznym, ale raczej jako dopełnienie w sferze praktycznej metodologii badań medycznych z jednej strony, a z drugiej – jako przestrogę przed stosowaniem metod filozoficznych w lecznictwie[322]. Można odnieść wrażenie, że autor tego traktatu boi się nie tyle pozytywnych konsekwencji zastosowania metody hipotetycznej, ile raczej konsekwencji negatywnych, czyli izostenicznego zrównania z sobą wszelkich niepewnych twierdzeń (S jako E), a co za tym idzie – zaprzestania badań w tym zakresie.

Alkmajon z Krotony – jak już mówiłem – rezerwuje pewność περὶ τῶν ἀφανέων, περὶ τῶν θνητῶν tylko dla bogów, dla człowieka osiągalna jest wyłącznie wiedza fallibilna. Wpisuje się tym samym w długą tradycję, sięgającą Homera i Hezjoda[323], która ukazuje skontrastowanie możliwości

[319] Zob. Hippocrates: *De prisca med.*, XII, 5–6.

[320] Hippocrates: *De prisca med.*, XXIV, 10–11; tłum. M. Wesoły.

[321] Hippocrates: *De prisca med.*, II, 19–20; tłum. M. Wesoły.

[322] Na temat dogmatyzmu, niepewności i krytycyzmu w *Corpus Hippocraticum* zob. G.E.R. Lloyd: *The Revolutions of Wisdom: Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science*. Berkeley, University of California Press, 1989, s. 114–135.

[323] Trudno się zgodzić z poglądem J. Barnesa, który uważa, że fragment Alkmajona jest w tonie sceptyczny, przy czym jego sceptycyzm nie jest pyrroński, lecz nawiązujący do Locke'a. Zdaniem tego badacza, od czasów Homera „Lockean scepticism” był endemiczny dla Greków. „First, he [Alkmajon – D.K.] ascribes knowledge, even of »things unseen«, to the gods; only men are deprived of knowledge; it is the human candle whose

epistemicznych bogów i ludzi. Epicharm oraz Filolaos, inni pitagorejscy myśliciele, w pełni podzielają to przekonanie. Pierwszy z nich akcentuje wartość umysłu – nie tylko epistemiczną[324], ale także praktyczną[325]. Epicharm stwierdza, że umiejętność liczenia (λογισμός) jest dana człowiekowi, istnieje także rozum boski[326]; „rozum ludzki zaś zrodził się z rozumu boskiego […]" („ὁ δέ γε τἀνθρώπου πέφυκεν ἀπό γε τοῦ θείου λόγου […]")[327], który ujawnia się we wszelkich umiejętnościach. W tym wypadku niesymetryczność możliwości epistemicznych wyrażona zostaje relacją pochodzenia rozumu ludzkiego od boskiego, co może (choć nie musi) sugerować ograniczony charakter tego pierwszego. Pomimo to λογισμός jest wielkim darem boga, ratującym człowieka przed popadaniem w – metaforycznie ujęte – ślepotę i głuchotę. Warto zauważyć, że we fragmencie B 13 Epicharm – w duchu sceptycznej wstrzemięźliwości – nawołuje, aby pamiętać o tym, by pochopnie nie zawierzać (ἀπιστεῖν) – takie są spojenia rozsądku: „νᾶφε καὶ μέμνασ' ἀπιστεῖν· ἄρθρα ταῦτα τᾶν φρενῶν"[328]. Filolaos z kolei formułuje epistemologiczną tezę, że refleksja περὶ δὲ φύσιος καὶ ἁρμονίας sprowadza się do konstatacji: istota rzeczy, która jest wieczna (ἁ μὲν ἐστὼ τῶν πραγμάτων ἀίδιος ἔσσα), oraz natura sama (αὐτὰ μὲν ἁ φύσις) „dopuszczają wiedzę boską, a nie ludzką" („θείαν γα καὶ οὐκ ἀνθρωπίνην ἐνδέχεται γνῶσιν")[329]. Pokrewieństwo z wcześniej przytoczonymi fragmentami Homera, Hezjoda, Alkmajona, Ksenofanesa, Epicharma, a nawet Anaksymandra wydaje się oczywiste. Powstaje jednak pytanie: czy można ten fragment klasyfikować jako przejaw S albo nawet ND? Zdaniem Huffmana mamy tu do czynienia z możliwością S lokalnego, a nie globalnego[330]. Dopuszczalna byłaby zatem warunkowa wiedza dotycząca zagadnień przyrodniczych lub nawet wszystkiego tego, co jest zniszczalne, a nie wieczne. Z tego fragmentu konstatacja taka nie wynika w sposób bezpośredni. Co najmniej równie uprawnione jest przypuszcze-

illuminatory powers are feeble. Second, it is only »things unseen« which escape human knowledge: what we see, Alcmeon implies, we can indeed know. Alcmeon is thus closer to the urbane scepticism of Locke than to the hyperbolical doubt of Pyrrho and his followers; […] for while Pyrrho's views are ostentatiously incredible, Lockean skepticism is both plausible enough to be persuasive and sufficiently removed from our unreflective thoughts to be disconcerting". J. Barnes: *The Presocratic Philosophers*. Vol. 1…, s. 137.

[324] „νοῦς ὁρῇ καὶ νοῦς ἀκούει, τἄλλα κωφὰ καὶ τυφλά". DK 23 B 12.

[325] „ὁ λόγος ἀνθρώπους κυβερνᾷ κατὰ τρόπον σῴζει τ' ἀεί". DK 23 B 57.

[326] „ἔστιν ἀνθρώπῳ λογισμός, ἔστι καὶ θεῖος λόγος". DK 23 B 57. Zob. także B 56.

[327] DK 23 B 57.

[328] DK 23 B 13.

[329] DK 44 B 6.

[330] „For Philolaus it is »the being of things« and »inner nature in itself« that admit only of divine and not of human knowledge. This would seem to allow that humans can have knowledge about cosmology and natural science (*pace* Xenophanes and the author of *On Ancient Medicine*) but that the ultimate basis of reality is beyond our grasp. Even here Philolaus grants humans a conditional sort of knowledge". C. Huffman: *The Role of Number…*, s. 20.

nie, że zastrzeżenia Filolaosa mają charakter globalny i dotyczą wiedzy z roszczeniem do pewności. Myśliciel ten chciał być może powiedzieć, że wiedza περὶ δὲ φύσιος καὶ ἁρμονίας z wymogiem pewności zarezerwowana jest tylko dla bogów, człowiek zaś byłby skazany na wiedzę fallibilną, co nie wyklucza prawdziwych wglądów w rzeczywistość (być może tutaj również – jak w przypadku Ksenofanesa – dopuszczona jest prawdziwość, a wyłączona pewność). Gdyby przyjąć taką właśnie wykładnię, to zrelatywizowany do bogów deficyt człowieka sprowadzałby się do niemożliwości zapewnienia sobie nie tyle prawdziwości, ile pewności. Takie podejście zbliżałoby się zatem do tego, które głosił choćby Ksenofanes. Specyfika podejścia pitagorejskiego ujawniałaby się nie w tym, że akcentowana jest jako kluczowa problematyka epistemologiczna, lecz w tym, że w jej ramach warunek poznawalności i wyrażalności stanowi liczba.

Heraklit z Efezu

Epistemologiczny, a w jego ramach sceptyczny wymiar ἁ μὲν ἐστὼ τῶν πραγμάτων czy też αὐτὰ μὲν ἁ φύσις widoczny jest również w poglądach Heraklita. Pomijając w tym miejscu kwestię ustaleń biograficznych i ewentualnych wpływów[331], warto odnotować, że Heraklit formułuje stanowisko, które znaleźć też można (prawdopodobnie później) w tekstach Alkmajona. Teofrast w *De sensu* pisze[332], że Alkmajon zaczynał swoje rozważania od określenia różnicy w odniesieniu do zwierząt (τὰ ζῷα). Człowiek różni się od innych istot tym, że on jedyny rozumie (ὅτι μόνος ξυνίησι), czyli dosłownie: zbiera razem, podczas gdy inne istoty postrzegają, ale nie rozumieją (τὰ δ' ἄλλα αἰσθάνεται μὲν οὐ ξυνίησι δέ), skoro odróżnia myślenie od postrzegania (τὸ φρονεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι). Teofrast dodaje, że takie stanowisko odróżniające te dwie władze poznawcze stoi w sprzeczności z poglądem Empedoklesa, który głosił, że są one tym samym (ταὐτόν). Zdaje się, że podobną konstatację można wydobyć z fragmentów pism Heraklita, które w tym miejscu trzeba poddać refleksji w zakresie ewentualnej obecności w nich elementów KA, a nawet konkretnie S i Z.

Poglądy Heraklita były (zob. rozdział 1. części drugiej) i będą (zob. rozdziały 3., 4. i 5. części drugiej) w tej książce analizowane w różnych aspektach. W tym rozdziale skupię się na fragmentach epistemologicz-

[331] Zob. J. Barnes: *The Presocratic Philosophers*. Vol. 1…, s. 149. Rację tedy chyba ma J.H. Lesher, że Barnes myli się w przekonaniu, że Alkmajon był endemicznym filozofem głoszącym ścisłe odróżnienie myślenia od postrzegania. Zob. J.H. Lesher: *Heraclitus' Epistemological Vocabulary*. „Hermes" 1983, Bd. 111, H. 2, s. 166, przypis 14.

[332] „Τῶν δὲ μὴ τῷ ὁμοίῳ ποιούντων τὴν αἴσθησιν Ἀλκμαίων μὲν πρῶτον ἀφορίζει τὴν πρὸς τὰ ζῷα διαφοράν. ἄνθρωπον γάρ φησι τῶν ἄλλων διαφέρειν ὅτι μόνος ξυνίησι, τὰ δ' ἄλλα αἰσθάνεται μὲν οὐ ξυνίησι δέ, ὡς ἕτερον ὂν τὸ φρονεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι, καὶ οὗ, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς, ταὐτόν. ἔπειτα περὶ ἑκάστης λέγει". Theophr.: *De sensu*…, 25.

nych, które przeanalizować trzeba w perspektywie ewentualnego KA. Rozpocznę od analizy władz poznawczych. We fragmencie B 55 Heraklit stwierdza, że ceni bardziej (przedkłada ponad inne) te rzeczy, które są do postrzegania, słyszenia czy też nauczenia się przez doświadczenie[333]. Nie ma tu wskazanego wprost odniesienia, ale można przynajmniej założyć, że świadectwo zmysłów zyskuje swoją rangę epistemologiczną, to znaczy nie wolno pochopnie dyskredytować tego rodzaju świadectw[334]. Z kolei we fragmencie B 35 mowa jest o tym, że należy zadbać o to, by miłujący mądrość (filozofowie, φιλοσόφους) byli badaczami wielu zagadnień (πολλῶν ἵστορας):

> χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἵστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι.
>
> Powinno bardzo mocno być tak, żeby mężowie miłujący mądrość byli badaczami wielu [rzeczy][335].

Miłujący mądrość (φιλόσοφος) powinien być ἵστωρ, czyli badaczem wielu rzeczy, wielu zagadnień bądź wielu spraw. Trzeba jednak mieć na uwadze, że nie chodzi tu o zwykłe kolekcjonowanie doświadczeń, zarówno w sensie zakresu przedmiotowego, jak i źródeł inspiracji; mówiąc konkretniej, granicę zasadności odwoływania się do doświadczenia wyznacza niepopadanie w πολυμαθίη[336]. Szerzej na ten temat piszę w rozdziale 4. części drugiej, w tym miejscu tylko skonstatuję, że doświadczalna znajomość wielu rzeczy stanowić powinna punkt wyjścia dociekań, a nie punkt dojścia, bo wtedy staje się wielowiedztwem lub wielouctwem (dwa możliwe znaczenia πολυμαθίη). Wiedza wywodzi się (ale nie sprowadza się do) ze znajomości wielu rzeczy, co oznacza, iż ani wielouctwo (czerpanie z wielu źródeł), ani wielowiedztwo (znajomość wielu rzeczy) nie stanowią esencjalnej zawartości wiedzy. Jak zobaczymy, dzieje się tak dlatego, że w obu przypadkach pozostaje się na poziomie wielości, a rzetelna wiedza

[333] „ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω". DK 22 B 55 (LM D 31). Zob. także B 101a i B 17.

[334] Heraklit często odwołuje się do świadectwa zmysłów. K. Pritzl, który uwypukla te świadectwa jako drogę do mądrości, wylicza następujące fragmenty (podział ze względu na zmysły): słuch – DK 22 B 1, B 19, B 34, B 50, B 55, B 101a, B 107, B 108, B 117; wzrok – B 21, B 26, B 46, B 55, B 56, B 101a, B 107, B 117; zapach – B 7, B 98; smak – B 61; dotyk – B 26, B 91. Zob. K. Pritzl: *On the Way to Wisdom in Heraclitus*. „Phoenix" 1985, vol. 39, no. 4, s. 304, przypis 10.

[335] DK 22 B 35 (LM D 40); przekł. – D.K.

[336] „πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὖτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον" („Rozległa erudycja władania rozumem nie uczy. Hezjoda bowiem by nauczyła i Pitagorasa, jako też Ksenofanesa i Hekatajosa"). DK 22 B 40 (LM D 20). W: M. Wesoły: *Heraklit. Fragmenty (O naturze)*. W: Idem: *Heraklit w świetle najnowszych badań*. „Studia Filozoficzne" 1989, nr 7–8, s. 41. Zob. H. Granger: *Heraclitus' Quarrel with Polymathy and „Historiê"*. „Transactions of the American Philological Association" 2004, vol. 134, no. 2, s. 235–261.

prowadzić powinna do rozpoznania jedności w wielości. Jedność ta jest powszechna jako cel badania, dlatego we fragmencie B 129 Heraklit, biorąc za przykład Pitagorasa, który najrzetelniej oddawał się badaniom, pokazuje zgubne skutki procedury badawczej, jaką jest ἱστορίη; ona może prowadzić do „własnej mądrości, wielouctwa i złej sztuki" („ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην")[337]. Z kolei pozytywne owoce ἱστορίη akcentowane są w B 35.

Ogólnie rzecz biorąc, Heraklit podkreśla prawdopodobną prymarność[338], a w każdym razie względną ważność doświadczenia zmysłowego, ostrzegając jednak nie tylko przed traktowaniem go jako wystarczającego źródła wiedzy, lecz również jako drogi do πολυμαθίη. Należy doświadczać wielu rzeczy, ale na wielości nie poprzestawać, lecz szukać w nich jedności. Trzeba podkreślić, że ἱστορίη Heraklit nie odrzuca po prostu, lecz uważa, że powinna być właściwie traktowana: nie jako ἱστορίη → πολυμαθίη, lecz jako ἱστορίη → λόγος[339]. Na podstawie fragmentu B 40 wiadomo, że πολυμαθίη jest niewłaściwa, ponieważ nie uczy rozumu („πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει"); można zatem domniemywać, że posiadanie rozumu (νόος) jest pożądanym celem procedury badawczej. Słowo νόος pojawia się jeszcze we fragmentach B 104[340] i B 114[341]. W pierwszym fragmencie mowa jest o νόος ἢ φρήν w kontekście uczenia się (dokładnie mowa jest o nauczycielach – διδάσκαλοι), podobnie jak we fragmencie B 40 opisywany jest proces uczenia. Można zatem uznać ten fragment za dopełnienie krytyki πολυμαθίη jako wielouctwa, uczenia się od tłumu. Nie można – twierdzi Heraklit – uczyć się od tłumu, ponieważ w nim nie znajdziemy odpowiedzi. Uzasadnieniem tego przekonania jest stanowcze stwierdzenie, że „wielu jest złych, niewielu

[337] „Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποιήσατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην". DK 22 B 129 (LM D 26).

[338] Jak zauważa M. Marcovich, Heraklit wyraża „the need of gathering many sense--data as the first condition for the recognition of the Logos". M. Marcovich: *Heraclitus: Greek Text with a Short Commentary. Second Edition Including Fresh Addenda, Corrigenda and a Select Bibliography (1967–2000)*. Sankt Augustin, Academia Verlag, 2001, s. 27.

[339] „Sense-perception and experience remain the basic condition for the apprehension of the omnipresent Logos […]; but this is not the *only* condition: more are required […]. Among them, the intelligence or faculty correctly to interpret sense-data […] and insight […] are the most important. Without these conditions men cannot reach the Logos nor attain wisdom (νόος […]), but will stay at the stage of sterile πολυμαθίη. Thus ἱστορίη is *not* rejected by Heraclitus […]; but it is only the first step toward the apprehension of the universal Logos". Ibidem, s. 28.

[340] „τίς γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν; δήμων ἀοιδοῖσι πείθονται καὶ διδασκάλῳ χρείωνται ὁμίλῳ οὐκ εἰδότες ὅτι 'οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί'". DK 22 B 104 (LM D 10).

[341] „ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται". DK 22 B 114 (LM D 105).

zaś dobrych" („οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί"). Choć nie wynika to z tego fragmentu wprost, podział na κακοί – ἀγαθοί, oprócz ilościowego radykalnego zróżnicowania, ma związek także z kwestią źródła mądrości, autorytetu nauczyciela. Zła większość jest taka właśnie, ponieważ jej νόος ἢ φρήν zostaje zredukowany do πολυμαθίη, rozumianej jako wielouctwo, dla której nauczycielem jest tłum. Ci nieliczni (ὀλίγοι) potrafią się wyrwać spod zniewalającego autorytetu tłumu, a ich rozum nie zapada się w πολυμαθίη, lecz rozpoznaje λόγος. Z kolei B 114 oprócz tego, że zawiera specyficzną dla Heraklita grę słów, wprowadza istotną wskazówkę odnośnie do charakterystyki ὀλίγοι ἀγαθοί.

> ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.
>
> Ci, którzy mówią wraz z rozumem, powinni polegać na tym, co wspólne wszystkiemu, tak jak państwo polega na prawie i o wiele silniej. Jako że wszystkie ludzkie prawa są żywione przez jedno prawo, które jest boskie: ono rządzi tak, jak chce, wystarcza wszystkiemu (wszystkim) i pozostaje jako nadwyżka[342].

Ten świetnie skonstruowany fragment zestawia z sobą między innymi ξὺν νόῳ i ξυνῷ, ἰσχυρίζεσθαι i ἰσχυροτέρως[343]. Kluczowa myśl w nim zawarta daje się sprowadzić najpierw do rozróżnienia: 1) na tych, którzy mówią wraz z rozumem (ξὺν νόῳ) i 2) na tych, którzy tego nie czynią. Potem następuje normatywne dookreślenie obu grup (w tekście literalnie tylko pierwsza grupa jest wspomniana): 1) ci pierwsi powinni polegać na tym, co wspólne wszystkiemu (tutaj raczej „wszystkiemu" niż „wszystkim"[344]); 2) ci drudzy nie polegają na tym, co wspólne, ponieważ nie dostrzegają tego lub (alternatywa nierozłączna) polegają na tym, co własne (partykularne). Według mnie ten aspekt zostaje dookreślony wprost we fragmencie B 2: „Ale chociaż *logos* jest wspólny, wielu [ludzi] żyje tak, jakby miało swój własny rozsądek" („τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν"). Zestawiając fragmenty B 104, B 114 i B 2, można dookreślić dwa typy postaw aksjologiczno-epistemologiczno-metodologicznych charakterystycznych dla:

[342] DK 22 B 114; przekł. – D.K.

[343] J.H. Lesher uważa, że B 114 zawiera po raz pierwszy ideę głoszącą, że νόος nie jest wrodzoną zdolnością. Pisze on: „Here [we fragm. B 114 – D.K.] (for the first time) it becomes clear that νόος it not a native capacity or faculty, but an acquired state or capacity linked with speaking and with an effort (ἰσχυρίζεσθαι) to hold on to »the common«, as Fr. 2 explains, the λόγος which is common". J.H. Lesher: *Heraclitus' Epistemological Vocabulary…*, s. 156.

[344] Gdyby przyjąć wersję, iż chodzi o to, co wspólne wszystkim, mogłoby to chyba niesłusznie sugerować jakąś konsensualną koncepcję prawdy.

1) nielicznych dobrych (ὀλίγοι ἀγαθοί), którzy mówią wraz z rozumem (ξὺν νόῳ λέγοντας), co oznacza poleganie na tym, co wspólne (ξυνός) wszystkiemu, a więc temu, co jest jednym, boskim prawem;
2) wielu złych (πολλοὶ κακοί), którzy nie mówią wraz z rozumem, co oznacza niedostrzeganie (niemożność wsłuchania się) lub rozmijanie się z tym, co wspólne (ξυνός) wszystkiemu, a więc temu, co jest jednym, boskim prawem, co może być równoznaczne z poleganiem wyłącznie na tym, co własne i partykularne (ἴδιος).

Można także radykalnie oddzielić właściwe przedmioty poznania w obu postawach: ci pierwsi koncentrują się na tym, co zostaje określone jako λόγος, który jest ξυνός, ἕν, θεῖος, ci drudzy natomiast odwołują się do tego, co jest ἴδιος.

We fragmentach Heraklita przymiotnik ξυνός[345] oznacza przedmiot filozoficznego „wsłuchania się" i zostaje przeciwstawiony koncentrowaniu się na tym, co jest ἴδιος. Poznawcze rozmijanie się z tym, co jest ξυνός, sugestywnie określa Heraklit za pomocą przymiotnika ἀξύνετος („pozbawiony rozumu", „niemogący pojąć") oraz negacji czasownika ξυνίημι („sprowadzić razem", „usłyszeć", „zauważyć", „być świadomym", „zrozumieć"). Przymiotnik ἀξύνετος pojawia się we fragmentach B 1[346] i B 34[347]. W pierwszym fragmencie Heraklit pisze, że ludzie są niepotrafiącymi pojąć (ἀξύνετοι) logosu, a więc niedoświadczonymi (ἀπείροισιν) ani zanim go usłyszą, ani gdy go już usłyszeli. W drugim z kolei ludzie określeni są jako ἀξύνετοι, ponieważ choć słuchali logosu, to go nie słyszeli, czyli są podobni do głuchych (κωφοῖσιν ἐοίκασι); chociaż niby obecni, faktycznie byli nieobecni (παρεόντας ἀπεῖναι). Z kolei we fragmencie B 51[348] Heraklit stwierdza, że ludzie nie potrafią pojąć (οὐ ξυνιᾶσιν), jak różniące się godzą się z sobą (διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει), a więc nie potrafią uchwycić jedności przeciwieństw. Przytoczone fragmenty pozwalają uzupełnić wcześniejszy podział na poznawczo-metodologicznie dobrych i złych. Ci ostatni, nie koncentrując się na tym, co jest ξυνός, są ludźmi nieświadomymi i niepotrafiącymi pojąć logosu; są oni głusi[349], ponieważ

[345] Zob. DK 22 B 2 i B 113.

[346] „τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται". DK 22 B 1 (LM D 1).

[347] „ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν ἐοίκασι· φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπεῖναι". DK 22 B 34 (LM D 4).

[348] „οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης". DK 22 B 51 (LM D 49).

[349] Heraklit pisze, że ἀξύνετοι są κωφοῖσιν ἐοίκασι. Warto odnotować, że czasownik κωφάω oznacza „zagłuszać", a jako *pass.* „oniemieć", „być ogłuszonym"; z kolei przymiotnik κωφός oznacza między innymi: „tępy", „głuchy", „pozostający w milczeniu", „głuchoniemy", „niewrażliwy na coś", „nierozumiejący", „niezrozumiały", „niejasny".

słuchają, a nie słyszą, dostrzegają tylko walkę i różnice, a nie widzą w nich jedności.

W celu dopełnienia słownika epistemologicznego Heraklita trzeba jeszcze uwzględnić pokrótce znaczenie słów γνῶσις, γνώμη i γιγνώσκω. J.H. Lesher, opierając się na badaniach Ch.H. Kahna[350], a także uwzględniając opinie K. von Fritza i B. Snella o Homerze, stwierdza, że innowacyjny charakter poglądów Heraklita dotyczących czasownika γιγνώσκω przejawia się, po pierwsze, w uznaniu, że wiedza nie odnosi się do konkretnego przedmiotu lub grupy przedmiotów, lecz do porządku świata, oraz po drugie, w podkreśleniu, że wiedza nie jest łatwo osiągalna i natychmiastowa, lecz że zdobywa się ją sporym wysiłkiem i powinna być traktowana jako rodzaj dążenia[351]. Szczególnie wart podkreślenia jest ten drugi aspekt. Heraklit w swych fragmentach ukazuje deficyty wiedzy, a także niewłaściwe sposoby myślenia. W B 57 pisze o Hezjodzie, że nie rozpoznał (οὐκ ἐγίνωσκεν) dnia i nocy[352]; z kolei w B 17 zarzuca wielu ludziom, że nie poznają, doświadczywszy (οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν) wielu rzeczy[353], a w B 5 – że nie poznają (οὔ τι γινώσκων) też bogów i herosów[354]. W innych miejscach z kolei podkreśla pozytywny wymiar poznawania i myśli. W B 41 pisze, że „mądrość jest jednym: pojmować myśl, która kieruje wszystkim przez wszystko" („εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων")[355]. Z kolei fragment B 116 głosi: „Wszyscy ludzie mają udział w tym, aby poznawać samych siebie i roztropnie myśleć" („ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς καὶ σωφρονεῖν")[356]. Czasownik γιγνώσκω wyraża zaznajomienie się z czymś dzięki rozpoznaniu jego istoty, co jest równoznaczne z rozpoznaniem jedności w wielości. Dosłownie pisze o tym Heraklit w B 57, zarzucając Hezjodowi, że „nie rozpoznał dnia i nocy: jest bowiem jednym" („ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἕστι γὰρ ἕν"). Ten dodatek (ἕστι γὰρ ἕν) traktować należy jako regulatywną wskazówkę procesu poznawania. Poszukiwanie jedności to nic innego, jak poznanie myśli, która kieruje wszystkim przez wszystko, poznanie jedności przeciwieństw i tego, co wspólne. Patricia Kenig Curd uważa, że wiedzę opisuje zarówno ter-

[350] Zob. Ch.H. Kahn: *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary.* Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

[351] J.H. Lesher: *Heraclitus' Epistemological Vocabulary…*, s. 159.

[352] „διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλεῖστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἕστι γὰρ ἕν". DK 22 B 57.

[353] „οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοί, ὁκόσοι ἐγκυρεῦσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσι". DK 22 B 17.

[354] „καθαίρονται δ' ἄλλῳ αἵματι μιαινόμενοι οἷον εἴ τις εἰς πηλὸν ἐμβὰς πηλῷ ἀπονίζοιτο. μαίνεσθαι δ' ἂν δοκοίη, εἴ τις αὐτὸν ἀνθρώπων ἐπιφράσαιτο οὕτω ποιέοντα. καὶ τοῖς ἀγάλμασι δὲ τουτέοισιν εὔχονται, ὁκοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο, οὔ τι γινώσκων θεοὺς οὐδ' ἥρωας οἵτινές εἰσι". DK 22 B 5. Zob. także B 78, B 86, B 28 oraz B 56.

[355] DK 22 B 41; przekł. – D.K.

[356] DK 22 B 116; przekł. – D.K.

min γνῶσις, jak i ξύνεσις; ten pierwszy wyraża bezpośrednią znajomość przedmiotu wiedzy, ten drugi zaś sugeruje uchwytywanie i przywłaszczanie sobie tego przedmiotu[357]. Wydaje się jednak, że Heraklit za pomocą czasownika γιγνώσκω chce pokazać pozytywne i normatywne standardy w zakresie epistemologii lub – odwrotnie – ukazać niewłaściwy bądź niemożliwy sposób myślenia. Dlatego właśnie odróżnia znajomość od uchwytywania; tej pierwszej odmawia wielu i przydziela ją nielicznym, to drugie traktuje jako proces, jako realne dążenie, jako wysiłek zetetyczny. Najgorsze dla Heraklita jest nie to, że ludzie nie znają logosu, lecz to, że go nie poszukują, że doświadczywszy wielości, na owej wielości poprzestają, nie próbując zgłębić jej jedności, to znaczy jedności wielu rzeczy.

Jak już mówiłem, doświadczenie zmysłowe oraz procedura badawcza określona jako ἱστορίη nie są same w sobie błędne i niewłaściwe. Kluczowe znaczenie ma sposób, w jaki te narzędzia zostaną wykorzystane, czy będą wstępem do νόος i wsłuchania się w λόγος, czy też zatrzymają się na poziomie πολυμαθίη. Podkreśla to fragment B 107:

> κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων.
>
> Złymi świadkami dla ludzi są oczy i uszy tych, którzy mają barbarzyńskie dusze[358].

Fragment ten cytuje Sekstus Empiryk[359] w kontekście sporu dwóch władz poznawczych: zmysłów i rozumu (αἴσθησις i λόγος). Zdaniem Sekstusa postrzeganie nie budzi zaufania (ἄπιστον), natomiast rozum ustanawia Heraklit kryterium (τὸν δὲ λόγον ὑποτίθεται κριτήριον), a konkretniej: kryterium prawdy (τὸν δὲ λόγον κριτὴν τῆς ἀληθείας). Dalej dodaje: Heraklit odpiera postrzeganie (αἴσθησιν ἐλέγχει) w następujących słowach (w tym miejscu przywołuje fragment B 107). Więcej nawet, Sekstus w typowym dla siebie podejściu interpretuje ten fragment jako równoważny stwierdzeniu: „[…] τῷ βαρβάρων ἐστὶ ψυχῶν ταῖς ἀλόγοις αἰσθήσεσι πιστεύειν" („[…] uznanie bezrozumnych zmysłów jest znakiem barbarzyńskich dusz")[360].

---

[357] Zob. P.K. Curd: *Knowledge and Unity in Heraclitus*. „The Monist" 1991, vol. 74, no. 4, s. 531–532.

[358] DK 22 B 107 (LM D 33); przeł. K. Mrówka.

[359] „ὁ δὲ Ἡράκλειτος, ἐπεὶ πάλιν ἐδόκει δυσὶν ὠργανῶσθαι ὁ ἄνθρωπος πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας γνῶσιν, αἰσθήσει τε καὶ λόγῳ, τούτων τὴν <μὲν> αἴσθησιν παραπλησίως τοῖς προειρημένοις φυσικοῖς ἄπιστον εἶναι νενόμικεν, τὸν δὲ λόγον ὑποτίθεται κριτήριον. ἀλλὰ τὴν μὲν αἴσθησιν ἐλέγχει λέγων κατὰ λέξιν »κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων«, ὅπερ ἴσον ἦν τῷ βαρβάρων ἐστὶ ψυχῶν ταῖς ἀλόγοις αἰσθήσεσι πιστεύειν. τὸν δὲ λόγον κριτὴν τῆς ἀληθείας ἀποφαίνεται οὐ τὸν ὁποιονδήποτε, ἀλλὰ τὸν κοινὸν καὶ θεῖον". Sext. Emp.: *Adv. math*., VII, 126–127.

[360] Ibidem.

W wykładni Sekstusa fragment B 107 jest nie tylko odparciem, czy wręcz obaleniem wiarygodności postrzegania, lecz także zrównaniem uznawania świadectwa postrzegania z posiadaniem barbarzyńskiej duszy. Wykładnię taką można wyrazić w następujący sposób: jeśli uznajesz wiarygodność zmysłów, to masz barbarzyńską duszę. Problem w tym, że z fragmentu B 107 wcale taka konstatacja nie wynika. Raczej należałoby powiedzieć, że jeśli ktoś ma barbarzyńską duszę, to dla niego złymi świadkami są oczy i uszy, co oznacza, że w odniesieniu do tych, którzy takiej duszy barbarzyńskiej nie mają, ta zależność nie zachodzi; dla nich oczy i uszy nie muszą być złymi świadkami[361]. Wbrew Sekstusowi Heraklit nie tyle obala postrzeżenia (αἴσθησιν ἐλέγχει), ile „traktuje pogardliwie", „udowadnia winę", „zbija" i „przewyższa" (ἐλέγχει) tych, którzy mają βαρβάρους ψυχάς. Sekstusowa wykładnia Heraklita sprowadza się do obalenia świadectwa zmysłów przy jednoczesnym uznaniu rozumu za kryterium (sędziego) prawdy (τὸν δὲ λόγον κριτὴν τῆς ἀληθείας). W efekcie tego dla Sekstusa Heraklit jest dogmatykiem[362] – a dokładniej: zwolennikiem PD i jednocześnie przedstawicielem – jak to wyraził Hankinson – „a genaral scepticism of the senses"[363]. O ile z tym pierwszym stanowiskiem trudno byłoby dyskutować, o tyle raczej drugie okazuje się wątpliwe w świetle innych fragmentów. Nie jest to ani S odnośnie do zmysłów, ani tym bardziej pogląd o charakterze ogólnym. Jeśli już możemy mówić o jakiejkolwiek wstrzemięźliwości, to tylko w odniesieniu do niezinterpretowanych (nieukazanych w perspektywie logosu) danych zmysłowych.

Łącząc fragmenty B 107 i B 104 (w obu pada słowo κακοί), można powiedzieć, że wielu ludzi jest złych, a więc mają barbarzyńskie dusze i dlatego złymi świadkami są ich oczy i uszy lub że są one złymi świadkami dla ludzi, z których wielu jest złych, a tylko niewielu dobrych. W obu przypadkach mowa jest o zmysłach jako o złych świadkach. Słowo κακοί zrównuje znaczeniowo Miroslav Marcovich ze słowem ἄχρηστοι („niepotrzebni", „bezużyteczni")[364]; z kolei Kurt von Fritz przekłada κακοί jako „worthless"[365]. Moim zdaniem Heraklit nie chce powiedzieć, że oczy i uszy są niepotrzebne czy też bezwartościowe, lecz raczej przyjmuje tu

[361] Zob. J. Barnes: *The Presocratic Philosophers.* Vol. 1…, s. 146–148, i polemikę w: R.J. Hankinson: *The Sceptics. (The Arguments of the Philosophers).* London and New York, Routledge, 1995, s. 35.

[362] „[Jest] oczywiste, że różni się ona [filozofia heraklitejska – D.K.] od naszej tradycji. Heraklit wypowiada się bowiem dogmatycznie o wielu rzeczach niejawnych (περὶ πολλῶν ἀδήλων ἀποφαίνεται δογματικῶς), a my nie, jak zostało powiedziane". Sekstus Empiryk: *Zarysy pyrrońskie*. Przeł. Z. Nerczuk. Toruń 2019, I, 210.

[363] R.J. Hankinson: *The Sceptics*…, s. 34.

[364] M. Marcovich: *Heraclitus*…, s. 47.

[365] K. von Fritz: *ΝΟΥΣ, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anagxagoras).* Part 1: *From the Beginnings to Parmenides.* „Classical Philology" 1945, vol. 40, no. 4, s. 231.

znaczenie κακός jako „zgubny", „niepomyślny". Dla tych, którzy mają barbarzyńskie dusze, oczy i uszy są zgubne, ponieważ się na nich zatrzymają, co najwyżej dochodząc do πολυμαθίη. Z kolei słowo μάρτυς oznacza „świadka", przy czym – jak pokazywał to Kevin Robb[366] – nie chodzi tu o „osobę", która przed trybunałem zdaje relację z tego, czego doświadczyła, lecz raczej zarówno o „osobę", która uczestniczy w procesie sądowym jako swego rodzaju asesor w procesie, jak i jako świadectwo. Jeśli oprzeć się na fragmencie B 55, oczy i uszy są μάρτυρες, które mogą być złe albo dobre w zależności od jakości (charakteru) dusz. Termin ten pojawia się jeszcze we fragmentach B 28 i B 101. W tym pierwszym znaleźć można mocne ostrzeżenie, że „Dike przyłapie sprawców kłamstw i świadków [tychże]" („Δίκη καταλήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας")[367]. W B 101a Heraklit pisze, że „oczy są dokładniejszymi niż uszy świadkami" („ὀφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὤτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες")[368]. Z obu fragmentów wynika, że świadkowie mogą być różni, mogą istnieć zarówno niemi świadkowie kłamstw, jak i świadkowie prawi; jedni świadkowie mogą być pod jakimś względem lepsi od innych. Konkludując zatem: oczy i uszy (razem wzięte, choć oczy są dokładniejsze niż uszy) są zgubnymi świadkami, ale tylko dla tych, którzy mają βαρβάρους ψυχάς. W pewnym sensie Dike przyłapie ich na „epistemicznym" występku.

Określenie duszy jako βάρβαρος oznacza, że jest barbarzyńska, obca, a przede wszystkim niezdolna do zrozumienia języka[369]. Świat mówi do nas zjawiskami danymi w zmysłach, ale tę mowę trzeba rozumieć w jej syntaktyczno-semantycznej jedności, bo w przeciwnym razie zapanuje kakofonia wyrwanych z kontekstu obrazów i dźwięków. Trzeba znać jeden powszechny język (λόγος). Ci, którzy go nie znają, mają βαρβάρους ψυχάς i dla nich pojedyncze słowa-zjawiska-dźwięki tracą właściwe znaczenie. Można więc przełożyć fragment B 107 w następujący sposób: „Zgubnymi świadkami dla ludzi są oczy i uszy tych, którzy mają dusze niezdolne do zrozumienia logosu". Chodzi zatem w tym fragmencie o interpretację (rozumienie) świadectw zmysłowych. Same w sobie, czyli traktowane jako same w sobie przez ludzi (co jest wyrazem ich barbarzyństwa), są zgubne, natomiast nie muszą być takie dla tych, którzy potrafią w nich znaleźć przenikający je sens (B 41), to znaczy dla wsłuchujących się i słyszących λόγος, czyli rozumiejących język wspólnej całości. Dla takich ludzi – dodajmy: nielicznych (B 104) – świadectwo zmysłów nie

[366] Zob. K. Robb: *The Witness in Heraclitus in Early Greek Law.* „The Monist" 1991, vol. 74, no. 4, s. 638–676.

[367] DK 22 B 28; przekł. – D.K.

[368] DK 22 B 101a.

[369] Zob. M. Marcovich: *Heraclitus…*, s. 47; J.H. Lesher: *Heraclitus' Epistemological Vocabulary…*, s. 158; M.C. Nussbaum: *ΨΥΧΗ in Heraclitus, I.* „Phronesis" 1972, vol. 17, no. 1, s. 1–16; Eadem: *ΨΥΧΗ in Heraclitus, II.* „Phronesis" 1972, vol. 17, no. 2, s. 153–170.

musi być zgubne, może bowiem ukazywać w szczegółach zinterpretowany, ujęty w ramy pojęciowe logosu, porządek świata.

W świetle poczynionych ustaleń trzeba stwierdzić, że Heraklit nie jest zwolennikiem ani globalnego ND[370], ani lokalnego ND zawężonego do zmysłowości (*a general scepticism of the senses*). Główny cel jego filozofii stanowi krytyka podmiotowych i przedmiotowych warunków możliwości wiedzy. W jej efekcie Heraklit dokonuje krytycznego rozróżnienia tych, którzy mają dostęp do logosu (nieliczna grupa), i tych, którzy mają βαρβάρους ψυχάς. Z zachowanych pism Heraklita wynika, że nie był on w żadnym wypadku zwolennikiem S, jeśli S rozumieć jako koniunkcję negacji PD i negacji ND. Pokazując jednak możliwość PD z perspektywy podmiotowej (warunki, jakie ma jednostka) i przedmiotowej (właściwy cel poznania), owo uchwytywanie logosu ujęte zostaje jako wysiłek zetetyczny, czyli jako dążność o charakterze procesualnym, a nie jako natychmiastowe i łatwe znalezienie. Jak już wspomniałem, w zakres Heraklitejskiej krytyki śmiertelnych wchodzi nie tyle krytyka nieznajomości języka (logosu), ile raczej niezdolności lub niechęci do jego poszukiwania.

W wielu miejscach Heraklit podkreśla, że λόγος, choć powszechny, pozostaje skryty i stanowi cel poszukiwania. Fragment B 123 traktuje o tym, że „natura lubi skrywać się" („φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ"), co przypomina anaksa, mającego wyrocznię w Delfach, który nie mówi, nie skrywa, lecz daje znaki czy też świadectwa[371]. Poszukujący człowiek w takiej sytuacji powinien dzięki znakom, jawnym świadectwom bądź zjawiskom dotrzeć do prawdziwej natury niejawnej, ponieważ „harmonia niejawna od jawnej jest lepsza" („ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων")[372]. W kilku miejscach Heraklit podkreśla zetetyczny charakter poznania, które może być traktowane jako opozycyjne w stosunku do rozumienia wiedzy jako posiadania lub natychmiastowego osiągnięcia. We fragmencie B 101 pisze on: „Badałem siebie" („ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν")[373]. Warto podkreślić, że

[370] L. Groarke słusznie stwierdza, że Heraklit odchodzi od sceptycznych wykładni, ponieważ twierdzi, że „truth is difficult, not unattainable". L. Groarke: *Greek Scepticism. Anti-realist Trends in Ancient Thought*. Montreal & Kingston, London and Buffalo, McGill-Queen's University Press, 1990, s. 36. Zdaniem tego badacza fragm. B 78 może przywodzić na myśl radykalną formę S, ale Heraklit uważa, że jesteśmy w stanie ująć to, co boskie. Zob. ibidem, s. 36, przypis 11. R. Polito stara się uzasadnić tezę, w myśl której filozofia Ainezydemosa stanowiła sceptyczną wykładnię poglądów Heraklita. Zob. R. Polito: *The Sceptical Road: Aenesidemus' Appropriation of Heraclitus*. Leiden–Boston, Brill, 2004.

[371] „ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει". DK 22 B 93. Wydaje się, że ten fragment można czytać w kontekście fragm. B 1 Alkmajona.

[372] DK 22 B 54; przekł. – D.K.

[373] DK 22 B 101. Plutarch, który cytuje ten fragment, wiąże go z wezwaniem delfickim γνῶθι σαυτόν: „[…] ὁ δ' Ἡράκλειτος ὡς μέγα τι καὶ σεμνὸν διαπεπραγμένος

czasownik δίζημαι ma dwa główne znaczenia: 1) „szukać czegoś", 2) „badać coś", „dociekać czegoś", „zapytywać kogoś", „przesłuchiwać kogoś", „dowiadywać się"[374]. We fragmencie tym nie chodzi zatem tylko o szukanie czegoś, nawet jeśli to jest własna wewnętrzna natura, ale przede wszystkim o zetetyczne badanie, dociekanie, rozpytywanie siebie. Jak to już pokazałem w rozdziale 4. części pierwszej, Z należy traktować jako taką postawę poszukiwania, która przejawia się epistemicznie w badaniu, dociekaniu, dowiadywaniu się w formie antydogmatycznej procedury zapytywania (siebie lub innych) w celu znalezienia odpowiedzi, przy czym znalezienie odpowiedzi nie stanowi warunku koniecznego podejmowania wysiłku poszukiwawczego. Dodatkowo Z pojmowany jest jako stanowisko opozycyjne zarazem do PD, jak również do ND. Czy można zatem mówić w przypadku Heraklita o jakimkolwiek związku jego poglądów z Z?

Bez względu na to, czy fragment B 101 stanowi odpowiedź na wezwanie bóstwa z Delf, Heraklit stwierdza, że sam siebie badał, dociekał, a być może nawet przesłuchiwał na okoliczność zdobycia wiedzy. I choć metodologii tego badania nie znamy wprost, to zastanawiające, a w rezultacie sugestywne jest użycie tam czasu przeszłego na oznaczenie czynności badania. Może to oznaczać dwie sytuacje[375]: 1) Heraklit badał siebie i już nie bada ani nie będzie badał, ponieważ uznał, że znalazł (PD) albo że nie da się znaleźć (ND); 2) Heraklit badał siebie i możliwe jest, że będzie znowu badał. W pierwszym przypadku lepszym uzasadnieniem braku przyszłego badania jest przekonanie o znalezieniu (PD), ponieważ w świetle przytoczonych fragmentów wykluczony został globalny ND. Drugiej opcji całkowicie odrzucić nie można, dzięki czemu ujawnia się zasadnicza alternatywa w trakcie egzegezy epistemologii Heraklita: PD, czyli jego przekonanie o znalezieniu prawdy, albo Z oparte na przekonaniu Heraklita, że nie znalazł jeszcze odpowiedzi. Biorąc pod uwagę zachowane fragmenty, opcja PD zdaje się o wiele zasadniejsza.

Z kolei we fragmencie B 22 Heraklit pisze o poszukujących raczej niż o badających (dociekających), ale analogia jest aż nazbyt czytelna. W obu przypadkach chodzi o to, że trzeba przerobić wiele materiału[376], aby

»ἐδιζησάμην« φησίν »ἐμεωυτόν« (B 101), καὶ τῶν ἐν Δελφοῖς γραμμάτων θειότατον ἐδόκει τό »γνῶθι σαυτόν«". Plut.: *Adv. Colot*., 1118 C.

[374] Zob. W.K.C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy*. Vol. 1…, s. 418. Guthrie odnośnie do drugiego rozumienia przytacza stosowne świadectwo z Herodota, który pisze, że Terejczycy wysłali posłów na Kretę w celu zbadania (διζημένους) przedmiotowej sprawy. Zob. Herodot: *Dzieje*. Tłum. i oprac. S. Hammer. Warszawa, Czytelnik, 2002 (dalej cyt. jako Hdt), IV, 151. Jeszcze bardziej interesujący jest dla Guthriego fragment z księgi VII, gdzie mowa jest o tym, iż ci, którzy dociekali (διζημένων) znaczenia wyroczni, wyrażali różne opinie. Zob. Hdt, VII, 142.

[375] Fragment B 101 zawiera sąd Heraklita *de se*, teraz formułuję go jako wypowiedź *de alio*.

[376] Ten fragment współgra z przytaczanym już fragm. B 35: „χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἵστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι" („Powinno bardzo mocno być tak, żeby mę-

znaleźć to, czego się szukało. „Poszukujący złota przekopują dużo ziemi, a znajdują niewiele" („χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὑρίσκουσιν ὀλίγον")[377]. Z tego fragmentu wynikają dwie istotne konsekwencje: 1) poszukujący jednak coś znajdują, co potwierdza odrzucenie ND na rzecz PD; 2) poszukujący znajdują niewiele (ὀλίγον), tak samo jak niewielu jest dobrych (ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί – B 104), a wielu złych. Można zatem powiedzieć, że tylko niewielu, wiele badając, niewiele znajduje. We fragmencie B 18 Heraklit stwierdza, że „gdy niespodziewane nie jest spodziewane, to nie będzie znalezione, będąc nie do zbadania i nie do przebycia" („ἐὰν μὴ ἔλπηται, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερεύνητον ἐὸν καὶ ἄπορον")[378]. Chodzi zatem o to, żeby spodziewać się niespodziewanego w celu znalezienia. Owo spodziewanie się niespodziewanego traktuję jako przewidywanie odnalezienia logosu w każdej rzeczy, przy czym konkretna forma manifestacji tego porządku jest dopiero przedmiotem dociekania. Taka wykładnia współgra z fragmentem B 86: „Z powodu niewiary umyka bycie poznanym" („ἀπιστίῃ διαφυγγάνει μὴ γιγνώσκεσθαι")[379]. Wydaje się, że domyślnym podmiotem w tym zdaniu może być λόγος (harmonia, natura rzeczy); owa niewiara zaś to nic innego jak brak spodziewania się, co skutkuje niemożnością znalezienia. Według Ksenofanesa tylko szukający znajdują lepiej lub to, co lepsze (B 18), natomiast Heraklit twierdzi, że znajdują tylko ci, którzy szukają, a to szukanie (dociekanie) jest formą spodziewania się niespodziewanego, analogicznie do sytuacji znalezienia złota w ziemi. Zdaniem Heraklita można wydzielić niewielką, ekskluzywną grupę ludzi, którzy znaleźli prawdę, czyli odnaleźli wspólny wszystkim język, z ogromu tych, którzy tej jedności nie dostrzegają, a logosu nie słyszą, wskutek czego mają barbarzyńskie dusze. Ci pierwsi są przekonani, że znaleźli rozstrzygającą odpowiedź (PD) w logosie i jeśli czegoś jeszcze szukają, to tylko nowych potwierdzeń znalezionych prawd lub nowych obszarów ujawniania logosu.

Nie ma w tym miejscu możliwości szczegółowej rekonstrukcji właściwego przedmiotu dociekań i warunku poznawalności świata, czyli logosu. W świetle dotychczasowych analiz trzeba tylko skonstatować, że ów λόγος dany w swoich ujawnieniach nielicznym jest jeden oraz jest tym, co wspólne (w przeciwieństwie do wielu, dla których liczy się tylko to, co jest ἴδιος). We fragmencie B 1 Heraklit stwierdza, że ludzie są niepotrafiącymi pojąć (ἀξύνετοι) logosu, a więc także niedoświadczonymi (ἀπείροισιν), ani zanim go usłyszą, ani gdy go już usłyszeli (πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον). Nie pojmują go nie dlatego, że go nie znają, lecz dlatego, że choć go doświadczają, to i tak nie są w stanie go zrozumieć.

żowie miłujący mądrość byli badaczami wielu [rzeczy – D.K.]"). Zob. Ch.H. Kahn: *The Art And Thought…*, s. 105.

[377] DK 22 B 22; przekł. – D.K.

[378] DK 22 B 18; przekł. – D.K.

[379] DK 22 B 86; przekł. – D.K.

Więcej nawet, jego powszechna obecność powinna sprzyjać jego rozpoznaniu, ale ludzie tego nie doświadczają, ponieważ żyją na własny rachunek, mając własny rozsądek (ἰδίαν φρόνησιν – B 2). Zdaniem Heraklita ἀξύνετοι podobni są do głuchych (κωφοῖσιν ἐοίκασι – B 34), słuchają i nie słyszą (B 1), a więc „będąc obecnymi, są nieobecni" („παρεόντας ἀπεῖναι")[380], i wtedy rzeczy jawią im się jako obce (ξένα φαίνεται)[381]. Z kolei w B 17 Heraklit początkowo wyraża tę samą myśl, ale konkluzja jest nowa. Wielu ludzi nie pomyśli (οὐ φρονέουσι) rzeczy takimi, jakimi są, takimi, jakimi je zastają (ὁκόσοι ἐγκυρεῦσιν), ani nie poznają, doświadczywszy ich (οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν), lecz domniemują je sobie (ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσι)[382].

Ten ostatni fragment należy chyba potraktować nie tylko ogólnie jako krytykę ludzi niepojmujących logosu, lecz także jako zdecydowaną krytykę wiedzy doksalnej jako takiej, która ujawnia się również jako πολυμαθίη w obu jej znaczeniach. Zrozumiała jest zatem Heraklitowa krytyka innych myślicieli, w tym Ksenofanesa (zob. rozdział 4. części drugiej), który akceptował pozytywny i wiedzotwórczy wymiar δόκος, chociaż pojęty tylko jako wiedza fallibilna. Krytyki wiedzy doksalnej (wiedza typu δόκος/δόξα) dokonuje Heraklit z pozycji PD, a więc przekonania o posiadaniu (przynajmniej lokalnej) wiedzy pewnej. Dla Heraklita τὰ ἀνθρώπινα δοξάσματα (ludzkie mniemania) to nic innego jak „zabawki dzieci" („παίδων ἀθύρματα")[383] i (jako οἴησις) pojmować można każde z owych mniemań jako ἱερὰν νόσον („świętą chorobę")[384] oraz προκοπῆς ἐγκοπήν („przeszkodę postępu")[385]. Ten ostatni fragment można odczytywać jako polemikę z ideą postępu nakreśloną przez Ksenofanesa we fragmencie B 18. Wedle kolofończyka postępowi i ewaluacji ameinosynkrytycznej (zob. rozdział 5. części drugiej) podlegają przecież mniemania (δόκοι). Ogólnie rzecz biorąc, Heraklit z pozycji uprzywilejowanego epistemicznie nie tylko krytykuje innych ludzi za brak pojmowania logosu w rzeczach, za wielowiedztwo i wielouctwo, lecz przeciwstawia swój *logos* logosom innych (B 1, B 108). W ten sposób można odczytać ów ostatni fragment. Żadne opinie innych myślicieli, co więcej, żadne logosy, których Heraklit wysłuchał, nie dochodzą do tego, że mądre (σοφόν) jest od „wszystkich odróżnione" („πάντων κεχωρισμένον")[386]. To odróżnienie

[380] DK 22 B 34; przekł. – D.K.

[381] „ᾧ μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι, τούτῳ διαφέρονται, καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται". DK 22 B 72.

[382] DK 22 B 17.

[383] DK 22 B 70.

[384] „τήν τε οἴησιν ἱερὰν νόσον ἔλεγε καὶ τὴν ὅρασιν ψεύδεσθαι". DK 22 B 46.

[385] „τὴν οἴησιν προκοπῆς ἐγκοπήν". DK 22 B 131. Zob. także B 17 i B 28.

[386] „ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον". DK 22 B 108. Fragment ten jest bardzo wieloznaczny. Nie wdając się w szczegółowe jego analizy, zakładam, że mowa w nim raczej o aspekcie

stanowi wyraz KS w formie oddzielenia samego Heraklita (szerzej: niewielu) od wielości ludzi w wymiarze epistemologicznym.

Całość dokonanych ustaleń upoważnia do konkluzji, w myśl której można sobie przeciwstawić w wymiarze epistemologicznym dwie grupy:

1. Wielu złych, którzy, opierając się na wiedzy doksalnej i zatrzymując się na poziomie πολυμαθίη, nie są w stanie rozpoznać oraz wsłuchać się w powszechny i jeden λόγος; ich δόκος jako ἴδιος zostaje przeciwstawiony λόγος. Ci ludzie podobni są do głuchych, nieznających języka, a więc mających barbarzyńskie dusze. W ich przypadku ἱστορίη prowadzi do ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην.
2. Niewielu dobrych, do których Heraklit zalicza samego siebie, którzy rozpoznają powszechny, jeden i boski (ξῡνός, ἕν, θεῖος) λόγος oraz mówią wraz z rozumem (ξὺν νόῳ); pojmowanie świata w perspektywie logosu pozwala im dostrzec jedność w wielości (jedność przeciwieństw), a także to, jak różniące się godzą się z sobą (διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει).

Podział na wielu złych i niewielu dobrych pokrywa się z podziałem na śpiących i czuwających. „Jeden i wspólny jest porządek dla przebudzonych, natomiast każdy ze śpiących odwraca się do własnego [porządku]" („τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι")[387]. Ta sugestywna metafora snu, który zawsze jest prywatny, a nie wspólny, dopełnia metaforę słuchania. We śnie nie słyszymy wspólnego logosu, wszystko, co mamy, to tylko własny świat.

Przeciwstawienie ludzi rozumnych ignorantom opiera się na przeświadczeniu tych pierwszych o rozpoznaniu logosu. Powstaje jednak pytanie: czy ten PD ma charakter całkowity czy też ograniczony? Na pierwszy rzut oka fragment B 78 zdaje się nawet wyrazem S, i to globalnego:

> ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει.
>
> Charakter człowieka nie posiada myśli (rozumu), zaś boski posiada[388].

Nie jest jasne znaczenie słowa γνώμη w tym fragmencie. Nie chodzi tu raczej o ludzki brak zdolności poznania[389] ani o zestaw sądów czy opinii, lecz o rodzaj mądrości uchwytującej w pełni myśl, która kieruje wszystkim przez wszystko (B 41). Wyrażona tu idea skontrastowania wiedzy boskiej z wiedzą ludzką nie jest czymś nowym, w trakcie analiz

epistemologicznym niż metafizycznym (zob. B 41) i że chodzi tu o wszystkich, a nie o wszystko. Por. Ch.H. Kahn: *The Art And Thought*…, s. 115.

[387] DK 22 B 89. Zob. także B 73, B 75, B 1.

[388] DK 22 B 78.

[389] Sekstus twierdzi, że ludzie stają się rozumni dzięki uczestnictwu w logosie, który jest kryterium prawdy. „τοῦτον δὴ τὸν κοινὸν λόγον καὶ θεῖον, καὶ οὗ κατὰ μετοχὴν γινόμεθα λογικοί, κριτήριον ἀληθείας φησὶν ὁ Ἡράκλειτος". Sext. Emp.: *Adv. math.*, VII, 131.

w tym rozdziale podobne poglądy wyrażali prawie wszyscy wczesnogreccy myśliciele (Homer, Hezjod, Ksenofanes, Alkmajon, Filolaos). Skłonny jednak byłbym łączyć ten fragment Heraklita z fragmentem B 45:

> ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.
>
> Krańców duszy, wędrując, nie odnalazłbyś, każdą przemierzając drogę: tak głęboki jest jej *logos*[390].

Zdaje się, że Heraklit we fragmencie B 78 ukazuje tradycyjną opozycję wiedzy boskiej i ludzkiej, a we fragmencie B 45 – nie mniej znaną ideę ograniczoności ludzkiej wiedzy. Jak wiadomo z wcześniejszych fragmentów, choć nieliczni są w stanie rozpoznać jedność w wielości, potrafią rozumieć λόγος w różnorodnych jego manifestacjach, to jednak nie są w stanie pojąć całej głębi boskiego logosu. Prawdopodobnie ta nieuchwytywalna głębia logosu ma charakter wertykalny lub wertykalno-horyzontalny[391], w każdym razie ukazujący po prostu, że ludzkie poznanie jest zawsze aspektowe, a nie całościowe (pełne). Nieliczni znają język logosu, ale nie potrafią ogarnąć jego całości; dostrzegają jego obecność w świecie, lecz jego samego objąć nie mogą; znaleźli zatem prawdy, ale nie całą prawdę. Heraklitowe wykluczenie możliwości zupełnej wiedzy nie jest równoznaczne z opowiedzeniem się po stronie NDm (wiedza nie jest możliwa), a nawet S. Wiedza jest możliwa (PDm), choć osiągają ją tylko nieliczni, ale nie jako wiedzę zupełną. Ksenofanes, odrzuciwszy pewność i zupełność, skupił się na wiedzy doksalnej opartej na epistemicznym nieegalitaryzmie, Heraklit z kolei, krytykując wiedzę doksalną i odrzuciwszy wiedzę zupełną, ukazywał możliwości wiedzy, co prawda aspektowej, ale pewnej (PD).

We fragmencie B 83 Heraklit pisze: „Najmądrzejszy z ludzi okazuje się małpą wobec boga pod względem mądrości, piękna i wszystkiego innego" („ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται καὶ σοφίαι καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν")[392]. Ten fragment, razem z B 78, sugeruje, że mądrość ludzka jest aspektowa, niepełna, ale możliwa w swoim wymiarze; jej ograniczoność ujawnia się tylko w relacji do boskiej wiedzy. Można zatem uzupełnić omówiony schemat zdolności epistemologicznych, dodając wiedzę boską. W ten sposób wyróżnić da się trzy grupy:

---

[390] DK 22 B 45; przekł. – D.K.

[391] M. Marcovich pisze: „I would suppose that ὁδός implies the *horizontal* dimension, and βαθύς the *vertical* one". M. Marcovich: *Heraclitus…*, s. 366. Rozróżnienie to mnie nie przekonuje. Stwierdzenie o każdej przemierzonej drodze ma charakter domyślnego założenia, a nie realnego dokonania. Wydaje się, że Heraklitowi chodzi w ogóle o ograniczoność i aspektowość ludzkiego poznania. Nie da się ani zgłębić duszy, ani rozpoznać wszelkiej całości.

[392] DK 22 B 83; tłum. K. Mrówka. Zob. także B 79 i B 82.

1. Ignoranci, czyli ci, którzy mają βαρβάρους ψυχάς: dany im jest jedynie ich własny (ἴδιος) świat (jak we śnie); są oni nieświadomi obecności logosu.
2. Rozumni (przebudzeni), czyli ci, którzy mówią zgodnie z rozumem (ξὺν νόῳ): dany im jest wspólny i jeden świat jako λόγος; są oni świadomi obecności logosu we wszystkim i spodziewają się go we wszystkim, przy czym rozpoznają go w wielu odsłonach w jego jednoczącej funkcji, ale nie są w stanie ująć pełni jego głębi.
3. Bóg; nie jest mu dany ani jego świat, ani wspólny świat, lecz cały (pełny) świat, czyli cała głębia logosu.

Z dotychczasowych analiz wynika, że Heraklit prawdopodobnie opowiada się za PD i jednocześnie nie jest ani przedstawicielem ND, ani S, ani nawet S odnośnie tylko do zmysłów.

Parmenides z Elei i eleaci

W poprzednim rozdziale nakreśliłem rudymentarny charakter metodologicznego KS w filozofii Parmenidesa pod postacią wyróżnionych dwóch dróg badania. Teraz warto się skupić nie tyle na odróżnieniu (KS) tych dwu dróg, ile na ukazaniu ich jako dróg poszukiwania, badania, dociekania. Inaczej mówiąc, należy rozpatrzyć skutki metodologicznego KS, a więc zetetycyzm metodologiczny ujawniający zetetyczność wyróżnionych dróg badania. Parmenides bowiem jest pierwszym znanym nam myślicielem, który Z próbuje ująć w ramy metodologiczne, w miarę ściśle określone, i co najistotniejsze, proponuje od razu dwie alternatywne metodologie[393]. Ksenofanes ukazywał przede wszystkim podmiotowe warunki znalezienia odpowiedzi, konstatując, że tylko szukający (ζητοῦντες) znajdują lepiej lub to, co lepsze, Parmenides natomiast poddał analizie samą procedurę, a raczej procedury, poszukiwania[394]; tym sposobem problem

[393] P.K. Curd sugeruje, że kluczowy problem Parmenidesa był tyleż metodologiczny, co metafizyczny. Pisze ona: „The motifs of the route together with Parmenides' stress on the notion of inquiry (*dizēsis*) and the proper route of inquiry for thought suggest that Parmenides' concern was as much methodological as methaphysical". P.K. Curd: *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*. Princeton, Princeton University Press, 1998, s. 35. W moim przekonaniu możliwe jest takie odczytanie jego fragmentów, że kluczowy problem jest ściśle metodologiczny, ewentualnie uzupełniony o zagadnienia ontologiczne (znaki prawdy/bytu jako warunki możliwości uznania „czegoś" za właściwy przedmiot badania), a nie metafizyczne.

[394] „It might be no mere chance that while Xenophanes is, as far as we know, the first Presocratic thinker to bring epistemic issues into the purview of philosophical speculation, Parmenides is notable for putting them into focus and exploring them systematically, at a more fundamental theoretical level". E. Mogyoródi: *Xenophanes' Epistemology…*, s. 125. Podzielając przekonanie E. Mogyoródi o Parmenidesowym pogłębieniu epistemologicznych zagadnień podniesionych przez Ksenofanesa, trudno mi zgodzić się z poglądem głoszącym opozycje pomiędzy tymi myślicielami, które sprowadzają się do

uchwycenia prawdy przesunął się z refleksji nad podmiotem na refleksję nad sposobami poszukiwania i dociekania. Z w ujęciu Parmenidesa sprowadza się do ustalenia tego, w jaki sposób się poszukuje odpowiedzi czy też w jaki sposób się bada rzeczywistość. W kilku miejscach Parmenides wprost wspomina o tych drogach badania (poszukiwania):

> […] αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι,
> […] jakie jedyne drogi badania są do pomyślenia. B 2, 2

> πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <ἄρξω> […] (koniektura: Nehamas, Harvey White; za Cordero: ἄρξει).
> od pierwszej bowiem tej drogi badania rozpocznę […]. B 6, 3

> ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα […].
> lecz ty powstrzymaj od tej drogi badania swoją myśl […]. B 7, 2

W jednym miejscu występuje dodatkowo słowo δίζημαι oddające samą czynność poszukiwania: „τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ" („jakiego pochodzenia szukałbyś dla niego?" – B 8, 6). Ogólnie rzecz biorąc, motyw podróży i drogi jest w tekstach Parmenidesa motywem kluczowym[395] nie tylko dlatego, że czternaście razy w zachowanych fragmentach pojawia się słowo „droga" (ὁδός, κέλευθος, ἀταρπός, ἀμαξιτός) czy też czasowniki bezpośrednio związane z podróżą (φέρω, πέμπω, ἡγέομαι), a nawet z błądzeniem (πλάζω)[396], ale także z tego powodu, że osią konstrukcyjną poematu są podróż młodzieńca w prologu oraz opowieść bogini o dwóch drogach badania. Badacze zwracają uwagę także na frapującą paralelę między fragmentem B 2 Parmenidesa i ustępem z *Odysei* (XII, 55–106), w którym bogini objaśnia Odyseuszowi dwie drogi[397]. Uwyraźnia się tu analogia pomiędzy boginią i Parmenidesowym κοῦρος z jednej strony oraz Kirke i Odyseuszem – z drugiej.

> Gdy tak szczęśliwie miniesz syrenie pobrzeże,
> Nie wytykam ci drogi. Czy okręt obierze

przeciwstawień: pesymizm – niezwykła pewność siebie, empiryzm (jońska ἱστορίη) – rozumowanie *a priori*. Nie podzielam również domniemanej zbieżności w poglądach obu myślicieli dotyczącej koncepcji Boga.

[395] Zob. A.P.D. Mourelatos: *The Route of Parmenides*. New Haven, Yale University Press, 1970, s. 16–25.

[396] Zob. „πλάττονται" (DK 28 B 6, 5), „κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων" (DK 28 B 16, 1).

[397] Zob. A.P.D. Mourelatos: *The Route of Parmenides*…, s. 24–25. Zob. także E.A. Havelock: *Parmenides and Odysseus*. „Harvard Studies in Classical Philology" 1958, vol. 63, s. 133–143. Pisałem już o tym w książce D. Kubok: *Prawda i mniemania. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*. Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2004, s. 37–39.

Drogę w prawo lub w lewo, sam rozważ w sobie,
Która lepsza. Ja tylko opiszę ci obie:
Na jednej z wód wyłażą skał stromych urwiska,
Wzdęty wał Amfitryty o nie się rozpryska.
Skały te zowią bogi w swej mowie Błędnymi.
Żaden ptak ni gołąbka nie przemknie nad nimi
[…]
Jeden li tylko okręt Argo, sławion wszędy,
Gdy wracał od Ajeta, mógł się przemknąć tędy;
[…]
Dalej są dwie opoki: jednej szczyt się jeży
Aż w niebiosa, a na nim gruby obłok leży,
[…]
We środku ma jaskinię; otwór jej zwrócony
Ku ciemnościom Erebu. Więc oną jaskinię
Okręt twój, Odyseju, niechaj tak ominie,
[…]
W tej jamie Skilla siedzi, słychać ją z daleka:
Skomli jakby miot szczeniąt i jak ona szczeka.
Okropna to poczwara i nikt jej widoku
Nie zniesie; sam bóg nawet nie dotrzyma kroku.
[…]
Blisko od niej zobaczysz drugą taką skałę,
Lecz niższą, bo przerzucisz przez nią każdą strzałę.
Jest tam figowe drzewo ze skały zwieszone,
Pod nim groźna Charybda łyka morze słone:
Trzykroć w dzień je wyrzuca, trzykroć wciąga w siebie.
A gdy wciąga, o, niechże nie będzie tam ciebie![398].

Pierwsza droga to droga wiodąca przez „błądzące skały" (πλαγκταὶ πέτραι), druga natomiast prowadzi przez cieśninę, przy której czają się Skylla i Charybda. Owa droga przez błądzące skały przybiera w ujęciu Parmenidesa postać drogi mniemań śmiertelnych (zob. rozdział 5. części drugiej). Trzeba podkreślić, że przymiotnik πλαγκτός można przełożyć jako „błąkający się", „błądzący", „tułaczy"; Parmenides wspomina o πλακτὸν νόον (B 6, 6), πλάττονται (B 6, 5), κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων (B 16, 1), chcąc podkreślić błądzący charakter drogi mniemań. Wydaje się, że błądzenie oznacza tu chybienie celu, taki rodzaj Z, który nie daje się spełnić (spełnienie często podkreśla Parmenides za pomocą kategorii granicy), takie szukanie, które nie kończy się znalezieniem, wreszcie jest to poznawanie bez sukcesu poznawczego, jakim byłoby poznanie (zob. B 2, 7–8). Druga z wymienionych dróg (w tekście Parmenidesa: pierwsza wymieniona) wiedzie przez cieśninę Skylli oraz Charybdy; ta droga jest trudna i wymagająca, ale możliwa do prze-

[398] Homer: *Odyseja*, XII, 55–106; przeł. L. Siemieński.

bycia. Metaforycznie można powiedzieć, że Odyseuszowa droga przez tę cieśninę zawłaszczyła myślenie następców Parmenidesa, warto zatem przypomnieć, że tą pierwszą drogą przeprawili się dzielni argonauci, o których tradycja filozoficzna zdaje się znamiennie milczeć[399]. Drogi rozróżnione są ze względu na możliwość zrealizowania zadania, jakim jest rozpoznanie ich kresu. Droga przekonania stanowi drogę spełnienia (dotyczy niezrodzonej i niezmiennej istoty ujętej jako ἀληθείη i τὸ ἐόν) oraz wynikającego z tego zaufania (pewności), droga mniemań pozostaje ciągłym niespełnieniem, na które jednak zostaliśmy skazani, chcąc wyjaśnić i zrozumieć τὰ δοκοῦντα, czyli rzeczy powstające, zmieniające się i ginące (B 19).

Wydaje się, że Parmenides decyduje się na posłużenie się słowem δίζησις[400], chcąc podkreślić badawczy, oparty na dociekaniu charakter podróży intelektualnych[401]. Chodzi o to, że próbując ująć Z w ramy metodologiczne (hodologiczne, to znaczy rozumiane jako drogi), Parmenides czynność wyrażoną czasownikiem δίζημαι stara się pogłębić. Nie chodzi już wyłącznie o to, by szukać czy też poszukiwać, lecz raczej – aby badać i dociekać. Trzeba zauważyć, że Parmenides posługuje się tu terminologią zetetyczną, która ujawniła się również w filozofii Ksenofanesa. We fragmencie B 18 – przypomnijmy – kolofończyk z grona śmiertelnych wyróżnia szukających (ζητοῦντες), którzy potrafią znajdować lepiej lub to, co lepsze. Parmenidesowe drogi badania byłyby zatem pogłębieniem i doprecyzowaniem procesu zetetycznego, który dla Ksenofanesa stanowi rdzeń wysiłku filozoficznego. Co więcej, poszukiwanie może przybrać odmienne formy, które da się opisać; dzięki temu można powiedzieć, że Z przybiera formę metodologii[402]. A.P.D. Mourelatos podkreśla, że

[399] Zob. D. Kubok: *Poza Skyllą i Charybdą…*, s. 79–100.

[400] Kluczowe z filozoficznego punktu widzenia użycia tego słowa związane są z Parmenidesem. Zob. Platon: *Sofista*, 258 d; Sext. Emp.: *Adv. math*., VII, 111; Simpl.: *In Phys*., 78, 6; 117, 6; 135, 22; 144, 1; 244, 2; 650, 13; Proclus: *In Plat. Tim*., I, 345.

[401] Zdaniem A.H. Coxona Parmenides za pomocą frazy ὁδὸς διζήσιος stara się odróżnić swoją procedurę badawczą od jońskiej ἱστορίη. Zob. *The Fragments of Parmenides.* A Critical Text with Introduction, Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary by A.H. Coxon. Assen, Van Gorcum, 1986, s. 173. Nie wydaje mi się, aby ta uwaga była trafna, głównie z tego powodu, że Parmenides pisze o dwóch drogach badania, z których druga znacząco nie odstaje od zetetycznie rozumianej ἱστορίη. W rozdziale 5. części drugiej pokażę możliwość takiej wykładni mniemań, która jednak zawiera istotne metodologiczne *novum*. Na temat Parmenidejskiego δίζησις jako odmiennej procedury badania od jońskiej ἱστορίη zob. także J.H. Lesher: *Xenophanes of Colophon…*, s. 183–186.

[402] Na taką zależność Parmenidesa od Ksenofanesa w kontekście ζήτησις wskazuje Emese Mogyoródi: „In particular, it is notable that while Xenophanes introduced the motif of »the quest« or »investigation« (ζήτησις, cf. ζητοῦντες in 21 B 18.2) into the discourse and purview of the new philosophical speculation, Parmenides subjects »the quest« itself (δίζησις, cf. ὁδοὶ […] διζήσιος in 28 B 2.2) to a methodical inquiry in his master fragment B 2, representing the springboard for his metaphysics". E. Mogyoródi:

w δίζησις pobrzmiewają pożądanie czegoś, zainteresowanie przedmiotem dociekania, a nawet tęsknota[403]. Słowo to, należące do rodziny terminów opisujących Z, precyzuje ogólną postawę poszukiwania jako taki rodzaj tropienia czegoś, czy też szukania sposobu osiągnięcia czegoś, który przybiera postać dociekania i badania w formie metodologicznej. Szukanie staje się w tym wypadku filozoficznym śledztwem zamkniętym w ramy metodologii. Z tego punktu widzenia szukanie okazuje się dociekaniem, rozważaniem. Tym bardziej przełomowo wypada koncepcja Parmenidesa, która oferuje dwie metody badania, a raczej ukazuje Z w formie dwóch ram metodologicznych[404]. Metody Parmenidesa zastępują metodę, ponieważ w odniesieniu do różnych „rzeczy" stosowniejsze jest zastosowanie różnych dróg. Obie drogi są stosowne, sugestywne i przekonujące ze względu na to, do czego prowadzą i do czego się odnoszą.

Warto w tym miejscu rozważyć, czy w jakimkolwiek aspekcie można przypisać Parmenidesowi stanowisko KA. Najpierw należy wyjść od tych fragmentów, które wiążą się ogólnie z perspektywą krytycystyczną, aby wśród nich znaleźć ewentualne przejawy KA, a być może i S (wynika to z założenia, że S jest jedną z form KA, natomiast KA – jednym z typów K). Taka procedura będzie o wiele bardziej ostrożna niż próby arbitralnego przypisania Parmenidesowi stanowiska sceptycznego, a nawet pionierstwa w tym zakresie[405]. W takim ujęciu trzeba zwrócić uwagę na następujące fragmenty (podkr. – D.K.):

Xenophanes' epistemology…, s. 125–126. Warto również zwrócić uwagę na ewentualną możliwość potraktowania filozofii Parmenidesa jako odpowiedzi na domniemany pesymizm poznawczy kolofończyka. Zob. A. Hermann: *To Think Like God: Pythagoras and Parmenides. The Origins of Philosophy*. Las Vegas, Parmenides Publishing, 2004, s. 133–138.

[403] „The verb δίζημαι, from which it is derived, is used in Homer to mean a search for a lost person or a strayed animal, seeking out someone, looking for him among many. It is also used in the sense of »seeking after,« devising, or contriving something; and it is used in the sense of »longing« with reference to marriage and love. Most significantly, it is a word which belongs, together with ὁδός to the Homeric motif of the-journey. In δίζησις there is desire *for* and interest *in* the object of δίζησις; it is a »quest.« […] For Parmenides it is a quest for ἀλήθεια". A.P.D. Mourelatos: *The Route of Parmenides…*, s. 67–68.

[404] „P.'s conception of the philosopher as travelling along a prescribed way survives in the notion of philosophical and scientific »method«, which he in effect created". A.H. Coxon: *The Fragments of Parmenides…*, s. 174.

[405] L. Groarke przypisuje takie inklinacje Burnyeatowi, powołując się na: M.F. Burnyeat: *Protagoras and Self-refutation in Later Greek Philosophy*. „The Philosophical Review" 1976, vol. 85, no. 1, s. 60. Problem w tym, że Burnyeat na tej stronie nie wspomina wprost o Parmenidesie, a w całym tekście wymienia Parmenidesa tylko raz, pisząc o παλίντροπός κέλευθος (B 6, 9). Zob. ibidem, s. 66. I choć określenie Parmenidesa mianem prekursora S Groarke nazywa nieporozumieniem, to jednak dodaje, że zawiera ono ziarno prawdy, głównie wskutek domniemanych związków z Ksenofanesem. Zob. L. Groarke: *Greek Scepticism…*, s. 38.

[…] οἱ δὲ φοροῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, **ἄκριτα** φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
κοὐ ταὐτόν […]. B 6, 6–9

[…] **κρῖναι** δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα. B 7, 5–6

[…] ἡ δὲ **κρίσις** περὶ τούτων ἐν τῶιδ' ἔστιν·
ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· **κέκριται** δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη, […]. B 8, 15–16

[…] τἀντία δ' **ἐκρίναντο** δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων […]. B 8, 55–56

Warto się zatem zastanowić, które z tych fragmentów nie są wyrazem KS, a mogą uchodzić za wyraz KA. Jak już wspominałem w poprzednim rozdziale, ἄκριτα φῦλα należy pojmować jako tych wszystkich śmiertelnych, którzy nie są świadomi metodologicznego KS, a więc nie są świadomi odmiennych dróg badania, w konsekwencji czego absolutyzują swoje przekonania, uznając je za ostateczną prawdę. Jeśli swoje przekonania traktują jako ostateczne, to można ich nazwać śmiertelnymi nieznającymi niczego (βροτοὶ εἰδότες οὐδέν – B 6, 4). A zatem śmiertelni, będący βροτοὶ εἰδότες οὐδέν, są ἄκριτα φῦλα, czyli „nierozróżniającym tłumem", jako że nie potrafią odróżnić dwóch dróg badania; są więc metodologicznie bezkrytyczni (w sensie KS). We fragmencie B 8, 15–16 padają słowa κρίσις i κέκριται w literackiej stylizacji o charakterze dydaktyczno-retoryczno-sądowym (do czego jeszcze wrócę), co ważne, w odniesieniu do więzów bogini Δίκη. Parmenides stwierdza, że fundamentalne rozróżnienie (KS), jakie zapewnia ta droga badania, sprowadza się do tego, co określa się jako κρίσις („rozstrzygnięcie", „wyrok", „decyzja"): „ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν" („albo *jest*, albo *nie jest*" – B 8, 16). Dodać do tego należy, że owo rozróżnienie dokonało się zgodnie z koniecznością (tak musiało być), o czym świadczy zwrot: „κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη […]". Dysjunkcja ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν dotyczy celu wszelkich dociekań, którym jest ἀληθείη (B 8, 51). Można zatem powiedzieć, że słowo κρίσις odwołuje do rozstrzygnięcia, a więc do rozróżnienia przejawiającego się w formule albo-albo; jest to zatem wyraz KS. Z kolei słowo κέκριται należy do czwartej grupy znaczeniowej czasownika κρίνω: „rozstrzygać", „zdecydować", „rozsądzać", „postanowić", „przyznawać coś komuś" (zob. rozdział 1. w części pierwszej). Można zatem cały ten fragment przełożyć następująco: „Zostało to w każdym razie rozstrzygnięte, niejako z przymusu" („κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη"). Widać tu kontynuację poprzedniej myśli związanej z wyrokiem (rozstrzygnięciem), który zawsze polega na wyznaczeniu granicy (KS). Wreszcie fragment B 8, 55–56 ewidentnie stanowi wyraz KS. Parmenides pisze, że śmiertelni „oddzielili (ἐκρίναντο) postać (ciało) na przeciwieństwa i nadali znaki, oddzielnie

każdemu z nich" („τἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο / χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, […]" – B 8, 55–56). Śmiertelni (precyzyjniej: βροτοὶ εἰδότες οὐδέν) są ἄκριτα φῦλα, ponieważ nie potrafią rozpoznać metodologicznego KS, a więc nie uświadamiają sobie odróżnienia drogi przekonania od drogi mniemań, w efekcie czego własny doksalny KS sprowadzają do odróżnienia dwóch form; ten dualizm sprowadza się do pojmowania κρίσις jako κρᾶσις (B 16, 1).

W związku z tym jedyny fragment, który może *explicite* uchodzić za wyraz KA, to B 7, 5–6, a konkretniej: zwrot κρῖναι δὲ λόγῳ. Trzeba rozważyć, jaką czynność wyraża tu κρίνω. Wydaje się, że nie chodzi o to, że rozum stanowi kryterium, a postrzeżenia nie są pewne, jak interpretował to Diogenes Laertios[406]. Z kontekstu tej wypowiedzi wiadomo, że bogini twierdzi, iż nie można wymusić (siłą przyjąć) tego, by były prawdą niebyty. To możliwe *quasi*-siłowe wymuszenie wydaje się radykalnym zaprzeczeniem sprawiedliwego rozdzielenia (KS), o którym bogini mówiła wcześniej (B 1; B 2). Odrzucenie możliwości traktowania jako prawdy tych rzeczy, które są niebytami, czyli tymi, które nie spełniają sumarycznie kryteriów (znaków) bytu-prawdy, jest równoznaczne z odrzuceniem właściwej im metodologii, a więc drogi mniemań; „lecz ty od tej drogi badania powstrzymaj swoją myśl" („ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα")[407]. W świetle fragmentu B 1, 28–32, w którym została wyrażona powinność rozpoznania obu dróg, staje się jasne, że owo powstrzymanie, bo o nim z taką pasją mówi bogini, to tylko powstrzymanie się od monopolizowania drogi mniemań, które opiera się na fundamentalnym błędzie metodologicznym, jakim są brak rozróżnienia (KS) dwóch dróg badania oraz czynienie tej drugiej pierwszą i jedyną. Powstrzymanie się od absolutyzowania drogi mniemań wskutek niedostrzegania drogi przekonania (co powoduje niemożność rozpoznania właściwego metodologicznego KS) jest niesłychanie trudne, co Parmenides określa zwrotem πολύδηρις ἔλεγχος („wielce sporne wyzwanie" jako odparcie argumentu – B 7, 5). W B 7, 3 Parmenides stwierdza, że główną siłą, oprócz świadectw zmysłowych, zmuszającą (βιάσθω) do monopolistycznego traktowania drogi mniemań, jest ἔθος πολύπειρον, czyli „bardzo doświadczony i wyuczony nawyk (przyzwyczajenie)"[408]. W moim rozumieniu ἔθος πολύπειρον może być traktowany jako częściowy odpowiednik Heraklitowego πολυμαθίη.

Warto zwrócić uwagę, że bogini we fragmentach B 6 i B 7 wspomina o βροτοὶ εἰδότες οὐδέν, którzy tułają się (πλάττονται), są dwugłowi (δίκρανοι), a bezradność kieruje ich błądzącym myśleniem (πλακτὸν

[406] „κριτήριον δὲ τὸν λόγον εἶπε· τάς τε αἰσθήσεις μὴ ἀκριβεῖς ὑπάρχειν". Diog., IX, 22.

[407] DK 28 B 7, 2; przekł. – D.K.

[408] Zob. K. Narecki: *Logos we wczesnej myśli greckiej*. Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL, 1999, s. 130–136.

νόον); dają się prowadzić (οἱ δὲ φοροῦνται), są głusi (κωφοί), ślepi (τυφλοί), oszołomieni (τεθηπότες); jest to nierozróżniający tłum (ἄκριτα φῦλα), niejako zmuszony do błądzenia wskutek bardzo doświadczonego nawyku (ἔθος πολύπειρον). Dominuje tu motyw zniewolenia, bezradności, ulegania potężnym siłom, który dodatkowo podkreśla użycie czasowników πλάσσω, ἰθύνω, φορέω, δαμάζω, βιάω. Źródłem siły zniewalającej śmiertelnych są świadectwa zmysłów, metodologiczna bezkrytyczność w sensie KS, doksalny dualizm (dwugłowość) opozycyjnych form, a przede wszystkim poddawanie się tradycjonalistycznie pojmowanemu nawykowi wyuczonemu i „bardzo doświadczonemu". W wyraźnej kontrze do tych określeń i postaw bogini formułuje postulat skierowany do młodzieńca: κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον / ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα. Nie mogę się oprzeć konstatacji, że ta wypowiedź bogini zawiera istotną, a nawet przełomową zachętę. Czasownik κρίνω zdaje się tu występować jako należący do piątej grupy znaczeniowej („osądzić", „ocenić", „wydać sąd"), opartej jednak na ósmej grupie („pytać", „badać", „dociekać", „rozpatrywać"). W ten sposób bogini zachęca do ocenienia za pomocą argumentu πολύδηριν ἔλεγχον, która to ocena (osąd) poprzedzona musi być określonym badaniem, czyli zastosowaniem drogi badania, jaką jest droga przekonania. Dlatego właśnie wykład tej drogi poprzedza wykład drogi mniemań. Droga przekonania ujawnia metodologicznie kryteria (znaki) bycia prawdą, jednoznaczne z rozpoznaniem tego, co nią nie jest. W efekcie bogini mówi, że nie można przyjąć, by „były [prawdą – D.K.] niebyty" („εἶναι μὴ ἐόντα" – B 7, 1) ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

W zachęcie wypowiedzianej przez boginię dyskusyjna jest jej treść ogólna, ale i szczegółowa. Warto bliżej przeanalizować zwrot κρῖναι δὲ λόγῳ. Badacze odczytują tu κρίνω zazwyczaj jako: „decide"[409], „judge"[410] albo „judge or decide"[411], „osądź"[412], „beurteile"[413], natomiast λόγος jako:

[409] LM, vol. 5…, s. 43; A.H. Coxon: *The Fragments of Parmenides*…, s. 58; *Études sur Parménide*. Publiées sous la direction de P. Aubenque. T. 1: *Le poème de Parménide*. Texte, traduction, essai critique par D. O'Brien en collaboration avec J. Frère pour la traduction française. Avant-propos de P. Aubenque. Paris, Vrin, 1987, s. 33; J. Bryan: *Likeness and Likelihood*…, s. 88.

[410] P.K. Curd: *The Legacy of Parmenides*…, s. 63; L. Tarán: *Parmenides. A Text with Translation, Commentary and Critical Essays*. Princeton, Princeton University Press, 1965, s. 73; S. Tor: *Mortal and Divine*…, s. 184.

[411] A.P.D. Mourelatos: *The Route of Parmenides*…, s. 91.

[412] K. Narecki: *Logos we wczesnej myśli greckiej*…, s. 128; Parmenides: *Fragmenty poematu ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ (O naturze)*. Tłum. M. Wesoły. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 2001, nr 2 (38), s. 75.

[413] Parmenides. *Über das Sein. Griechisch und Deutsch. Die Fragmente des Lehrgedichts*. Mit einem einführenden Essay herausgegeben von H. von Steuben. Übersetzung und Gliederung von J. Mansfeld, Text und Nummern nach Diels/Kranz 28 B. Stuttgart, Reclam, 1985, s. 9.

„thought”[414], „reason/raison/rozum”[415], „argument”[416], „discourse”[417], „reasoning”[418], „in rationaler Weise”[419]. Jak spróbuję to wykazać w dalszej części analiz, słownik poezji Parmenidesa co najmniej przepełniony jest sądowo-retoryczną terminologią. W ten sposób można także odczytywać tę zachętę bogini; zwraca się ona do młodzieńca, aby osądził za pomocą przekonujących argumentów (podanych przez boginię) ten wielce sporny ἔλεγχος, głoszący tezę o możliwości „bycia [prawdą – D.K.] niebytów” („εἶναι μὴ ἐόντα” – B 7, 1). Ten przekonujący argument, oparty na zaufaniu (πίστις), stoi w jawnej opozycji do epistemologicznie przemocowego w charakterze odrzucenia drogi przekonania przez absolutyzację drogi mniemań z właściwym jej przedmiotem. U źródeł tego epistemologicznego zniewolenia leży przede wszystkim bezkrytycyzm w formie KS i bezkrytycyzm pogodzenia się (zrośnięcia się) z ἔθος πολύπειρον. Tutaj również KA wyrasta na podłożu KS; a w wersji negatywnej deficyt w zakresie KA sprowadza się do uprzedniego braku rozróżnienia dwóch dróg badania (KS). Sądzę zatem, że oznacza to stanowczą zachętę bogini do KA, opartą na KS. Trzeba podkreślić interesujący sposób, w jaki traktuje boginię Parmenides. Wpisuje ona swój wykład w procedurę sądową i nakłania słuchacza (pośrednio innych czytelników) do krytycyzmu antydogmatycznego, sugerując rozważenie argumentów i niepoddawanie się sile przyzwyczajenia, które ma charakter zniewalający. Tę zachętę do KA można wyrazić po prostu jako postulat: Przemyśl to[420]. W ten sposób

[414] P.K. Curd: *The Legacy of Parmenides*…, s. 63.

[415] L. Tarán: *Parmenides*…, s. 73; *Etudes sur Parménide*. T. 1…, s. 33; K. Narecki: *Logos we wczesnej myśli greckiej*…, s. 128; Parmenides: *Fragmenty poematu ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ*…, s. 75.

[416] A.P.D. Mourelatos: *The Route of Parmenides*…, s. 91; LM, vol. 5…, s. 43.

[417] A.H. Coxon: *The Fragments of Parmenides*…, s. 58; J. Bryan: *Likeness and Likelihood*…, s. 88.

[418] S. Tor: *Mortal and Divine*…, s. 184.

[419] Parmenides: *Über das Sein*…, s. 9.

[420] Przychodzi tu na myśl początek *Iliady*, gdy Achilles sprowokowany przez Agamemnona chwyta miecz i wtedy tylko Agamemnonowi zjawia się Atena, która powstrzymuje Achillesa, przekonując go, że wyjdzie mu to na dobre. W komentarzu do tej sceny B. Snell pisze, że ten namysł Achillesa zostaje przedstawiony jako wynik boskiej ingerencji. I dodaje: „W przedstawionej scenie jeden zupełnie drobny rys odróżnia wiarę grecką od wszelkiej orientalnej. Atena zaczyna: Przychodzę z nieba, aby złagodzić twój gniew – jeśli zechcesz mnie posłuchać – αἴ κε πίθηαι. […] Atena bowiem przemawia do niego; wysłuchaj mnie, jeśli chcesz. […] Nigdzie u Homera ukazujący się bóg nie wdeptuje człowieka w proch, ale przeciwnie: zwracając się do człowieka, wywyższa go i czyni go wolnym, silnym, odważnym i pewnym swego”. B. Snell: *Odkrycie ducha*…, s. 49. Warto zwrócić uwagę, że tę Parmenidesową zachętę do KA można powiązać z filozoficzno-politycznym krytycyzmem między innymi Ksenofanesa i Solona. O relacji pomiędzy tymi ostatnimi pisze V. Farenga: „If Solon could exhort citizens, »Open your mind!« – but only when they deliberated on political matters as a group agent – Xenophanes could shout the same phrase when deliberating on both public matters and the more intimate moral questions of personal virtue and wisdom. […] In fact the source preserving fr. 35

pojmuje fragment B 7, 5 P.K. Curd, idąc w tym względzie za odczytaniem Eurypidesa przez Guthriego[421]. Ten krytycystyczny (w sensie KA) zwrot ma siłę innego typu niż przemoc nawyku; jest to siła krytycyzmu wypływająca z ust bogini, a więc dziedzicząca jej siłę i status.

Trzeba jednak zauważyć, że zachęta bogini skierowana do młodzieńca przypomina zachętę do bycia sędzią z wszystkimi konsekwencjami, jakie z tego wynikają. Ma on być, po pierwsze, odważny w możliwości sprzeciwienia się temu, co utrwalone, wielokrotnie potwierdzane doświadczeniem, a dzięki temu mające niesłychaną siłę; krótko mówiąc, powinien on móc ze swojej pozycji sędziowskiej przeciwstawić to, co jest πολύδηριν, temu, co jest πολύπειρον, a decyzję opartą na argumentach – mocno zakorzenionemu nawykowi. Po drugie, proces sądzenia zawarty pierwotnie w κρίνω musi jednak zostać zwieńczony decyzją, a więc rozstrzygnięciem. Jeśli więc pierwotnie owa zachęta miała charakter deliberatywnego KA, to jednak jej zwieńczeniem musi być stanowcze (w sensie PD) rozstrzygnięcie. Warto w tej kwestii odwołać się do ustaleń Theodora Eberta, które zdają się potwierdzać tę konstatację. Badacz ten analizuje czasownik κρίνω pod kątem użycia prawno-sądowego i separacyjnego[422]. Jeśli chodzi o *sensus iudicialis*, to osądzać można sprawę lub człowieka. W tym drugim przypadku trzeba orzec jego winę bądź niewinność, natomiast osądzenie sprawy jest równoznaczne z jej rozstrzygnięciem[423]. Zdaniem Eberta znaczenie κρίνειν w sensie sądowym sprowadza się wyłącznie do osądzania sprawy i przybiera sens „rozstrzygnięcia"[424]. Szczegółowe użycia tego czasownika i jego derywatów, począwszy od pism Homera, Ebbert poddaje analizie, a wśród nich wymieniony jest także fragment B 7, 5–6[425], który również należy rozumieć nie tyle jako proces osądzania, ile rozstrzygnięcia, podjęcia decyzji. Badacz ten stwierdza zatem, że „użycie κρίνειν w kontekście sądowym nie wspiera tłumaczenia tego czasownika przez »osądzać« w sensie »wydawać o kimś osąd«. Oczywiście, użycie tego słowa jako wyróżniania/

(»Let these things be believed as like (*eikota*) the truth«) suggests that the ancients understood it as provoking others to contribute their opinions to a philosopher's expression of his own ideas". V. Farenga: *Open and Speak Your Mind…*, s. 96.

[421] P.K. Curd: *The Legacy of Parmenides…*, s. 63, przypis 109.

[422] T. Ebert: *Aristotle on What Is Done in Perceiving*. „Zeitschrift fűr philosophische Forschung" 1983, Bd. 37, H. 2, s. 181–198.

[423] Ibidem, s. 185.

[424] „What I want to claim now is that κρίνειν in the judicial sense (and any meanings dependant on it) is »judging« only in the sense of »judging a case«. In short κρίνειν, in the judicial (and any related) sense means »deciding«. […] Κρίνειν, however, is the term used in those cases which leave room for judicial discretion, either because there is no formally established evidence at hand or because the low provides that in such and such a case the decision is up to the judge anyway". Ibidem, s. 185–186.

[425] Nieadekwatnie do DK Ebert identyfikuje ten fragment jako B 1, 36.

rozróżniania nie może również uzasadnić takiego tłumaczenia”[426]. Pozostaje zatem stwierdzić, że prawdopodobnie także Parmenidesowi chodzi nie tyle o deliberatywny sens osądzania, ile o zwieńczenie tego procesu, a zatem o takie osądzanie, które kończy się rozstrzygnięciem. Bogini, zwracając się do młodzieńca słowami κρῖναι δὲ λόγῳ, namawia go do przyjęcia postawy sędziego; zwrot ten oznacza: osądź za pomocą argumentów ten pełen sporu ἔλεγχος przez boginię wypowiedziany. Ale to osądzenie za pomocą argumentów prowadzić ma do wydania decyzji, czyli do rozstrzygnięcia. Bogini zatem namawia w ostateczności do rozstrzygnięcia o znamionach PD. Można więc powiedzieć, że KA ujawnia się w rozumieniu Parmenidesa jako droga do akceptacji dogmatycznego rozstrzygnięcia, opartego na równie stanowczym KS. Można by nawet stwierdzić, że – przez analogię do postępowania Kartezjusza – jest to metodyczny KA służący podjęciu decyzji. Dzięki temu przemoc nawyku ustąpić ma sile rozumowego argumentu.

Bez względu jednak na teleologiczny charakter KA w tym fragmencie niezwykle ważne jest ukazanie przez Parmenidesa konieczności dokonania procesu krytycznego (KA) jako uprzedniego względem wyroku (rozstrzygnięcia); mało tego, zachęta do owego procesu wypływa z boskiej inspiracji, a tym samym zyskuje głębszy wymiar. Bogini mówi: Rozstrzygnij argumentem to pełne sporu odparcie (badanie), ale rozstrzygnij je nie w sposób dogmatyczny, machinalny, tradycjonalistyczny czy też dobrze wyuczony (taki charakter ma bowiem znoszony właśnie ἔθος πολύπειρον), lecz w sposób krytyczny, w wyniku jurydycznego procesu ważenia argumentów, szacunku dla siły rozumnego świadectwa oraz dzięki trzeźwej postawie bezstronnego sędziego. Tym sposobem, zwieńczony rozstrzygnięciem (o znamionach PD), proces krytyczny stoi w opozycji do: bezkrytycznego otumanienia (zob. τεθηπότες – B 6, 7), bezkrytycznej bezradności (zob. ἀμηχανίη – B 6, 5), bezkrytycznej głuchoty i ślepoty, a także języka (zob. κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε – B 6, 7; νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουήν / καὶ γλῶσσαν – B 7, 4–5), bezkrytycznego błądzenia (zob. πλάττονται – B 6, 5; πλακτὸν νόον – B 6, 6), bezkrytycznego wielce doświadczonego (mocno zakorzenionego) nawyku (ἔθος πολύπειρον – B 7, 3), bezkrytycyzmu metodologicznego jako bezkrytycyzmu separacyjnego w znaczeniu KS (zob. ἄκριτα φῦλα – B 6, 7), bezkrytyczności dwugłowych (zob. δίκρανοι – B 6, 5), którzy „być i nie być uznawali za to samo i nie to samo” („τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται / κοὐ ταὐτόν” – B 6, 8–9). Zorientowany na rozstrzygnięcie „sądowy” proces myślenia, do którego nakłaniany jest młodzieniec, będący φὼς εἰδώς (B 1, 3), jest ważnym świadectwem filozoficznego krytycyzmu w formule KA. Nie dziwi zatem, że Lambros Couloubaritsis czyta fragment B 7, 5–6 w ten sposób, że „mamy tu do

[426] Ibidem, s. 187.

czynienia z pierwszą próbą w historii myśli greckiej *myślenia* dyskursu krytycznego"[427].

Warto zauważyć, że *sensus iudicialis* w ujęciu Parmenidesa ściśle wiąże sie z wymiarem perswazyjno-retorycznym. Mówiąc bardzo oględnie, język przemocowy oparty na ἔθος πολύπειρον zderzony zostaje nie tylko z tym, co sprawiedliwie rozsądzone, ale też z tym, co przekonujące i budzące zaufanie. Warto zwrócić uwagę na następujące zwroty, które są kluczowe w perspektywie odczytania poematu Parmenidesa:

1) πίστις ἀληθής – „prawdziwe przekonanie" („zaufanie", „poręka", „uwierzytelnienie", „ufność", „pewność") (B 1, 30 i B 8, 28),
2) πίστιος ἰσχύς – „siła zaufania" (B 8, 12),
3) πιστὸν λόγον – „godny zaufania argument" (B 8, 50),
4) Ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμὲς ἦτορ – „prawdy przekonującej niewzruszone serce" (B 1, 29)[428],
5) Πειθοῦς ἐστι κέλευθος – „Przekonania jest to droga" (B 2, 4),
6) πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ – „przekonani, że są prawdziwe" (B 8, 39).

Pierwsza grupa ma związek ze słowem πίστις (πιστός), druga – z πειθώ. Można powiedzieć bardzo zdawkowo, że πειθώ (przekonanie) związane jest z Ἀληθείη, a nawet – że tak rozumiana prawda jest przekonująca sama z siebie, podobnie jak droga badania, na której się ujawnia. Z przekonującego charakteru prawdy i drogi przekonania wynika ich πίστις ἀληθής, czyli prawdziwe przekonanie, które stanowi prawdziwe zaufanie (ufność, pewność)[429]; mało tego, prawdę można pojąć jako uwierzytelnienie czy też jako gwarancję i poręke. Słowo πίστις oznacza również „świadectwo" bądź „gwarancję". Mniemania śmiertelnych tej poręki nie mają, a zatem brak im „prawdziwego zaufania" („οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής" – B 1, 30). Ten wykład drogi przekonania, która „towarzyszy Prawdzie" („Ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ" – B 2, 4), jest argumentem godnym

[427] L. Couloubaritsis: *La pensée de Parménide. En appendice traduction du Poème*. Bruxelles, Éditions Ousia, 2008, s. 294. Cyt. za: K. Mrówka: *Parmenides. Ścieżka prawdy*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012, s. 201.

[428] W tekście Sekstusa Empiryka (*Adv. math*., VII, 111) jest εὐπειθέος, tak jak w przekazie Plutarcha (*Adv. Col*., 1114 D) i Klemensa Aleksandryjskiego (*Strom*., V, 9, 59, 6); εὐκυκλέος pojawia się w wersji Simplikiosa (*In De caelo*, VII, 557, 26) oraz u Diogenesa Laertiosa (IX, 22), natomiast w przekazie Proklosa (*In Plat. Tim*., I, 345): εὐφεγγέος.

[429] Na przykład P.K. Curd tłumaczy πίστις ἀληθής jako „true trust". Zob. P.K. Curd: *The Legacy of Parmenides*…, s. 25. Z kolei J. Bryan twierdzi, że „πίστις ἀληθής represents the objective persuasive force exerted by the arguments of the *Aletheia*. As such, one suitable translation, which seems to capture the sense of compulsion identifiable at B8.12 and 28, might be »genuine cogency«". J. Bryan: *Likeness and Likelihood*…, s. 92. W moim przekonaniu oddanie zwrotu πίστις ἀληθής jako „prawdziwe zaufanie" zagwarantowane jest nie tylko boskim autorytetem nadawcy (θεά – B 1, 22), ale także treścią argumentów (znaków) na drodze przekonania, która towarzyszy prawdzie. Mniemania takie na prawdziwe zaufanie nie pozwalają, sprowadzając zaufanie do ufności w tradycję (nawyk) i w doświadczenie.

zaufania (πιστὸν λόγον). W taki właśnie sposób można rozumieć związek zaufania i poręki z tak zwanymi „znakami" (σήματα – B 8, 2); te ostatnie można uznać za gwarancję kroczenia po właściwej drodze badania, co oznacza również (sumarycznie je ujmując) gwarancję uchwycenia właściwego przedmiotu dociekań, który gwarantuje pewność i zaufanie. Znaki bytu/prawdy są:

1) kryteriami poprawności myślenia (badania), czyli tego, w czym aktywność epistemiczna typu νοεῖν może się spełnić;
2) oznakami lub nawet świadectwami przekonującej argumentacji ujawnionej na drodze przekonania (πειθοῦς κέλευθος, Ἀληθείης εὐπειθέος)[430];
3) cechami bytu/prawdy pojętej jako model ewaluacji ameinosynkrytycznej mniemań (o tym szczegółowo w rozdziale 5. części drugiej).

Warto skonstatować, że cały wykład bogini nie niczym innym, jak opowieścią o dwóch drogach badania, z których jedna jest drogą przekonania, zaufania, wiarygodności i poręki dzięki ukierunkowaniu na ἀληθείη, będącą dobrze przekonującą i niewzruszoną, a druga – drogą nie fałszywą, lecz błądzącą, zasadnie (δοκίμως) jednak opisującą τὰ δοκοῦντα, a w każdym razie drogą, której brak rzetelnej poręki, brak jej prawdziwej ufności i uwierzytelnienia. W ten właśnie sposób aspekt perswazyjny wpisuje się w szeroki kontekst sądowy jako rozważania i osądzania (KA) prowadzącego do werdyktu, czyli do rozstrzygnięcia (κρίσις).

Na początku fragmentu B 2 bogini mówi: „Jeśli chodzi o mnie, to powiem, a ty (zwraca się do młodzieńca) zatroszcz się o tę przemowę, gdy ją usłyszysz […]" („εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας […]")[431]. Tę troskę o przemowę dotyczącą jedynych dróg badania można rozumieć jako nakaz rzetelnego wsłuchania się w przekonujący przekaz bogini. Troska ta to zarówno nieuleganie ἔθος πολύπειρον, jak i uwzględnienie wiarygodnych argumentów wypowiadanych przez boginię. Można nawet powiedzieć, że głównym nakazem bogini jest rzetelne przemyślenie argumentów i wydanie sprawiedliwego werdyktu. Pozwala to zatem czytać wykład bogini jako jurydyczno-perswazyjną przemowę, rozpisaną na dwa wykłady (dwie strony wielce intensywnego sporu: πολύδηρις), na ten przekonujący i godny zaufania oraz ten, który jakąś pewność ma, ale nie jest to pewność prawdziwa ani prawdziwe zaufanie (πίστις ἀληθής). Spór ten to także walka siły nawyku z siłą zaufania (πίστιος ἰσχύς) do dobrze przekonującej prawdy (Ἀληθείη εὐπειθής); inaczej mówiąc, spór siły nawyku i siły argumentów. Ten spór wydarza się i ujawnia w świecie języka, co sugestywnie widać choćby we fragmen-

[430] W.A. Heidel pokazuje, że σήματα (B 8, 2) odpowiadają σημεῖα sądowej argumentacji. Zob. W.A. Heidel: *On Certain Fragments of the Pre-Socratics: Critical Notes and Elucidations*. „Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences" 1913, vol. 48, no. 19, s. 718.

[431] DK 28 B 2, 1; przekł. – D.K.

cie B 7, 5–6, w którym pojawiają się trzy terminy odnoszące się do różnych aspektów języka: γλῶσσα, λογός, ῥῆμα.

Cały poemat Parmenidesa, nie tylko przemowa bogini, skonstruowany jest jako obraz drogi, a raczej dróg: drogi z prologu i dwóch dróg badania[432]. Jednocześnie zarysowana tam podróż ma charakter metaforyczny, odsłaniający głębsze pokłady drogi jako metody czy podróży jako procesu argumentacyjnego i retorycznego. Już w prologu znaleźć można wiele fragmentów wskazujących siłę słowa oraz językowe otoczenie sądowo-retoryczne. Droga, którą podąża młodzieniec, jest „drogą wielogłosową" (ὁδὸν πολύφημον – B 1, 2). Zaprzęg z młodzieńcem dociera do bram traktów Nocy i Dnia, do których Dike ma „klucze podwójne" (κληῖδας ἀμοιβούς)[433]. Ją właśnie panny przekonały (πεῖσαν), aby im bramy odryglowała. Tam też młodzieniec napotyka boginię, która wygłasza swą przemowę, zaznaczając – co niesłychanie istotne – że drogę, którą on przemiarza, wyznaczyła nie zła Mojra, lecz θέμις τε δίκη τε. Zatem cała podróż jest drogą daleką od ludzkiego traktu[434], ale jest też podróżą zorganizowaną i odniesioną do boskiego prawa oraz do wynikającej z niego sprawiedliwości. Jak próbowałem pokazywać to w swych wcześniejszych książkach[435], δίκη jako córka θέμις (kontekst mitologiczny) odpowiada za pilnowanie porządku i ładu w świecie, które polega na strzeżeniu słusznie przydzielonych granic. Zatem δίκη opiera się na i odwołuje do θέμις gwarantującej porządek, wyznaczającej granice, przydzielającej udziały i stanowiącej kryterium ich słuszności. W tym miejscu jednak warto dodać, że nie chodzi tu już tylko o sprawiedliwość rozdzielenia jako przykład metodologicznego KS, ale także o opartą na niej sprawiedliwość argumentacyjną (jako ważenie argumentów), wpisaną w obraz procesu sądowego, którego wynikiem ma być wyrok.

Zwrot κληῖδας ἀμοιβούς oznacza „klucze zamienne", to znaczy klucze podwójne, ale w tym tylko znaczeniu, że otwierające bramy do obu traktów. Według mnie niezbyt trafne są egzegezy Conche'a, który uwypukla z jednej strony kwestię dopasowania klucza do zamka, a z drugiej – opo-

[432] Zob. A.P.D. Mourelatos: *The Route of Parmenides*…, s. 1–46; M. Miller: *Ambiguity and Transport: Reflections on the Proem to Parmenides' Poem*. „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 2006, vol. 30, s. 1–47.

[433] Zob. dyskusję na ten temat w D. Kubok: *Prawda i mniemania*…, s. 98–99; K. Mrówka: *Parmenides. Ścieżka prawdy*…, s. 80–81.

[434] Parmenides pisze o „tej drodze, która jest z dala od traktu ludzi" („τήνδ' ὁδόν, ἣ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν"). DK 28 B 1, 27. To oddalenie od ludzkiego traktu jest – w moim przekonaniu – podkreśleniem wyjątkowości i ekskluzywności podróży młodzieńca. I, podobnie jak w ujęciu Heraklita, rozpoznanie właściwego porządku dane jest tylko nielicznym, u Parmenidesa symbolizowanym przez młodzieńca. Słowo ἐκτός wyrażające bycie „poza", „z dala" od czegoś podkreśla kontrast przede wszystkim z ἔθος πολύπειρον.

[435] Zob. D. Kubok: *Prawda i mniemania*…, s. 100–101; Zob. także Idem: *Problem apeiron i peras w filozofii przedsokratejskiej*. Katowice, Res-Type, 1998, s. 93–99.

wiada się za użyciem liczby pojedynczej, a nie mnogiej[436]. Główne znaczenie ma nie tyle dopasowanie kluczy do zamków (liczba mnoga jest wskazana ze względu na bramy do obu traktów), bo to jest oczywiste (trudno, aby δίκη miała klucze niedopasowane), ile to, że są one zamienne. Można je więc zamieniać, raz otwierać jedne wrota do jednego traktu, raz drugie do drugiego. Pozwala to zatem stwierdzić:

1) Dike ma klucze, czyli dostęp do obu dróg;
2) Dike sprawiedliwie rozdziela obie drogi, a raczej jest gwarantem ich sprawiedliwego rozdzielenia;
3) zamienność kluczy oznacza, że przemierzanie obu dróg jest przemienne, krocząc jedną, nie kroczy się drugą;
4) zamienność kluczy jako ich podwójność sugeruje pluralizm metodologiczny.

Przemowa bogini jest podwójnym wykładem racji obu metod badania wyróżnionych ze względu na dwojaki przedmiot dociekania. Podwójność wykładu, oparta na metodologicznym KS i zakładająca dysjunkcję ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν (B 8, 16), jest przeciwstawiona dwugłowości (δίκρανοι) śmiertelnych, którzy – tułając się – nie dostrzegają tego fundamentalnego rozróżnienia, a w efekcie są zmuszeni (element przemocy w nawyku) akceptować konieczność (pozornej) koniunkcji przy jednoczesnym jej zaprzeczeniu: „[…] τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται / κοὐ ταὐτόν […]" (B 6, 8–9).

Nie ulega chyba wątpliwości, że Parmenides próbuje wyrazić swoją koncepcję w języku sądowo-argumentacyjnym. Wcześniejsze moje analizy pokazały, że ten kontekst jest co najmniej istotny, jeśli nie dominujący w egzegezie poematu Parmenidesa. Zwrócił już na to uwagę William A. Heidel w rozważaniach sprzed ponad stu lat. Badacz ten, analizując terminologię krytycystyczną (κρίνω i jego derywaty, a przede wszystkim κρίσις), a także znaczenie słowa πίστις we fragmentach eleaty, pisze: „Parmenides ma wyraźnie na myśli działanie prawne, w którym sprawa jest wnikliwie zarysowana, a wyrok został wydany"[437]. Heidel skłonny jest nawet stwierdzić: „Widzimy zatem, że dialektyka Parmenidesa, która doprowadziła do logiki arystotelesowskiej, wykorzystywała formy i terminologię retoryki sądowej, aczkolwiek z wyraźnym wysiłkiem zmierzającym do zredukowania argumentacji do dokładności demonstracji; a πίστις ἀληθής jest właśnie tą demonstracją prawdy"[438]. Znaczenie słownika sądowego w egzegezie poglądów Parmenidesa podkreśla również Jenny Bryan, która trafnie zauważa: „Wiele kluczowych pojęć używanych

[436] Parménide: *Le Poème: Fragments:* Texte grec, traduction, presentation et commentaire (coll. Épiméthée) par M. Conche. Paris, Presses Universitaires de France, 1996, s. 50–53. Zob. także Tarána krytykę Untersteinera, a pośrednio liczby mnogiej w L. Tarán: *Parmenides*…, s. 15.

[437] W.A. Heidel: *On Certain Fragments of the Pre-Socratics*…, s. 718.

[438] Ibidem, s. 719.

przez boginię w *Aletheia* ma retoryczną lub sądową konotację: σήματα, κρίσις, δίκη, ἔλεγχος, πίστις oraz, jak sugeruję, ἐοικώς. Biorąc każde z tych słów w izolacji, trudno jest obronić interpretację »sądową«, ale razem wzięte stanowią mocny argument za potencjalnym wpływem retoryki. […] Chcę jedynie zasugerować, że na jego [Parmenidesa – D.K.] wybór słownictwa i jego zamierzonego znaczenia mógł wpłynąć język retoryki"[439]. Badaczka szczegółowo analizuje te słowa w ich znaczeniu sądowo-retorycznym[440]; z tej też perspektywy interpretuje ἐοικώς z fragmentu B 8, 60–61[441]. Jestem zdania, że taki charakter myślenia stanowi dobitny przykład nadrzędnej postawy krytycznej, której sądowo-retoryczna forma myślenia jest jednym z sugestywnych przykładów i odzwierciedleń. W niej, tak jak w innych formach krytycyzmu, także przejawia się KA oparty na KS.

Warto również mieć na uwadzę fakt, że epistemologia Parmenidesa wpisuje się w schemat dociekań nad poznaniem w perspektywie prawdy, pewności i relacji pomiędzy bóstwem a człowiekiem. Można zatem traktować wypowiedzi Parmenidesa w tym zakresie, a w szczególności fragment B 8, 60–61, w zestawieniu z analizowanymi wcześniej fragmentami z Homera (*Od*., XIX, 203), Hezjoda (*Th*., 27–28), Ksenofanesa (DK 21 B 35). Dokładna analiza tego fragmentu znajduje się w rozdziale 5. części drugiej, tu natomiast trzeba tylko zaznaczyć, że po bliższej analizie Parmenidesowi nie można przypisać jakichkolwiek skłonności do S ani ND, i to ani w wymiarze globalnym, ani też lokalnym. Można jednak – o czym dalej – spróbować ukazać jego koncepcję mniemań jako fallibilistyczną propozycję opisu τὰ δοκοῦντα na podstawie doksalnego rozumienia wiedzy, a drogę przekonania, która Ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ, wraz z jej oznakami (σήματα) – jako model ameinosynkrytycznej ewaluacji różnych szczegółowych koncepcji doksalnych. Warto przypomnieć, że Anaksymander niepoznawalność i niewyrażalność wiązał z ἀρχή jako taką, Parmenides wiąże je z określoną drogą badania i z ujawnianym na tej drodze badania przedmiotem (τὸ γε μὴ ἐόν – B 2, 7). We fragmencie B 8, 15 mowa jest o κρίσις („rozstrzygnięcie", „wyrok", „decyzja") sprowadzającym się do dychotomii: ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν (B 8, 16). Dalej bogini dodaje, że rozróżnienie dokonało się zgodnie z koniecznością (tak musiało być), o czym świadczy zwrot: „[…] κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη […]". W efekcie tego bogini dodaje: „[…] jedną pozostawić jako nie do pomyślenia i bezimienną, nie jest prawdziwą bowiem / drogą" („[…] τὴν μὲν ἐᾶν ἀνόητον ἀνώνυμον, οὐ γὰρ ἀληθής / ἔστιν ὁδός […]"). Należy w tym wypadku przekładać czasownik ἐάω (ἐᾶν) jako „pozostawić", a nawet „znieść" jako „ścierpieć", a nie jako „porzucić", „zrzec się", „wzbronić". Droga mniemań nie tylko jest możliwa, ale także zasadna w odniesieniu

[439] J. Bryan: *Likeness and Likelihood*…, s. 80–81.

[440] Ibidem, s. 80–93.

[441] Zob. wykładnię tego fragmentu w rozdziale 5. części drugiej.

do opisu τὰ δοκοῦντα; więcej nawet, stanowi ona przecież treść wykładu samej bogini w drugiej części. Parmenides chce tylko podkreślić, że droga ta jest anonimowa i nie do pomyślenia rozumianego jako poznawcze spełnienie, ponieważ dotyczy tego, co zmienne, powstające i ginące; dosłownie Parmenides pisze: „οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε καί νυν ἔασι / καὶ μετέπειτ᾽ ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα" (B 19, 1–2). Można zatem powiedzieć, że drogę tę trzeba „znieść", co nie oznacza „unieważnić" czy też „zniszczyć", lecz „wytrzymać", tak jak znosi się ból.

Niepoznawalność ma zatem wymiar także metodologiczny, przy czym trzeba sobie zdać sprawę ze sposobu, w jaki poznawalność rozumie Parmenides. Nie wchodząc w szczegóły epistemologii Parmanidesa, opisanej w innym miejscu[442], warto tylko zaznaczyć, że problem relacji pomiędzy νοεῖν i εἶναι zostaje wpisany w zagadnienie spełnialności oraz w związany z nim problem prawdy (związek ten był już tematyzowany we fragmentach utworów Ksenofanesa, w szczególności w B 34). Na podstawie fragmentów B 3 i B 8, 34–41 można powiedzieć, że myślenie spełnia się tylko w tym, co będące (τὸ ἐόν), bo ono kompletnie (zupełnie) stanowi powód, a zarazem cel myślenia. W ten sposób to, co jest prawdą (ἀληθείη/τὸ ἐόν), jest warunkiem prawdziwego, to znaczy pełnego (zupełnego) poznania; owa aktywność epistemiczna, jaką jest νοεῖν, może się z kolei zrealizować w pełni tylko w odniesieniu do ἀληθείη/τὸ ἐόν. Wobec tego można mówić o ich komplementarności w miejsce niezrozumiałej tożsamości czy identyczności, które to wykładnie stanowiły pożywkę Gorgiaszowej krytyki albo Heglowskiej apologii.

Jak już mówiłem, trudno byłoby uznać Parmenidesa za zwolennika S w jakimkolwiek wymiarze. R.J. Hankinson twierdzi, że „Parmenides nie jest sceptykiem, lecz ekstremalnym racjonalistą"[443], przy czym opinię swą opiera na niesłusznej – w moim przekonaniu – wykładni głoszącej, że świadectwa zmysłów to czysta ułuda. Z kolei L. Groarke odmawia Parmenidesowi istotnego wpływu na S, bo, po pierwsze, nie jest on zainteresowany antytezami wspierającymi S, a po drugie, wykazuje zaangażowanie w metafizykę dotyczącą bytu i Jedna[444]. Również w tym przypadku konkluzja wydaje się słuszna, ale przesłanki są wątpliwe. W mojej opinii ani S nie musi się redukować wyłącznie do epechizmu wynikającego z równosilności antytez, ani Parmenides nie jest monistą numerycznym, to znaczy nie jest on metafizycznie zainteresowany Jednem. Groarke wszakże dostrzega w świadectwach drogi mniemań „positive side of scepticism", ponieważ – jak sam to nazywa – „qualified

[442] Zob. D. Kubok: *Prawda i mniemania*…, s. 137–155.

[443] R.J. Hankinson: *The Sceptics*…, s. 32.

[444] Zob. L. Groarke: *Greek Scepticism*…, s. 39–40. Badacz ten wskazuje jednak, że można odnaleźć obszar, w którym widoczny jest wkład Parmenidesa w rozwój S: „But his most important contribution to scepticism is found elsewhere, in his conviction that reason is too weak to deal with opposition". Ibidem, s. 39.

acceptance of conjecture", zastępująca obiektywną prawdę, antycypuje złagodzony S[445]. Zamiast mówić o *mitigated scepticism*, lepiej chyba byłoby powiedzieć, że mamy oto – jak wcześniej wykazałem – fallibilistyczną koncepcję wiedzy doksalnej o charakterze lokalnym – to znaczy dotyczącej tego, co można określić jako τὰ δοκοῦντα, co odpowiada zwrotowi: „οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε καί νυν ἔασι / καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα" (B 19, 1–2).

Robert J. Hankinson zauważa, że poglądy Parmenidesa i Zenona z Elei z czasem stały się dobrą pożywką dla późniejszych sceptyków, jako że ci wykorzystywali je do własnych celów[446]. W szczególności odnosi się to do Zenona, którego myślenie antytetyczne formowało drogę pyrronizmowi, choć za antysceptyczną uchodziła jego strategia bycia wsparciem (βοήθεια)[447] dla tez Parmenidesa, kwalifikowana jako dogmatyczna. Wydaje się jednak, że metoda i poglądy Zenona stały się wsparciem dla dojrzałych sceptyków głównie za sprawą Platona. Traktuje on dialektykę[448] Zenona jako podstawę sofistyki, czego przykładem jest dialog *Eutydem*. W *Fajdrosie* z kolei Platon określa Zenona mianem „eleackiego Palamedesa" („'Ελεατικὸν Παλαμήδην")[449], który, podobnie jak inni

[445] Ibidem, s. 41.

[446] Zob. R.J. Hankinson: *The Sceptics*…, s. 32.

[447] Zob. Platon: *Parmenides*, 128 c. Tradycyjny pogląd – oparty na przekazie Platona – głosi, że Zenon skonstruował zestaw argumentów sprowadzających pluralizm do absurdu czy też konfuzji, aby chronić w ten sposób monizm Parmenidesa. Taką wykładnię wspierają świadectwa na przykład Simplikiosa i Filoponosa. Ten pierwszy pisze: „'Εν ᾗ ὁ μὲν τοῦ Ζήνωνος λόγος ἄλλος τις ἔοικεν οὗτος εἶναι παρ' ἐκεῖνον τὸν ἐν βιβλίῳ φερόμενον, οὗ καὶ ὁ Πλάτων ἐν τῷ Παρμενίδῃ μέμνηται. ἐκεῖ μὲν γὰρ ὅτι πολλὰ οὐκ ἔστι δείκνυσι βοηθῶν ἐκ τοῦ ἀντικειμένου τῷ Παρμενίδῃ ἓν εἶναι λέγοντι". Simpl.: *In Phys*., 99, 7–10; a w innym miejscu dodaje: „[…] ἐνίους φησὶν ἀμφοτέροις ἐνδοῦναι τοῖς λόγοις τῷ τε εἰρημένῳ τοῦ Παρμενίδου καὶ τῷ τοῦ Ζήνωνος, ὃς βοηθεῖν ἐβούλετο τῷ Παρμενίδου λόγῳ πρὸς τοὺς ἐπιχειροῦντας αὐτὸν κωμῳδεῖν ὡς εἰ ἕν ἐστι πολλὰ καὶ γελοῖα συμβαίνει λέγειν τῷ λόγῳ καὶ ἐναντία αὐτῷ, δεικνὺς ὁ Ζήνων ὡς ἔτι γελοιότερα πάσχοι ἂν αὐτῶν ἡ ὑπόθεσις ἡ λέγουσα πολλά ἐστιν ἥπερ ἡ τοῦ ἓν εἶναι, εἴτις ἱκανῶς ἐπεξίοι. ταῦτα γὰρ αὐτὸς ὁ Ζήνων ἐν τῷ Πλάτωνος Παρμενίδῃ μαρτυρῶν φαίνεται τῷ λόγῳ". Simpl.: *In Phys*., 134, 2–9. Zob. także Philopon.: *In Phys*., 42, 9–12. Współcześnie, oprócz tego nośnego nurtu interpretacyjnego, powstały odmienne interpretacje. Na przykład L. Rossetti zamiast obrony monizmu mówi o strategii retorycznej. Zob. L. Rossetti: *The Rhetoric of Zeno's Paradoxes*. „Philosophy & Rhetoric" 1988, vol. 21, no. 2, s. 145–152. Chciałbym zauważyć, że w mojej opinii wątpliwa jest już teza o monizmie numerycznym Parmenidesa, a w konsekwencji – o jego obronie ze strony Zenona. Tylko nieco mniejsze wątpliwości można mieć odnośnie do przekonania, że w ogóle chodziło tu o jakąś obronę tez mistrza. Nie można – jak wiadomo – traktować dialogów Platona jako niepowątpiewalnych świadectw doksograficznych.

[448] Według Diogenesa Arystoteles określił Zenona twórcą dialektyki: „φησὶ δ' 'Αριστοτέλης εὑρετὴν αὐτὸν γενέσθαι διαλεκτικῆς, ὥσπερ 'Εμπεδοκλέα ῥητορικῆς". Diog., IX, 25.

[449] Platon: *Fajdros*, 261 d. W podobnym duchu o Zenonie wypowiada się Izokrates: „νῦν δὲ τίς ἐστιν οὕτως ὀψιμαθὴς ὅστις οὐκ οἶδεν Πρωταγόραν καὶ τοὺς κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον γενομένους σοφιστὰς ὅτι καὶ τοιαῦτα καὶ πολὺ τούτων πραγματωδέστερα

sofiści, przyczynił się do rozwinięcia τέχνη ἀντιλογική, czyli sztuki orzekania sprzeczności. Sztuka ta, polegająca na wykazywaniu słuszności tezy i antytezy, stała się przesłanką późniejszej sceptycznej koncepcji zawieszania sądu opartego na równosilności przeciwstawnych tez. Wydaje się jednak, że największą zasługą Zenona jest nie tyle inspiracja dla S, ile uwypuklenie metodologicznego KS i KA. Jak słusznie podkreślono to w KRS, Zenon „był parmenidejczykiem raczej pod względem metody niż teorii. Jego paradoksy byłyby dowodem, że nie można odrzucić filozoficznej tezy tylko dlatego, że prowadzi – lub wydaje się prowadzić – do niedorzecznych wniosków. Innymi słowy, potoczne mniemania, czyli tak zwany zdrowy rozsądek, poddają się krytyce tak samo jak logika eleatów"[450]. W moim przekonaniu działalność Zenona podkreśla nie tylko wymiar metodologiczny poglądów Parmenidesa, ale także krytycystyczny. Można zatem uznać projekt Zenona za wsparcie (βοήθεια): 1) filozoficznego krytycyzmu w formule KA; w nawiązaniu do Parmenidesowej zachęty κρῖναι δὲ λόγῳ, Zenon ukazuje krytyczną postawę ewaluacji argumentów, które prowadzą do określonych wniosków; 2) metodologicznego krytycyzmu w formule KS; zagadnienie podzielności być może stanowi pretekst do odróżnienia dwóch dróg badania, mówiąc bardzo ogólnie, drogi analizy matematycznej i drogi opisu rzeczy[451]. Można więc uznać, że Zenon nie broni monizmu numerycznego Parmenidesa, bo ten go nie głosił, a jeśli czegoś broni, to nie jest tym czymś po prostu metoda (jak w KRS), lecz metodologiczny KS w połączeniu z KA rozumianym jako dostarczanie różnych strategii argumentacyjnych.

συγγράμματα κατέλιπον ἡμῖν; Πῶς γὰρ ἄν τις ὑπερβάλοιτο Γοργίαν τὸν τολμήσαντα λέγειν ὡς οὐδὲν τῶν ὄντων ἔστιν ἢ Ζήνωνα τὸν ταὐτὰ δυνατὰ καὶ πάλιν ἀδύνατα πειρώμενον ἀποφαίνειν ἢ Μέλισσον ὃς ἀπείρων τὸ πλῆθος πεφυκότων τῶν πραγμάτων ὡς ἑνὸς ὄντος τοῦ παντὸς ἐπεχείρησεν ἀποδείξεις εὑρίσκειν". Isocrates: *Helenae encomium*, 2, 4–3, 6. Zob. także opinię Plutarcha: „διήκουσε δὲ Περικλῆς καὶ Ζήνωνος τοῦ Ἐλεάτου πραγματευομένου <μὲν> περὶ φύσιν ὡς Παρμενίδης, ἐλεγκτικὴν δέ τινα καὶ δι' ἀντιλογίας εἰς ἀπορίαν κατακλείουσαν ἐξασκήσαντος ἕξιν, ὥς που καὶ Τίμων ὁ Φλειάσιος εἴρηκε διὰ τούτων· ἀμφοτερογλώσσου τε μέγα σθένος οὐκ ἀλαπαδνὸν Ζήνωνος, πάντων ἐπιλήπτορος". Plut.: *Pericles*, IV, 5.

[450] KRS, s. 276–277.

[451] Spora część badaczy (między innymi Burnet, Cornford, Lee) uważa, że argumenty Zenona skierowane były w stronę myśli pitagorejskiej. W takim wypadku krytyka wiązałaby się z pojmowaniem punktu jako podstawowej jednostki rzeczy, z zagadnieniem podzielności czy wreszcie z problemem relacji między geometrią i arytmetyką lub matematyką a badaniem rzeczy, czy też między bryłami a ciałami. Zob. J. Burnet: *Early Greek Philosophy*. 4th ed. London, Adam and Charles Black, 1930, s. 327–328; H.D.P. Lee: *Zeno of Elea: A Text with Translation and Notes*. Cambridge, Cambridge University Press, 1936, s. 9; F.M. Cornford: *Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's „Parmenides" Translated with an Introduction and a Running Commentary*. London, Routledge & Kegan Paul, 1939, s. 53–62. Por. N.B. Booth: *Were Zeno's Arguments Directed Against The Pythagoreans?*. „Phronesis" 1957, vol. 2, no. 2, s. 90–103.

Tradycyjnie przypisywanym tak zwanym eleatom poglądem jest całkowite odrzucenie świadectw pochodzących ze zmysłów. Opinia taka chyba najsilniej wyrażona została w *De generatione et corruptione* Arystotelesa. Filozof ten, przytaczając poglądy eleatów, którzy twierdzą, że τὸ πᾶν jest ἓν καὶ ἀκίνητον, a niektórzy także, że ἄπειρον, pisze, iż oni wygłaszają te poglądy „ὑπερβάντες τὴν αἴσθησιν καὶ παριδόντες αὐτὴν ὡς τῷ λόγῳ δέον ἀκολουθεῖν" („wychodząc poza wrażenie zmysłowe i lekceważąc je jakby z uwagi na potrzebę pójścia za rozumem")[452]. Jak starałem się to pokazać wcześniej, a także w innym miejscu[453], uwaga ta powinna się odnosić nie do Parmenidesa, lecz do Melissosa wyłącznie. Parmenides nigdzie nie lekceważy świadectw zmysłowch, ukazaje tylko ich ograniczony zasięg i takąż wiarygodność; więcej nawet, próbuje opisać mechanizm myślenia opartego na zmysłowości (B 16)[454]. Zdaje się, że właściwym twórcą eleackiej pogardy dla zmysłowości był Melissos – to jego powinno się traktować jako wynalazcę globalnego S w odniesieniu do zmysłowości. W tym wypadku sytuacja jest analogiczna do kwestii monizmu numerycznego. Tutaj też rzeczywistym twórcą owej koncepcji jest Melissos, a nie Parmenides[455]. W cytowanym fragmencie z tekstu Arystotelesa, ukazującym powody lekceważenia zmysłowości, można by przełożyć słowo λόγος jako „argumentacja", a nawet „dowód". W rzeczy samej Melissos we fragmencie B 8 dokonuje rozrachunku ze zmysłowością za pomocą argumentu, który jest pokłosiem wcześniejszej dedukcji.

Wywód dedukcyjny Melissosa opiera się na wykluczeniu niebytu. Skoro niebytu nie ma, to byt nie ma początku ani końca (B 2), a więc zawsze było to, co jest, i zawsze będzie (B 1). Ale to, co nie ma początku i końca, musi być nieograniczone (B 4), a jeśli jest nieograniczone, to jest jednym numerycznie (B 6). Z tego wynikają następnie brak ruchu, niepodzielność i wykluczenie cielesności (B 9 i B 10). Z koncepcji Melissosa wyłania się koncepcja bytu jako nieskończonego, jednego (jedynego) i pokrywającego się z całością[456]. Wywód tego myśliciela zostaje zwieńczony ideą całości bytu jako nieskończonego i niepodzielnego Jedna. Warto zauważyć, że ta dedukcja Melissosa ustanawia nowe pojęcie bytu (odmienne od Parmenidesowego)[457] w formule monizmu numerycznego (odmien-

[452] Arist.: *De gen. et corr.*, 325 a 13–14.

[453] Zob. D. Kubok: *Prawda i mniemania*…, s. 193–298. Sugestywnym zabiegiem badaczy jest mowa ogólnie o eleatach, bez próby dokonań subtelniejszych rozróżnień. Tak na przykład pisze J. Barnes: „Eleatic scepticism was philosophically barren". J. Barnes: *The Presocratic Philosophers*. Vol. 2: *Empedocles to Democritus*. London–Henley–Boston, Routledge & Kegan Paul, 1979, s. 234.

[454] Zob. D. Kubok: *Parmenides' Methodological Criticism and the Problem of Phronesis*. „Filozofia" 2016, vol. 71, no. 5, s. 345–456.

[455] Zob. D. Kubok: *Kilka uwag o typach monizmu w filozofii starożytnej*…, s. 27–42.

[456] Zob. Arist.: *Phys*., 207 a.

[457] Zob. J. Barnes: *Parmenides and the Eleatic One*. „Archiv für Geschichte der Philosophie" 1979, vol. 61, issue 1, s. 1–21; D. Kubok: *Prawda i mniemania*…, s. 293–298.

ne od Parmenidesa monizmu predykatywnego[458]), czego konsekwencją jest – jeśli można to tak określić – zamknięcie filozofii w Jednie[459].

We fragmencie B 8 Melissos pisze, że był to największy (μέγιστον) argument, ale poda również inne. „Gdyby było wiele [rzeczy], powinny być takie same, jak ja mówię o Jednem" („εἰ γὰρ ἦν πολλά, τοιαῦτα χρὴ αὐτὰ εἶναι, οἷόν περ ἐγώ φημι τὸ ἓν εἶναι")[460]. Zmysły dostarczają nam informacji o wielości różnych rzeczy i procesów, o ciągłej zmianie, o powstawaniu i ginięciu. Co z tymi świadectwami począć w obliczu wcześniejszej dedukcji? Odpowiedź Melissosa jest jasna i stanowcza, jak przystało na żołnierza: Odrzucić. Precyzyjniej sprawę ujmując, Melissos pisze:

> δῆλον τοίνυν, ὅτι οὐκ ὀρθῶς ἑωρῶμεν, οὐδὲ ἐκεῖνα πολλὰ ὀρθῶς δοκεῖ εἶναι.
>
> Jasne zatem jest, że nie widzieliśmy właściwie i że nie jest właściwe, iż uznajemy te rzeczy za wielość[461].

Więcej nawet, Melissos stanowczo twierdzi dalej, że „gdyby były prawdziwe (= rzeczywiste), toby się nie zmianiały" („οὐ γὰρ ἂν μετέπιπτεν, εἰ ἀληθῆ ἦν"), ponieważ „τοῦ γὰρ ἐόντος ἀληθινοῦ κρεῖσσον οὐδέν" („nic nie jest lepsze od rzeczywiście będącego")[462]. Argument ten z perspektywy wiarygodności dedukcji deprecjonuje wartość doświadczenia zmysłowego i zbudowanego na jego podstawie obrazu świata. W filozofii Melissosa skrajny monizm numeryczny idzie ręka w rękę z równie radykalną deprecjacją zmysłowości. Jak pokazały to dotychczasowe badania, takie stanowisko Melissosa, a także oparty na nim radykalny i globalny S w odniesieniu do zmysłowości należy uznać za zjawisko jeśli nie endemiczne dla tego myśliciela, to z całą pewnością historycznie lokalne.

Empedokles z Akragas

Filozofię posteleacką można traktować jako twórczą kontynuację filozofii Parmenidesa, a nie monizmu Melissosa. Wcześniej (rozdział 1.

[458] Zob. P.K. Curd: *Parmenidean Monism*. „Phronesis" 1991, vol. 36, no. 3, s. 241–264; Eadem: *The Legacy of Parmenides…*, s. 73; D. Kubok: *Prawda i mniemania…*, s. 184–190.

[459] Bezpośrednia krytyka Melissosa monizmu numerycznego znajduje wyraz już w poglądach Gorgiasza. Zob. D. Kubok: *Traktat Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως Gorgiasza z Leontinoi a filozofia Melissosa*. „Studia Antyczne i Mediewistyczne" 2008, nr 6 (41), s. 3–16. Radykalnej i stanowczej krytyce tego stanowiska dają wyraz Platon (*Teajtet*, *Parmenides*, *Sofista*) i Arystoteles w *Fizyce* (185 a, 186 a, 207 a) oraz w *Metafizyce* (986 b).

[460] DK 30 B 8; przekł. – D.K. Na temat tego fragmentu zob. S. Makin: *Melissus and His Opponents: The Argument of DK 30 B 8*. „Phronesis" 2005, vol. 50, no. 4, s. 263–288.

[461] DK 30 B 8; przekł. – D.K.

[462] DK 30 B 8; przekł. – D.K.

części drugiej) mówiłem już o nawiązaniach Empedoklesa, Anaksagorasa i atomistów do Parmenidesa z zakresie metodologicznego KS. Teraz trzeba pokrótce przyjrzeć się ewentualnym nawiązaniom do jego KA. Empedokles w swoich fragmentach zdaje się wprost nawiązywać do poematu Parmenidesa, zarówno wtedy, gdy mówi o „dwojakiej opowieści" (δίπλ' ἐρέω – B 17, 1), o swoim wywodzie, który „nie jest zwodniczy" (οὐκ ἀπατηλόν – B 17, 26), jak i wówczas, gdy posługuje się obrazem tego, co nazywa Σφαῖρος (B 27; B 28; B 31). Z perspektywy KA można ostrożnie przyjąć, że najciekawsze są fragmenty B 2 i B 3, przy czym ten pierwszy można traktować jako swoisty komentarz do B 16 Parmenidesa, a ten drugi stanowi dość oczywiste nawiązanie do B 7 (i częściowo do B 6) Parmenidesa. Fragment B 2[463] rozpoczyna się od uwag na temat γυῖα (w B 16 Parmenides mówił o μέλεα), przy czym kluczową informacją w tym fragmencie jest stwierdzenie dotyczące ograniczoności ludzkiego oglądu. Mowa tam o wąskich zasobach, o nieszczęściach stępiających myśl, a przede wszystkim o tym, że „ludzie widzą w swojej egzystencji tylko małą część życia" („παῦρον δ' ἐν ζωῇσι βίου μέρος ἀθρήσαντες"). Ludzkie życie jest chwilowe, każdy odlatuje szybko jak dym. We fragmencie tym, zbudowanym na opozycji μέρος – τὸ ὅλον, ukazany zostaje ograniczony ludzki ogląd świata, uzupełniony jednak swego rodzaju zetetyczną zapowiedzią możliwości uczenia się: „Ale ty, skoro się tutaj wycofałeś, / nauczysz się" („σὺ δ' οὖν, ἐπεὶ ὦδ' ἐλιάσθης, / πεύσεαι"); „nigdy myśl śmiertelnych nie wędrowała dalej" („οὐ πλέον ἠὲ βροτείη μῆτις ὄρωρεν"). Sekstus Empiryk w komentarzu do tego fragmentu w typowym dla siebie stylu stwierdza, że dla Empedoklesa kryterium prawdy były nie zmysły, lecz trafny rozum[464]; dalej dodaje, że jeśli chodzi o trafny rozum (ὀρθὸν λόγον), to jeden jest boski, drugi zaś – ludzki[465]. Boski rozum był niewyrażalny, natomiast ludzki – wyrażalny[466].

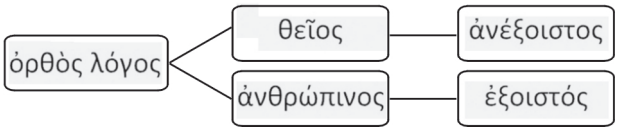
---

[463] στεινωποὶ μὲν γὰρ παλάμαι κατὰ γυῖα κέχυνται·
πολλὰ δὲ δείλ' ἔμπαια, τά τ' ἀμβλύνουσι μέριμνας.
παῦρον δ' ἐν ζωῇσι βίου μέρος ἀθρήσαντες
ὠκύμοροι καπνοῖο δίκην ἀρθέντες ἀπέπταν
αὐτὸ μόνον πεισθέντες, ὅτῳ προσέκυρσεν ἕκαστος
πάντοσ' ἐλαυνόμενοι, τὸ δ' ὅλον <πᾶς> εὔχεται εὑρεῖν·
οὕτως οὔτ' ἐπιδερκτὰ τάδ' ἀνδράσιν οὔτ' ἐπακουστά
οὔτε νόῳ περιληπτά. σὺ δ' οὖν, ἐπεὶ ὧδ' ἐλιάσθης,
πεύσεαι. οὐ πλέον ἠὲ βροτείη μῆτις ὄρωρεν. DK 31 B 2

[464] „ἄλλοι δὲ ἦσαν οἱ λέγοντες κατὰ τὸν Ἐμπεδοκλέα κριτήριον εἶναι τῆς ἀληθείας οὐ τὰς αἰσθήσεις ἀλλὰ τὸν ὀρθὸν λόγον […]". Sext. Emp.: *Adv. math*., VII, 122, 1–3.

[465] „[…] τοῦ δὲ ὀρθοῦ λόγου τὸν μέν τινα θεῖον ὑπάρχειν τὸν δὲ ἀνθρώπινον". Sext. Emp.: *Adv. math*., VII, 122, 3–4.

[466] „ὧν τὸν μὲν θεῖον ἀνέξοιστον εἶναι, τὸν δὲ ἀνθρώπινον ἐξοιστόν". Sext. Emp.: *Adv. math*., VII, 122, 5–123, 1.



Schemat 1. Typy ὀρθὸς λόγος przypisywane Empedoklesowi

Odróżnienie (w schemacie KS) rozumu boskiego od ludzkiego nie jest oczywiście czymś nowym, ta idea doskonale wpisuje się w tradycję zapoczątkowaną przez Homera i Hezjoda. Interesujące wydają się jednak dwie inne kwestie. Po pierwsze, oba te rozumy, a nie tylko rozum boski, określone zostają mianem ὀρθός. Po drugie, sugestywnie zostaje skontrastowany rozum boski z rozumem ludzkim; kryterium tym nie jest trafność (ὀρθός) jednego z nich, lecz wyrażalność czy też zdolność do wypowiedzenia. Z tego by wynikało, że rozum boski cechuje niewyrażalność, podczas gdy ludzki rozum, będąc wyrażalnym, jest ograniczony; należałoby powiedzieć, że może on być trafny, lecz zawsze w sposób ograniczony, czyli lokalny. Ta konstatacja uprawnia do stwierdzenia, że nie należy dopatrywać się w poglądach Empedoklesa ani globalnego S, ani ND, ani też sceptycznego ataku na zmysły[467]. Potwierdza to zresztą sam Sekstus, który w komentarzu do dwóch ostatnich wersów B 2 pisze, że Empedokles wyjaśnia, iż prawda nie leży całkowicie poza naszym zasięgiem, ale można ją uchwycić, jeśli się rozszerza rozum ludzki[468].

Warto zwrócić uwagę na Empedoklesowe pojmowanie zasobów myślowych (mądrościowych). W B 2 znaleźć można zdanie: „nigdy myśl śmiertelnych nie wędrowała dalej" („οὐ πλέον ἠὲ βροτείη μῆτις ὄρωρεν"). Odnosi się ono do informacji o wycofaniu się (ἐλιάσθης) do obecnego miejsca. Z kolei w B 106 Empedokles pisze: „Bo w odniesieniu do tego, co jest obecne, myśl rośnie w ludziach" („πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἀέξεται ἀνθρώποισιν")[469]. Fragment ten znowu zdaje się nawiązaniem do B 4 Parmenidesa („λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως"[470]), a przynajmniej można go w ten sposób traktować nie tylko ze względu na użycie słowa παρεόν. Ze względu na nie skłonny byłbym twierdzić, że Empedokles w obu tych fragmentach chce pokazać związek myślenia

[467] „Sextus' interpretation is doubly false: B 2 is not skeptical; nor does it attack, specifically, the *senses*; for ordinary men, as line 8 indicates, are no better at using their minds than their perceptive faculties. […] Thus B 2 and B 3 show that Empedocles was no sceptic of sense-perception. All the senses, if appropriately used and systematically deployed, yield trustworthy evidence". J. Barnes: *The Presocratic Philosophers*. Vol. 2…, s. 235–236.

[468] „περὶ δὲ τοῦ μὴ εἰς τὸ παντελὲς ἄληπτον εἶναι τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἱκνεῖται ὁ ἀνθρώπινος λόγος ληπτὴν ὑπάρχειν […]". Sext. Emp.: *Adv. math.*, VII, 124, 1–3.

[469] DK 31 B 106; przekł. – D.K.

[470] DK 28 B 4, 1. Arystoteles, który przywołuje fragm. B 106, wiąże go z fragm. B 16 Parmenidesa.

ze zmysłowością, każdorozowo związaną z tym, co obecne, z tym, co bezpośrednio przedłożone. Świadczą o tym również fragmenty B 3 i B 4.

Fragment B 3 rozpoczyna się od błagania Muzy o należną mądrość, co jako żywo przypomina omawiany w tym rozdziale *passus* z prologu *Teogonii* Hezjoda. W dalszej części tego fragmentu[471] Empedokles niejako parafrazuje Parmenidesowy fragment B 7 i częściowo B 6. Nie wchodząc w szczegółowe analizy, trzeba zwrócić uwagę na kilka ważnych kwestii we fragmencie B 3. Można tam znaleźć: 1) sugestię rozważenia każdej rzeczy na różne sposoby (wers 9.); 2) zakaz przedkładania (w sensie zaufania) jednego zmysłu nad innym zmysłem (wersy 10–11); 3) sugestię niedeprecjonowania zmysłów (wers 12.); 4) sugestię powściągnięcia zaufania do nich, przy jednoczesnej zachęcie do myślowego rozważenia, w jaki sposób każda rzecz jest jawna (oczywista). Warto podkreślić, że w tym krótkim fragmencie pojawiają się w dwóch miejscach mocne nawołania i sugestie: ἄθρει („rozważ" – B 3, 9) i ἔρυκε, νόει („powściągnij, pomyśl" – B 3, 13); obie w kontekście tego, co jawne (oczywiste) – δῆλον. W świetle tych słów można stwierdzić, że Empedokles sugeruje myślową kontrolę zmysłowości w zakresie wiarygodności (zaufania) zmysłów, bo ich świadectwo – samo w sobie – jest aspektowe, a zatem niepewne. W ten sposób komentuje również ten fragment Sekstus Empiryk. Jego zdaniem fragment ten mówi o tych, którzy ustalają, że to, co jest pojmowane za pomocą każdego zmysłu, staje się godne zaufania, pod warunkiem że rozum kontroluje zmysły, nawet jeśli wcześniej można było odnieść wrażenie, że postponowane jest zaufanie, jakie można wiązać ze zmysłami[472].

Podobnie we fragmencie B 4[473] na plan pierwszy wysuwa się problem wiarygodności i zaufania (ἀπιστεῖν, πιστώματα). Klemens Aleksandryjski krótko streszcza ten fragment w stwierdzeniu, że zwyczajem złych ludzi jest chęć zdominowania prawd przez niewiarę[474]. Do wspomnianych wcześniej wezwań ἄθρει, ἔρυκε, νόει dochodzi tu delficko-Heraklitowe γνῶθι. Ta sugestia jest zrozumiała w świetle diagnozy postawy złych ludzi; oni wykazują bardzo dużą skłonność do tego, by nie wierzyć w κρατέουσιν,

---

[471] ἀλλ' ἄγ' ἄθρει πάσῃ παλάμῃ, πῇ δῆλον ἕκαστον,
μήτε τιν' ὄψιν ἔχων πίστει πλέον ἢ κατ' ἀκουήν
ἢ ἀκοὴν ἐρίδουπον ὑπὲρ τρανώματα γλώσσης,
μήτε τι τῶν ἄλλων, ὁπόσῃ πόρος ἐστὶ νοῆσαι,
γυίων πίστιν ἔρυκε, νόει δ' ᾗ δῆλον ἕκαστον. DK 31 B 3, 9–13

[472] „καὶ διὰ τῶν ἑξῆς ἐπιπλήξας τοῖς πλέον ἐπαγγελλομένοις γιγνώσκειν παρίστησιν, ὅτι τὸ δι' ἑκάστης αἰσθήσεως λαμβανόμενον πιστόν ἐστι, τοῦ λόγου τούτων ἐπιστατοῦντος, καίπερ πρότερον καταδραμὼν τῆς ἀπ' αὐτῶν πίστεως". Sext. Emp.: *Adv. math*., VII, 124, 6–9.

[473] ἀλλὰ κακοῖς μὲν κάρτα πέλει κρατέουσιν ἀπιστεῖν·
ὡς δὲ παρ' ἡμετέρης κέλεται πιστώματα Μούσης,
γνῶθι διατμηθέντος ἐνὶ σπλάγχνοισι λόγοιο. DK 31 B 4

[474] „τοῖς μὲν γὰρ κακοῖς τοῦτο σύνηθες, φησὶν ὁ Ἐμπεδοκλῆς, τὸ ἐθέλειν κρατεῖν τῶν ἀληθῶν διὰ τοῦ ἀπιστεῖν". Clem.: *Strom*., V, 3, 18, 4–5.

co tłumacze przekładają między innymi jako: „to, co zwycięża”[475], „the strong”[476] czy też „authority”[477]. Według mnie warto podkreślić, że owi źli ludzie nie tyle nie są skłonni w coś nie wierzyć (są ludźmi niewiary), ile właśnie są skłonni niewierzyć głównie w panujące (rządzące). Mówiąc inaczej, ich niewłaściwa postawa sprowadza się do niewiary w to, co włada, a więc w boski porządek rzeczy wykładany przez Empedoklesa[478]. Empedokles wpisuje się tu w dobrze znaną (choćby z fragmentów pism Ksenofanesa, Heraklita, Parmenidesa) krytykę postaw zaślepienia lub niedostrzegania prawdy, ale też bezkrytyczności w formie KS. Można powiedzieć bardziej stanowczo, że Empedoklesa krytyka wiąże się z różnymi formami bezkrytycyzmu (zarówno w formie KS, jak i KA), natomiast sugestie i rekomendacje związane są z poprawnym i rzetelnym KS i KA. Poza tym warto zaznaczyć, że w tym fragmencie kluczowy jest problem wiarygodności i zaufania, podobnie jak to było w tekście Parmenidesa. We fragmencie B 4 należyty KS wyrażony zostaje za pomocą słowa διατμηθέντος; pochodzi ono od czasownika διατέμνω, który oznacza „przeciąć”, „rozciąć”, „odciąć”, i wyraża – jak wykażę w rozdziale 5. części drugiej – dia-krytyczną funkcję rozdzielenia. Chodzi zatem o to, że argument rozcięto (διατμηθέντος […] λόγοιο), to znaczy podzielono, co może oznaczać, iż został przeanalizowany w ten sposób, że ujawniono elementy składowe. Na podwalinach tego diakrytycznego KS zbudowany jest KA wyrażony lapidarną rekomendacją γνῶθι (poznaj), a dokładniej: poznaj w sercu (γνῶθι […] ἐνὶ σπλάγχνοισι). Owo Empedoklesowe γνῶθι, jeśli wziąć pod uwagę kontekst, zdaje się odpowiadać Parmenidesowemu κρῖναι δὲ λόγῳ. Empedokles chce powiedzieć, że należy poznać daną rzecz dzięki wszechstronnemu jej rozważeniu (KA) na podstawie dokonanych uprzednio rozróżnień (KS). Analizy przytoczonych fragmentów Empedoklesa pozwalają stwierdzić, że takie rozumowanie służy antydogmatycznej postawie, która nie musi prowadzić ani do radykalnego S, ani do ND, a zmysłowość, choć sama w sobie zawodna i aspektowa, dzięki

[475] K. Narecki: *Logos we wczesnej myśli greckiej…*, s. 174; Idem: *Logos w poematach Empedoklesa z Akragas.* „Przeglad Filozoficzny – Nowa Seria” 2001, nr 2 (38), s. 140.

[476] B. Inwood: *The Poem of Empedocles: A Text and Translation with an Introduction*. Revised Edition. Toronto, University of Toronto Press, 2001, s. 82.

[477] LM, vol. 5…, s. 393.

[478] Trafnie komentuje ten fragment K. Narecki: „Zachowujemy się jak ci »liczni« (πολλοί), »podli i nędzni« śmiertelnicy (κακοί = ἐπιστοῦντες, »źli = niewierzący«), w pełni zasługujący na to miano, bo przecież w ich zwyczaju jest »w ogóle nie wierzyć« (κάρτα μέλει ἀπιστεῖν) w »to, co prawdziwe« (κρατέουσιν); żyją więc z dala od prawdy, pozbawieni tej niezachwianej pewności (πίστις), która gwarantuje rzetelną, obejmującą całą rzeczywistość wiedzę. Tymczasem trzeba bardzo chcieć wyrobić w sobie właściwą postawę poznawczą i wzorem Pauzaniasza pozytywnie odpowiedzieć na wezwanie Empedoklesa. Z pewnością jest to trudne zadanie, ale pamiętając o tym, filozof daje swemu uczniowi niezawodne, uwierzytelnione boskim autorytetem znaki (»rękojmie Muzy« – πιστώματα παρὰ Μούσης), które mają tłumaczyć jego wiarę i zaufanie w prawdziwość przedstawionej nauki”. K. Narecki: *Logos w poematach Empedoklesa z Akragas…*, s. 142–143.

kontroli rozumu może stać się cennym i względnie wiarygodnym źródłem wiedzy.

Anaksagoras z Klazomenaj

Na pierwszy rzut oka podobne do Empedoklesa stanowisko w analizowanej kwestii prezentuje Anaksagoras[479]. On również nie akceptuje Melissosowej deprecjacji zmysłowości jako fałszywego świadectwa. We fragmencie B 21a można przeczytać:

> ὄψις γὰρ τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα.
>
> Zjawiska zmysłowe są bowiem widokiem [rzeczy] niejawnych[480].

Zmysły pozwalają doświadczać tylko widoków (przejawów) podstawowych elementów rzeczywistości, czyli σπέρματα πάντων χρημάτων („zarodków wszystkich rzeczy")[481]. Anaksagoras wskazuje jednak słabość zmysłów w rozpoznawaniu tej fundamentalnej struktury rzeczywistości, na którą składają się nieskończone pod względem ilości zarodki. Kluczowym zatem fragmentem jest B 21, wyrażający aktywność krytyczną. Nasuwa się pytanie: w jaki sposób można ją pojmować, a w szczególności – czy przejawia się tu KS czy też KA?

> ὑπ' ἀφαυρότητος αὐτῶν […] οὐ δυνατοί ἐσμεν κρίνειν τἀληθές.
>
> z powodu ich słabości nie jesteśmy w stanie κρίνειν prawdy[482].

Mowa tu oczywiście o zmysłach, o czym świadczy wprowadzenie Sekstusa do tego fragmentu[483]. Z kolei rzeczownik ἀφαυρότης należy – zdaniem P.K. Curd – rozumieć w tym sensie, że zmysły są słabe, gdyż nie są w stanie dokonać należytych rozróżnień niezbędnych do oceny małych zmian[484]. W tym fragmencie problemem zasadniczym jest rozpoznanie

[479] Na temat epistemologii Anaksagorasa zob. A. Laks: *Soul, Sensation, and Thought*. In: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Ed. by A.A. Long. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 250–270; D. O'Brien: *The Relation of Anaxagoras and Empedocles*. „Journal of Hellenic Studies" 1968, vol. 88, s. 93–113; J. Warren: *Anaxagoras on Perception, Pleasure, and Pain*. „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 2007, vol. 33, s. 19–54.

[480] DK 59 B 21a; przekł. – D.K. Zob. H. Diller: *ΟΨΙΣ ΑΔΗΛΩΝ ΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ*. „Hermes" 1932, Bd. 67, H. 1, s. 14–42.

[481] DK 59 B 4 (Simpl.: *In Phys*., 35, 2).

[482] DK 59 B 21; przekł. – D.K.

[483] „ἔνθεν ὁ μὲν φυσικώτατος Ἀναξαγόρας ὡς ἀσθενεῖς διαβάλλων τὰς αἰσθήσεις […]". Sext. Emp.: *Adv. math*., VII, 90.

[484] Zob. Anaxagoras of Clazomenae: *Fragments and Testomonia*. A text and translation with notes and essays by P. Curd. Toronto, University of Toronto Press,

znaczenia czasownika κρίνειν. Badacze na różne sposoby starają się go przetłumaczyć, przy czym na plan pierwszy wysuwa się znaczenie bliskie KS lub KA. Patricia K. Curd tłumaczy κρίνειν jako „determine”[485], Daniel W. Graham – jako „discern”[486], w KRS znajdujemy „osądzić”[487], a Kelli Rudolph przekłada go jako „distinguish”[488].

Wydaje mi się, że aby zrozumieć sens tego czasownika w tym fragmencie, a tym samym odpowiedzieć na pytanie, o jaki rodzaj krytycyzmu tu chodzi, warto przeanalizować trzy świadectwa:

1) komentarz Teofrasta z Περὶ αἰσθήσεων dotyczący Anaksagorasa[489], a szczególnie fragment: „τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ τὴν ἁφὴν καὶ τὴν γεῦσιν **κρίνειν**”[490].
2) komentarz Simplikiosa do Arystotelesowego dzieła *De caelo*[491], w tym fragment B 7: „ὥστε τῶν **ἀποκρινομένων** μὴ εἰδέναι τὸ πλῆθος μήτε λόγῳ μήτε ἔργῳ”[492].
3) komentarz Sekstusa Empiryka do fragmentu B 21: „τίθησί τε πίστιν αὐτῶν τῆς ἀπιστίας τὴν παρὰ μικρὸν τῶν χρωμάτων ἐξαλλαγήν· εἰ γὰρ δύο λάβοιμεν χρώματα, μέλαν καὶ λευκόν, εἶτα ἐκ θατέρου εἰς θάτερον κατὰ σταγόνα παρεκχέοιμεν, οὐ δυνήσεται ἡ ὄψις **διακρίνειν** τὰς παρὰ μικρὸν μεταβολὰς καίπερ πρὸς τὴν φύσιν ὑποκειμένας”[493].

Ad 1. Teofrast zwraca uwagę, że według Anaksagorasa poznanie dokonuje się nie na zasadzie podobieństwa (jak w ujęciu Empedoklesa), lecz przeciwieństwa. Widać to w każdym ze zmysłów. W przypadku wzroku źrenica ma inną barwę niż postrzegane przedmioty, a poza tym zasada ta może tłumaczyć utrudnione widzenie nocą. Podobnie jest w odniesieniu do innych zmysłów. Teofrast dodaje, że „w ten sam sposób dotyk i smak rozróżniają [swoje przedmioty]” („τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ τὴν ἁφὴν καὶ τὴν γεῦσιν **κρίνειν**”)[494]. Gdy czegoś ciepłego dotykamy czymś o takiej

2007, s. 75. Badaczka ta skłonna jest wiązać ten fragment Anaksagorasa z fragm. B 11 Demokryta.

[485] „The verb here is κρίνειν: to judge or determine, with a root meaning of to *separate*. As we have seen, the compound *krinō* verbs (ἀποκρίνεσθαι, προκρίνεσθαι, διακρίνεσθαι) play fundamental roles in Anaxagoras's cosmology”. Anaxagoras of Clazomenae: *Fragments and Testomonia*…, s. 75.

[486] *The Text of Early Greek Philosophy. The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*. Part 1. Edited and translated by D.W. Graham. Cambridge, Cambridge University Press, 2010, s. 307.

[487] KRS, fragm. 509.

[488] K. Rudolph: *Sight and the Presocratics: Approaches to Visual Perception in Early Greek Philosophy*. In: *Sight and the Ancient Senses. The Senses in Antiquity*. Ed. M. Squire. London and New York, Routledge, 2016, s. 41.

[489] Theophr.: *De sensu*, 27.

[490] Theophr.: *De sensu*, 28; podkr. – D.K.

[491] Simpl.: *In De caelo*, VII, 608, 21–31.

[492] DK 59 B 7; podkr. – D.K.

[493] Sext. Emp.: *Adv. math*., VII, 90; podkr. – D.K.

[494] Theophr.: *De sensu*, 28; podkr. – D.K.

samej ciepłocie, wówczas nie odczuwamy zmiany, a więc doświadczenie rodzi się w razie różnicy temperatur. Podobnie jest ze smakiem i z innymi zmysłami. Nie ulega więc wątpliwości, że w tym fragmencie κρίνειν oznacza „rozróżniać", a warunkiem doświadczenia jest zróżnicowanie, na przykład temperatur dotykającego i dotykanego. Jedynie dzięki rozróżnieniu możliwe staje się nie tylko poznanie zmysłowe, ale także ewentualna ocena. W dalszej części swego komentarza Teofrast pisze, że „zmian nie powodują rzeczy podobne, lecz przeciwne" („ἡ ἀλλοίωσις οὐχ ὑπὸ τῶν ὁμοίων, ἀλλ' ὑπὸ τῶν ἐναντίων εἶναι"); i zadaje pytanie: „czy wrażenie zmysłowe jest zmianą i czy przeciwieństwo potrafi rozróżnić swoje przeciwieństwo?" („εἰ ἀλλοίωσις ἡ αἴσθησις εἴ τε τὸ ἐναντίον τοῦ ἐναντίου κριτικόν")[495]. Zmysły są – jeśli można tak powiedzieć – krytyczne na zasadzie przeciwieństwa, ponieważ nieodzownym warunkiem ich działania jest zmiana, czyli rozróżnienie. Anaksagoras koryguje Empedoklesową zasadę poznania podobnego przez podobne za pomocą argumentu odwołującego się do KS. Tylko KS w formule rozróżnienia może warunkować zmianę, która z kolei stanowi warunek poznania. Odnośnie do rzeczy podobnych, gdy poznawane i poznające są niezróżnicowane, czyli brak tam KS, nie jest możliwa zmiana, a więc również poznanie zmysłowe. Można tu zatem mówić o KS na poziomie zmysłowym (przedrozumowym), a dopiero w dalszej kolejności – o jakiejkolwiek ewaluacji. KS Anaksagorasa zdaje się mieć charakter fundamentalny, ponieważ ujawnia się jako zasada funkcjonowania zmysłowości jako takiej.

Ad 2. Simplikios w tej części swojego komentarza (*In De caelo*, VII, 608, 21–31) najpierw przytacza początek dzieła Anaksagorasa (B 1, 1–3), w którym myśliciel ten stwierdza, że kiedyś wszystkie rzeczy były razem nieograniczone pod względem „ilości i małości" (πλῆθος καὶ μικρότητα). I dodaje, że „żadna nie była wyraźna (jawna) z racji swojej małości" („οὐδὲν ἔνδηλον ἦν ὑπὸ σμικρότητος")[496]. A więc owa nieograniczoność liczbowa i nieograniczona podzielność elementów uniemożliwiają poznanie. Tak przynajmniej sugeruje Simplikios, pisząc: „μήποτε δὲ τὸ ἄπειρον ὡς ἡμῖν ἀπερίληπτον καὶ ἄγνωστον"[497]. A następnie cytuje fragment B 7:

> ὥστε τῶν ἀποκρινομένων μὴ εἰδέναι τὸ πλῆθος μήτε λόγῳ μήτε ἔργῳ.
>
> Gdyż nie można poznać ani w myśli, ani w czynie ilości rozróżnionych [rzeczy][498].

Na koniec tego wywodu Simplikios sugeruje, że Anaksagoras, niejako w opozycji do ludzkiego poznania, przyjął koncepcję νοῦς, który zna

[495] Theophr.: *De sensu*, 31.
[496] Simpl.: *In De caelo*, VII, 608, 23 (= B 1).
[497] Simpl.: *In De caelo*, VII, 608, 24–25.
[498] DK 59 B 7 (Simpl.: *In De caelo*, VII, 608, 26).

wszystkie rzeczy. Pisze on, że „νοῦς poznał wszystkie rzeczy, te zmieszane i te rozróżnione […]”[499]. Co ważne, znać rzeczy rozróżnione i zmieszane oznacza, iż są one określone i ograniczone dla poznającego. „Poznanie określa i ogranicza poznawane” („ἡ γὰρ γνῶσις ὁρίζει καὶ περατοῖ τὸ γνωσθέν”)[500]. W związku z tym Simplikios wygłasza podstawową zasadę poznawalności (w formie negatywnej i w trybie warunkowym):

> καίτοι, εἰ ἄπειρα ὄντως ἦν, παντελῶς ἦν ἄγνωστα.
>
> A przecież gdyby [wszystkie rzeczy] były rzeczywiście nieograniczone, to byłyby zupełnie niepoznawalne[501].

Nietrudno zauważyć, że jest to zasada (nie)poznawalności, taka sama jak ta, którą prezentował Filolaos, czy też szerzej – szkoła pitagorejska[502]. Ogólnie rzecz biorąc, poznanie ludzkie jest ograniczone i ograniczające, nie zdoła zatem, w przeciwieństwie do νοῦς, zgłębić nieograniczonych liczbowo i nieograniczonych w sensie podzielności rzeczy; nie jest to możliwe nie tylko w odniesieniu do doświadczenia zmysłowego, ale także μὴ εἰδέναι μήτε λόγῳ μήτε ἔργῳ.

Ad 3. W tym bezpośrednim komentarzu Sekstusa do fragmentu B 1 znaleźć można przykład słabości zmysłów, a zarazem ludzkiej bezkrytyczności. Gdy weźmiemy dwa kolory, biały i czarny, i dodamy do jednego z nich odrobinę drugiego, to nie zauważymy tej delikatnej zmiany, choć ona w rzeczywistości zaszła. Nie ulega chyba wątpliwości, że bezkrytyczność występuje tutaj źródłowo w formule KS, to znaczy, że nie potrafimy odróżnić stanu sprzed zmieszania od stanu po zmieszaniu; mówiąc inaczej, bezkrytyczność związana jest tu z niezdolnością rozpoznania zmiany. Z owej bezkrytyczności w formule KS wynika bezkrytyczność ewaluacyjna.

Zestawienie przytoczonych fragmentów pozwala zauważyć, że główny sens czasownika κρίνειν da się sprowadzić do formy KS. Podstawowa zasada poznania zmysłowego, poznawanie przeciwnego przez przeciwne, musi się opierać na przedrefleksyjnej władzy różnicowania (jako KS) umożliwiającej doświadczanie. Ani jednak doświadczenie zmysłowe, ani myślenie, więcej nawet, ani działalność praktyczna nie są w stanie doprowadzić do rozpoznania rozróżnionych (KS) i będących nieograniczonymi co do ilości i małości rzeczy, czyli nieskończenie podzielnych podstawowych za-

[499] DK 59 B 12 (Simpl.: *In De caelo*, VII, 608, 29–30). Zob. J.H. Lesher: *Mind's Knowledge and Powers of Control in Anaxagoras DK B12*. „Phronesis” 1995, vol. 40, no. 2, s. 125–142.

[500] Simpl.: *In De caelo*, VII, 608, 28–29.

[501] Simpl.: *In De caelo*, VII, 608, 28.

[502] „ἀρχὰν γὰρ οὐδὲ τὸ γνωσούμενον ἐσσεῖται πάντων ἀπείρων ἐόντων” („jeśli wszystkie [byty] są nieograniczone, nie będzie w ogóle niczego, co poznalne”). DK 44 B 3 (LM D 4; Iambl.: *Ad Nicom*., VII, 24–25); przekł. – D.K.

rodków. Z perspektywy człowieka można mówić o bezkrytycyzmie ewaluacyjnym (KA) czy też raczej o niemożliwości adekwatnego poznania, które wywodzi się z bezkrytycyzmu typu KS, jako o niemożliwości ujęcia subtelnych rozróżnień w rzeczach, a także w objęciu poznaniem nieskończonej ilości podstawowych elementów. Z jednej zatem strony KS stanowi fundament poznawania zmysłowego (fundament relacji poznawania przeciwnego przez przeciwne), a z drugiej – wykazana zostaje jego niespełnialność w podejmowaniu prób precyzyjnego poznania całości nieograniczonych elementów. Wydaje się więc, że Anaksagoras, choć nie odrzuca w pełni poznania zmysłowego ani nie głosi całkowitej jego niewiarygodności, to jednak akcentuje ludzką ograniczoność poznawczą, która wynika z niemożności ogarnięcia nieograniczonej ilości elementów podstawowych. Nie jest to globalny i radykalny w swoim rodowodzie ND, głoszący niemożliwość jakiejkolwiek wiedzy, lecz wyraz przekonania o jej ograniczoności. Nie można zatem powiedzieć, że Anaksagoras nie ma żadnych związków z S, ani że popada w ND[503]. W myśli Anaksagorasa tkwi prawdopodobnie pitagorejskie, a być może nawet jońskie przekonanie o niepoznawalności nieograniczonego (nieokreślonego), a także tradycyjna dla myśli wczesnogreckiej idea przeciwstawienia wiedzy spełnionej, czyli boskiej (tu pod postacią νοῦς), ograniczonej i aspektowej wiedzy ludzkiej.

Diogenes z Apollonii

Warto jeszcze wspomnieć o Diogenesie z Apollonii[504] nie z racji jego poglądów kosmologicznych, ale z powodu treści początku jego dzieła, który przekazuje Diogenes Laertios (IX, 57):

> λόγου παντὸς ἀρχόμενον δοκεῖ μοι χρεὼν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἀναμφισβήτητον παρέχεσθαι, τὴν δὲ ἑρμηνείαν ἁπλῆν καὶ σεμνήν.
>
> Rozpoczynając dowolny dyskurs, konieczne jest – jak mi się zdaje – zapewnienie początku wolnego od dwuznaczności oraz stylu, który jest prosty i dostojny[505].

[503] Hankinson traktuje fragm. B 21a nie jako wyraz S, lecz jako przykład „moderate empiricism", natomiast B 21, jeśli w ogóle ma charakter sceptyczny, to tylko jako naiwna wiara w niewyrobione doświadczenie zmysłowe. Zob. R.J. Hankinson: *The Sceptics*…, s. 33. Z kolei L. Groarke posuwa się do uznania epistemologii Anaksagorasa za antycypację współczesnego antyrealizmu. Zob. L. Groarke: *Greek Scepticism*…, s. 46. Tylko Cyceron zaliczył Anaksagorasa do grona tych, którzy uważali, że nie można niczego uchwycić, niczego doświadczyć, niczego wiedzieć. Zob. Cicero: *Acad*., I, 44.

[504] Zob. A. Laks: *Diogène d'Apollonie: Edition, traduction et commentaire des fragments et témoignages*. Sankt Augustin, Academia Verlag, 2008.

[505] DK 64 B 1; przekł. – D.K.

Z pewnością na uwagę zasługuje sformułowanie δοκεῖ μοι, które jest wyrazem raczej pokory niż asekuracji. W każdym razie Diogenes odsyła czytelnika do ἀρχή rozumianego tu w sensie bardziej narracyjnym niż kosmologicznym. Być może właśnie taką dwuznaczność chciał Diogenes wyeliminować, co – jeśli sądzić po współczesnych komentarzach – za bardzo mu się nie udało. Niewykluczone, że początek dyskursu czy jakiegoś wykładu powinien być równoznaczny ze wskazaniem niebudzącej wątpliwości zasady. Nie musi tu chodzić o konkretną zasadę w stylu myślicieli jońskich, lecz na przykład o zasadę przekształcania się tego samego. Inna kwestia jest interesująca, a mianowicie zależność między δοκεῖ μοι i ἀρχὴ ἀναμφισβήτητος. Wskazany przez Diogenesa początek musi być bezsporny, niewątpliwy, wolny od dwuznaczności (ἀναμφισβήτητον). A zatem początek czy też punkt wyjścia, może nawet założenie muszą być bezsporne, ale samo wskazanie, że taki początek musi być, określone jest tylko jako domysł. Z tego by wynikało, że Diogenesowi wydaje się, że punkt wyjścia musi być pewny. To napięcie pomiędzy restrykcyjnością ἀρχὴ ἀναμφισβήτητος a doksalnym stanem przeświadczenia o takim początku jest uderzające. Można jednak – jak sądzę – to napięcie semantyczne nieco obniżyć. Warto zwrócić uwagę, że we fragmencie B 2 Diogenes mówi o zasadzie powstawania i dodaje: καὶ τοῦτο εὔδηλον. Przymiotnik εὔδηλος oznacza przede wszystkim „dobrze widzialny", „jasny", „widoczny", „jawny", a także „oczywisty". Można zatem przyjąć, że punkt wyjścia musi być bezsporny, niewątpliwy czy rozstrzygający, a raczej, że ma on być jasny, wyraźnie sformułowany, dla wszystkich jawny (εὔδηλον) i w tym sensie wolny od dwuznaczności (ἀναμφισβήτητον). Doksalny charakter przekonania wyrażającego postawę metodologiczną nie musi się kłócić z domniemanym wymogiem dogmatycznego ustanowienia punktu wyjścia badań. Chodzi tylko o to, aby wskazać jasny i wyraźny początek, wolne od dwuznaczności założenie, ponieważ wtedy z powodzeniem można śledzić tok wywodu, a także krytycznie odnosić się do założeń i wyników. Według mnie Diogenes wyraża tutaj nie tyle zasadę dogmatyczności czy bezsporności punktu wyjścia w badaniach, ile zasadę powszechnej transparentności założeń[506].

[506] K. Narecki pisze: „Na podstawie przeprowadzonej analizy z całą pewnością możemy stwierdzić, iż fragment B 1 jest pierwszą w historii nauki próbą sformułowania założeń metodologicznych, wysuwanych wobec wszelkich badań, które mają być utrwalone na piśmie w formie rozpraw naukowych. Diogenesowej metody nie powinien lekceważyć żaden uczony, przystępujący do publikowania swoich badań. Z takim zresztą uogólnieniem mamy do czynienia w samym tekście fragmentu, gdzie fraza λόγου παντός wskazuje na każdą rozprawę, a brak rodzajnika przy participium ἀρχόμενον, podmiocie infinitiwu παρέχεσθαι, pozwala w tymże podmiocie widzieć każdego, kto nie tylko rozpoczyna efektywne redagowanie dzieła, lecz w ogóle podejmuje się tego dokonać". K. Narecki: *Logos we wczesnej myśli greckiej*…, s. 238–239.

Demokryt z Abdery i atomiści

Jak podaje Diogenes Laertios[507], Anaksarchos, nauczyciel Pyrrona, był uczniem Diogenesa ze Smyrny, ten zaś – uczniem Metrodora z Chios, który miał być uczniem Nessasa z Chios, natomiast według innych – Demokryta. Już samo ukazanie pośrednich związków między Pyrronem i Demokrytem może zwrócić naszą uwagę na antecedencje pyrronizmu tkwiące w myśli atomistów. Zgodnie jednak z metodologią tej pracy nie chodzi o poszukiwanie antecedencji poglądów pyrronistów lub akademików w tradycji filozofii przedplatońskiej, lecz o odnalezienie w tekstach myślicieli wczesnogreckich ewentualnych śladów poglądów lub postaw, które ogólnie zostały określone jako KA w formie S, czy to jako S jako E, czy też S jako Z. Nie chodzi więc o to, że przyjmuję S jako doktrynę związaną z Pyrronem i późniejszymi sceptykami oraz poszukuję jej źródeł, lecz o to, że szukam w tekstach wczesnogreckich filozofów śladów takiej postawy poznawczej wyrażonej wprost lub uwikłanej w inne poglądy. Wzmianka Diogenesa Laertiosa jest tylko drogowskazem każącym nie pominąć Demokryta. Jeszcze mocniejszą wskazówkę stanowi adnotacja Arystotelesa, będąca swoistym wyzwaniem badawczym, zgodnie z którą Demokryta uznaje się za poważnego przedstawiciela KA. Arystoteles w *Metafizyce* pisze, że Demokryt stwierdził, iż „οὐθὲν εἶναι ἀληθὲς ἢ ἡμῖν γ' ἄδηλον" („nic nie jest prawdziwe albo jest dla nas niejawne")[508]. Ten dylemat Arystotelesa w odniesieniu do filozofii Demokryta da się wyrazić jako alternatywę rozłączną, której jednym członem jest ND, drugi zaś da się wyrazić na wiele sposobów, a jednym spośród nich może być sprowadzenie S do Z. W tym wypadku chodziłoby o to, że z faktu niejawności prawdy może wynikać potrzeba jej poszukiwania. Trzeba tej kwestii przyjrzeć się bliżej.

Sekstus Empiryk pisze, że Demokryt odrzuca (ἀναιρεῖ) zjawiska zmysłowo postrzegane (τὰ φαινόμενα ταῖς αἰσθήσεσι) z tej racji, iż żadne z nich nie jawi się „κατ' ἀλήθειαν, lecz μόνον κατὰ δόξαν"[509]. Warto zwrócić uwagę, że tego odrzucenia nie należy traktować przekreślająco –

[507] Zob. Diog., IX, 58.

[508] Arist.: *Metaph*., 1009 b 11–12. Euzebiusz przytacza relację Arystoklesa dotyczącą Pyrrona, w której ten ostatni głosi ND raczej niż S. We wprowadzeniu jednak zaznacza: „'Αναγκαίως δ' ἔχει πρὸ παντὸς διασκέψασθαι περὶ τῆς ἡμῶν αὐτῶν γνώσεως· εἰ γὰρ αὖ μηδὲν πεφύκαμεν γνωρίζειν, οὐδὲν ἔτι δεῖ περὶ τῶν ἄλλων σκοπεῖν. ἐγένοντο μὲν οὖν καὶ τῶν πάλαι τινὲς οἱ ἀφέντες τήνδε τὴν φωνήν, οἷς ἀντείρηκεν 'Αριστοτέλης". Eus.: *Praep. evang.*, XIV, 18, 1–2. To wskazanie, że przed Arystotelesem byli dawni myśliciele, którzy głosili tezę, iż nie poznajemy niczego, może się odnosić do Demokryta, nie jest jednak wykluczone, że także do innych myślicieli analizowanych w tym rozdziale. W nawiązaniu do Hankinsonowych podziałów (zob. rozdział 3. części pierwszej) – pierwszy człon dylematu Arystotelesa wcale nie musi być wyrazem Negative O-dogmatism, lecz Negative E-dogmatism.

[509] Sext. Emp.: *Adv. math*., VII, 135.

jako zanegowania (w duchu Melissosa) świadectwa zmysłów, lecz ująć je komparatywnie – jako przypisanie im tylko wartości doksalnej, a nie prawdziwościowej. Sekstus bowiem wyjaśnia dalej, że tym, co w rzeczach jest naprawdę, są tylko atomy i próżnia. W tym kontekście przywołuje fragment B 125: „νόμῳ χροιή, νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρόν, ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν" („umowna barwa, umowne słodkie, umowne gorzkie, a w rzeczywistości tylko atomy i próżnia")[510]. O tym, że należy ἐτεῇ wiązać z tym, co prawdziwe, z tym, co jest naprawdę (ἀληθές), zaświadcza Galen, tłumacząc poszczególne terminy, których używał Demokryt. Galen pisze, że zmysłowe jakości rzeczy są dla nas (πρὸς ἡμᾶς), z natury nie ma niczego gorzkiego i słodkiego itd. I dodaje:

1) „umowne" (νόμῳ) znaczy „ze zwyczaju" (νομιστί) i „dla nas" (πρὸς ἡμᾶς), a nie „zgodnie z naturą samych rzeczy" (οὐ κατ' αὐτὴν τῶν πραγμάτων τὴν φύσιν);
2) naturę rzeczy wyraża Demokryt za pomocą „w rzeczywistości" (ἐτεῇ), pochodzące od „rzeczywiście" (ἐτεόν), które znaczy: to, co jest „prawdziwe" (ἀληθές)[511].

Ujawniają się tutaj, Parmenidejskie w swym rodowodzie, dwie drogi dociekań: jedna – κατὰ δόξαν, oparta na wrażeniach zmysłowych, które są tylko dla nas, czyli są subiektywne, a w rezultacie umowne, i druga droga, droga κατ' ἀλήθειαν (κατ' αὐτὴν τῶν πραγμάτων τὴν φύσιν), która rozpoznaje to, co rzeczywiście, czyli naprawdę, istnieje, to znaczy atomy i próżnię. Droga pierwsza nie jest fałszywa, lecz zawodna, bo subiektywna i niedająca pewności, droga druga rzeczywiście pozwala rozpoznać prawdziwą naturę rzeczy. Bezpośrednio po przytoczeniu fragmentu B 125 Sekstus przywołuje fragment B 9: „ἡμεῖς δὲ τῷ μὲν ἐόντι οὐδὲν ἀτρεκὲς συνίεμεν, μεταπῖπτον δὲ κατά τε σώματος διαθήκην καὶ τῶν ἐπεισιόντων καὶ τῶν ἀντιστηριζόντων". We fragmencie tym Demokryt pisze, że nie uchwytujemy w rzeczywistości (ἐόντι) niczego pewnego (ἀτρεκές), lecz tylko to, co zmienia się zgodnie z dyspozycją naszego ciała oraz tych rzeczy wnikających i przeciwdziałających. Widać więc wyraźnie, że problem wiarygodności zmysłów nie polega na odrzuceniu ich świadectwa, lecz na wykazaniu braku ich pewności. Nie chodzi zatem – odwołując się znowu do dylematu Arystotelesa – o negację prawdy, lecz o ukazanie, że na podstawie zmysłów nie sposób osiągnąć pewności. Po raz kolejny zauważyć trzeba, że wbrew dość obiegowym

[510] DK 68 B 125; przekł. – D.K.

[511] „τὸ γὰρ δὴ νόμῳ ταὐτὸ βούλεται τῷ οἷον νομιστὶ καὶ πρὸς ἡμᾶς, οὐ κατ' αὐτὴν τῶν πραγμάτων τὴν φύσιν. ὅπερ δ' αὖ πάλιν ἐτεῇ καλεῖ παρὰ τὸ ἐτεὸν, ὅπερ ἀληθὲς δηλοῖ, ποιήσας τοὔνομα". Galen: *De elem. ex Hipp.*, I, 417–418. Zob. także dalszy komentarz Galena: „νομίζεται μέν τι παρὰ τοῖς ἀνθρώποις λευκὸν εἶναι καὶ μέλαν καὶ γλυκὺ καὶ πικρὸν καὶ τἆλλα πάντα τὰ τοιαῦτα, κατὰ δὲ τὴν ἀλήθειαν ἓν καὶ μηδέν ἐστι τὰ πάντα. καὶ γὰρ αὖ καὶ τοῦτ' εἴρηκεν αὐτὸς ἓν μὲν τὰς ἀτόμους ὀνομάζων, μηδὲν δὲ τὸ κενόν". Ibidem, I, 418.

poglądom kwestia pewności jest ważnym tematem w ewidencji problemów wczesnogreckiej filozofii i – można dodać – co najmniej nie mniej ważnym niż zagadnienie prawdy. Właśnie w perspektywie zagadnienia pewności (wiarygodności) należy rozpatrywać podział na dwie drogi badania. Sekstus pisze:

> […] δύο φησὶν εἶναι γνώσεις, τὴν μὲν διὰ τῶν αἰσθήσεων τὴν δὲ διὰ τῆς διανοίας, ὧν τὴν μὲν διὰ τῆς διανοίας γνησίην καλεῖ, προσμαρτυρῶν αὐτῇ τὸ πιστὸν εἰς ἀληθείας κρίσιν, τὴν δὲ διὰ τῶν αἰσθήσεων σκοτίην ὀνομάζει, ἀφαιρούμενος αὐτῆς τὸ πρὸς διάγνωσιν τοῦ ἀληθοῦς ἁπλανές.
>
> […] są dwa rodzaje poznania, jedno za pomocą zmysłów, drugie za pomocą rozumu. Poznanie rozumowe tak nazywa, potwierdzając jego wiarygodność w badaniu prawdy. Z kolei poznanie za pomocą zmysłów nazywa ciemnym, pozbawiając je niezawodności w rozpoznaniu prawdy[512].

Nie ulega chyba wątpliwości, że jest to nawiązanie do Parmenidesa, nie tylko dlatego, że mowa jest o dwóch drogach: prawdziwej i zawodnej (ciemnej), ale także że skontrastowane są z sobą ze względu na wiarygodność i niezawodność. W tym fragmencie pojawia się przymiotnik πιστός („godny zaufania", „godny wiary"), tak samo jak we fragmencie B 8, 50 Parmenidesa. Można przyjąć, że zasadniczym kryterium ewaluacyjnym obu dróg jest kwestia wiarygodności i niezawodności, z której wynikają pozostałe cechy dyferencjujące obie te drogi badania. Podkreślić też należy, że w tym fragmencie droga poznania za pomocą διανοία określona zostaje w duchu krytycystycznym jako potwierdzenie τὸ πιστὸν εἰς ἀληθείας **κρίσιν** (podkr. – D.K.).

Warto nadmienić, że interesująca kwestia wyłania się z komentarza do fragmentu B 11[513] (zaakceptowanego przez Dielsa). Mowa tam w perspektywie procedury zetetycznej o tym, że poznanie ciemne nie zdoła czegoś małego uchwytywać żadnym ze zmysłów. Taki rodzaj precyzji jest poza jego zasięgiem. I wtedy dołącza się zetetycznie ujęte poznanie prawdziwe, którego swoisty organ poznawczy jest subtelniejszy (λεπτότερον)[514]. W efekcie Sekstus konkluduje naukę Demokryta stwierdzeniem:

---

[512] Sext. Emp.: *Adv. math*., VII, 138; przekł. – D.K. Z kolei w B 11 Demokryt pisze: „γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτίη· καὶ σκοτίης μὲν τάδε σύμπαντα, ὄψις, ἀκοὴ, ὀδμὴ, γεῦσις, ψαῦσις· ἡ δὲ γνησίη, ἀποκεκριμένη δὲ ταύτης".

[513] Można zestawić ten fragment z fragm. B 21 i B 21a Anaksagorasa. Zob. Anaxagoras of Clazomenae: *Fragments and Testomonia*…, s. 75.

[514] „εἶτα προκρίνων τῆς σκοτίης τὴν γνησίην ἐπιφέρει λέγων· »ὅταν ἡ σκοτίη μηκέτι δύνηται μήτε ὁρῆν ἐπ' ἔλαττον μήτε ἀκούειν μήτε ὀδμᾶσθαι μήτε γεύεσθαι μήτε ἐν τῇ ψαύσει αἰσθάνεσθαι, ἀλλ' ἐπὶ λεπτότερον [δέῃ ζητεῖν, τότε ἐπιγίνεται ἡ γνησίη ἅτε ὄργανον ἔχουσα τοῦ νῶσαι λεπτότερον]«". Sext. Emp.: *Adv. math*., VII, 139 wraz z uzupełnieniem Dielsa.

> ὁ λόγος ἐστὶ κριτήριον, ὃν γνησίην γνώμην καλεῖ.
>
> Rozum jest kryterium, będąc nazywanym poznaniem prawowitym[515].

Warto zwrócić uwagę na w miarę spójny obraz filozofii Demokryta wyłaniający się z prowadzonych tu analiz. Podkreślić trzeba przede wszystkim fakt istnienia dwóch dróg badania, uznanie rozumu za kryterium i za poznanie prawowite (prawdziwe), oraz trzeba zwrócić uwagę na stopień wyższy ujawniający się w słowie λεπτότερον, ukazujący wzajemną relację pomiędzy oboma drogami poznania (do tego powrócę).

Teraz jednak trzeba poczynić uwagę, że obraz filozofii Demokryta często zostaje zaburzony dzięki *nomen omen* bezkrytycznemu preferowaniu uprzywilejowanego zespołu świadectw. Stwierdzić należy, że obraz atomistów jest inny w tradycji perypatetyckiej, a częściowo inny w świetle sceptycznej wykładni Sekstusa[516]. Warto więc przytoczyć oba, aby powrócić w końcu do spójnej wykładni. Arystoteles, ogólnie rzecz biorąc, interpretuje doktrynę Demokryta w ten sposób, że poznanie prawdziwe utożsamia on ze zmysłowością; w *De anima* pisze, że „τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον" („prawdą jest to, co się jawi")[517]. Biorąc jednak pod uwagę fakt, że pewne jakości rzeczy są subiektywne i nie istnieją w rzeczywistości, można się dopatrzyć tu sprzeczności, co sugestywnie odnotowuje Teofrast[518]. Wskazany wcześniej dylemat Arystotelesa wynika z jego niemożności znalezienia jednoznacznej wykładni myśli Demokryta. Do tego można dodać – o czym jeszcze powiem – Arystotelesową sugestię relatywistycznego odczytania jego poglądów.

Gdyby mechanicznie zestawić świadectwa Arystotelesa i Sekstusa, to okazałoby się, że są one wzajemnie niewspółmierne: 1) „τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον […]", 2) „Δημόκριτος δὲ ὁτὲ μὲν ἀναιρεῖ τὰ φαινόμενα ταῖς αἰσθήσεσι […]"[519]. Sekstus bowiem w wielu miejscach przytacza wypowiedzi Demokryta, które wzięte same w sobie, bez odpowiedniego kontekstu, mogą sugerować S, A lub ND:

> δηλοῖ μὲν δὴ καὶ οὗτος ὁ λόγος, ὅτι ἐτεῇ οὐδὲν ἴσμεν περὶ οὐδενός, ἀλλ' ἐπιρυσμίη ἑκάστοισιν ἡ δόξις.
>
> Także ten argument pokazuje jasno, że w rzeczywistości nic nie wiemy o niczym, a mniemanie polega na wypływach[520].

> ἐτεῇ μέν νυν ὅτι οἷον ἕκαστον ἔστιν <ἢ> οὐκ ἔστιν οὐ συνίεμεν, πολλαχῇ δεδήλωται.

[515] Sext. Emp.: *Adv. math*., VII, 140; przekł. – D.K.
[516] Pomijam tutaj inne wykładnie, na przykład epikurejską.
[517] Arist.: *De anima*, 404 a 28–29. Zob. również Arist: *Metaph*., 1009 b 7 i nast.
[518] Zob. Theophr.: *De sensu*, 69–71.
[519] Sext. Emp.: *Adv. math*., VII, 135.
[520] DK 68 B 7 (Sext. Emp.: *Adv. math*., VII, 137); przekł. – D.K.

w rzeczywistości nie wiemy, jaka każda rzecz jest, a jaka nie jest, jak wykazano wielokrotnie[521].

γιγνώσκειν τε χρή ἄνθρωπον τῷδε τῷ κανόνι, ὅτι ἐτεῆς ἀπήλλακται.

człowiek powinien poznać za pomocą tego prawidła, że jest oddalony od rzeczywistości[522].

καίτοι δῆλον ἔσται, ὅτι ἐτεῇ οἷον ἕκαστον γιγνώσκειν ἐν ἀπόρῳ ἐστί.

Przecież jasne będzie, że w rzeczywistości wiedzieć, jaka jest każda rzecz, jest trudne[523].

Trzeba przyznać, że jeśliby potraktować te fragmenty w izolacji, można by dojść do przekonania, że jest to wykład nawet nie tyle aporetycznego S, ile ND, gdyby wypowiedź o przyszłym stanie naszej wiedzy w B 8 traktować dosłownie, a przymiotnik ἄπορος przełożyć jako „nie do przebycia" czy też jako „bezradny". Wydaje się jednak, że Sekstus pokazuje tu ograniczenia poznania zmysłowego w ujęciu Demokryta, to znaczy jego niewystarczalność; nie jest to raczej wyraz globalnego ND. Potwierdzenie takiej wykładni stanowi przecież przywoływana już konstatacja Sekstusa, że według Demokryta „rozum jest kryterium, nazywając je poznaniem prawowitym"[524]. Ani imputowanie Demokrytowi stanowiska ND, ani traktowanie go jako relatywisty (zob. w dalszej części rozprawy) nie wydaje się zabiegiem słusznym. Demokryt ani nie odrzuca świadectw zmysłowych (teza Sekstusa jednostronnie interpretowana), ani ich nie absolutyzuje (teza Arystotelesa), pokazuje tylko ich ograniczony zasięg (głębię) i ograniczoną wiarygodność. Poznanie zmysłowe nie jest fałszywe, ale nie wystarcza do rozpoznania właściwej podstawy rzeczy, czyli atomów i próżni. Poznanie zmysłowe winno być uzupełnione poznaniem rozumowym, ponieważ to ono stanowi τὸ πιστὸν εἰς ἀληθείας κρίσιν. Droga rozumowego poznania to subtelniejszy (λεπτότερον) organ poznawczy niż droga zmysłowości, będący w istocie dopełnieniem tamtej drogi poznania. O tym, że rozum nie powinien porzucać zmysłów, a one stają się dla niego wstępnym wyrazem zaufania, czy też poręki lub uwierzytelnienia (πίστις) poznania, pisze Demokryt we fragmencie B 125[525]. We fragmencie tym stanowczo brzmi zdanie wypowiedziane przez zmysły: „Odrzucenie nas [zmysłów – D.K.] jest twoim błędem" („πτῶμά τοι τὸ κατάβλημα"). We wcześniejszych rozważaniach próbowałem pokazać, że w perspektywie zagadnienia wiarygodności poznania i jego przekonującego charakteru droga przekonania w ujęciu

[521] DK 68 B 10 (Sext. Emp.: *Adv. math*., VII, 136); przekł. – D.K.

[522] DK 68 B 6 (Sext. Emp.: *Adv. math*., VII, 137); przekł. – D.K.

[523] DK 68 B 8 (Sext. Emp.: *Adv. math*., VII, 137); przekł. – D.K.

[524] Sext. Emp.: *Adv. math*., VII, 140; przekł. – D.K.

[525] „τάλαινα φρήν, παρ' ἡμέων λαβοῦσα τὰς πίστεις ἡμέας καταβάλλεις; πτῶμά τοι τὸ κατάβλημα". DK 68 B 125.

Parmenidesa stanowi formalny model ewaluacji synkrytycznej mniemań. W dociekaniach Demokryta znaleźć można rozwinięcie tego wątku. Droga rozumowa nie jest modelem, lecz dopowiedzeniem, pogłębioną korektą poznania zmysłowego; ono – samo w sobie – nie ma zdolności poznania prawdy, która pozostaje ukryta, ale to nie znaczy, że świadectwa zmysłów są fałszywe (teza Melissosa).

Owo pogłębienie jest widoczne nie tylko we fragmencie B 11, lecz także we fragmencie B 155[526]. Demokryt miał wysunąć zręczny argument dotyczący stożka. Gdyby przeciąć go płaszczyznami równoległymi do podstawy, to przekroje nie mogłyby mieć takich samych powierzchni, bo gdyby miały, byłby to walec, a nie stożek. W przypadku nierównych średnic płaszczyzn linia łącząca dowolny punkt na podstawie stożka z jego szczytem nie powinna być linią prostą; powstałyby uskoki. Widzimy jednak płaszczyznę jednolitą. To pokazuje, że nasze postrzeganie zmysłowe jest zawodne, ograniczone i niewiarygodne; może się jednak przerodzić w poznanie wiarygodne, jeśli dołączymy do niego subtelniejszy organ zmysłowy, mianowicie rozum, który te braki postrzegania zmysłowego koryguje i niweluje. Według Demokryta stożek to zbiór atomów poprzedzielanych próżnią, ale my tych atomów dostrzec nie potrafimy[527]. W świetle tego przykładu można chyba czytać fragmenty B 6, B 7, B 8, B 9, B 10, a także – co szczególnie wyraźne – fragment B 117:

> ἐτεῇ δὲ οὐδὲν ἴδμεν· ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια.
>
> W rzeczywistości niczego nie wiemy. Prawda bowiem jest w głębi[528].

Wydaje się, że tak jak należy uwolnić Demokryta od jednoznacznych wykładni o charakterze ND (co nie oznacza, że jego poglądy nie mają nic wspólnego z jakąś wersją S)[529], tak samo należy uporać się z przypisywanym mu relatywizmem. Arystoteles, jak już wiadomo, odczytywał naukę Demokryta w ten sposób, iż za kluczowe uznał twierdzenie: praw-

[526] „ἔτι τοίνυν ὅρα τίνα τρόπον ἀπήντησε Δημοκρίτῳ διαποροῦντι φυσικῶς καὶ ἐπιτυχῶς· εἰ κῶνος τέμνοιτο παρὰ τὴν βάσιν ἐπιπέδῳ, τί χρὴ διανοεῖσθαι τὰς τῶν τμημάτων ἐπιφανείας, ἴσας ἢ ἀνίσους γιγνομένας; ἄνισοι μὲν γὰρ οὖσαι τὸν κῶνον ἀνώμαλον παρέξουσι πολλὰς ἀποχαράξεις λαμβάνοντα βαθμοειδεῖς καὶ τραχύτητας, ἴσων δ' οὐσῶν ἴσα τμήματα ἔσται καὶ φανεῖται τὸ τοῦ κυλίνδρου πεπονθὼς ὁ κῶνος, ἐξ ἴσων συγκείμενος καὶ οὐκ ἀνίσων κύκλων, ὅπερ ἐστὶν ἀτοπώτατον". DK 68 B 155 (Plut.: *De comm. not*., 1079 E).

[527] Zmysłowo również nie jesteśmy w stanie dostrzec punktu stycznej linii z okręgiem. Zob. W. Asmus: *Demokryt. Wybór fragmentów Demokryta i świadectw starożytnych o Demokrycie*. Warszawa, Książka i Wiedza, 1961, s. 64.

[528] DK 68 B 117 (Diog., IX, 72); przekł. – D.K.

[529] Zob. P.K. Curd: *Why Democritus Was Not a Skeptic*. In: *Essays in Ancient Greek Philosophy VI*: *Before Plato*. Ed. A. Preus. Albany, State University of New York Press, 2001, s. 149–169; R. McKim: *Democritus against Scepticism: All Sense-impressions Are True*. In: *Proceedings of the First International Conference on Democritus*. Vol. 1. Ed. L. Benakis. Xanthi, International Democritean Federation, 1984, s. 281–290.

dą jest to, co się jawi[530]. Dodatkowo w *Metafizyce* Arystoteles stwierdza, że zwierzętom te same rzeczy zjawiają się przeciwnie (τἀναντία) niż nam; więcej nawet, ten sam człowiek doznaje odmiennych wrażeń. Nie jest jasne (ἄδηλον) zatem, które są prawdziwe, a które fałszywe. „Nie są bardziej prawdziwe te lub tamte, lecz są równe" („οὐθὲν γὰρ μᾶλλον τάδε ἢ τάδε ἀληθῆ, ἀλλ' ὁμοίως")[531]. Warto zauważyć, że zgodnie z takim ujęciem konsekwencją tego podejścia może być stanowisko relatywistyczne sprowadzające się do isosynkrytycyzmu (zob. rozdział 5. części drugiej). Konkluzje Demokryta i Protagorasa wynikające z tej samej przesłanki zdają się jednak przeciwstawne, co wiąże się też ze sposobem rozumienia zasady οὐ μᾶλλον, tak bardzo hołubionej później przez pyrrończyków[532]. Protagoras z faktu odmienności tego, co się jawi, doszedł do względności przedstawień; nie odrzucił prawdy jako takiej, ale odrzucił jej obiektywną postać i relatywnie „rozczłonkował" na każde przedstawienie. Wszystkie one są sobie prawdziwościowo równe, choć wzajemnie (w różnym czasie) mogą być sobie przeciwne. Z faktu równości epistemicznej przedstawień (epistemiczny egalitaryzm) wynika dla Protagorasa relatywizm horyzontalny (rozdział 5. części drugiej). Z kolei w przypadku Demokryta sprawa przedstawia się inaczej. Warto przytoczyć świadectwo Sekstusa Empiryka:

> ἀμέλει γοῦν ἐκ τοῦ τὸ μέλι τοῖσδε μὲν πικρὸν τοῖσδε δὲ γλυκὺ φαίνεσθαι ὁ μὲν Δημόκριτος ἔφη μήτε γλυκὺ αὐτὸ εἶναι μήτε πικρόν […][533].
>
> Przecież na podstawie tego, że miód jednym jawi się gorzki, a innym słodki, Demokryt powiedział, że nie jest on ani słodki, ani gorzki […].

W innym miejscu[534] Sekstus stwierdza, że co prawda Demokryt odwołuje się do formuły οὐ μᾶλλον, która jest „sceptyczną tezą" (σκεπτικὴν οὖσαν), ale rozumie ją inaczej niż pyrrończycy. Sekstus pisze, że zwolennicy Demokryta „nadają formule znaczenie, że nie jest ani takie, ani takie, my zaś [wyrażamy] niewiedzę, czy występują obie cechy, czy żadna z tych, które się jawią" („ἐπὶ τοῦ μηδέτερον εἶναι τάττουσι τὴν φωνήν, ἡμεῖς δὲ ἐπὶ τοῦ ἀγνοεῖν, πότερον ἀμφότερα ἢ οὐθέτερόν τι ἔστι τῶν φαινομένων")[535]. Dalej Sekstus zarzuca Demokrytowi skłanianie się ku PD, o czym świadczyć ma zwrot ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν, w któ-

[530] Arist.: *De anima*, 404 a 28–29.

[531] „ἔτι δὲ καὶ πολλοῖς τῶν ἄλλων ζῴων τἀναντία [περὶ τῶν αὐτῶν] φαίνεσθαι καὶ ἡμῖν, καὶ αὐτῷ δὲ ἑκάστῳ πρὸς αὑτὸν οὐ ταὐτὰ κατὰ τὴν αἴσθησιν ἀεὶ δοκεῖν. ποῖα οὖν τούτων ἀληθῆ ἢ ψευδῆ, ἄδηλον· οὐθὲν γὰρ μᾶλλον τάδε ἢ τάδε ἀληθῆ, ἀλλ' ὁμοίως. διὸ Δημόκριτός γέ φησιν ἤτοι οὐθὲν εἶναι ἀληθὲς ἢ ἡμῖν γ' ἄδηλον". Arist.: *Metaph*., 1009 b 7–12. Zob. także Theophr.: *De sensu*, 69 (DK 68 A 135).

[532] Szerzej na ten temat zob. P. DeLacy: *οὐ μᾶλλον and the Antecedents of Ancient Scepticism*. „Phronesis" 1958, vol. 3, no. 1, s. 59–71.

[533] Sext. Emp.: *Pyr.*, II, 63; przeł. Z Nerczuk. W: Sekstus Empiryk: *Zarysy pyrrońskie*…, s. 148.

[534] Zob. Sext. Emp.: *Pyr.*, I, 213.

[535] Sext. Emp.: *Pyr.*, I, 213; przeł. Z Nerczuk.

rym ἐτεῇ znaczy tyle, co ἀληθείᾳ. Podobnie wypowiada się Plutarch[536], podkreślając jednocześnie, że Demokryt występował przeciwko Protagorasowi. Nadmienia on, że Kolotes został wprowadzony w błąd zwrotem μὴ μᾶλλον; ciało jest czymś, próżnia – niczym, a więc wyrażenie to oznacza, że nie bardziej są atomy niż próżnia, zatem i one, i ona są czymś realnym, choć próżnia jest czymś niecielesnym, nieatomowym. W ujęciu Demokryta zasada οὐ μᾶλλον[537] stosuje się do przedstawień w pierwszej kolejności, ale z faktu ich względności nie wyprowadza on (tak jak Protagoras) tezy o względności prawdy (o horyzontalnej wielości prawd), tylko ukazuje na głębszym poziomie zasadę οὐ μᾶλλον, która odnosi się do tego, co jest w rzeczywistości, czyli do atomów i próżni; οὐ μᾶλλον w tym wymiarze oznacza, że nie bardziej są atomy niż jest próżnia, to znaczy, że ta ostatnia tak samo jest, jak i one są[538].

Ze względności przedstawień wynikają następujące konsekwencje:

1. Epistemiczny egalitaryzm w formule relatywizmu; οὐ μᾶλλον znaczy, że nie bardziej jest prawdziwe to niż coś innego, a więc że i to, i inne przedstawienie jest prawdziwe – Protagoras.
2. Epistemiczny egalitaryzm → ontyczny egalitaryzm; οὐ μᾶλλον znaczy, że nie bardziej jest prawdziwe to niż coś innego, a więc żadne nie jest prawdziwe. Ta teza prowadzi jednak do ontycznego egalitaryzmu głoszącego, że nie bardziej jest coś niż coś innego, a więc że obie rzeczy są na równi realne – Demokryt.

W tym miejscu należy stwierdzić, że to Protagorasowe rozumienie zasady οὐ μᾶλλον[539] wraz ze związanym z nią isosynkrytycznie rozu-

[536] „ἀλλὰ τοσοῦτόν γε Δημόκριτος ἀποδεῖ τοῦ νομίζειν μὴ μᾶλλον εἶναι τοῖον ἢ τοῖον τῶν πραγμάτων ἕκαστον, ὥστε Πρωταγόρᾳ τῷ σοφιστῇ τοῦτ' εἰπόντι μεμαχῆσθαι καὶ γεγραφέναι πολλὰ καὶ πιθανὰ πρὸς αὐτόν. οἷς οὐδ' ὄναρ ἐντυχὼν ὁ Κωλώτης ἐσφάλη περὶ λέξιν τοῦ ἀνδρός, ἐν ᾗ διορίζεται μὴ μᾶλλον τό 'δέν' ἢ τό 'μηδέν' εἶναι, 'δέν' μὲν ὀνομάζων τὸ σῶμα 'μηδέν' δὲ τὸ κενόν, ὡς καὶ τούτου φύσιν τινὰ καὶ ὑπόστασιν ἰδίαν ἔχοντος". Plut.: *Adv. Colot*., 1109 A.

[537] Zob. A. Gregory: *Leucippus and Democritus on Like to Like and ou mallon*. „Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science" 2013, vol. 46, issue 4, s. 446–468; W. Burkert: *Logik und Sprachspiel bei Leukippos/Demokritos: οὐ μᾶλλον als These und Denkform*. In: *Beiträge zur antiken Philosophie. Festschrift für Wolfgang Kullmann*. Hrsg. H.-Ch. Günther & A. Rengakos. Stuttagrt, Franz Steiner Verlag, 1997, s. 23–33; M. Schofield: *Leucippus, Democritus and the οὐ μάλλον Principle: An Examination of Theophrastus „Phys. Op." Fr. 8*. „Phronesis" 2002, vol. 47, no. 3, s. 253–263.

[538] Zob. świadectwa Arystotelesa i Teofrasta: „Λεύκιππος δὲ καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δημόκριτος στοιχεῖα μὲν τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενὸν εἶναί φασι, λέγοντες τὸ μὲν ὂν τὸ δὲ μὴ ὄν, τούτων δὲ τὸ μὲν πλῆρες καὶ στερεὸν τὸ ὄν, τὸ δὲ κενὸν τὸ μὴ ὄν (διὸ καὶ οὐθὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναί φασιν, ὅτι οὐδὲ τοῦ κενοῦ τὸ σῶμα), αἴτια δὲ τῶν ὄντων ταῦτα ὡς ὕλην". Arist.: *Metaph*., 985 b 4–10; „ἔτι δὲ οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὂν ἢ τὸ μὴ ὂν ὑπάρχειν καὶ αἴτια ὁμοίως εἶναι τοῖς γινομένοις ἄμφω· τὴν γὰρ τῶν ἀτόμων οὐσίαν ναστὴν καὶ πλήρη ὑποτιθέμενος ὂν ἔλεγεν εἶναι καὶ ἐν τῷ κενῷ φέρεσθαι ὅπερ μὴ ὂν ἐκάλει καὶ οὐκ ἔλαττον τοῦ ὄντος εἶναί φησι". Theophr.: *Phys. Opin*., 8, 9–13.

[539] Na temat tej zasady w powiązaniu z izonomią zob. J. Barnes: *The Presocratic Philosophers*. Vol. 2…, s. 251–257.

mianym relatywizmem stało się żyzną glebą dla pyrrończyków[540], natomiast Demokryt – o czym zaświadcza Sekstus Empiryk – stał się po części antecedentem S wskutek wyrwanych z kontekstu lub jednostronnie interpretowanych jego fragmentów. Natomiast fragment B 7 pokazuje, w pewnym nawiązaniu do B 34 Ksenofanesa, doksalną względność przy jednoczesnym sugerowaniu globalnego S. Poznanie doksalne jako mniemanie polega na wypływach (ἐπιρυσμίη ἑκάστοισιν ἡ δόξις). Na podstawie świadectwa Teofrasta (*De sensu*, 49–83)[541] można powiedzieć, że odbicie w źrenicy oka powstaje wskutek wypływów zarówno z przedmiotu, jak i od podmiotu (obserwatora). Przedmiot postrzegania jest zatem względnie trwałym tworem, w którym czynny udział ma poznający. Czy z tego faktu wynika S albo ND? J. Barnes, na podstawie analizy fragmentów B 6, B 7, B 8, B 9, B 10 oraz odwołując się do struktury postrzegania w koncepcji atomistycznej, stwierdza, że nie tylko wiedza nie jest możliwa, ale także uzasadnione przekonanie[542]. Zdaniem tego badacza „abderycki sceptycyzm jest pyrroński: światło umysłu jest *ignis fatuus*", „a B 6, B 7, B 8 i B 117 nie pozostawiają miejsca na żadną wiedzę"[543]. Jak już nadmieniałem, droga rozumowego poznania powinna stanowić sub-

[540] Sekstus Empiryk twierdzi, że zasada οὐ μᾶλλον, zamiennie nazywana οὐδὲν μᾶλλον (*Pyr.*, I, 188, 3–6), związana jest ze stanem wewnętrznym (πάθος) prowadzącym do bezstronności (εἰς ἀρρεψίαν) na skutek równowagi przeciwieństw, ponieważ równowagą (ἰσοσθένεια) nazywana jest równość (ἰσότητα) w perspektywie tego, co się jawi (τὸ φαινόμενον) jako przekonujące (πιθανόν). Zob. Sext. Emp.: *Pyr*, I, 190. W innym miejscu Sekstus pisze wyraźnie: „οὐδενὶ γὰρ τῶν ἀδήλων συγκατατίθεται ὁ Πυρρώνειος" („Pyrrończyk nie zgadza się na nic, co jest niejawne"). Sext. Emp.: *Pyr*, I, 13.

[541] Zob. DK 68 A 135, zob. także A 162, A 165.

[542] „The Atomists, however, do not even allow reasonable belief: their arguments against knowledge, in so far as we know them, are equally arguments against reasonable belief. […] If there is no room for knowledge, by the same token there is no room for reasoned belief: »everything is by belief« – but that, far from being a consolation, is only a cause for despair". J. Barnes: *The Presocratic Philosophers*. Vol. 2…, s. 260.

[543] Ibidem, s. 261. Być może taka wykładnia myśli abderyty spowodowana jest tym, że Barnes czyta jego fragmenty „sceptyczne" przez pryzmat Metrodora z Chios. Jego fragm. B 1 brzmi sceptycznie; mało tego, wyraża S drugiego rzędu: „Nego, inquit, scire nos sciamusne aliquid an nihil sciamus, ne id ipsum quidem nescire aut scire, scire nos, nec omnino sitne aliquid an nihil sit". Cicero: *Ac. pr.*, II, 23, 73. Stwierdzenie, które głosi, że „zaprzeczam, że wiemy, czy wiemy coś, czy też nic nie wiemy", zdaje się wyrażać tezę S drugiego rzędu na temat globalnej niemożliwości wiedzy (teza T6 według R. Ziemińskiej). Zob. R. Ziemińska: *Historia sceptycyzmu*…, s. 32. W moim przekonaniu ta teza Metrodora jest literalnie wyrazem NDa drugiego rzędu, choć niewykluczone, że autorowi mogło chodzić o silniejszą tezę NDm drugiego rzędu. Problem cały z owym fragmentem polega na tym, że 1) nie znamy jego kontekstu i uzasadnienia, 2) zaczerpnięty jest od Cycerona, którego opinie należy traktować z dużą ostrożnością. W każdym razie czytanie Demokryta w świetle poglądu Metrodora wydaje się bezzasadne. J. Barnes – co warte podkreślenia – analizując filozofię Demokryta, przywołuje jeszcze świadectwo doksograficzne Epifaniusza dotyczące Metrodora, które z faktu globalnego wykluczenia wiedzy dochodzi do akceptacji powszechności mniemania: „Μ. ὁ Χῖος ἔφη μηδένα μηδὲν ἐπίστασθαι, ἀλλὰ ταῦτα, ἃ δοκοῦμεν γινώσκειν, ἀκριβῶς οὐκ ἐπιστάμεθα

telniejszy (λεπτότερον) organ poznawczy niż droga zmysłowości, której jest dopełnieniem. Przykład ze stożkiem to dobre zobrazowanie tej zależności. Rozum jednak potrafi tylko niejako skorygować zawodność oglądu i niejako wskazać, że prawdziwymi elementami pierwotnymi są atomy poruszające się w próżni. Nie jest to zatem wiedza szczegółowa, lecz jakby formalna; rozum nie potrafi poznać każdorazowego układu atomów, a z kolei wiedza doksalna pozostaje w relacji do wypływów i zawsze jest ujmowaniem z perspektywy konkretnego obserwatora. To zmysłowe ujmowanie stanowi interakcję wrażeń poznawanych i poznającego narządu (ujętych atomistycznie), a więc ogranicza się ono do zjawisk. Rozum dodatkowo może nie tyle poznać, ile zdać sprawę z tego, że zjawisko jest tylko przedmiotem współkonstytuowanym przez podmiot; poznanie rzeczy samych, to znaczy atomów i próżni, nie jest możliwe. Zmysły nie dają oczywiście obrazu samych rzeczy, nie istnieje też jakaś inna władza poznawcza, która zdolna byłaby do ujmowania aktualnej struktury atomowej rzeczy. Władza rozumowa stanowi zatem swego rodzaju formalne dopowiedzenie w odniesieniu do funkcji zmysłów. W nawiązaniu do Parmenidesowej koncepcji podwójnego zobowiązania mniemań trzeba powiedzieć, że projekt Demokryta należy traktować jako jej szczegółową formę. Owo rozumowe formalne dopowiedzenie mniemań zakotwiczonych w przejawianiu się można uznać za zobowiązanie zarówno wobec zmysłów (nienegowanie ich świadectwa), jak i rozumu ukazującego (wyłącznie od strony formalnej), że w rzeczywistości (ἐτεῇ), czyli naprawdę (ἀληθές), są tylko atomy i próżnia. Materialna, konkretna wiedza o ich układzie jest poza naszym zasięgiem.

Protagoras i Gorgiasz

Jak już wspominałem, na przykład Plutarch zaświadcza, że Demokryt w swojej wykładni zasady οὐ μᾶλλον wykraczał poza relatywistyczne odczytanie Protagorasa. Szczegółowa analiza jego zasady *homo mensura* (ἄνθρωπος μέτρον) znajdzie się w rozdziale dotyczącym synkrytycyzmu (rozdział 5. części drugiej). Tu trzeba jedynie zauważyć, że relatywizm wyrażony w formule ἄνθρωπος μέτρον[544] nie ma wiele wspólnego ani z S,

οὐδὲ ταῖς αἰσθήσεσι δεῖ προσέχειν· δοκήσει γάρ ἐστι τὰ πάντα". Epiphan.: *Adv. haer.*, III, 506, 15–17.

[544] „[…] πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν". Platon: *Teajtet*, 152 a; „[…] πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν". Sext. Emp.: *Adv. math.*, VII, 60–61. Zob. także: „[…] πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι ἄνθρωπον […]". Platon: *Kratylos*, 385 e; „Πάντων μέτρον ἄνθρωπός ἐστιν […]". Platon: *Teajtet*, 178 b; „[…] πάντων χρημάτων εἶναι μέτρον τὸν ἄνθρωπον, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν […]". Sext. Emp.: *Pyr.*, I, 216; „πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν". Diog., IX, 51; „[…] ἄνθρωπόν

ani z ND. Te dwa ostatnie poglądy odrzucają istnienie prawdy, zazwyczaj rozumianej absolutystycznie, uniwersalistycznie i maksymalistycznie. Relatywizm tego nie czyni[545]. Relatywizm odrzuca jedyność prawdy często na rzecz jej wielości, a więc zwielokratnia prawdy, zarazem je epistemicznie (lub inaczej) zrównując. W ten sposób Arystoteles interpretował Demokrytejską koncepcję przedstawień budujących wiedzę. „Nie są bardziej prawdziwe te lub tamte, lecz są równe" („οὐθὲν γὰρ μᾶλλον τάδε ἢ τάδε ἀληθῆ, ἀλλ' ὁμοίως")[546]. Relatywizm nie sprowadza się ani do odrzucenia prawdy, ani do pogodzenia się z niemożliwością jej ujęcia, ale stanowi, podobnie jak fallibilizm, jej redefinicję. Głosiciele fallibilizmu rezygnują z pewności na rzecz omylności, relatywiści rezygnują z jedyności na rzecz możliwej wielości. W innym miejscu (rozdział 5. części drugiej) postaram się pokazać domniemany relatywizm Protagorasa jako isosynkrytycyzm horyzontalny, a jednocześnie jako ameinosynkrytycyzm wertykalny. Na razie jednak trzeba się skupić na tych fragmentach poglądów Protagorasa, które można powiązać z KA, na przykład w formie S albo ND.

Na szczególną uwagę zasługuje początek dzieła Protagorasa Περὶ θεῶν:

> περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὔθ' ὡς εἰσίν, οὔθ' ὡς οὐκ εἰσίν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἥ τ' ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου.
>
> O bogach nie jestem w stanie wiedzieć ani jak są, ani jak nie są. Wiele [czynników] uniemożliwia mi tę wiedzę, zarówno niejawność, jak i krótkość ludzkiego życia[547].
>
> Περὶ μὲν θεῶν οὐκ οἶδα οὔθ' ὡς εἰσὶν οὔθ' ὡς οὐκ εἰσὶν οὔθ' ὁποῖοί τινες ἰδέαν.
>
> O bogach nie wiem ani jak są, ani jak nie są, ani jakiego rodzaju mają postać[548].

[…] πάντων εἶναι μέτρον […]". Arist.: *Metaph*., 1053 a 36; „[…] πάντων εἶναι χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον […]". Arist.: *Metaph*., 1062 b 13–14; „[…] μέτρον εἶναι πάντων χρημάτων τὸν ἄνθρωπον, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δ' οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν". Eus.: *Praep. evang*., XIV, 20, 2, „πάντων χρημάτων μέτρον ὁ ἄνθρωπος […]". Elias: *In Arist. cat*., 204, 14.

[545] Zob. A. Chmielewski: *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*. Wydanie drugie zmienione. Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2014, s. 42–48.

[546] Arist.: *Metaph*., 1009 b 10–11.

[547] Diog., IX, 51; przekł. – D.K.

[548] Eus.: *Praep. evang*., XIV, 3, 7; przekł. – D.K. Zob. też ibidem, XIV, 19, 10. Por. także wersję Sekstusa Empiryka: „περὶ δὲ θεῶν οὔτε εἰ εἰσὶν οὔθ' ὁποῖοί τινές εἰσι δύναμαι λέγειν· πολλὰ γάρ ἐστι τὰ κωλύοντά με". Sext. Emp.: *Adv. math*., IX, 56. Z kolei Teodoret z Cyru pisze: „βδελύξεται δὲ καὶ Πρωταγόρου τοὺς ἀμφιβόλους περὶ τοῦ θεοῦ καὶ ἀπίστους λόγους· ἐκείνου γάρ ἐστι τὰ τοιάδε· »Περὶ μὲν οὖν τῶν θεῶν οὐκ οἶδα, οὔτε εἰ εἰσίν, οὔθ' ὡς οὐκ εἰσίν, οὐθ' ὁποῖοί τινες τὴν ἰδέαν εἰσίν«". Teodoret: *Graec. affect. cur*., II, 113.

W analizie tych fragmentów należy potraktować: 1) jako mało poważne sugestie o jego ateizmie wynikającym z A (świadectwo Diogenesa z Ojnoandy – fragment 12); 2) jako nieistotne informacje o zaliczaniu Protagorasa do katalogu ateistów; 3) jako trywialne wykładnie podkreślające aspekt epistemologiczny, a nie ontologiczny tych wypowiedzi; 4) jako zasadne przekonanie, że nie chodzi tu wyłącznie o A względem bogów, lecz o jakąś formę KA, choćby jako S albo ND. W obu tych formułach konsekwentnie tłumaczę ὡς εἰσίν jako „jak jest", a ὡς οὐκ εἰσίν – jako „jak nie jest"[549], aby podkreślić niewiedzę nie w aspekcie egzystencjalnym, lecz esencjalnym[550]. Taka wykładnia zbieżna jest z tłumaczeniem ὡς ἔστι oraz ὡς οὐκ ἔστιν w formule ἄνθρωπος μέτρον w przekazie zarówno Platona, jak i Sekstusa Empiryka. Chodzi o to, że według Protagorasa człowiek jest miarą tego, jak rzeczy są i jak nie są; tenże człowiek w odniesieniu nie do χρήματα, lecz do θεοί stwierdza swoją niewiedzę, jak oni są i jak oni nie są. Na podstawie *Teajteta* Platona i świadectwa Sekstusa Empiryka (*Adv. math*., VII, 60) można przyjąć, że według Protagorasa bycie rzeczy sprowadza się do jej przejawiania się: „ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί" („jak każda się mnie jawi, taka jest dla mnie")[551]; Sekstus natomiast pisze, że „wszystko, co się komuś jawi lub komuś wydaje się" (τὸ πᾶν τὸ φανὲν ἢ δόξαν), „jest takie dla niego" (πρὸς ἐκεῖνον ὑπάρχειν)[552]. Człowiek jest miarą rzeczy w taki sposób, w jaki się one jawią. Nie chodzi zatem o bycie miarą istnienia lub nieistnienia. Z tego wynika ograniczoność ludzkiego poznania; wyznacza je możliwość jawienia się (φαίνεται). Tylko to, co się może zjawiać, może być poznane w ten sposób, w jaki jawi się konkretnemu człowiekowi. W wersji negatywnej: to, co się nie może jawić, pozostanie niepoznawalne. Zatem skoro

[549] Por. Z. Nerczuk: *Żywot Protagorasa u Diogenesa Laertiosa („Żywoty i poglądy słynnych filozofów", IX 50–56)*. W: Idem: *Wokół sofistyki*. Toruń, Wydawnictwo Naukowe UMK, 2016, s. 185, przypis 22.

[550] Ch.H. Kahn, odnosząc się do formuły ἄνθρωπος μέτρον w przekazie Platońskiego *Teajteta*, pisze: „Ponieważ konstrukcja ma tu charakter absolutny, możemy skłaniać się ku egzystencjalnej interpretacji czasownika. Taka interpretacja napotyka jednak dwie trudności. Po pierwsze, w zamyśle Protagorasa ludzie mają być wyraźnie miarą wszystkich rzeczy, tzn. wszelkich faktów, również faktów domniemanych, a nie jedynie kwestii istnienia. Jego deklaracja o wiele lepiej spełnia funkcję zdania otwierającego dzieło o prawdzie, gdy czasownikowi nadamy sens bardzo ogólny: »człowiek jest miarą tego, co zachodzi, że zachodzi, tego zaś, co nie zachodzi, że nie zachodzi«. Podstawą drugiego zarzutu przeciwko egzystencjalnej interpretacji czasownika w tym fragmencie jest okoliczność, iż Platon, przytaczając owo *dictum* w *Teajtecie*, z miejsca bierze się do objaśniania go za pomocą konstrukcji orzecznikowej […]. Wykładnia Platona staje się całkiem naturalna i zrozumiała, gdy absolutne zastosowanie *einai* rozumie się w zaproponowany przeze mnie sposób: jako stwierdzenie faktu w ogólności, jako »jest tak oto« lub »zachodzi«". Ch.H. Kahn: *O czasowniku „być" i pojęciu bytu w grece*. W: Idem: *Język i ontologia*. Przeł. B. Żukowski. Kęty, Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2008, s. 14–15.

[551] Platon: *Teajtet*, 152 a.

[552] Sext. Emp.: *Adv. math*., VII, 60.

bogowie należą do sfery niejawnej, to nie mogą się przejawiać, w efekcie czego nie sposób wiedzieć, jak są (jak się jawią) ani jak nie są (jak się nie jawią), ani jakiego rodzaju mają postać.

Potwierdzenie takiej wykładni znaleźć można w uzasadnieniu, które przywołuje Diogenes Laertios. Pisze on, że wiele czynników uniemożliwia zdobycie wiedzy o bogach, i wymienia dwa: 1) niejawność (ἀδηλότης), 2) krótkość ludzkiego życia (βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου). O niejawności wspominało wielu myślicieli. Anaksagoras pisze, że żaden z podstawowych elementów nie był jawny (οὐδὲν ἔνδηλον) z racji swej małości[553]. Z kolei Demokryt uważał, iż „οὐθὲν εἶναι ἀληθὲς ἢ ἡμῖν γ' ἄδηλον" („albo w ogóle nie ma prawdy albo jest ona niejawna")[554]. Ogólnie rzecz biorąc, jeśli coś jest ἄδηλον, to albo istnieje inna instancja poznawcza niż zmysłowość, która może je poznać, albo jest ono niepoznawalne. Protagoras, zakładając wyłącznie bycie ze względu na poznającego i utożsamiając je z jawieniem się, wyklucza możliwość wiedzy o bogach jako o istotach niejawnych[555]. Drugi czynnik jest kontrowersyjny i trudny do jednoznacznego zinterpretowania. Dosłownie chodziłoby o to, że z racji krótkości ludzkiego życia wynikałaby niemożność poznania bogów. Czy to oznacza, że dłuższe życie dawałoby tę możliwość? Raczej nie, ponieważ oba czynniki należy traktować koniunktywnie jako warunki niemożliwości poznania; długie życie nie czyni bogów jawnymi. Można zatem przyjąć, że sformułowanie to ma wyrazić niejako naturalną słabość człowieka, w tym słabość poznawczą, która zostaje oddana za pomocą wzmianki o krótkości żywota[556]. W podobny sposób Kserkses zobaczył pod Hellespontem ogrom swojej armii i nazwał siebie szczęśliwym, po czym zapłakał. Zapytany, dlaczego miotają nim takie uczucia, odrzekł, że poczuł litość, „jak krótkie jest całe życie człowieka" („ὡς βραχὺς εἴη ὁ πᾶς ἀνθρώπινος βίος")[557].

Idea naturalnej ludzkiej słabości jest wpisana w tradycję refleksji antropologicznej już od czasów Homera i Hezjoda. Uzupełnia ją równie

[553] Simpl.: *In De caelo*, VII, 608, 23 (= B 1).

[554] Arist.: *Metaph*., 1009 b 11–12.

[555] A. Krokiewicz tłumaczy z kolei ἀδηλότης jako „brak jasności". W takim wypadku niemożność poznania bogów spowodowana byłaby brakiem jasności człowieka w tym względzie. Wydaje się jednak, że nie chodzi tu tylko o ogólny brak jasności w temacie, lecz w ogóle o niejawność bogów. Zob. A. Krokiewicz: *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona. Arystoteles, Pirron i Plotyn*. Warszawa, Fundacja Aletheia, 1995, s. 233.

[556] Z. Nerczuk zgłasza wątpliwość dotyczącą kwestii słowa ἄνθρωπος; czy mowa tu o jednostce, czy gatunku (analogicznie do fragmentu z formuły ἄνθρωπος μέτρον). Zob. Z. Nerczuk: *Żywot Protagorasa u Diogenesa Laertiosa*…, s. 185, przypis 24. Wydaje się, że odpowiedź w tym wypadku jest możliwa do sformułowania. W moim przekonaniu chodzi o jednostkę w obu przypadkach (z pewnością we fragmencie agnostycznym), ponieważ trudno mówić o tym, by gatunek miał krótkie życie. Ogólnie rzecz biorąc, życie każdego poszczególnego człowieka jest krótkie, szczególnie w zestawieniu z nieśmiertelnymi bogami.

[557] Hdt, VII, 46.

dobrze znana koncepcja agnostyczna dotycząca tego, co niejawne. Mamy tu formułę ND w odniesieniu do tego, co niejawne, która wyraźnie nawiązuje choćby do fragmentu B 34 Ksenofanesa i B 1 Alkmajona. Ten pierwszy *expressis verbis* głosił ND wobec bogów (ἀμφὶ θεῶν), ten drugi z kolei – do tego, co niejawne (περὶ τῶν ἀφανέων). Specyfika myśli Protagorasa zdaje się tkwić w tendencjach fenomenalistycznych, a jego A przybiera formę dogmatyczną jako ND, ponieważ wydaje się głosić tezę o charakterze lokalnym (to, co niejawne) dotyczącą wszelkiej możliwej wiedzy opartej na postrzeganiu[558].

Można również próbować traktować agnostyczne wypowiedzi Protagorasa jako element (jeden z członów) jego antylogiki, czy nawet mów podwójnych. O prekursorstwie Protagorasa w odniesieniu do tych ostatnich wspomina Diogenes Laertios: „Καὶ πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις" („On pierwszy głosił, że istnieją dwa sądy wzajemnie sprzeczne o każdej rzeczy")[559]. Z takiej perspektywy, która ma raczej charakter antecedencyjny w odniesieniu do dojrzałego S niż charakter genetycznych dociekań nad kształtowaniem się S, Protagoras uchodziłby za prekursora sceptycznej izostenii[560], pomijając inne aspekty, choćby paideutyczne[561]. Dzieło *Dissoi logoi* (*Dialexeis*)[562], niewątpliwie nawiązujące do poglądów sofistów, przynajmniej w swoich pierwszych czterech wywodach zawiera antynomiczne argumentacje (jedna głosi tożsamość znaczenia pojęć, druga – ich różność). Taka procedura musiała się wydawać atrakcyjna nie tylko pyrrończykom, ale nawet akademikom, o czym najlepiej świadczy historia z dwiema przeciwstawnymi mowami, które wygłosił Karneades w Rzymie.

Sekstus Empiryk, choć docenia wagę Protagorasowych antecedencji pyrronizmu, a w szczególności zasadę względności (τὸ πρός τι), to jednak zwraca uwagę na zasadnicze różnice. Za pomocą parafrazy, po-

[558] W przypadku Ksenofanesa i Alkmajona może chodzić o wykluczenie wyłącznie wiedzy pewnej, a nie wiedzy w ogóle.

[559] Diog., IX, 51. Zob. także A. Nehamas: *Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato's Demarcation of Philosophy from Sophistry*. „History of Philosophy Quarterly" 1990, vol. 7, no. 1, s. 3–16.

[560] Izostenię Sekstus Empiryk określa następująco: „παντὶ λόγῳ λόγος ἴσος ἀντίκειται" („każdemu argumentowi przeciwstawia się równy argument"). Warto tu przytoczyć objaśnienia Sekstusa. Znamiennie słowo ἴσον jest pojmowane jako κατὰ πίστιν ἢ ἀπιστίαν, ἀντίκειται zaś – jako μάχεται oraz w sensie zrelatywizowanym do tego, jak mi się jawi (ὡς ἐμοὶ φαίνεται). Sext. Emp.: *Pyr.*, I, 202. Zob. także *Pyr.*, I, 12. Z kolei w *Pyr.*, I, 10 Sekstus tłumaczy słowo „równowaga" następująco: „»ἰσοσθένειαν« δὲ λέγομεν τὴν κατὰ πίστιν καὶ ἀπιστίαν ἰσότητα, ὡς μηδένα μηδενὸς προκεῖσθαι τῶν μαχομένων λόγων ὡς πιστότερον".

[561] J.J. Cleary: *The Paideia of the Historical Protagoras*. In: Idem: *Studies on Plato, Aristotle and Proclus. The Collected Essays on Ancient Philosophy of John J. Cleary*. Ed. by M. Dillon, B. O'Byrne and F. O'Rourke. Leiden–Boston, Brill, 2013, s. 19–35.

[562] Zob. T.M. Robinson: *Contrasting Arguments: An Edition of the Dissoi Logoi*. New York, Amo Press, 1979.

dobnej do tej z Platońskiego *Teajteta*, Sekstus stwierdza[563], że według Protagorasa materia jest płynna (ὕλην ῥευστὴν εἶναι), a więc zmienne są i wypływy, a także zmysłowość (zależna od zmiennych stanów wewnętrznych). W każdym razie twierdzenie o płynności materii i uznanie jej za przyczynę zjawisk należy uznać – w opinii Sekstusa – za wyraz dogmatyzowania. Podobnie jak w przypadku Ksenofanesa, Sekstus zarzuca Protagorasowi PD, w moim jednak przeświadczeniu poważniejszym wyzwaniem jest ich ND. Protagoras zdaje się wykluczać możliwość poznania wszystkiego tego, co niejawne, a zarzut dotyczący materii jako przyczyny należy uznać za wyraz tego przeświadczenia, na równi zresztą z zarzutem – jeśli można się tak wyrazić – nieczystego fenomenalizmu. Jak już wspominałem, Sekstus w żołnierskich słowach definiuje pyrrończyka: „οὐδενὶ γὰρ τῶν ἀδήλων συγκατατίθεται ὁ Πυρρώνειος" („Pyrrończyk nie zgadza się na nic, co jest niejawne"). Protagoras może uchodzić za myśliciela, który utorował drogę takiemu przeświadczeniu z racji wykluczenia możliwości poznania tego, co niejawne, w odniesieniu zaś do tego, co jawne, miarą, czyli kryterium, staje się konkretny człowiek. Moim zdaniem jest jeszcze jedna zasadnicza różnica pomiędzy filozofią Protagorasa a S jako E. Protagoras, akceptując horyzontalną mnogość równych sobie prawd, jednocześnie zakłada możliwość ciągłego poszukiwania (S jako Z) lepszych rozstrzygnięć i argumentów w wymiarze wertykalnym; zasada lepszości (zob. rozdział 5. części drugiej) stymuluje do ciągłych poszukiwań w celu znalezienia pragmatycznie zasadniejszych rozwiązań ze względu na dobro *polis* (*Teajtet*, 166 d–167 d). Rekomendacja rozwoju w perspektywie paideutycznej odnosi się głównie do owego wymiaru wertykalnego. Tak pojęty Protagorasowy rozwój i poszukiwanie tego, co lepsze, stoją w jawnej sprzeczności do S jako E pyrrończyków, dla których Z, jeśli w ogóle można o nim mówić, zostaje podporządkowany E w ten sposób, że poszukiwania sprowadzają się do poszukiwania argumentów za zawieszeniem sądów (owo zawieszenie dokonuje się na podstawie stwierdzenia równosilności sprzecznych sądów). Warto zderzyć z sobą oba te podejścia:

1. W *Teajtecie* Sokrates „broni" Protagorasa w ten sposób, że przyrównując go do lekarza, pokazuje, że należy zmieniać stan na lepszy, poszukując takich „leków", które temu sprzyjają; w przypadku Protagorasa chodzi przede wszystkim o „zdrowie" państwa. I dodaje:

> […] ἐγὼ δὲ βελτίω μὲν τὰ ἕτερα τῶν ἑτέρων, ἀληθέστερα δὲ οὐδέν.
>
> […] ja zaś sądzę, że lepsze są [τὰ φαντάσματα – D.K.] jedne od drugich, ale prawdziwsze żadne z nich[564].

[563] Sext. Emp.: *Pyr.*, I, 216–219.
[564] Platon: *Teajtet*, 167 b.

W przypadku Protagorasa Z nakierowany jest na pragmatyczną „lepszość" (indywidualną lub kolektywną), którą dopełnia epistemiczny egalitaryzm.

2. W *Zarysach pyrrońskich* Sekstus Empiryk z kolei twierdzi, że τὸ φαινόμενον pojęty jako przedstawienie (φαντασία) stanowi kryterium w S. I znamiennie dodaje:

> ἐν πείσει γὰρ καὶ ἀβουλήτῳ πάθει κειμένη ἀζήτητός ἐστιν[565].
>
> Nie wymaga ono bowiem badania, ponieważ polega na doznaniu i bezwiednym odczuciu.

Pragmatyczny Z w ujęciu Protagorasa jaskrawo kontrastuje z biernością doznawania (chodzi o zdawanie relacji z tego, czego się doznaje) i biernością S jako E w przypadku dojrzałych sceptyków. Nie można zatem zapominać, że bierny i epechiczny S odróżnia się jednak od – jak się okazało w toku badań – dość powszechnej formy wczesnogreckiego S, a mianowicie od S jako Z.

Poglądy Gorgiasza z Leontinoi będą kończyć ten pobieżny przegląd wczesnogreckich form filozoficznego KA. Wielkość tego myśliciela może być porównywalna tylko z ogromem stereotypów z nim związanych, również wśród historyków filozofii. Dawno już minęły czasy, gdy jego poglądy traktowano jako nihilizm, ewentualnie żart, a w najlepszym razie – jako popis retoryczny. Nie ma już chyba powodu, aby szczegółowo przekonywać, iż poglądy Gorgiasza są ważne dla rekonstrukcji wczesnogreckiej filozofii. W perspektywie KA interesujące będzie zarówno dzieło *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως*, jak i mowy popisowe *Pochwała Heleny* i *Obrona Palamedesa*.

Jak starałem się pokazać w artykule *Traktat Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως Gorgiasza z Leontinoi a filozofia Melissosa*[566], tekst ten miał charakter polemiczny nie tyle w odniesieniu do Parmenidesa – jak zakłada zdecydowana większość badaczy, nie rozróżniając dostatecznie poglądów Parmenidesa i Melissosa – lecz w stosunku do tego ostatniego, a konkretniej: wobec jego koncepcji Jedna. Co więcej, opierając się na świadectwach Euzebiusza[567] i Platona[568], można domniemywać, iż refutacja Melissosowego monizmu numerycznego dokonała sie już w przemyśleniach Protagorasa. W tym miejscu nie ma potrzeby analizowania

[565] Sext. Emp.: *Pyr.*, I, 22; przeł. Z. Nerczuk.

[566] Zob. D. Kubok: *Traktat Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως Gorgiasza z Leontinoi a filozofia Melissosa*. „Studia Antyczne i Mediewistyczne" 2008, nr 6 (41), s. 3–16.

[567] „ἐγὼ δ' οὖν, ᾗ κατὰ τύχην περιπέπτωκα, Πρωταγόρου τὸν Περὶ τοῦ ὄντος ἀναγινώσκων λόγον πρὸς τοὺς ἓν τὸ ὂν εἰσάγοντας τοιαύταις αὐτὸν εὑρίσκω χρώμενον ἀπαντήσεσιν· ἐσπούδασα γὰρ αὐταῖς λέξεσι τὰ ῥηθέντα μνημονεύειν". Eus.: *Praep. evang.*, X, 3, 25.

[568] Zob. Platon: *Teajtet*, 152 d–e. Zob. także 180 e i 183 e.

w szczegółach tego tekstu, ograniczę się tylko do syntetycznych uwag odnośnie do kwestii ewentualnych związków Gorgiasza z KA. Traktat składa się z trzech tez, których sekwencja ma charakter zstępującego w perspektywie ogólności następstwa hipotetycznych twierdzeń. Ten hipotetyczny regres w trzech odsłonach może być kojarzony z praktyką sądowo-perswazyjną[569], której rozkwit znajduje odzwierciedlenie w mowach popisowych. Efektem tej procedury jest także porozcinanie źródłowego związku między bytem, myślą i językiem.

Teza pierwsza i najogólniejsza głosi: Nic nie jest (οὐκ εἶναι οὐδέν – wersja MXG, οὐδὲν ἔστιν – wersja Sekstusa[570]). Rzecz jasna, nie jest to wyraz żadnego nihilizmu ani tym bardziej afirmacji szokującej tezy o istnieniu niczego. Przyjmując werytatywną funkcję słowa „być", Gorgiasz zakłada, że nic nie jest prawdą, przy czym przez bycie prawdą (tutaj akurat nawiązanie do Parmenidesa jest zasadne) odwołuje do niejawnej i fundamentalnej struktury rzeczy wraz ze wszystkimi jej cechami (znakami prawdy), których szczegółową analizę odnaleźć można we fragmencie B 8 Parmenidesa. Stwierdzenie „nic nie jest (prawdą)" można odczytywać w ten sposób, że nie ma w ogóle niczego takiego, co spełniałoby warunki bycia prawdą. W uzasadnieniu tej tezy w obu wersjach warto zwrócić uwagę na dwa argumenty. Po pierwsze, w wersji MXG w celu wykazania tej tezy autor przywołuje sprzeczne z sobą stwierdzenia dotyczące ὡς ἔστι, co nawiązuje wprost do słownika Parmenidesa („ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι" – B 2, 3). Sprzeczność w opiniach dotyczących bytu (jedno – wiele, powstały – niepowstały) ma dowodzić, że byt nie jest jakiś (określony), a zatem nie jest w ogóle. Po drugie, jeśli „jest" traktowane będzie jako *copula* w zdaniu, prowadzi to do wniosku, że zarówno „byt jest bytem", jak i „niebyt jest niebytem", a „wobec tego rzeczy nie bardziej są, niż nie są" („ὥστε οὐδὲν μᾶλλον ἢ εἶναι ἢ οὐκ εἶναι τὰ πράγματα")[571]. Jeżeli niebyt jest, to – wnioskuje autor – byt nie jest; w rezultacie: nic nie jest[572]. W reakcji na to „wnioskowanie" autor MXG

[569] Zob. O. Gigon: *Gorgias „Über das Nichtsein"*. „Hermes" 1936, Bd. 71, H. 2, s. 186–213. Zob. także K. Tuszyńska-Maciejewska: *Filozofia w retoryce Gorgiasza z Leontinoj*. Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM, 1987; M. Wesoły: *„Argument własny" Gorgiasza*. „Studia Metodologiczne" 1992, nr 27, s. 267–297; J. Mansfeld: *Historical and Philosophical Aspects of Gorgias' „On What Is Not"*. In: Idem: *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*. Assen, Van Gorcum, 1990, s. 97–125; Idem: *„De Melisso Xenophane Gorgia": Pyrronizing Aristotelianism*. In: Idem: *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*. Assen, Van Gorcum, 1990, s. 200–237.

[570] DK 82 B 3 (Sext. Emp.: *Adv. math*., VII, 65 i nast.).

[571] MXG, 979 a 27–28.

[572] „εἰ δ' ὅμως τὸ μὴ εἶναί ἐστι, τὸ εἶναι, φησίν, οὐκ ἔστι τὸ ἀντικείμενον. εἰ γὰρ τὸ μὴ εἶναί ἐστι, τὸ εἶναι [ἢ] μὴ εἶναι προσήκει. ὥστε οὐκ ἂν οὕτως, φησίν, οὐδὲν ἂν εἴη, εἰ μὴ ταὐτόν ἐστιν εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι. εἰ δὲ ταὐτό, καὶ οὕτως οὐκ ἂν εἴη οὐδέν· τό τε γὰρ μὴ ὂν οὐκ ἔστι καὶ τὸ ὄν, ἐπείπερ ταὐτὸ τῷ μὴ ὄντι. οὗτος μὲν οὖν ὁ αὐτὸς λόγος ἐκείνου". MXG, 979 a 28–33.

stwierdza, że wcale z tych wypowiedzi nie wynika, że nic nie jest (μηδὲν εἶναι). Dzieje się tak dlatego, że – mówiąc najogólniej – odróżniwszy „jest" w znaczeniu bezwzględnym (ἁπλῶς), od „jest" w sensie *copula*, nie można z tego drugiego użycia wnioskować o pierwszym. Łącznikowe „jest" nie musi zakładać bezwzględnego egzystencjalnego „jest" podmiotu orzekania. Obie wersje w sposób tyleż szczegółowy, co sugestywny stanowią odparcie zarówno bytu (w rozumieniu Jedna Melissosa), jak i niebytu (domniemanego eleackiego całkowitego jego wykluczenia), co ma prowadzić do zakwestionowania wszelkiej bezwzględnej prawdy. Teza druga (osłabiona w stosunku do pierwszej) głosi, że „jeśli jest [prawdą], to jest niepoznawalne" (wersja MXG)[573] lub „jeśli nawet i jest [prawdą], to jest nieuchwytne dla człowieka" (wersja Sekstusa)[574]. Nie wchodząc w bardziej szczegółową analizę tej tezy, trzeba tylko powiedzieć, że analizowany jest tam stosunek pomiędzy bytem a przedmiotami pojmowania (τὰ φρονούμενα). W opinii Gorgiasza, skoro przedmioty pojmowania nie są realnym bytem, to byt nie jest przedmiotem pojmowania. Argument ten tylko pozornie jest polemiką z koncepcją Parmenidesa, ponieważ ten ostatni – w świetle fragmentów B 3 i B 8, 34–41 – nie twierdzi, że byt jest tożsamy z myśleniem, co miałoby – tak jak twierdzi Gorgiasz – prowadzić do utożsamienia bytu z przedmiotem pojmowania (myślenia). Tutaj również odtwarza się charakterystyczny dla Gorgiasza sposób myślenia: „X jest Y-iem" pojmuje on jako „X jest tożsame z Y-iem", natomiast „X nie jest Y-iem" – jako „X nie jest w ogóle" (zob. tezę pierwszą). Dodatkowo należy wspomnieć o błądzącym myśleniu, z którego Parmenides zdaje sobie sprawę (B 6). Wreszcie teza trzecia głosi: „jeśli i jest, i jest poznawalne, to nie jest możliwe do wyjawienia innym" („εἰ δὲ καὶ ἔστι καὶ γνωστόν, ἀλλ᾽ οὐ δηλωτὸν ἄλλοις")[575] lub „jeśli jest i poznawalne, to jest niewyrażalne i niewytłumaczalne dla innych" („ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοί γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνερμήνευτον τῷ πέλας")[576]. W uzasadnieniu znowu zamiennie traktowana jest tożsamość rzeczy i tożsamość słowa, a w efekcie stwierdza się niemożliwość komunikacji tej samej treści.

Schemat argumentacji Gorgiasza wychodzi od tezy najogólniejszej do sekwencji warunkowych tez o coraz mniejszej ogólności: nic nie jest [prawdą] – byt/prawda jest niepoznawalna – byt/prawda jest nieprzekazywalna innym; można również tę zstępującą sekwencję zdań warunkowych ująć od strony konsekwencji: zanegowanie prawdy – odcięcie prawdy od poznania – odcięcie poznanej prawdy od jej interpersonalnego przekazu. Tezę drugą należy pojmować w perspektywie tego retoryczno-sądowego projektu argumentacyjnego, a nie jako wyrwaną z kontekstu tezę o charakterze ND. Rozwinięciem i doprecyzowaniem tych

[573] „εἰ δ᾽ ἔστιν, ἄγνωστον εἶναι". MXG, 979 a 12.

[574] „[…] ὅτι εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ […]". Sext. Emp.: *Adv. math*., VII, 65.

[575] MXG, 979 a 12–13.

[576] Sext. Emp.: *Adv. math*., VII, 65.

wątków, a przede wszystkim dookreśleniem kwestionowanego w różnych aspektach przedmiotu wykładu, są mowy popisowe: *Pochwała Heleny*[577] i *Obrona Palamedesa*[578].

Obie te mowy będą mnie interesowały wyłącznie w perspektywie ewentualnych nawiązań do KA, w tym – do wcześniejszych poglądów i paradygmatów. Na początku *Pochwały Heleny* Gorgiasz stwierdza, że w ludziach została wytworzona – na bazie wsłuchiwania się w dyskurs poetów – πίστις, która jest jednogłośna i jednomyślna (ὁμόφωνος καὶ ὁμόψυχος). Warto zwrócić uwagę, że pojawia się tu kluczowe (przynajmniej od czasu Parmenidesa) słowo πίστις, które tutaj oznacza „przekonanie" jako „subiektywną pewność" czy też „ufność", a więc silnie związane jest z zagadnieniem zaufania i uwierzytelnienia[579]. Gorgiasz stwierdza, że w ludziach takie uwierzytelnione przekonanie zrodziło się pod wpływem słów poetów. Dodatkowo ta ufność nie dopuszcza alternatywnych ujęć, staje się ona jednogłośna i jednomyślna. Mamy tu zatem do czynienia nie tylko ze wskazaniem źródła przekonań, ale i ich zgubnego charakteru przejawiającego się w monomicie. Można przyjąć, że jest to pośrednio zarzut bezkrytyczności skierowany do ludzi (podobnie Parmenides określał ich jako „ἄκριτα φῦλα" – B 6, 7). Nawet gdyby za sprawą poetów zrodziło się w ludziach określone przeświadczenie, to potrzebne są wielogłos i wielomyślność, bo ich przeciwieństwa budują monolityczną, bezrewizyjną i bezkrytyczną pewność. Gorgiaszową receptą na dogmatyzm oparty na zasłuchaniu się w poetów (Parmenides wskazywał ἔθος πολύπειρον) jest λογισμός, czyli rozumowanie, które ukazuje prawdę (δείξας τἀληθὲς) jednocześnie zatrzymując niewiedzę (παῦσαι τῆς ἀμαθίας). Czym jest owa prawda dla Gorgiasza, wymaga dogłębniejszych analiz.

W kontekście słynnego stwierdzenia, że λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, Gorgiasz wskazuje możliwy związek między przekonywaniem i oszu-

[577] DK 82 B 11 (dalej cyt. jako GPH).

[578] DK 82 B 11a (dalej cyt. jako GOP).

[579] W Platońskim *Gorgiaszu* retoryka zostaje określona jako twórczyni przekonań („πειθοῦς δημιουργός ἐστιν ἡ ῥητορική"). Platon: *Gorgiasz*, 453 a. W dalszej części dyskusji Sokratesa z Gorgiaszem, w kontekście odróżnienia czynności uczenia się i uwierzenia w coś, odróżniona zostaje nauka od wiary („μάθησις καὶ πίστις", ibidem, 454 d). Wiedza też jest jakąś formą wiary, ale zasadnicza różnica między nimi sprowadza się do tego, że πίστις może być fałszywa albo prawdziwa, a wiedza nie może być fałszywa. W efekcie tych rozważań wyróżnione zostają dwa rodzaje przekonań (δύο εἴδη θῶμεν πειθοῦς): taka πίστις, która pozbawiona jest wiedzy (τὸ μὲν πίστιν παρεχόμενον ἄνευ τοῦ εἰδέναι), i taka, która daje wiedzę (τὸ δ' ἐπιστήμην). W efekcie tego rozróżnienia Gorgiasz godzi się na stwierdzenie, że retoryka nastawiona jest na budowanie takich przekonań, które nie dają wiedzy. Zob. ibidem, 454 e. Wydaje mi się, że wbrew pewnym skojarzeniom nie należy zakresów tych nazw traktować w relacji wykluczania się. Nie chodzi o to, że Gorgiasz traktuje wiarę jako pozbawioną wiedzy, a – dajmy na to – filozof buduje wiedzę. Chodzi chyba o to, starając się nie ulegać jednostronnej opinii Platona o sofistach, że dla Gorgiasza wszystko jest tylko πίστις, co ma związek z przewartościowaniem koncepcji prawdziwości.

kiwaniem; słowo mogło oszukać duszę (ψυχὴν ἀπατήσας). Czynność określona jako ἀπατάω („oszukiwać", „zwodzić", „łudzić") zdaje się nie tylko kontrastować z czynnością mówienia prawdy[580] oraz – co najistotniejsze – odwoływać zarówno do słownika Parmenidesa, jak i do jego fundamentalnego KS. W B 8, 55 Parmenides – co ważne – ustami bogini wypowiada stwierdzenie, że teraz trzeba będzie posłuchać zwodniczego (ἀπατηλόν) porządku jej słów[581]. Warto przypomnieć, że ten zwodniczy porządek słów na drodze mniemań mówi o tym, „[…] ὡς τὰ δοκοῦντα / χρῆν δοκίμως εἶναι […]" („[…] jak rzeczy mniemane / powinny zasadnie być […]")[582]. Nie bez znaczenia jest również fakt, że raptem jeden wers wyżej (B 1, 30) Parmenides mówi o mniemaniach śmiertelnych, którym brak πίστις ἀληθής. Mniemania są jednocześnie zasadne i zwodnicze, brakuje im także prawdziwego przekonania (zaufania, uwierzytelnienia, pewności). Gorgiasz podejmuje ten sam problem prawdziwości przekonań i ich uwierzytelnienia w kontekście retoryczno-sądowej procedury dociekania, która – jak to wcześniej ukazałem – charakterystyczna była już dla Parmenidesa. Jak to spróbuję pokazać, nawiązanie to jest kluczowe w tym sensie, że Gorgiasz dokonuje ewaluacyjnego odwrócenia dwóch dyskursów Parmenidesa ze względu na kwestię wiarygodności.

Dla Gorgiasza mniemanie wywołane przez πειθώ jest zwodnicze i nietrwałe (σφαλερὰ καὶ ἀβέβαιος)[583]; większość ludzi ulega takiej zwodniczej namowie, ponieważ nie ma wiedzy, którą Gorgiasz określa jako pamięć o przeszłości, rozpoznanie teraźniejszości i przewidywanie przyszłości[584]. Takie rozumienie wiedzy, bliskie Homerowi i Hezjodowi[585], pokrywa się znamiennie z pojmowaniem nie wiedzy, lecz mniemań według Parmenidesa. We fragmencie B 19 Parmenides pisze:

> οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε καί νυν ἔασι
> καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα.
>
> Tak oto zgodnie z mniemaniem zrodziły się rzeczy i są teraz,
> I odtąd dalej się rozwijając, kres swój wreszcie osiągną[586].

[580] W *Obronie Palamedesa* Gorgiasz pisze: „[…] διδάξαντα τἀληθές, οὐκ ἀπατήσαντά […]". GOP, 33.

[581] Zob. także komentarz Simplikiosa: „[…] ἀπατηλὸν καλεῖ τῶν ἐπῶν τὸν κόσμον τὸν περὶ τὰς βροτείους δόξας". Simpl.: *In Phys*., 147, 28–29.

[582] DK 28 B 1, 31–32.

[583] „ἡ δὲ δόξα σφαλερὰ καὶ ἀβέβαιος οὖσα σφαλεραῖς καὶ ἀβεβαίοις εὐτυχίαις περιβάλλει τοὺς αὐτῇ χρωμένους". GPH, 11.

[584] „εἰ μὲν γὰρ πάντες περὶ πάντων εἶχον τῶν <τε> παροιχομένων μνήμην τῶν τε παρόντων <ἔννοιαν> τῶν τε μελλόντων πρόνοιαν, οὐκ ἂν ὁμοίως ὅμοιος ἦν ὁ λόγος, οἷς τὰ νῦν γε οὔτε μνησθῆναι τὸ παροιχόμενον οὔτε σκέψασθαι τὸ παρὸν οὔτε μαντεύσασθαι τὸ μέλλον εὐπόρως ἔχει". GPH, 11.

[585] Zob. „[…] ὃς ᾔδη τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα […]". *Il*., I, 70; „[…] εἴρουσαι τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα […]". *Th*., 38.

[586] DK 28 B 19, 1–2; przeł. M. Wesoły.

Pamięć, rozpoznawanie i przewidywanie dotyczą odpowiednio tego, co było, jest i będzie. Z porównania poglądów tych dwóch myślicieli wynika, że wiedza w rozumieniu Gorgiasza odpowiada mniemaniom w ujęciu Parmenidesa. Aby więc mówić o całkowitym odwróceniu schematu, należałoby pokazać, że dla Gorgiasza mniemania odpowiadają wiedzy w myśli Parmenidesa. Kilka wersów dalej Gorgiasz pisze: „A że namowa, płynąc wraz ze słowem, dusze ukształtowała, jak chciała, można się dowiedzieć […]" („ὅτι δ' ἡ πειθὼ προσιοῦσα τῷ λόγῳ καὶ τὴν ψυχὴν ἐτυπώσατο ὅπως ἐβούλετο […]")[587]. I tutaj podaje Gorgiasz trzy grupy mniemających – według niego – pod wpływem πειθώ:

1) meteorologów (μετεωρολόγοι), czyli tych, którzy w miejsce jednych mniemań wprowadzają inne i powodują, że rzeczy niewiarygodne, czy też niebudzące zaufania (ἄπιστα) oraz niejawne (ἄδηλα), jawią się oczom mniemania[588];
2) tych, którzy występują na agonach i za pomocą argumentów przekonują innych[589];
3) filozofów, którzy spierają się słownie, w efekcie czego potrafią zmienić uwierzytelnienie mniemania (δόξης πίστιν)[590].

Nie wdając się w dyskusję nad zidentyfikowaniem osób każdej z grup, a w szczególności w odróżnienie meteorologów od filozofów, trzeba stwierdzić, że do grona mniemających zostali zaliczeni filozofowie, i to nie tylko ci, którzy – jak można *nomen omen* domniemywać – badają naturę rzeczy, ale też ci, którzy prowadzą spór dialektyczny. Pewną wskazówką w przypadku tych pierwszych jest określenie przedmiotów ich namysłu mianem ἄδηλα, co by wskazywało, że są to ci, którzy dociekają niejawnej istoty (struktury) rzeczy; takie rzeczy z racji swej niejawności byłyby także rzeczami niebudzącymi zaufania (ἄπιστα). Ogólnie rzecz biorąc, wszelkie dociekania filozoficzne (jakkolwiek byłaby filozofia rozumiana), na równi z potyczkami sądowymi, zakwalifikowane zostają jako mniemania; można zatem o nich powiedzieć, że są ἄπιστα καὶ ἄδηλα oraz σφαλερὰ καὶ ἀβέβαιος. Wiedza natomiast to nic innego jak pamięć, rozpoznanie teraźniejszości i przewidywanie przyszłości. Nie trzeba chyba bardziej szczegółowo uzasadniać, że Gorgiasz nie skłania się ani w stronę S, ani ND; jedyne co robi, to odwraca – w sensie ewaluacji – Parmenidesowy schemat prawda (wiedza prawdziwa) – mniemania. Dociekania filozoficzne dotyczące tego, co niejawne,

[587] GPH, 13; przeł. Z. Nerczuk.

[588] „[…] πρῶτον μὲν τοὺς τῶν μετεωρολόγων λόγους, οἵτινες δόξαν ἀντὶ δόξης τὴν μὲν ἀφελόμενοι τὴν δ' ἐνεργασάμενοι τὰ ἄπιστα καὶ ἄδηλα φαίνεσθαι τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν ἐποίησαν". GPH, 13.

[589] „δεύτερον δὲ τοὺς ἀναγκαίους διὰ λόγων ἀγῶνας, ἐν οἷς εἷς λόγος πολὺν ὄχλον ἔτερψε καὶ ἔπεισε τέχνῃ γραφείς, οὐκ ἀληθείᾳ λεχθείς". GPH, 13.

[590] „τρίτον <δὲ> φιλοσόφων λόγων ἀμίλλας, ἐν αἷς δείκνυται καὶ γνώμης τάχος ὡς εὐμετάβολον ποιοῦν τὴν τῆς δόξης πίστιν". GPH, 13.

stają się zwodnicze (σφαλερά) i muszą być sklasyfikowane jako mniemania, rozpoznanie rzeczy we wszystkich dymensjach czasowych stanowi z kolei wiedzę. Gorgiasz, mówiąc inaczej, odwraca wektor wiarygodności z tego, co niejawne, na to, co jawne, podobnie jak Protagoras, który ograniczył wiedzę do tego, co się jawi.

Potwierdzenie tego odwrócenia znaleźć można także w *Obronie Palamedesa*. Na początku tej mowy pada jasne stwierdzenie, że Odyseusz może oskarżać Palamedesa albo jasno wiedząc (σαφῶς ἐπιστάμενος), albo jakoś mniemając (δοξάζων γ' ἀμῆ)[591]. Dalej Gorgiasz (Palamedes) zderza z sobą dwa stwierdzenia: oskarżyciel nie wie jasno (οὐ σαφῶς <εἰδὼς>), ja jasno wiem (σαφῶς οἶδα)[592]. Tutaj również centralną sprawą jest przeciwstawienie wiedzy i mniemań, przy czym dookreślona zostaje w tej mowie wiedza; mowa tu o wiedzy jasnej, wyraźnej (σαφής). Użycie przez Gorgiasza przysłówka σαφῶς w kontekście wiedzy pozwala nie tylko pokazać szersze zaplecze problemów epistemologicznych, sięgające Ksenofanesa (τὸ σαφές – 21 B 34, 1) i Alkmajona (σαφήνεια – 24 B 1; zob. także Hippokr.: *O dawnym lecznictwie*, I, 21), ale także podkreślić trwałość kluczowych zagadnień podejmowanych w myśli wczesnogreckiej. Uważam, że należy mocno podkreślić, że pomimo naturalnych różnic nie jest właściwe zaakcentowanie jakiegoś zasadniczego przełomu dokonanego przez sofistów czy też ukazywanie ich problemowej odmienności od wczesnej filozofii greckiej bez dostrzegania zapożyczeń i kontynuacji w analizie konkretnych zagadnień filozoficznych, szczególnie epistemologicznych. Czym dla Gorgiasza jest wiedza? Zwracając się do oskarżyciela, oskarżony mówi, czy oskarżasz mnie, „precyzyjnie wiedząc, czy mniemając" („εἰδὼς ἀκριβῶς ἢ δοξάζων"). I dodaje: „Jeśli wiedząc, to wiesz, gdyż widziałeś albo byłeś wspólnikiem, albo dowiedziałeś się od [wspólnika]"[593]. Sformułowane tutaj kryteria wiedzy, zarówno bezpośredniej, jak i pośredniej (dość kontrowersyjnej), zdają się uzupełniać rozumienie wiedzy z *Pochwały Heleny*. Dwa pierwsze to przecież rozpoznawanie teraźniejszości i ewentualne przypominanie sobie tego faktu. Za mocno podejrzane i niejasne należy uznać informacje od świadka (GOP) oraz przewidywanie przyszłości (GPH). Brak wiedzy (prawdy), czyli mniemanie, jest niegodne zaufania. Gorgiasz pisze: „Wszystkim jest wspólne mniemać o wszystkim i w tym nie jesteś mądrzejszy od innych. Lecz ani nie należy ufać mniemającym, lecz tym, którzy wiedzą, ani też nie [należy] uważać mniemania za godniejsze zaufania od prawdy, a prze-

[591] GOP, 3. Zdaniem Gorgiasza Odyseusz nie może mieć wiedzy, ponieważ nie można mieć wiedzy o czymś, co się nie wydarzyło. Sformułowanie takie jest zasadne jedynie wówczas, gdy tylko sprawca wie, co zrobił, a zatem skoro mówi, że się nie wydarzyło, to znaczy tak jest; wiarygodna prawda jest własnością wyłącznie sprawcy lub uczestnika.

[592] GOP, 5.

[593] „εἰ μὲν γὰρ εἰδώς, οἶσθα ἰδὼν ἢ μετέχων ἤ του <μετέχοντος> πυθόμενος". GOP, 22; przeł. Z. Nerczuk.

ciwnie – prawdę od mniemania”[594]. Sformułowanie τό γε δοξάσαι κοινὸν ἅπασι περὶ πάντων zdaje się mocno przypominać zdanie Ksenofanesa: „δόκος δ’ ἐπὶ πᾶσι τέτυκται” (B 34, 4), i to w obu odczytaniach: jako „wszystko” i „wszyscy”. Być może Gorgiaszowi chodzi o to, że cała nasza wiedza jest wiedzą doksalną, ale w jej ramach należy wyróżnić wiedzę prawdziwą, która jest pod względem wiarygodności lepsza od zwykłego mniemania. Tym kryterium ameinosynkrytycznym (zob. rozdział 5. części drugiej) jest kryterium zaufania i uwierzytelnienia, o czym świadczą użyte w przytoczonym cytacie słowa πιστεύειν, πιστοτέραν.

Gorgiaszowy wykład o wiedzy prawdziwej, która jest godniejsza zaufania niż mniemania, dla niektórych badaczy trudny bywa do pogodzenia z podsumowaniem *Pochwały Heleny*, gdzie Gorgiasz pisze, że chciał napisać tę mowę, która jest „pochwałą Heleny, a dla mnie drobnostką” („Ἑλένης μὲν ἐγκώμιον, ἐμὸν δὲ παίγνιον”)[595]. Wydaje mi się, że słowa παίγνιον nie trzeba tłumaczyć jak „zabawy” czy też „igraszki”, lecz jako „drobny utwór”. Gdyby jednak nawet odjąć nieco powagi temu określeniu, to Gorgiasz, świadomy swoich ograniczeń, mógłby określić rozprawę zawierającą przecież wiele uwag filozoficznych i metaretorycznych mianem pewnej zabawy mieszczącej się w zakresie mniemania; byłaby to może nawet drabina Wittgensteina, za pomocą której trzeba wejść, aby ją odrzucić. Rzeczą jednak najistotniejszą jest nie tyle uwolnienie Heleny czy Palamedesa od konkretnych zarzutów, lecz uwolnienie Gorgiasza od wykładni w duchu S albo ND. Więcej nawet, ukazanie jego poglądów jako odwrócenia modelu wiarygodności i uwierzytelnienia obecnego w myśli wczesnogreckiej uwalnia Gorgiasza od przestarzałego imputowania sofistom przełomowości i oryginalności, a jednocześnie podkreśla ciągłość problemów epistemologicznych. W ich skład wchodzi problem prawdziwości, a przede wszystkim pewności, wiarygodności oraz uwierzytelnienia przekonań.

Ogólnie można powiedzieć, że analiza obecności różnych form KA w filozofii wczesnogreckiej upoważnia do kilku syntetycznych wniosków. Przede wszystkim podkreślić trzeba zasadność przyjętej metody badań. Nie chodziło bowiem o szukanie we wczesnej filozofii greckiej antecedencji S w ujęciu Pyrrona, Sekstusa albo jakiegoś współczesnego nurtu. W takim przypadku ogranicza się S do wyróżnionego wymiaru. Przyjęta w tej pracy metoda analizy tekstów filozoficznych tego okresu w połączeniu z selekcją tych wątków, które w jakikolwiek sposób mają związek z KA, pozwoliła dokonać szerokiego (choć i tak wybiórczego) przeglądu obecności postawy krytycznej w wymiarze antydogmatycznym. W jego

[594] „ἀλλὰ μὴν τό γε δοξάσαι κοινὸν ἅπασι περὶ πάντων, καὶ οὐδὲν ἐν τούτῳ σὺ τῶν ἄλλων σοφώτερος. ἀλλ’ οὔτε τοῖς δοξάζουσι δεῖ πιστεύειν ἀλλὰ τοῖς εἰδόσιν, οὔτε τὴν δόξαν τῆς ἀληθείας πιστοτέραν νομίζειν, ἀλλὰ τἀναντία τὴν ἀλήθειαν τῆς δόξης”. GOP, 24; przeł. Z. Nerczuk.

[595] GPH, 21; przekł. – D.K.

efekcie można sformułować kilka uwag. Filozofia u swoich greckich źródeł pozwala się ująć w perspektywie krytycystycznej, a szczególnie w perspektywie KA. Początki filozofii w większym stopniu da się spójnie pojąć w perspektywie S jako Z niż S jako E. Zetetyczny wymiar filozofii, przy jednoczesnej świadomości ograniczoności poznawczej i słabości w relacji do bogów, można uznać za fundamentalne otoczenie, w ramach którego da się spójnie ująć poszczególne propozycje filozoficzne. Dotychczas raczej niedostrzegany był sceptyczny wymiar źródeł filozofii – głównie dlatego, że przez S rozumiano zazwyczaj późniejsze koncepcje filozoficzne (Pyrron, Sekstus). Tymczasem źródłowe rozumienie S, a w jego ramach Z, ukazuje także źródłową w sensie historycznym i odmienną od standardowej wykładnię wczesnej filozofii greckiej. Oprócz tego należy również zwrócić uwagę na ukazany w pracy tematyzowany przez wczesnogreckich myślicieli niemarginalny problem pewności (nie tylko prawdziwości)[596], kwestię wiarygodności, autorytetu i uzasadnienia. To ostatnie, jak starałem się pokazać, nie musi mieć charakteru epistemicznego, lecz jak było to widać, także wymiar pragmatyczny. Wreszcie – zagadnieniem równie ważkim jest kwestia przekonania i przekonywania, zaufania w duchu dogmatycznym albo krytycznym, zetetyczna nadzieja przy jednoczesnej pokorze. Źródła naszej kultury zdają się mniej dogmatyczne, a bardziej zetetyczne, niż nam się wydawało.

[596] Niemal powszechne jest przekonanie, że dopiero od Kartezjusza problem pewności stał się kluczowym zagadnieniem filozoficznym. Jak zauważa S. Judycki, „problem pewności został związany z problemem możliwości i granic ludzkiego poznania oraz uzyskał rangę nawet bardziej doniosłą niż problem prawdy. Chociaż mówienie o różnych rodzajach pewności funkcjonowało już wcześniej, to dopiero w wyniku oddziaływania koncepcji Kartezjusza pewność stała się jednym z zasadniczych problemów filozoficznych". S. Judycki: *Epistemologia*. T. 1…, s. 173. Jednym z celów mojej rozprawy było wzmocnienie tezy nie tylko o tematyzowaniu problemu pewności we wczesnej filozofii greckiej, lecz także o traktowaniu go jako kluczowego zagadnienia.

Rozdział 3

Krytycyzm epistemologiczny

> Dzieje wiedzy i myśli są dziejami szukania, a więc i błądzenia. […] Dzieje myśli są też dziejami uwidaczniania granic myśli, a raczej granic każdego z jednostronnych systemów. Filozofia ma za zadanie odkrywać te granice.
>
> Stanisław Vincenz: *Archaiczna filozofia*.

Próba zrozumienia filozofii w ogóle, a filozofii konkretnego czasu – na przykład filozofii wczesnogreckiej – nie jest łatwa. Każda taka próba wikła się w całą masę innych problemów, w tym terminologicznych. Kluczowe jest jednak uświadomienie sobie założeń, na podstawie których dokonuje się tego typu przedsięwzięć. Świadomość ta, która powinna być uzbrojona w znajomość dziejów filozofii, dokonuje się z metapoziomu w stosunku do szczegółowych koncepcji filozoficznych. Te fundamentalne założenia, presupozycje i prekoncepcje zdają się tyleż nieusuwalne, co rudymentarne. Według mnie jedną z metafilozoficznych konsekwencji filozoficznego namysłu zdaje się zdolność wykluczenia monomitycznej wyłączności własnego wąskiego modelu uprawiania filozofii, a tym samym możliwość dopuszczenia metafilozoficznej polimityczności. Sytuacja taka odnosi się również do filozofii greckiej, tyle że filozofia ta ma dwie ważne cechy: po pierwsze, leży u źródeł dziejów filozofii w ogóle, i po drugie, jako pierwsza – moim zdaniem – tematyzowała problemy metafilozoficzne.

Jedną z prób zrozumienia fenomenu greckiej filozofii podjął William Keith Chambers Guthrie. Pomijając analizę założeń jego propozycji, warto zwrócić uwagę na sformułowaną przez niego typologię filozofii. W rozprawie *The Greek Philosophers from Thales to Aristotle* twierdzi on, że filozofia rozwija się w dwóch kierunkach (filozofia spekulatywna albo naukowa i filozofia praktyczna), a w stanie dojrzałości osiąga stan trzeci – filozofii krytycznej[1]. Ta ostatnia obejmuje logikę i epistemologię.

[1] W.K.C. Guthrie: *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*. Tłum. A. Pawelec. Kraków, Wydawnictwo Znak, 1996, s. 16–17.

„Jej przedmiotem jest samo myślenie. To filozofia, która wybiła się na samoświadomość”[2]. Przytoczone tutaj stanowisko Guthriego jest nie tylko zrozumiałe w świetle przyjętej w tej pracy krytycystycznej perspektywy odczytywania filozofii wczesnogreckiej, nie tylko wreszcie dlatego, że zwrot „filozofia, która wybiła się na samoświadomość”, dobrze się nadaje do pokazania ram myślowych rozdziału dotyczącego krytycyzmu epistemologicznego (KE), ale przede wszystkim dlatego, że rozumienie krytycyzmu (filozofii krytycznej) i jego historycznej obecności (w tym: dojrzałości) różni mnie zasadniczo od Guthriego. We wcześniejszych swoich analizach próbowałem pokazać, że czym innym może być filozoficzny krytycyzm, a czym innym filozofia krytyczna. Filozoficzny krytycyzm jest jedną z form ogólnie rozumianego krytycyzmu i z pozycji zakresowej nadrzędności krytycyzmu powinien być analizowany; filozofia krytyczna natomiast pojmowana jest jako szczególny typ filozofii, której krytycyzm stanowi cechę rudymentarną[3]. Zgodnie z tym trudno byłoby mi się zgodzić z opinią Guthriego, że filozofia krytyczna wyodrębnia się na stosunkowo zaawansowanym etapie rozwoju myśli. W moim rozumieniu ten typ filozofii był widoczny u samych źródeł refleksji filozoficznej, a nie dopiero w tekstach Platona. Co więcej, myśliciele wczesnogreccy nie stanowią tylko przyczynków do samoświadomej filozofii w stanie jej dojrzałości, lecz sami prezentują różne postacie filozofii krytycznej, dla której zagadnienia epistemologiczne nie są marginalne. Można więc mówić o pewnej zmianie w postrzeganiu tego najwcześniejszego okresu filozofii, nie wskutek narzucenia paradygmatu krytycystycznego, lecz dzięki ukazaniu istotnych i dotychczas słabo uwypuklanych elementów epistemologiczno-krytycznych obecnych w filozofii wczesnogreckiej. Niniejszy rozdział będzie właśnie próbą ukazania możliwości ujęcia filozofii wczesnogreckiej z perspektywy nie tylko ważności, ale przede wszystkim prymarności rozważań epistemologicznych. Z racji swojego charakteru będą to tylko próby zarysowania ogólnych konturów takiej hipotezy interpretacyjnej. Mam bowiem na uwadze fakt, że szczegółowa analiza tego typu przekraczałaby ramy tej publikacji.

W rozdziale 2. części pierwszej przedstawiłem typologię krytycyzmu. W świetle tamtych ustaleń trzeba przypomnieć, że krytycyzm epistemologiczny (KE) ma charakter metaprzedmiotowy, odnosi się bowiem nie do „świata”, lecz do naszego sposobu jego pojmowania. Ogólnie rzecz biorąc, KE głosi, że rozważania epistemologiczne poprzedzają i fundują wszelkie inne typy dociekań filozoficznych, na przykład kosmologicznych, teologicznych, ontologicznych, etycznych, politycznych. Podstawowym prob-

[2] Ibidem, s. 18.

[3] Zob. D. Kubok: *Critical Thinking and Philosophical Criticism – an Outline of the Problem*. In: *Thinking Critically: What Does It Mean? The Tradition of Philosophical Criticism and Its Forms in the European History of Ideas*. Ed. by D. Kubok. Berlin–Boston, De Gruyter, 2018, s. 1–10.

lemem będzie ustalenie możliwej obecności KE we wczesnej filozofii greckiej. Chodzić będzie zatem o to, aby rozpatrzyć, czy KE był obecny w tym okresie dziejów filozofii oraz – ewentualnie – w jakich możliwych formach można by go ujmować i doprecyzowywać. Rozważania te z oczywistych względów muszą być ostrożne, przybiorą więc charakter formułowania hipotez badawczych o profilu metafilozoficznym, ponieważ przedmiotem namysłu uczynię – i tak już niedoprecyzowane z racji ubogiego zasobu źródeł – szczegółowe koncepcje filozoficzne. Hipotezy te jednak formułował będę w odniesieniu do zachowanych tekstów źródłowych, a jako takie – poddam nie mniejszej procedurze krytycznego namysłu.

W dziełach Homera w ogólny schemat zależności ludzi od bogów wpisane zostają określone zagadnienia o charakterze gnoseologicznym i krytycystycznym. Najbardziej kluczową jednak kwestią jest ukazanie relacji bogowie – ludzie jako determinującej rozumienie każdej sytuacji. Można zatem powiedzieć, że rama pojęciowa relacji bogowie – ludzie pozwala Homerowi na tematyzowanie obu jej członów. Co ważne, dzięki takiemu zabiegowi uwidacznia się zarówno boska, jak i ludzka perspektywa oglądu. Kluczowe znaczenie ma nie tylko ukazanie wielości perspektyw, a zarazem ich odmienności, lecz przede wszystkim zarysowanie planu, swoistej topografii opartej na zależności ludzi od bogów. Ta nadrzędna topografia jako najszersza rama pojęciowa określa dopiero boską i ludzką perspektywę oglądu. W perspektywie tej – mówiąc językiem współczesnym – ramy pojęciowej pojmowany jest człowiek z jego zasobami kognitywnymi (mnestycznymi), możliwościami poznawczymi, a także ograniczeniami poznawczymi. Można zatem mówić, że w eposach Homera, w szczególności w *Odysei*, zostaje przedstawiona źródłowa obecność KA w formie sceptycyzmu praktycznego ukazującego określoną nie dogmatyczną, lecz zetetyczną postawę życiową. Opiera się ona na ciągłym poszukiwaniu właściwej drogi (w szerokim znaczeniu tego słowa) w sytuacji braku wiedzy pewnej. Taka postawa sceptyczna bohaterów *Odysei* jest optymalną strategią, a czasami nawet koniecznym ratunkiem życia w świecie pozorów, przy jednoczesnej świadomości boskiej oraz ludzkiej zwodniczości. Ta ludzka strategia obrony, która wyraża także postawę siły (aktywności) i nadziei, opiera się na świadomości ludzkich ograniczeń, przede wszystkim poznawczych. Trzeba zatem stwierdzić, że już w tekstach Homera ujawnia się obecność KE pod postacią ogólnej ramy pojęciowej (zależność ludzi od bogów), w której świetle wyróżnić można boską i ludzką perspektywę oglądu. Homer tematyzuje je obie, przy czym z punktu widzenia filozoficznego perspektywa ludzka pokazuje stan poznawczych możliwości człowieka zrelatywizowanych do boskiego oglądu.

Ten sam model KE znaleźć można w dziełach Hezjoda, przy czym ta fundamentalna relacja boskie – ludzkie prezentuje się wprost w strukturze

epistemologicznej. Nie ulega wątpliwości, że pisma Hezjoda miały istotny wpływ na tradycję filozoficzną, nie tylko na jońską kosmologię[4], Parmenidesa[5], Platona[6], ale również na całą grecką tradycję filozoficzną. Mam jednak przekonanie, że oczywisty, a mało doceniany jest wpływ Hezjoda na wczesnogrecką epistemologię[7], tak samo jak niedoceniana jest sama wczesnogrecka epistemologia. Hezjod należy również – w moim przekonaniu – do kluczowych myślicieli krytycystycznej perspektywy ujmowania myśli wczesnogreckiej; nie tylko wyznacza, tematyzuje, ale i inauguruje rozważania z zakresu KS i KA (o czym już mówiłem). Warto tu również wspomnieć o możliwej interpretacji jego poglądów w zakresie KE, które przejawiają się w położeniu podwalin teoretycznych czy też wyznaczeniu ram poznawczych wszelkich zagadnień filozoficznych. Ramy te mają charakter epistemologiczny, odwołują jednak do kwestii teologicznych, a tak naprawdę ich podstawą jest szeroko rozumiany krytycyzm, który w perspektywie jego analizy daje się sprowadzić do schematu KS → KA → KE.

Nie mogę nie zgodzić się z ogólnym sposobem traktowania poematów Hezjoda przez Shaula Tora[8], jak też z jego przekonaniem o filozoficznej doniosłości tez Hezjoda. Tor słusznie widzi w nim nie tylko właściwego inicjatora rozważań filozoficznych[9], w tym epistemologicznych[10], ale także

[4] Zob. M.C. Stokes: *Hesiodic and Milesian Cosmogonies – I.* „Phronesis" 1962, vol. 7, no. 1, s. 1–37; Idem: *Hesiodic and Milesian Cosmogonies – II.* „Phronesis" 1963, vol. 8, no. 1, s. 1–34; C.J. Rowe: *„Archaic Thought in Hesiod*. „Journal of Hellenic Studies" 1983, vol. 103, s. 124–135; H. Diller: *Hesiod und die Anfänge der griechischen Philosophie*. „Antike und Abendland" 1946, vol. 2, issue 1, s. 140–151.

[5] Zob. M.E. Pellikaan-Engel: *Hesiod and Parmenides: A New View on Their Cosmologies and on Parmenides' Proem*. Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1974; H. Schwabl: *Hesiod und Parmenides: Zur Formung des parmenideischen Prooimions (28 B 1)*. „Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge" 1963, Bd. 106, s. 134–142; O. Gigon: *Der Ursprung der griechischen Philosophie: Von Hesiod bis Parmenides*. Basel und Stuttgart, Schwabe, 1968; E.F. Dolin, Jr: *Parmenides and Hesiod*. „Harvard Studies in Classical Philology" 1962, vol. 66, s. 93–98.

[6] Zob. F. Solmsen: *Hesiodic Motifs in Plato*. In: *Hésiode et son influence: Six exposés et discussions* par K. von Fritz, G.S. Kirk, W.J. Verdenius, F. Solmsen, A. La Penna, P. Grimal. Geneva, Fondation Hardt, 1962, s. 171–211; *Plato and Hesiod*. Ed. by G.R. Boys-Stones & J.H. Haubold. Oxford, Oxford University Press, 2009; H. van Noorden: *Playing Hesiod. The „Myth of the Races" in Classical Antiquity*. Cambridge, Cambridge University Press, 2015, s. 89–167.

[7] Zob. H.H. Koning: *Hesiod: The Other Poet. Ancient Reception of a Cultural Icon*. Leiden–Boston, Brill, 2010, s. 189–235.

[8] S. Tor: *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology: A Study of Hesiod, Xenophanes, and Parmenides*. Cambridge, Cambridge University Press, 2017; zob. szczególnie rozdział: *Hesiod and Philosophy*, s. 52–60.

[9] „[…] Hesiod is intrinsically interesting. He is, I submit, our earliest extant thinker who critically isolates the question of the condition of human speculation, articulates a coherent framework within which to consider it and integrates it into a broader conception of the human condition". Ibidem, s. 52.

[10] „We will find in him [Hezjod – D.K.] a key initiator of philosophical epistemology". Ibidem, s. 53.

myśliciela, który formułuje *coherent framework* dalszych dociekań badawczych myślicieli wczesnogreckich. Dla Tora te właściwe ramy rozważań epistemologicznych przybierają postać religijnego projektu[11] pod postacią relacji oraz interakcji pomiędzy sferą boską (*the divine*) i sferą śmiertelną (*the mortal*). Na podstawie wersów 27–28 *Teogonii*, które ukazują zasadniczą „sytuację" epistemologiczną, można powiedzieć, że zostaje ona wpisana w fundamentalne ramy relacji boskość – śmiertelność. Tor odczytuje i nazywa te ramy „ramami teologicznymi" (*theological framework*), czytając tym samym wczesnogrecką epistemologię skrupulatnie w perspektywie teologicznej[12]. Według mnie jest to zbyt śmiała konstatacja, oparta na zbyt dosłownym czytaniu Hezjoda, ponieważ język religijny myśli wczesnogreckiej ukazuje tylko i aż specyfikę jej kulturowego otoczenia, co w odniesieniu do Hezjoda przejawia się jako fundamentalne przekonanie o zależności człowieka od sfery boskiej. Przekonania tego nie trzeba od razu traktować jako wyrazu teologii, nawet jeśli jest to jeden z trzech typów teologii wyróżnionych przez Warrona. Tor patrzy zatem na epistemologię wczesnogrecką z perspektywy deklaratywnie teologicznej. Ja jednak wolałbym mówić w tym przypadku o relacji między sferą boską i śmiertelną (przejaw KS), relacji, którą uświadamia sobie Hezjod również jako relację epistemologiczną (w. 27–28 *Teogonii*). W Hezjodowej interpretacji ma ona charakter antydogmatyczny (jako KA), a nawet sceptyczny, ukazuje bowiem śmiertelnych jako źródłowo niepewnych prawdziwości boskiego przekazu, co musi skutkować wstrzemięźliwością epistemiczną. Wszelkie wywody Hezjod traktuje tylko jako fallibilne boskie dary, którym nieustannie towarzyszyć muszą wątpliwości co do ich prawdziwości. W ten sposób można – moim zdaniem – mówić w przypadku Hezjoda o jego prekursorstwie nie tylko w zakresie epistemologii, lecz także w zakresie KE. Ten KE, jak wykazałem, wywodzi się z KS i KA. KE w tekście Hezjoda ukazuje możliwość pojmowania ram epistemologicznych jako prymarnych względem wszelkich innych typów dociekań, na przykład kosmologicznych, teologicznych, ontologicznych. Mówiąc inaczej, wszelkie wywody Hezjoda, jako natchnionego przez Muzy, córki Mnemozyny, opierają się na jego świadomości poznawczych ograniczeń śmiertelnych, na uświadomieniu sobie konieczności ewaluacji objawianych przez Muzy treści, na pokorze wywiedzionej z ułomnej i ograniczonej pamięci.

W *Teogonii* Hezjoda w ramach KE uwidacznia się źródło schematu epistemologicznego, który przybiera postać fallibilistyczną, jeśli chodzi o konsekwencje uświadomienia sobie przez śmiertelnych (Hezjoda) możliwej fałszywości boskich komunikatów albo ludzkiej niemożliwości ich poprawnego zinterpretowania. I choć sam Hezjod nie eksploruje tych

[11] „[…] Hesiod first demarcates the problem of epistemology: Hesiod crystallises the major contours of an emerging religious enterprise of systematic reflection on the conditions of speculative inquiry". Ibidem.

[12] Zob. ibidem, s. 309 i 346.

konsekwencji, to z pewnością zdaje sobie z nich sprawę. Można zatem w tym przypadku mówić o ludzkiej niepewności w odniesieniu do boskiego objawienia jako o udostępnieniu przez Muzy śmiertelnym poszerzonego pola pamięci. Hezjodowi nie ujawnia się prawda, lecz treści opatrzone deklaracją Muz głoszącą, że mogą one, jeśli zechcą, objawiać fałsze, ale takie, które będą wiarygodne dla śmiertelnych w boskim przekazie. Od tego momentu boski przekaz zostaje potencjalnie wyrwany z łoża prawdziwej pewności, a co za tym idzie – przestaje być przekazem pewnym, a staje się fallibilnym. Wątków tych Hezjod sam nie rozwija, pochylą się nad nimi inni myśliciele – między innymi Alkmajon, Ksenofanes, Heraklit, Parmenides.

Należy tu jeszcze raz wzmocnić przekaz dotyczący obecności KE w pismach Hezjoda. Myśliciel ten nie tylko krytycznie ukazuje ramy ludzkich spekulacji ujętych w boskiej perspektywie, ale może być uznany za prekursora zarówno epistemologii (jako twórca modelu epistemologicznego), jak i KE. Jednocześnie Hezjod traktuje ten epistemologiczny model w perspektywie supremacji boskiej, co znajduje sugestywny wyraz w epitetach skierowanych do śmiertelnych przez Muzy na początku ich wypowiedzi: „ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον" (*Th*., 26). Bezpośrednio po tej tyradzie następuje wykład na temat ψεύδεα i ἀληθέα (*Th*., 27–28). Przyjąć można zatem, że KE sprowadza się do prymarności modelu epistemologicznego z wszystkimi jego konsekwencjami dotyczącymi innych, bardziej szczegółowych typów rozważań obecnych w tekstach Hezjoda, na przykład do teogonicznych, etycznych, antropologicznych. Słusznie tę prymarność podkreśla też Tor: „Zaangażowanie Hezjoda w kwestię kosmicznych początków wymaga uprzedniego zaangażowania w kwestię początków epistemicznych"[13]. Początki te obejmuje szersza i ogólniejsza refleksja, przybierająca postać Hezjodowej epistemologicznej samoświadomości[14], która w sposób kluczowy wpłynęła na dzieje wczesnogreckiej filozofii, a potem na jej dalszą historię. Ten typ refleksji (KE), podobnie jak wczesnogreckie dociekania nad KS oraz KA (S i Z), nie zostały – według mnie – dostatecznie dobrze ukazane i przeanalizowane; mogą mieć one charakter nie tylko dopełniający, ale wręcz decydujący o kształcie filozofii wczesnogreckiej.

Ze względu na zasób źródeł schemat badań filozofów jońskich trudny jest do odtworzenia, nieliczne zachowane fragmenty ukazują ich koncentrację na zagadnieniach dotyczących natury rzeczy, ze szczególnym uwzględnieniem sugestywnej wieloznaczności terminu ἀρχή. Ogólnie rzecz biorąc, schemat wyjściowy struktury filozoficznej pitagorejczy-

[13] Ibidem, s. 74.

[14] „Beyond that, and beyond the *general* coherence of his theogonic-cosmogonic, theological, anthropological and moral world view, it is Hesiod's *epistemological self-awereness* which is crucial for us and which importantly relates him to subsequent philosophical epistemology". Ibidem, s. 58–59.

ków wydaje się taki sam jak Talesa, Anaksymandra i Anaksymenesa, ze znamiennym przejściem od ἀρχή do dwóch ἀρχαί, niemniej jednak to właśnie w ich tekstach znaleźć można pierwsze świadectwa zainteresowań zagadnieniami epistemologicznymi, nie tylko procesem poznawania, ale także jego waloryzacją. Szczególne miejsce w tym zakresie przypada Alkmajonowi z Krotony, twierdzącemu, że od istot żywych, które postrzegają (αἰσθάνεται), człowiek różni się tym, iż jako jedyny rozumie (μόνον ξυνίησι)[15]. W poprzednim rozdziale szczegółowo analizowałem fragment B 1[16] z Alkmajona i jego pokrewieństwo z fragmentem B 34 z Ksenofanesa. W tym miejscu warto tylko uświadomić sobie, że fragment B 1 jest wypowiedzią Alkmajona sformułowaną w metajęzyku w odniesieniu do języka przedmiotowego, obiektem bowiem jego epistemologicznego namysłu są wiedza oraz możliwości jej osiągnięcia przez ludzi i bogów. Alkmajon, jak można wywnioskować na podstawie świadectwa Teofrasta, próbuje wyjaśnić proces poznawania wraz z zastrzeżeniami dotyczącymi wartości poznania i jego dostępności. Zdaniem Janiny Gajdy Alkmajon przedstawia „pierwszy model rozumowania indukcyjnego, oparty niewątpliwie na doświadczeniu lekarskim: na ustaleniu istoty choroby na podstawie jej objawów. Model ten, jak można przypuszczać, charakteryzował badania filozoficzne pierwszych pitagorejczyków: odkrycie związków liczbowych i harmonii w muzyce pozwoliło im przenieść te prawidłowości na obraz struktury kosmosu, odkrycie podobieństwa między rzeczami i liczbami, odkrycie w związkach liczbowych trwałej podstawy zjawisk i jakości pozwoliło im w liczbie właśnie upatrywać zasady całokształtu rzeczywistości”[17]. Dodać trzeba jednak na podstawie fragmentu B 1, że ludzie nie mają pewności (σαφήνειαν) ani περὶ τῶν ἀφανέων, ani περὶ τῶν θνητῶν; pozostaje im tylko w każdym wypadku sądzenie (domysł) po oznakach (τεκμαίρεσθαι). W tekście Alkmajona uwidacznia się dość wyraźnie KE. Zwraca na to uwagę J. Gajda: „Co więcej, można zaryzykować twierdzenie, iż pierwszym pytaniem w filozofii pitagorejskiej było, wbrew Arystotelesowi, pytanie nie o istotę rzeczy, a więc o pierwsze zasady i przyczyny, lecz pytanie o to, co w różnorodności rzeczy i zjawisk umożliwia poznanie”[18]. Uwaga ta ma niebagatelne znaczenie dla postrzegania wczesnej myśli greckiej. Pytanie o to, co w różnorodności rzeczy i zjawisk umożliwia poznanie, wypadnie potraktować jako kluczowe pytanie w perspektywie KE. Fragmenty tekstów Heraklita, Parmenidesa, Empedoklesa, Demokryta i innych da się odczytać jako próby odpowiedzi na to pytanie.

[15] DK 24 B 1a (Theophr.: *De sensu*…, 25).

[16] „περὶ τῶν ἀφανέων, περὶ τῶν θνητῶν σαφήνειαν μὲν θεοὶ ἔχοντι, ὡς δ’ ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι”. DK 24 B 1.

[17] J. Gajda: *Pitagorejczycy*. Warszawa, Wiedza Powszechna, 1996, s. 85.

[18] Ibidem, s. 85–86.

Karl Raimund Popper w *Dodatkach* do *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* pisze: „Presokratycy, jak można sądzić, wprowadzili do nauki świadomą debatę krytyczną. Najbardziej zadziwiający nie jest postęp, jakiego dokonali wskutek wzajemnej krytyki […], ale to, że podjęli również, już od czasów Ksenofanesa, refleksję nad własną metodą krytyczną”[19]. Wydaje mi się, że jest to celna diagnoza wyjątkowej roli Ksenofanesa w perspektywie KE. W różnych opracowaniach dotyczących poglądów filozofa z Kolofonu badacze nie podejmują refleksji nad próbą zhierarchizowania wątków, jakie podejmował, a tym samym nie starają się pokusić o rozpoznanie tych tematów, które są rudymentarne i decydujące o charakterze pozostałych. Gdy już jednak to czynią, wówczas dość powszechnie uznają, że tym punktem wyjścia jest Ksenofanesowa krytyka poglądów Homera i Hezjoda z ich antropomorfizmem na czele. Według mnie usprawiedliwiona jest hipoteza, w myśl której rozważania epistemologiczne lub – jak to ujął Popper – refleksja nad metodą krytyczną stanowią punkt wyjścia i podłoże bardziej szczegółowych dociekań.

Trzeba przyznać, że w literaturze wczesnogreckiej wypowiedzi Ksenofanesa zawierające krytykę wyobrażeń na temat bóstw są spektakularne i oryginalne[20]. Sięga ona Homera i Hezjoda[21]. Karykaturalne podejście Ksenofanesa przejawia się w przypisywaniu bogom oszustw, cudzołóstwa, kradzieży. Nasuwa się jednak pytanie o to, z czego ta krytyka wynika. Pytając inaczej: na jakim autorytecie można się oprzeć, aby móc krytykować „biblijne” treści epickie? Jak się wydaje, Ksenofanes pogłębia dotychczasową problematykę filozoficzną. Nie pyta on tylko o samą strukturę świata, lecz o zasadność opinii, jakie wypowiadają ludzie. Zdaniem Ksenofanesa ludzkie poglądy na temat bogów są utrwalonymi w pamięci wyobrażeniami rzutującymi to, co znane (ludzkie), na to, co nieznane (boskie); ludzie wyobrażają sobie bogów na swój obraz, co widać na przykładzie Traków i Etiopów[22]. Co więcej, na podstawie fragmentu B 14 można powiedzieć, że ludzie sądzą, iż bogowie są zrodzeni i posługują się ludzką mową oraz mają ludzką postać[23]. Ksenofanes jednak nie zadowala się prostą konstatacją takiego podejścia nazwanego później

[19] K.R. Popper: *Droga do wiedzy: Domysły i refutacje*. Tłum. S. Amsterdamski. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1999, s. 678.

[20] Szerzej na ten temat pisałem w artykule D. Kubok: *Ksenofanes z Kolofonu i greckie źródła problemu poznania*. „Analiza i Egzystencja” 2013, t. 23, s. 5–23.

[21] „ἐξ ἀρχῆς καθ’ Ὅμηρον ἐπεὶ μεμαθήκασι πάντες […]”. DK 21 B 10

„πάντα θεοῖσ’ ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ’ Ἡσίοδός τε,
ὅσσα παρ’ ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστίν,
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.” DK 21 B 11

[22] „Αἰθίοπές τε »θεοὺς σφετέρους« σιμοὺς μέλανάς τε
Θρῆικές τε γλαυκοὺς καὶ πυρρούς »φασι πέλεσθαι«”. DK 21 B 16

[23] „ἀλλ’ οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεούς,
τὴν σφετέρην δ’ ἐσθῆτα ἔχειν φωνήν τε δέμας τε”. DK 21 B 14

antropomorfizmem. Jego zdaniem ten sam typ obrazowania mógłby się odnosić do zwierząt; wtedy mielibyśmy do czynienia z potencjalnym zoomorfizmem[24]. Zdaniem Ksenofanesa różne istoty postrzegające (zwierzęta i ludzie) ujmują rzeczy (dotyczy to także bóstw) w sposób zrelatywizowany do nich samych, a dokładniej – do tego, czego doświadczyli. Te kognitywne zasoby pod postacią wyobrażeń i pojęć determinują poznawanie i wpływają nawet na obrazowanie rzeczy niejawnych, na przykład bogów. Warto zwrócić uwagę, że refleksja Ksenofanesa ma charakter epistemologiczny, dotyczy bowiem statusu i charakteru poziomu epistemicznego śmiertelnych. Z tej pozycji myśliciel z Kolofonu po prostu opisuje schemat poznawczy ludzi i próbuje poznać jego podstawy, ale nie ocenia go pod względem wartości logicznej. Nie chodzi mu bowiem o to, że wyobrażenia ludzi są fałszywe, a wskutek tego błędne, lecz o dociekanie, w czym tkwi źródło owych przekonań i wyobrażeń. Z tego wynika, że – w moim przeświadczeniu – intencją Ksenofanesa nie jest zastąpienie fałszywych wyobrażeń bogów jego własną, prawdziwą koncepcją bóstwa/bóstw, lecz zdiagnozowanie sytuacji epistemologicznej. Zasadza się ona na przekonaniu, że oprócz samopoznania śmiertelni opierają się bezrefleksyjnie na autorytetach Homera i Hezjoda. Celem namysłu kolofończyka jest rozważanie problemu epistemologicznego, czyli krytyczna analiza ludzkiego stanowienia przekonań.

Jeżeli poczynione uwagi są uprawnione, to należy zmienić dotychczasowe, dość powszechne, przekonanie, że Ksenofanesowa krytyka wyobrażeń na temat bóstw jest tylko wstępem do jego pozytywnej (konstruktywnej) teologii. Fragmenty B 23, B 24, B 25 i B 26 prezentują obraz boga, największego pomiędzy bogami i ludźmi (B 23), który nie porusza się (B 26), „cały widzi, cały myśli i cały słyszy" (B 24), i tylko umysłem wstrząsa wszystkim (B 25)[25]. Zarówno wykładnia monoteistyczna, jak i niemono-

[24] „ἀλλ' εἰ χεῖρας ἔχον βόες <ἵπποι τ'> ἠὲ λέοντες
ἢ γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες,
ἵπποι μέν θ' ἵπποισι βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας
καί <κε> θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
τοιαῦθ' οἷόν περ καὐτοὶ δέμας εἶχον <ἕκαστοι>". DK 21 B 15

[25] Spór między badaczami sprowadza się do tego, co oznacza zwrot „jeden bóg, największy między bogami i ludźmi", oraz czy ta nowa koncepcja boga ma charakter monoteistyczny, czy też to przypuszczenie jest sporym nadużyciem. Do zwolenników monoteistycznego ujęcia należą: W.K.C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy*: Vol. 1: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge, Cambridge University Press, 1962, s. 375–383; J. Barnes: *The Presocratic Philosophers*. Vol. 1: *Thales to Zeno*. London–Henley–Boston, Routledge & Kegan Paul, 1979, s. 89–92; P. Steinmetz: *Xenophanesstudien*. „Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge" 1966, Bd. 109, s. 71–72; Ch. Shields: *Ancient Philosophy. A Contemporary Introduction*. 2nd edition. New York and London, Routledge, 2012, s. 6. Stanowczym przykładem monoteistycznej wykładni jest opinia A. Drozdka, który twierdzi, że Ksenofanes zarzuca tradycyjnej religii, „że nie widziała w bogach Jedynego Boga. Bogowie nie mają samodzielnego istnienia, będąc tylko odzwierciedleniami absolutnej rzeczywistości Boga. […] Zważywszy to wszystko,

teistyczna oparta jest na niewzruszonym założeniu, że Ksenofanes opowiada się za konstruktywną (pozytywną) teologią. W moim mniemaniu zupełnie inny jest zarówno charakter krytyki bóstw, jak i jej podłoże. Nie chodzi wcale o budowę nowej pozytywnej teologii. Nie oznacza to jednak, że Ksenofanes jest wyrazicielem teologii negatywnej, pokazującej, czym bóg być nie może. Myśliciel z Kolofonu kontrastuje wyobrażenia dotyczące bóstw zaczerpnięte z Homera i Hezjoda oraz utrwalone w ludzkiej wyobraźni z modelem skonstruowanego bóstwa mającego przeciwstawne cechy, po to aby wyraźnie ukazać epistemologiczny fundament tego typu domysłów. Zarówno krytyka wyobrażeń śmiertelnych dotyczących bóstw (B 10, B 11, B 12, B 14, B 15, B 16), jak i konstrukcja modelu boga z fragmentów B 23, B 24, B 25 i B 26 opierają się na i wyrastają z KE, czyli z przekonania o fundamentalności zagadnień epistemologicznych. Sugestia taka pada już w KRS, gdzie mowa jest o formułowanych antytezach: „Można znaleźć więcej miejsc dowodzących, że bóg filozofa jest bardziej homerycki, niż się wydaje, choć w negatywnym znaczeniu, gdyż ma być przeciwieństwem bóstw Homera”[26]. Z kolei J. Gajda-Krynicka nie tylko rozpoznaje ową antytetyczność, ale również trafnie ukazuje fundamentalny problem podmiotowości poznania, który składa się na KE. „Ksenofanes »odkrywszy« podmiotowość poznania potocznego, kształtującego formy świadomości potocznej, nie zwalcza jej bynajmniej na gruncie poznania naukowego. Odkrycie, w jaki sposób ludzie kształtują swe »mniemania« i racjonalne ich przezwyciężenie, było możliwe tylko przy zmianie struktury filozofii milezyjskiej, która polegała na przyjęciu podmiotowej analizy rzeczywistości. Na gruncie takiej analizy przyjmu-

trudno zaprzeczyć, że Ksenofanes jednak był monoteistą”. A. Drozdek: *Greccy filozofowie jako teolodzy*. Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN, 2011, s. 69. Z kolei Jaeger słusznie zauważa: „Ze zrozumiałych powodów w obwieszczeniu przez Ksenofanesa jednego Boga pisarze chrześcijańscy zawsze byli skłonni dopatrywać się swego własnego monoteizmu; choć jednak wychwala on tego Boga jako więcej niż ludzkiego, to również przedstawia go wyraźnie jako »pośród bogów i ludzi największego«. Ten sposób wyrażania się, z biegunowym zestawieniem bogów i ludzi, naśladuje wzory dawnej epiki; tym niemniej daje przecież znakomicie do zrozumienia, że poza jednym Bogiem muszą istnieć inni bogowie, podobnie jak istnieje wielu ludzi”. W. Jaeger: *Teologia wczesnych filozofów greckich*. Tłum. J. Wocial. Kraków, Wydawnictwo Homini, 2007, s. 92–93. Trudno mi jednak zgodzić się z tezą Jaegera, że Ksenofanes modli się do swojego „nowego” Boga, czego wyraz odnaleźć niby można w jego elegiach. W moim przekonaniu fragmenty elegijne są wyrazem dość „konserwatywnej” religijności kolofończyka. Nie podzielam również poglądu Jaegera, że Ksenofanesa koncepcja jednego Boga pozostaje w ścisłym związku z domniemanym monizmem Parmenidesa. W tym celu zob. D. Kubok: *Kilka uwag o typach monizmu w filozofii starożytnej*. W: *Jedno i Jedno-Wiele. Podstawowe problemy ontologiczne*. Red. J. Jaskóła i A. Tomkowska. Wrocław, Oficyna Wydawnicza ATUT, 2009, s. 27–42.

[26] G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*. Przekład J. Lang. Warszawa–Poznań, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1999, s. 175, przypis 20 (dalej cyt. jako KRS).

je więc Ksenofanes teoriopoznawczą relację: ja (człowiek jako podmiot poznający) a bóg. W poznaniu potocznym człowiek, jako podmiot poznający, pozbawiony mądrości, wytworzy sobie obraz bóstwa podobnego do siebie. W poznaniu filozoficznym podmiot, uzbrojony w wiedzę o budowie wszechświata, o prawach nim rządzących, o naturze – zasadzie, o miejscu człowieka we wszechświecie, musi dojść do podstawowego wniosku, iż coś, co rządzi całokształtem rzeczywistości, bóg, jeżeli w jakiejkolwiek postaci istnieje, nie może być w niczym do człowieka podobny. Ksenofanes tworzy więc koncepcję bóstwa, której punktem wyjścia jest podmiotowa analiza rzeczywistości, a obraz bóstwa jest ukształtowany nie na zasadzie podobieństwa do człowieka, lecz wręcz przeciwnie, na zasadzie całkowitego z nim kontrastu, antytezy"[27].

Antytetyczność tych biegunowych przedstawień[28] stanowi jaskrawą sugestię dotyczącą konieczności oparcia wszelkich rozważań na ustaleniach o charakterze epistemologicznym. Refleksja dotycząca bogów i tego, co niejawne, nie może polegać na bezkrytycznym przypisywaniu im właściwości, ponieważ tego typu rozważania nigdy nie osiągną statusu pewności (B 34); pozostaje nam tylko mniemanie, które tym bardziej staje się jaskrawe, im lepiej uświadamiamy sobie niemożność rozstrzygnięcia antytez. Ksenofanes nie jest rewolucyjnym teologiem, lecz epistemologiem, który śmiało zgłasza zasadność KE. Bezkrytyczność w odniesieniu do bóstw stanowi tylko pochodną bezkrytycyzmu epistemologicznego obejmującego refleksję nad istotą, ewaluacją, a przede wszystkim granicami naszego poznania.

W artykule zatytułowanym *Ksenofanes z Kolofonu i greckie źródła problemu poznania*[29] starałem się pokazać procedurę antytetyczną Ksenofanesa ujawniającą KE w perspektywie Gadamerowskiej egzegezy utopii politycznej przedstawionej przez Platona w *Politei*. W tym miejscu przypomnę tylko główne tezy tego ujęcia oraz pokażę dodatkowo jego szerszy kontekst i konsekwencje. Jak wiadomo, Gadamer czyta ten dialog

[27] J. Gajda-Krynicka: *Filozofia przedplatońska*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007, s. 113.

[28] Można wyróżnić taką Ksenofanesową tablicę przeciwieństw: jeden bóg – wielu bogów; bóg niepodobny do ludzi – bogowie podobni do ludzi; bóg nieporuszający się – bogowie poruszający się; bóg wstrząsający wszystkim νόου φρενί – Zeus trzęsący za pomocą głowy Olimpem; bóg, który cały widzi, myśli i słyszy – bogowie niecali postrzegający i myślący. Z kolei ten proces antetyzowania dobrze uwidacznia zestawienie fragmentów B 14 i B 23, ponieważ w obu pada termin δέμας. W B 14 Ksenofanes pisze, że śmiertelni sądzą (οἱ βροτοὶ δοκέουσι), iż bogowie się rodzą i mają taką jak oni postać (δέμας), natomiast w B 23 pisze, że „Jeden bóg, wśród ludzi i bogów największy" („εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος") jest „ani postacią ani myślą niepodobny śmiertelnym" („οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὐδὲ νόημα"). Postać bogów wywodzą ludzie z samooglądu, natomiast model, jaki przeciwstawia im Ksenofanes, został skonstruowany na zasadzie niepodobieństwa do tamtych przekonań śmiertelnych, czy też antytetyczności.

[29] D. Kubok: *Ksenofanes z Kolofonu…*, s. 5–23.

jako wielki mit dialektyczny, a nie dosłownie, jak na przykład Popper, który uznaje Platona za myśliciela totalitarnego, czy też raczej za zwolennika społeczeństwa zamkniętego. Zdaniem Gadamera, wszystkie instytucje, zalecenia i struktury modelowego *polis* trzeba uznać za metafory dialektyczne. W takiej perspektywie następuje konfrontacja utopijnych postulatów z ich realnymi przeciwieństwami. Celem tego zabiegu jest rozpoznanie, jak jest realnie i jak można by tę sytuację poprawić[30]. Dialektyka w tej metaforze dialektycznej opiera się na skonfrontowaniu wytworzonego modelu (jako antytezy) i stanu zastanego. Tak więc procedura budowania antytetycznego (w stosunku do aktualnych realiów) modelu zasadza się – zdaniem Gadamera – na poszukiwaniu tego, co radykalnie odmienne, a co Platon wyraża za pomocą sformułowania: τοὐναντίον ἢ νῦν („przeciwnie niż teraz")[31]. Można skorzystać z Gadamerowej wykładni w celu lepszego zrozumienia poglądów Ksenofanesa, należy jednak wykazać ostrożność i potraktować jego sugestie tylko jako cenne wskazówki interpretacyjne. Ksenofanesowi bowiem nie chodzi o coś, co jest pośrodku; mało tego, chociaż wspomina o tym, co lepsze (ἄμεινον – B 18, 2), to jego teologiczna metafora dialektyczna ma charakter czysto formalny i służy – moim zdaniem – ukazaniu na metapoziomie niezbywalności i rudymentarności rozważań epistemologicznych. Niemniej jednak można uznać, że antecedencją Platońskiej procedury τοὐναντίον ἢ νῦν byłaby Ksenofanesowa zasada „οὔτι […] θνητοῖσιν ὁμοίιος" (B 23). Procedura antytetyczna tego filozofa nie służy zderzeniu nieakceptowalnych skrajności (realnej i skonstruowanej) w nadziei znalezienia gdzieś pomiędzy lepszego rozwiązania, ma ona bowiem na celu zderzenie realnych wyobrażeń na temat bóstw ze skonstruowanym modelem boga po to, aby zwrócić uwagę na sam proces stanowienia tego typu wyobrażeń, ich wartość i zasięg; szerzej nawet, konfrontacja ta ma ujawniać znaczenie problemów epistemologicznych oraz ich nieredukowalny do niczego status jako KE. Wykorzystując sformułowanie Platona, można by powiedzieć, że Ksenofanes także wprowadza procedurę τοὐναντίον ἢ νῦν, która oznacza, że „teraz" (νῦν) śmiertelni myślą w taki, a nie inny sposób; wolno jednak zaproponować model, który będzie w stosunku do ich „teraz" τοὐναντίον. Pytanie o to, która wykładnia jest zasadna, lokuje pytającego w obrębie kluczowych zagadnień epistemologicznych.

Jak już wspomniałem, Ksenofanesowa teologiczna metafora dialektyczna pod postacią procedury antytetycznej z jednej strony służy uzasadnieniu KE i ma charakter formalny. Oznacza to, że jej celem jest skonfrontowanie realnych przekonań ze skonstruowanym modelem w celu ujawnienia zasadniczych problemów epistemologicznych. Z drugiej strony we fragmencie B 18 Ksenofanes pokazuje możliwość treściowego kon-

[30] Zob. H.-G. Gadamer: *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*. Tłum. Z. Nerczuk. Kęty, Wydawnictwo Antyk, 2002, s. 51.

[31] Platon: *Państwo*, 497 e.

frontowania mniemań i znajdowania (jako efektu Z) lepszych rozwiązań, przede wszystkim w wymiarze praktycznym. Pozwala to zatem wyróżnić we fragmentach Ksenofanesa dwa typy procedur antytetycznych: formalną jako teologiczną metaforę dialektyczną (przejaw isosynkrytycyzmu), służącą uzasadnieniu rudymentarności KE, i treściową (przejaw ameinosynkrytycyzmu), ukazującą możliwość względnej ewaluacji mniemań[32]. Odmienność tych procedur stanie się lepiej widoczna w perspektywie świadectw doksograficznych ukazujących specyfikę spekulacji Ksenofanesa.

Trzeba przyznać, że badacze od czasów Heraklita mieli problem z zaklasyfikowaniem jego myśli, a także z kwestią zunifikowania rozproszonych poglądów na różne tematy: kosmologiczne, teologiczne, epistemologiczne, społeczno-polityczne. Modelowo widać to w świadectwach Arystotelesa[33] i Pseudo-Plutarcha[34]. Mówiąc najbardziej ogólnikowo i pomijając Arystotelesową ocenę filozofii Ksenofanesa, nie potrafią ci myśliciele jednoznacznie przyporządkować myśli kolofończyka. Nie przystaje on do jednostronnych ram, a jego zainteresowania wykraczają poza utarte schematy interpretacyjne. Nie da się go ująć ani jako eleackiego filozofa Jedna (choć dość nieudolnie próbowano), nie sposób traktować go tylko jako jońskiego filozofa φύσις, nie można zawęzić jego myśli do krytyki teologicznej, nie jest wreszcie zwykłym rapsodem. Ksenofanes wystaje poza schematy i nie daje się wtłoczyć w dotychczas rozpoznane modele interpretacyjne. Być może odpowiada za to nierozpoznany dotąd przez badaczy obszar jednoczących wszystko dociekań. Warto przywołać

[32] Zob. rozdział 5. części drugiej. John Palmer w swojej pracy dotyczącej sprzeczności i aporii we wczesnej myśli greckiej całkowicie pomija Ksenofanesa; analizy Palmera ograniczają się do Heraklita, Zenona z Elei, Melissosa, Protagorasa i Gorgiasza. Przy takim sprofilowaniu dociekań badacz ten pisze: „It would also be left to the later tradition to find more positive uses of aporetic reasoning, for perhaps the most striking feature of its uses among the early Greek philosophers, with the exception of Heraclitus, is their tendency to employ the instruments of contradiction and *aporia* primarily to negative and destructive ends". J. Palmer: *Contradiction and „Aporia" in Early Greek Philosophy*. In: *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy*. Ed. by G. Karamanolis, V. Politis. Cambridge, Cambridge University Press, 2019, s. 28. Według mnie nie można pominąć poglądów Ksenofanesa przede wszystkim dlatego, że ukazują one pozytywny aspekt myślenia antytetycznego; więcej nawet, pozytywność tę rozpoznać można głównie w aspekcie epistemologicznym. Na temat aporii we wczesnej myśli greckiej zob. *Aporia dans la philosophie grecque des origines à Aristote*. Édité par A. Motte et Ch. Rutten. Louvain-la-Neuve, Peeters Publishers, 2001.

[33] „Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἐνίσας (ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου λέγεται γενέσθαι μαθητής) οὐθὲν διεσαφήνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε θιγεῖν, ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν. οὗτοι μὲν οὖν, καθάπερ εἴπομεν, ἀφετέοι πρὸς τὴν νῦν ζήτησιν, οἱ μὲν δύο καὶ πάμπαν ὡς ὄντες μικρὸν ἀγροικότεροι, Ξενοφάνης καὶ Μέλισσος". Arist.: *Metaph*. 986 b 21–27. Arystoteles, próbując na siłę wpleść poglądy Ksenofanesa w koncepcję jedna, orzeka ostatecznie, że jego filozofia nie dotyczy jedności ani κατὰ τὸν λόγον, ani κατὰ τὴν ὕλην. Dlatego razem z Heraklitem określony zostaje jako jeden z ἀγροικότεροι (prostaków).

[34] DK 21 A 32 (Eus.: *Praep. evang*., I, 8, 4).

jeszcze jedno świadectwo, ponieważ pokazuje ono dostatecznie dobrze możliwość ujęcia dywergencyjnej osobliwości filozofii Ksenofanesa.

> Ξενοφάνης δὲ ὁ Κολοφώνιος ἰδίαν τινὰ ὁδὸν πεπορευμένος καὶ παρηλλαχυῖαν πάντας τοὺς προειρημένους [Thales, Anaximander, Anaximenes] […][35].
>
> Ksenofanes z Kolofonu zaś szedł jakąś własną drogą, która różniła się od tych wszystkich, o których wspomniano wcześniej [tj. Talesa, Anaksymandra, Anaksymenesa] […].

We fragmencie tym mowa jest o drodze filozoficznej Ksenofanesa, która była różna od wszystkich wspomnianych. Ta dywergencyjna osobliwość jego myśli ma charakter relatywny, poszczególni badacze różnie rozpoznają dotychczasowe drogi. Nie ulega jednak wątpliwości, że Ksenofanes nie daje się – na podstawie tego świadectwa – sprowadzić do jońskiej drogi dociekań. Można zaryzykować twierdzenie, że nie pasuje też do eleackiej, teologicznej, krytyczno-literackiej. Według mnie – a chcę być ostrożnym ze względu na stan źródeł – ta dywergencyjna osobliwość jego filozofii sprowadza się do KE. Potwierdzeniem zasadniczej odmienności myśli Ksenofanesa nie tylko od tradycji jońskiej, ale też italskiej jest świadectwo Diogenesa Laertiosa:

> γέγραφε δὲ ἐν ἔπεσι καὶ ἐλεγείας καὶ ἰάμβους καθ' Ἡσιόδου καὶ Ὁμήρου, ἐπικόπτων αὐτῶν τὰ περὶ θεῶν εἰρημένα […]. ἀντιδοξάσαι τε λέγεται Θαλῆ καὶ Πυθαγόρᾳ, καθάψασθαι δὲ καὶ Ἐπιμενίδου.
>
> Pisał wiersze epickie, elegie, a także jamby, w których krytykował Homera i Hezjoda za ich opowieści o bogach […]. Mówią, że różnił się w poglądach od Talesa i Pitagorasa i atakował także Epimenidesa[36].

Warto również zwrócić uwagę na przytoczony fragment z racji użytego w nim czasownika ἀντιδοξάζω (w tekście: Ἀντιδοξάσαι), który oznacza „nie zgadzać się", „mieć odmienne zdanie". Antydoksalność filozofii Ksenofanesa polega nie tylko na tym, że myśliciel ten nie zgadzał się z konkretnymi poglądami Talesa, Anaksymandra, Anaksymenesa, Pitagorasa i innych, ale również na tym, że sama jego droga filozoficzna była w swym charakterze odmienna. Różnice treściowe pomiędzy filozofami są czymś oczywistym, w tym przypadku należy jednak mówić o dywergencyjnej osobliwości jego filozofii jako takiej. W świetle wcześniejszych ustaleń można w ujęciu Ksenofanesa wyróżnić:

1. Dialektykę antydoksalną – opiera się ona na procedurze antytetycznej i przybiera formę teologicznej metafory dialektycznej; ma charakter

[35] Ibidem.

[36] Diog., IX, 18. W: Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski przy współpracy B. Kupisa. Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1982, s. 525–526.

czysto formalny i służy ukazaniu rudymentarności rozważań epistemologicznych (KE). Dialektyka antydoksalna Ksenofanesa ma charakter teleologiczny, nakierowany na fundujące wszystkie inne zagadnienia problemy epistemologiczne. Z racji swojego formalnego charakteru dialektyka ta podlega zasadzie isosynkrytycyzmu, czyli epistemicznego egalitaryzmu, głoszącego, że żadne przekonanie nie jest epistemicznie wyróżnione (lepsze czy też lepiej uzasadnione).

2. Filozofię (a raczej: poglądy filozoficzne) antydoksalną (a raczej: o charakterze antydoksalnym) – zestaw przekonań Ksenofanesa dotyczących różnych zagadnień, służący skontrastowaniu z innymi poglądami, przy czym przekonania te kwalifikowane są jako δοκοί, czyli w sposób fallibilistyczny, a nie jako twierdzenia, którym można przypisać pewność (B 34); filozofia antydoksalna ma charakter merytoryczny, a nie czysto formalny; poza tym może mieć również charakter teleologiczny w wymiarze praktycznym, ponieważ przekłada się na kwestie społeczno-etyczno-polityczne. Z racji swojego treściowego (konkretnego) charakteru dialektyka ta podlega zasadzie ameinosynkrytycyzmu, czyli epistemicznego nieegalitaryzmu, głoszącego, że pewne przekonania są epistemicznie wyróżnione, to znaczy że niektóre przekonania są bezpieczniejsze od innych w perspektywie uzasadnienia na przykład pragmatycznego. W odniesieniu do Ksenofanesa chodzi o to, że „ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον" (B 18, 2).

Choć do truizmów należy stwierdzenie, iż filozofia jako taka jest antydoksalna i dlatego się rozwija, to jednak przypisywanie Ksenofanesowi dialektyki antydoksalnej może wydawać się kontrowersyjne. Dla jasności pragnę uwypuklić fakt, że jego dialektyka antydoksalna ma wyłącznie teleologiczny charakter; sprowadza się bowiem do zwrócenia uwagi na KE. Stanowczo zatem trzeba podkreślić, że nie ma ona charakteru treściowego w tym sensie, że nie prowadzi do epistemicznej stagnacji pod postacią A lub globalnego ND ani do epistemicznej polifonii pod postacią relatywizmu. W tym tylko rozumieniu przed Zenonem z Elei i sofistami mogła zostać zastosowana dialektyka antydoksalna, opierająca się na i wskazująca KE. Być może tego typu dialektyka nie jest w tekstach Ksenofanesa czymś zaskakującym, jeśli uświadomimy sobie, że antydoksalizm może się pojawić tam, gdzie odkryty został δόκος, czy też raczej: wiedzę pozytywną sprowadzono do poziomu doksalnego. Ksenofanes robi – moim zdaniem – pierwszy krok w myśleniu dialektycznym, przy czym dla niego dialektyka służy epistemologii, a na jej ustaleniach i dylematach oparte są bardziej szczegółowe tezy[37]. Dialektyka Ksenofanesowa nie zawiera zatem jego merytorycznych poglądów.

[37] Luca Castagnoli na podstawie tekstów Platona i Arystotelesa ustala cztery tezy dotyczące aporii i jej stosunku do czynności dociekania: 1) *aporia* może być wynikiem pewnego dociekania, ale nie jest to ostateczny koniec tego procesu; 2) *aporia* jest w istocie źródłem wszelkich poszukiwań; 3) *aporia* nie jest jedynie zwykłym wstępem do

Zawłaszczenie filozofii antydoksalnej przez dialektykę antydoksalną jest natomiast widoczne w myśli sofistycznej i sceptycznej, choć pierwsze ślady tego typu zabiegów daje się zauważyć w metodzie Zenona z Elei. Warto jednak zwrócić uwagę, że przyjęcie jakiegoś założenia i sprowadzenie go do absurdu może służyć dwóm celom. Po pierwsze, może oznaczać akceptację przeciwstawnej tezy lub, po drugie, może służyć nie tyle ukazaniu prawdziwej tezy, ile akceptacji samego erystycznego sporu mogącego mieć charakter nierozstrzygalny. Powstaje zatem pytanie o cel antynomii Zenona: czy była to obrona stanowiska Parmenidesa (wcale nie musi to być obrona jego domniemanego monizmu numerycznego) czy też sam spór filozoficzny. Stosowana przez Zenona elenktyka może mieć na celu wartość nadrzędną, jaką jest KA. Na wstępie dialogu *Sofista* Teodor przedstawia Gościa z Elei; ma on związek z Parmenidesem i Zenonem oraz – co ważne – określony jest jako φιλόσοφον (216 a). Sokrates obawia się, że człowiek ten będzie na nich patrzył z góry i stanie się swoistym bogiem elenktycznym (zbijającym): θεὸς ὥν τις ἐλεγκτικός (216 b). Teodor uspokaja Sokratesa, mówiąc, że Gość ten ma zupełnie inny profil; on jest „bardziej umiarkowany od tych zajmujących się sporami" („μετριώτερος τῶν περὶ τὰς ἔριδας ἐσπουδακότων" – 216 b). Wydaje się, że jego strzeżenie miary wyraża: 1) sprzeciw wobec alienacji i supremacji dialektyki antydoksalnej względem filozofii; 2) wartość postawy i metody krytycznej. Dzięki niej można nie traktować żadnego twierdzenia, nawet najbardziej sugestywnego, jako w pełni „bezpiecznego" epistemicznie, a tym samym należy krytycznie rozważyć obie przeciwstawne hipotezy (tak jak robią to na przykład Zenon, Gorgiasz, Platon i inni): jeśli Jedno jest oraz jeśli jest wiele. Gość ten zatem, tak jak jemu podobni: Ksenofanes, Parmenides, czy nawet Zenon[38] nie zastępują filozofii antydoksalnej dialektyką antydoksalną, ponieważ celem ich jest jakaś prawda, bez względu na to, czy pojęta absolutystycznie, czy fallibilistycznie. Nie są oni elenktycznymi bogami, lecz filozofami.

---

dociekania (badania); 4) *aporia* jest dla nas ostatecznie korzystna. Zob. L. Castagnoli: *„Aporia" and Enquiry in Ancient Pyrrhonism*. In: *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy…*, s. 205–206. Według mnie można zastosować te uwagi do tradycji przedplatońskiej, szczególnie do poglądów Ksenofanesa, a aporię rozumieć jako wyraz jego dialektyki antydoksalnej. W efekcie tego dialektyka ta spełnia wszystkie cztery wspomniane warunki. Na szczególną uwagę zasługują traktowanie aporii nie jako ostatecznego celu dociekania, lecz jego inicjacji, a także korzyści wynikające z myślenia aporetycznego. Ksenofanes zdaje się posługiwać konfuzją (przejściowa aporia jako wyraz dialektyki antydoksalnej) w celu pobudzenia procedury zetetycznej nierzadko przybierającej formę filozofii antydoksalnej.

[38] W *Fajdrosie* Platon jednak traktuje Zenona jako herosa orzekania sprzeczności na równi z Gorgiaszem, Trazymachem i Teodorem; nazywa go nawet 'Ελεατικὸν Παλαμήδην („eleackim Palamedesem"), sugerując swoisty dla Zenona żywioł nie tyle *stricte* filozoficzny, ile dialektyczny pod postacią dialektyki antydoksalnej.

Z kolei w koncepcjach sofistycznych i sceptycznych filozofia (pod postacią lub pod batutą elenktycznego boga) służy antytetyce oraz poszukiwaniu izostenii, torując drogę relatywizmowi i epechizmowi. Zagadnienie to zasługuje na osobne studium, dlatego w tym miejscu warto tylko przywołać dwa fragmenty, które *nomen omen* zawierają czasownik ἀντιδοξάζω. Pierwszy fragment pochodzi z Platońskiego dialogu *Teajtet* i dotyczy analizy konsekwencji założenia, że – jak się wyraża Sokrates – „prawdziwa jest Prawda Protagorasa" („ἡ Πρωταγόρου Ἀλήθεια ἀληθής")[39]. Sokrates w rozmowie z Teodorem stara się pokazać, że konsekwencją zasady „ὁ πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον λέγων" (*Teajtet*, 170 d) musi być stwierdzenie, że „οὐδεὶς ἡγεῖται ἕτερος ἕτερον ἀμαθῆ τε εἶναι καὶ ψευδῆ δοξάζειν" (*Teajtet*, 170 c). Fakt, że nikomu nie można przypisywać braku wiedzy ani fałszywych przekonań, a tym samym zakładać, że wszystkie przekonania są prawdziwe, prowadzi także do tego, że trzeba by wtedy zaakceptować jako równie prawdziwe sądy z sobą sprzeczne. Z tego wynika, że tak zwana zasada *homo mensura* akceptuje epistemiczną egalitarność przeciwstawnych sądów w wymiarze horyzontalnym, czyli interpersonalnym; inaczej mówiąc, twierdzenia każdego poszczególnego człowieka (oparte na jego doznawaniu) stanowią dla niego prawdę. Tego typu relatywizm nie podważa prawdy, podważa tylko jej bezwzględną jedność, zastępując bezwzględność względnością, a jedność – wielością. Co więcej, w tym fragmencie[40] Platon sugeruje, że zasada Protagorasa przenosi się również na metapoziom (sądzenie o czyimś sądzeniu), co skutkować może paradoksalną tezą: „[…] musiałby się zgodzić, że jego własna opinia jest mylna, jeżeli się zgadza, że prawdziwa jest opinia tych, którzy myślą, że on jest w błędzie"[41]. W całym tym wywodzie Platon, referując poglądy Protagorasa, odwołuje się do terminologii związanej z dialektyką antydoksalną (ἀντιδοξάζοντες – 170 d 9; ἀντιδοξαζόντων – 171 a 7). Trzeba zauważyć, że taka interpretacja myśli Protagorasa prowadzi dialektykę antydoksalną do zawłaszczenia filozofii antydoksalnej[42] i do relatywizmu głoszącego

[39] Platon: *Teajtet*, 171 c.

[40] „Ὅταν σὺ κρίνας τι παρὰ σαυτῷ πρός με ἀποφαίνῃ περί τινος δόξαν, σοὶ μὲν δὴ τοῦτο κατὰ τὸν ἐκείνου λόγον ἀληθὲς ἔστω, ἡμῖν δὲ δὴ τοῖς ἄλλοις περὶ τῆς σῆς κρίσεως πότερον οὐκ ἔστιν κριταῖς γενέσθαι, ἢ ἀεὶ σὲ κρίνομεν ἀληθῆ δοξάζειν; ἢ μυρίοι ἑκάστοτέ σοι μάχονται ἀντιδοξάζοντες, ἡγούμενοι ψευδῆ κρίνειν τε καὶ οἴεσθαι". Platon: *Teajtet*, 170 d. Warto zwrócić uwagę, że cały przytoczony fragment jest nasycony terminologią krytycystyczną.

[41] „Οὐκοῦν τὴν αὐτοῦ ἂν ψευδῆ συγχωροῖ, εἰ τὴν τῶν ἡγουμένων αὐτὸν ψεύδεσθαι ὁμολογεῖ ἀληθῆ εἶναι". Platon: *Teajtet*, 171 b.

[42] „[…] Ἕλληνές φασι Πρωταγόρου προκατάρξαντος παντὶ λόγωι λόγον ἀντικεῖσθαι […]" („[…] Hellenowie za wstępnym sformułowaniem Protagorasa utrzymują, że na każdy argument istnieje kontrargument […]"). Clem.: *Strom*., VI, 8, 65, 1. W: Klemens Aleksandryjski: *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*. T. 1–2. Z języka greckiego przełożyła, wstępem, komentarzem i indeksami opatrzyła J. Niemirska-Pliszczyńska. Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax, 1994.

rozproszoną prawdę pod postacią jej egalitarnej polifoniczności. Z czasem ta dialektyka antylogiczna zautonomizowała się w myśli sofistycznej, a sofista stał się – po części w karykaturalny sposób – eksarnetykiem i antylogikiem (ἐξαρνητικὸς κἀντιλογικός)[43], czyli specjalistą od przeczenia oraz formułowania przeciwstawnych argumentów.

Drugą konsekwencję dialektyki antydoksalnej odnaleźć można w tekstach Sekstusa Empiryka. W pierwszej kolejności posługuje się on terminologią antydoksastyczną do wyrażenia swej odrębności merytorycznej od dogmatyków. W tym wypadku wypowiedź taka[44] jest przejawem filozofii antydoksalnej. W innym jednak fragmencie[45] Sekstus odwołuje się wprost do dialektyki antydoksalnej. Nawiązując do zagadnień etycznych, stwierdza, że ten, kto opowiada się po którejś ze stron w przypadku przeciwstawnych argumentów tych, którzy mają niezgodne poglądy (ἐναντιουμένους τοὺς παρὰ τῶν ἀντιδοξούντων λόγους αὐτῷ ἔχων), sam nie będzie już sędzią, lecz będzie potrzebował sędziego. Nie ma bowiem kryterium powszechnego (μήτε οὖν κριτηρίου ὄντος ὁμολογουμένου) ani dowodu (μήτε ἀποδείξεως), a spór pomiędzy przeciwstawnymi poglądami musi pozostać nierozstrzygnięty. Ostatecznym efektem musi być zatem wstrzymanie się w orzekaniu, a więc zwieńczeniem są ἐποχή i niemożność stanowczego orzekania o czymś. W tym przypadku dialektyka antydoksalna zawłaszcza filozofię antydoksalną i prowadzi do E głoszącego niemoc w rozstrzygnięciach przeciwstawnych twierdzeń i poprzestanie na egalitarnej opozycyjności przekonań (izostenia).

Trzeba zauważyć, że zarówno relatywizm, jak i izostenię łączy wspólne przekonanie o egalitarności epistemicznej przekonań. Tym samym stanowiska te dobrze można odróżnić od postulowanej przez Ksenofanesa we fragmencie B 18 epistemicznej nieegalitarności. Z jednej strony dialektyka antydoksalna Ksenofanesa nie pochłania jego filozofii, służy tylko przesunięciu ważności dociekań i zredefiniowaniu punktu wyjścia filozofii, którym wydają się zagadnienia epistemologiczne. KE w odniesieniu do tego

[43] Arystofanes: *Nubes*, 1172–1173. Zob. także Z. Nerczuk: *Metoda „dwu mów" w świetle świadectw przedplatońskich*. W: Idem: *Wokół sofistyki*. Toruń, Wydawnictwo Naukowe UMK, 2016, s. 76. Przedsofistyczne źródła procedury antytetycznej znaleźć można w przekazach Homera, Solona, Herodota, Heraklita, Ajschylosa. Zob. M. Untersteiner: *The Sophists*. Trans. by K. Freeman. Oxford, Blackwell, 1954, s. 20–26. Należy również nadmienić, że Platon, Arystoteles i Izokrates upatrywali w Zenonie i Melissosie prekursorów antylogiki oraz sztuki orzekania sprzeczności.

[44] „[…] κατὰ τοὺς μάλιστα ἡμῖν ἀντιδοξοῦντας νῦν δογματικούς […]" („[…]według dogmatyków najbardziej nam teraz przeciwstawnych […]"). Sext. Emp.: *Pyr.*, I, 65.

[45] „καὶ γὰρ οὔτε πάσαις ταῖς προεκκειμέναις στάσεσι πιστεύειν ἐνδέχεται διὰ τὴν μάχην οὔτε τινί. ὁ γὰρ λέγων, ὅτι τῇδε μὲν πιστευτέον τῇ στάσει, τῇδε δὲ οὐδαμῶς, ἐναντιουμένους τοὺς παρὰ τῶν ἀντιδοξούντων λόγους αὐτῷ ἔχων, μέρος γίνεται <τῆς> διαφωνίας, καὶ τοῦ κρινοῦντος αὐτὸς δεήσεται διὰ τοῦτο μετὰ τῶν ἄλλων, ἀλλ' οὐχ ἑτέρους κρινεῖ. μήτε οὖν κριτηρίου ὄντος ὁμολογουμένου μήτε ἀποδείξεως διὰ τὴν ἀνεπίκριτον καὶ περὶ τούτων διαφωνίαν, εἰς τὴν ἐποχὴν καταντήσει, καὶ διὰ τοῦτο οὐχ ἕξει διαβεβαιοῦσθαι, τί ἐστι τὸ φύσει ἀγαθόν". Sext. Emp.: *Pyr.*, III, 182.

myśliciela jest co najmniej równie prawdopodobny, co wykładnia naturalistyczna czy teologiczna jego filozofii. Z drugiej strony na przykładzie funkcji dialektyki antydoksalnej dobrze widać różnicę między jej autonomiczną funkcją teleologiczną (jako KE w filozofii Ksenofanesa) a funkcją merytoryczną, uwidaczniającą się na przykład jako relatywizm lub izostenia.

Warto zwrócić uwagę, że zarówno zagadnienia epistemologiczno-metodologiczne, jak i problemy dotyczące statusu, jak również oceny samej działalności wczesnogreckich myślicieli były tematyzowane w tym okresie rozwoju greckiej myśli, o czym świadczy hippokratejski traktat *O dawniejszej medycynie* (Περὶ ἀρχαίης ἰατρικῆς), który – częściowo tylko zbieżnie z poglądami Ksenofanesa[46] – przedstawia niepewność wiedzy dotyczącej tego, co niejawne oraz metodologię badań empirycznych[47]. Polemiczny ton autora tego traktatu nie zostawia wątpliwości, że nie tylko kosmologiczne problemy zajmowały myślicieli tego okresu, lecz także właśnie zagadnienia metodologii badań, pewności wiedzy, procedur uzasadnienia czy też ograniczeń poznawczych. Wszystkie te problemy zdają się zarówno kluczowe, jak i stanowiące podstawę bardziej szczegółowych zagadnień. Nie chodzi tu tylko o metafilozoficzną konstatację dotyczącą pokrewieństwa albo sporu pomiędzy metodą hippokratejskich nauk medycznych a filozofią (historią) wczesnogrecką[48], lecz także o wewnętrzny i autentyczny spór

[46] Nie podzielam wykładni empirycystycznej poglądów Ksenofanesa, jaką zaproponował H. Fränkel: *Xenophanesstudien*. „Hermes" 1925, Bd. 60, H. 2, s. 174–192. Zob. także Idem: *Early Greek Poetry and Philosophy: A History of Greek Epic, Lyric, and Prose to the Middle of the Fifth Century*. Trans. M. Hadas, J. Willis. Oxford, Basil Blackwell, 1975.

[47] „Dlatego nie sądziłem, by wymagało ono nowatorskiej *hipotezy*, jak w przypadku rzeczy niejawnych i nierozstrzygalnych, o których jeśli ktoś zamierza coś twierdzić, z konieczności posługuje się właśnie *hipotezą*, jak np. o rzeczach na niebie lub pod ziemią. Gdyby ktoś twierdził, jak się one mają, i próbował to poznać, nie byłoby jasne ani dla mówiącego, ani dla słuchaczy, czy jego twierdzenia są prawdziwe czy też nie, nie istnieje bowiem w odniesieniu do nich nic takiego, do czego należy się odwołać, by poznać to w sposób oczywisty" („Διὸ οὐκ ἠξίουν ἔγωγε κενῆς αὐτέην ὑποθέσιος δέεσθαι, ὥσπερ τὰ ἀφανέα τε καὶ ἀπορεόμενα· περὶ ὧν ἀνάγκη, ἤν τις ἐπιχειροίη λέγειν, ὑποθέσει χρέεσθαι· οἷον περὶ τῶν μετεώρων ἢ τῶν ὑπὸ γῆν εἰ λέγοι τις καὶ γινώσκοι ὡς ἔχει, οὔτ' ἂν αὐτέῳ τῷ λέγοντι οὔτε τοῖσιν ἀκούουσι δῆλα ἂν εἴη, εἴ τε ἀληθέα ἐστὶν εἴτε μή· οὐ γὰρ ἔστι πρὸς ὅ τι χρὴ ἐπανενέγκαντα εἰδέναι τὸ σαφές"). Hippokrates: *De prisca medicina*, I, 15–21. W: Idem: *Wybór pism*. T. 1: *Przysięga. O dawniejszym lecznictwie. O sztuce [lekarskiej]. O świętej chorobie. O naturze człowieka*. Przeł., wstępem, komentarzem i przypisami opatrzył M. Wesoły. Warszawa, Prószyński i S-ka, 2008, s. 71. „Należy zatem utrafić we właściwą miarę. Miary tymczasem ani liczby, ani żadnej wagi, do której można by odnieść ową dokładność, nie znajdziesz nigdzie, jak tylko w tym, czego ciało doznaje poprzez zmysły" („Δεῖ γὰρ μέτρου τινὸς στοχάσασθαι· μέτρον δὲ, οὐδὲ σταθμὸν, οὐδὲ ἀριθμὸν οὐδένα ἄλλον, πρὸς ὃ ἀναφέρων εἴσῃ τὸ ἀκριβὲς, οὐκ ἂν εὑροίης ἄλλ' ἢ τοῦ σώματος τὴν αἴσθησιν"). Hippokrates: *De prisca medicina* IX, 11–13; tłum. M. Wesoły.

[48] Warto tu przypomnieć spór badaczy o naukowość myśli jońskiej. W opozycji do scjentystycznych wykładni Fränkela, Burneta i Heidela koncepcję odmiennej metodologii badań nauki medycznej i filozofii jońskiej przedstawił F.M. Cornford w artykule *Was*

metodologiczno-epistemologiczny świadczący o żywym zainteresowaniu tą problematyką. F.M. Cornford posuwa się nawet do tego, że przeciwstawia sobie dwa fundamentalnie różne podejścia we wczesnej myśli greckiej: empiryczne – charakterystyczne dla lekarzy, i aprioryczne (*a priori* approach) – swoiste dla filozofów, w tym dla Jończyków[49]. O ile należy być ostrożnym w przypisywaniu wczesnogreckim myślicielom podejścia apriorycznego, o tyle sugestywne jest przeciwstawienie sobie dwóch podejść: 1) oddolnego, empirycznego podejścia lekarskiego opartego na jednostkowych doświadczeniach; 2) filozoficznego, odwołującego się do wiary w racjonalne i niezmienne prawa rzeczy, czerpanego z nieosobistej Pamięci. Pierwsze podejście, oprócz hippokratejskich medyków, prezentował źródłowo Alkmajon, to drugie z kolei – modelowo w pełnym rozkwicie ukazane w myśli Platona – znaleźć można już w schemacie teoretycznym Hezjoda; Muzy to przecież córki Mnemozyny.

Trzeba przypomnieć, że nasza wiedza dotycząca filozofii wczesnogreckiej jest poważnie ograniczona zasobem fragmentów, które przetrwały z tamtego okresu. Wszelkie próby ukazania szczegółowych teorii, jak również ogólnego charakteru poglądów myślicieli tego okresu obciążone są stanem źródeł. W przypadku niektórych filozofów zasób przetrwałych fragmentów jest jednak zdecydowanie większy i choć nadal niepełny, to przynajmniej pozwalający zrekonstruować ogólny charakter wywodu i sekwencje analizowanych tematów. Co prawda, dalekie jest to od jasności, niemniej jednak w odniesieniu do Heraklita można się pokusić o stwierdzenie, że fragment B 1 prawdopodobnie znajdował się na początku jego dzieła, a więc zawierał swoiste wprowadzenie do całości jego poglądów. Owo wprowadzenie stanowi zarazem fascynujący przekaz głównych wątków myśli Heraklita, jak też ukazuje kluczową rolę terminu λόγος. W perspektywie rozważań dotyczących możliwej obecności KE w filozofii wczesnogreckiej fragment B 1 jest jednak bezsprzecznie świadectwem fundamentalnego charakteru rozważań epistemologicznych, a być może nawet świadectwem prymarności metodologicznej tego typu refleksji gnoseologicznej. Nie chodzi tylko o to, że B 1 jest początkiem dzieła Heraklita[50] i tym samym profiluje całość owego dzieła, ale także

the Ionian Philosophy Scientific?. Pisze on: „Heidel, however, drew no distinction between the methods of medical science and those of philosophy. Hence he assumed, like Burnet, that the philosophers applied to their problems the inchoate scientific procedure of the doctors, and reached many of their conclusions by observation and experiment of which no record remains. Here, I believe, he was mistaken. There was, from the nature of the case, a radical distinction, and even opposition, between medicine and philosophy, in the way they approached such problems as they had in common". F.M. Cornford: *Was the Ionian Philosophy Scientific?*. In: *Studies in Presocratic Philosophy*. Vol. 1: *The Beginnings of Philosophy*. Ed. by D.J. Furley, R.E. Allen. London, Routledge & Kegan Paul, 1970, s. 32.

[49] Zob. ibidem, s. 33.

[50] Zob. Sext. Emp.: *Adv. math*., VII, 132; Arist.: *Rhet*., 1407 b.

o to, że problem logosu zostaje od razu wpisany w epistemologiczny wymiar relacji λόγος – ἄνθρωποι, która stanowi nową odsłonę klasycznej relacji boskość – śmiertelność.

Fragment B 1 zawiera przynajmniej dwa główne znaczenia pojęcia λόγος: jako przekaz i jako zasadę (prawo); pierwszy wyznacza zadanie rozumienia, drugi stanowi natomiast prawo (miarę) stających się rzeczy. W pierwszym zdaniu tego fragmentu, bez względu na to, z czym wiązać będziemy słowo ἀεί, padają dwa ważne stwierdzenia: jedno – podkreślające trwanie owego logosu w przeciwieństwie do zmiennych rzeczy (τοῦδ' ἐόντος [ἀεὶ]) i drugie – ukazujące jego ludzkie niezrozumienie (ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι), które skontrastowane jest z tymi, którzy to rozumienie wykazują (w B 1 Heraklit wspomina o sobie samym, ale do tego się nie ogranicza)[51]. *Logos* zatem s-praw-uje władzę i głosi siebie; należy więc potraktować rzeczy w perspektywie ich prawa, co jest jednoznaczne z jego wysłyszeniem. Kluczowe oprócz charakterystyki logosu znaczenie ma ukazanie przez Heraklita źródłowej sytuacji epistemologicznej. Ludzie są [ἀεὶ] ἀξύνετοι ([zawsze] niezdolni do pojmowania) tego logosu. Co ważne, Heraklit wyraźnie podkreśla, że sytuacja taka zachodzi w obu możliwych przypadkach: 1) zanim go usłyszą (πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι) oraz 2) gdy już usłyszą go po raz pierwszy (ἀκούσαντες τὸ πρῶτον). O ile pierwsza ewentualność jest oczywista, o tyle druga sugeruje raczej niezdolność pojmowania (przynajmniej przy pierwszym zasłyszeniu); ludzie niezdolni do pojmowania (ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι) słyszą, ale nie potrafią się wsłuchać, co oznacza, że:

1) na podstawie B 2 – nie są w stanie uchwycić tego, co wspólne, a zamiast tego żyją, ograniczając się do partykularnego własnego rozsądku (ἰδίαν […] φρόνησιν);
2) na podstawie B 50 – nie są w stanie w wielości uchwycić jedności i przyznać, że wszystkie [rzeczy] są jednym (ἓν πάντα εἶναι).

Ludzie słyszą, ale nie pojmują, co oznacza – jak pisze Heraklit w następnym zdaniu B 1 – że doświadczają słów i czynów (πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων), ale są niedoświadczeni (ἀπείροισιν), że wszystko dzieje się κατὰ τὸν λόγον. Heraklit najpierw, zanim przedstawi szczegóły swojej koncepcji filozoficznej, prezentuje w B 1 dwa fundamentalne zagadnienia, na podstawie i w których świetle wszystkie inne kwestie będą tematyzowane: 1) problem logosu w obu powiązanych z sobą jego wymiarach, a mianowicie ontycznym i epistemicznym (narracyjnym); 2) problem epistemologicznej relacji pomiędzy logosem a ludźmi, przy czym jedynie w wypadku nielicznych (na pewno Heraklit, może Hermodor i Bias) jest możliwe nie tylko słuchanie, lecz także słyszenie (pojmowanie) logosu[52];

[51] Wspomina także Biasa (B 39) i Hermodora (B 121). Szerzej na ten temat piszę w rozdziale 4. części drugiej.

[52] Jak zauważa Palmer, „Heraclitus employs *prima facie* contradictions, along with other devices, as a way of provoking his audience to question their understanding of

pozostali ludzie, nawet usłyszawszy, nie są w stanie go pojmować, nie mówiąc już o tych, którzy jeszcze nie usłyszeli. Można zatem powiedzieć, że w odniesieniu do Heraklita rysuje się wyraźna możliwość traktowania jego poglądów w perspektywie KE.

Podczas analizy poglądów Parmenidesa kluczową kwestią jest zdanie sobie sprawy z tego, że czytelnik (a kiedyś słuchacz) zajmuje pozycję odbiorcy przekazu bogini. Podmiot liryczny nie musi się wcale pokrywać w tym wypadku z autorem, niemniej jednak świadomość czytelnika odnośnie do swojej pozycji poznawczej (bycie słuchaczem bogini) bezpośrednio sytuuje go w obrębie samoświadomości epistemologicznej. Czytelnik poematu Parmenidesa od razu i nagle zostaje wrzucony w sytuację epistemologiczną, która – bez względu na jego zasoby epistemiczne – stawia go w pozycji wyróżnionej względem bezkrytycznego tłumu (ἄκριτα φῦλα jako „nierozróżniające plemię" – B 6, 7). Jednocześnie czytelnik, wyrwany z grona ἄκριτα φῦλα, zajmuje pozycję określoną jako φὼς εἰδώς (B 1, 3). Autokrytyczna świadomość wyjściowej pozycji epistemologicznej (jako element dotychczas niedoceniany albo nawet pomijany w interpretacjach) stanowi czynnik decydujący o charakterze całego poematu. Kolejną zasługą Parmenidesa w perspektywie KE jest ukazanie fundamentalnego charakteru metodologicznego krytycyzmu separacyjnego (dystrybutywnego). Z tekstu jego poematu wyłania się obraz diakrytycyzmu metodologicznego pod postacią – literalnie rzecz ujmując – boskiego metodologicznego krytycyzmu, sprowadzającego się do faktu ujawnienia przez boginię dwóch dróg badania. W całej pełni w poemacie Parmenidesa uwidacznia się prymarność krytycyzmu metodologicznego przed wszelkimi innymi typami rozważań; charakterystyka τὸ ἐόν/ἀληθείη jest wtórna wobec rozróżnienia i charakterystyki dwóch ὁδοὶ διζήσιος (B 2, 2). KE w poglądach Parmenidesa przybiera postać krytycyzmu metodologicznego. Boskie w swym rodowodzie oddzielenie dwóch dróg badania skontrastowane jest z podstawowym błędem śmiertelnych, który przejawia się w ich bezkrytycyzmie metodologicznym, czyli w nieumiejętności (niewiedzy) rozróżnienia drogi przekonania towarzyszącej prawdzie i drogi mniemań. Ten metodologiczny bezkrytycyzm śmiertelnych manifestuje się jako tułaczka (πλάττονται) dwugłowych (δίκρανοι – B 6, 5). Bogini, zwracając się do młodzieńca, w pierwszych słowach, po czułym przywitaniu, mówi, że powinien wszystko poznać, a więc „ἠμὲν Ἀληθείης […]/ἠδὲ βροτῶν δόξας […]" (B 1, 29–30). Z kolei w B 2 wspomina, że będzie mówiła o tym, „αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι" (B 2, 1).

Jak już nadmieniałem, motyw drogi ma dla Parmenidesa znaczenie fundamentalne. Poemat Parmenidesa jest więc poematem drogi, a raczej

the world's workings. His enigmatic utterances are designed not merely to lead his audience into impasse. He offers an understanding of the ultimate principles governing the world's workings to those who relinquish the false conceit of their own wisdom". J. Palmer: *Contradiction and „Aporia"*…, s. 11–12.

dróg (filozoficznych badań). Można nawet powiedzieć, że motyw drogi staje się dlań wręcz obsesyjny: w poemacie czternaście razy pada słowo „droga" czy też – jak chce Mourelatos[53] – „kurs":

1) ὁδός – B 1, 2; B 1, 5; B 1, 27; B 2, 2; B 6, 3; B 7, 2; B 7, 3; B 8, 1; B 8, 18;
2) κέλευθος – B 1, 11; B 2, 4; B 6, 9;
3) ἀταρπός – B 2, 6;
4) ἀμαξιτός – B 1, 21.

Oprócz tego w tekście liczną grupę stanowią czasowniki związane z podróżą:

1) φέρω – B 1, 1 (φέρουσιν); B 1, 3 (φέρει); B 1, 4 (φερόμην, φέρον); B 1, 25 (φέρουσιν);
2) πέμπω – B 1, 2 (πέμπον); B 1, 8 (πέμπειν); B 1, 26 (προΰπεμπε); B 12, 5 (πέμπουσ');
3) ἡγεμονεύω – B 1, 5 (ἡγεμόνευον).

Obserwujemy tu zatem prymarność rozważań hodologicznych (metodologicznych) względem ontologicznych, kosmologicznych, embriologicznych itd. Trzeba sobie również zdać sprawę z tego, że filozofia po Parmenidesie nie była już taka sama – nie tylko w tym sensie, że należało uwzględnić jego charakterystykę τὸ ἐόν/ἀληθείη, ale przede wszystkim dlatego, że wyraźnie widać w tekstach myślicieli poparmenidejskich KE w wymiarze metodologicznym. Przejawia się to przede wszystkim w świadomości istnienia dwóch odmiennych dróg badania: drogi koncentrującej się na badaniu rzeczy w ich wielości, zmienności i złożoności oraz drogi próbującej ustalić ich istotę, czyli rozpoznać to, co naprawdę jest: ῥιζώματα, σπέρματα, ἄτομα, ἀριθμοί. Nierzadko jednak badacze – bez hołdowania cnocie subtelności – mówią ogólnie o filozofii eleackiej, a tę ostatnią utożsamiają z domniemaną syntezą tej tradycji, dokonaną przez Melissosa. Tymczasem Melissos dokonuje zasadniczej rewizji Parmenidejskiego modelu metodologicznego (hodologicznego). Mówiąc bardzo skrótowo, dualizm metodologiczny zostaje zastąpiony monizmem, a z perspektywy dedukcyjnej drogi dociekania atrybutów jednego i jedynego bytu tak zwana droga mniemań (odwołująca się do zmysłowości) musi być zanegowana. To nie tylko wykroczenie poza poglądy Parmenidesa, który uznaje fallibilną wartość doksalności, ale również wyraz skłonności do aporetycznego myślenia i zawłaszczania *peri physeos historíe* dedukcyjną dialektyką[54].

[53] Zob. A.P.D. Mourelatos: *The Route of Parmenides*. New Haven, Yale University Press, 1970, s. 18 i nast. Wspominałem już o tym w książce D. Kubok: *Prawda i mniemania. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*. Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2004, s. 36.

[54] „Melissus of Samos, by contrast, certainly does belong to the early history of aporetic reasoning. Like Zeno, he developed arguments contradicting the common-sense presumption of plurality and change rooted in perceptual experience. Unlike Zeno,

Wydaje się, że stosunkowo nietrudno jest sformułować hipotezę dotyczącą KE w myśli sofistycznej, choćby z tego powodu, że w powszechnej opinii ten nurt filozoficzny odchodzi od dominujących rozważań w zakresie filozofii przyrody. I choć konkluzja tej argumentacji jest, ogólnie rzecz biorąc, trafna, to przesłanka wydaje się wątpliwa. Nie tylko dlatego, że sofiści nie zrywają z filozofią przyrody[55], ale też dlatego, że wykładnia kosmologiczno-ontologiczna filozofii wczesnogreckiej powinna zostać nieco osłabiona, a argumenty za tym osłabieniem przynieść ma niniejsza publikacja. Aby rozważyć możliwą obecność KE w myśli sofistycznej, wystarczy odwołać się do zachowanych fragmentów Protagorasowych i spróbować spojrzeć na całość tych rozsianych wypowiedzi przez pryzmat prymarności określonych twierdzeń czy też konkretnej problematyki. Można przyjąć, że wielość i wielorakość wypowiedzi Protagorasa opiera się na jego konstatacjach epistemologicznych. W ich skład wchodzą przede wszystkim przekonanie o niepoznawalności bogów w formule ND oraz zasada *homo mensura*.

Bez względu na to, czy wypowiedzi o bogach traktuje się jako klasyczny agnostycyzm, sceptycyzm, antylogikę, czy nawet ateizm, fragment B 4 ma charakter epistemologiczny; co więcej, uwagi Protagorasa formułowane są z metapoziomu w stosunku do wiedzy przedmiotowej. Myśliciel z Abdery nie mówi o bogach, lecz o swojej wiedzy (a raczej: niewiedzy) o bogach: „περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι […]"[56]. Zasadniczy zatem problem dotyczy braku wiedzy dotyczącej tego, „jak bogowie są, jak bogowie nie są, jaką mają postać" („[…] οὔθ' ὡς εἰσὶν οὔθ' ὡς οὐκ εἰσὶν οὔθ' ὁποῖοί τινες ἰδέαν")[57]. Świadectwo Diogenesa Laertiosa zawiera uzasadnienie tezy przedmiotowej, czyli braku wiedzy na sprecyzowany tu temat: „ἥ τ' ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου"[58]. Można zatem wywieść z tego uzasadnienia, że brak wiedzy dotyczy przedmiotowo tego, co jest niejawne, a co za tym idzie – niejasne i niepewne (ἀδηλότης), natomiast podmiotowo wypływa z krótkości ludzkiego życia (βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου). Metaprzedmiotowy charakter tej epistemologicznej wypowiedzi Protagorasa odwołuje do fragmentu B 34 Ksenofanesa i B 1

however, Melissus' argument exploit difficulties in the logic of being in a manner not unusual in the wake of Parmenides". J. Palmer: *Contradiction and „Aporia"*…, s. 17.

[55] „Wydaje się nam, że źródeł sofistyki należy poszukiwać w filozofii przyrody nie tylko w »negatywnym« sensie przedmiotu krytyki. Co więcej, nawet nieliczne zachowane przekazy wskazują, że sofiści przeszli drogę w pewien sposób zbliżoną do tej, o jakiej mówi Sokrates w Platońskim *Fedonie*, gdy opisuje swoją fascynację filozofią przyrody w wydaniu Anaksagorasa, a następnie rozczarowanie i porzucenie tego typu problematyki, tyle że sofiści – w przeciwieństwie do Platońskiego Sokratesa – nigdy z dociekań przyrodniczych całkowicie nie zrezygnowali". Z. Nerczuk: *Sofistyka a filozofia przyrody*. W: Idem: *Wokół sofistyki*. Toruń, Wydawnictwo Naukowe UMK, 2016, s. 34.

[56] DK 80 B 4 (Eus.: *Praep. evang.*, XIV, 3, 7; Diog., IX, 51).

[57] Eus.: *Praep. evang.*, XIV, 3, 7.

[58] Diog., IX, 51.

Alkmajona[59], które mają taki sam status. Można wiązać z sobą: 1) w kwestii przedmiotowej: περὶ μὲν θεῶν (Protagoras) z ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω [*scil.* Ksenofanes] περὶ πάντων (Ksenofanes) i z περὶ τῶν ἀφανέων (Alkmajon); 2) w kwestii charakteru wiedzy: οὐκ ἔχω εἰδέναι (Protagoras) z οὔν […] ἴδεν οὐδέ τις ἔσται / εἰδὼς (Ksenofanes). Zatem obaj myśliciele głosiliby brak wiedzy lub wiedzy pewnej odnośnie do niejawnej sfery boskiej.

Tezę tę, która ma charakter ND, uzupełnia teza pozytywna. Dla Ksenofanesa jest to koncepcja δόκος jako przekonania bez roszczenia do pewności, ale z możliwością jego względnej ewaluacji w sensie porównywania go z innymi przekonaniami; dla Alkmajona jest to τεκμαίρεσθαι καὶ τὰ ἑξῆς. Protagoras natomiast wprowadza koncepcję *homo mensura*: „πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν" („Wszystkich rzeczy miarą jest człowiek, będących jak są, niebędących jak nie są")[60]. Dalej czytamy: „[…] ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί" („[…] jak każda się mnie jawi, taka jest dla mnie, a jaka tobie, taka jest dla ciebie")[61]. Na podstawie zarówno tego fragmentu, jak i innych można stwierdzić, że konkretny człowiek jest miarą-kryterium jawienia się rzeczy jawnych, a w konsekwencji – ich oceny. Człowiek jako istota krytyczna dokonuje ocen w zależności od tego, jak się mu rzeczy jawią. Z tego wynika, że o rzeczach jawnych człowiek może mieć mniemanie zrelatywizowane do jego jednostkowego jawienia się, natomiast o rzeczach niejawnych, w tym o bogach, wiedzy mieć nie można, ponieważ oni nie jawią się w żaden sposób, a nasze mniemania są oparte na nietrwałych fundamentach, choćby takich jak krótkość ludzkiego życia.

Obie te koncepcje epistemologiczne, jedna (jako ND) dotycząca tego, co niejawne, i druga charakteryzująca to, co jawne, mogą wspólnie tworzyć epistemologiczne ramy pozostałych koncepcji i tez filozoficznych: koncepcji izostenii i antylogiki, tezy głoszącej, aby „argument gorszy (słabszy) uczynić lepszym (silniejszym)" („[…] τὸ τὸν ἥττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν […]")[62], koncepcji prawdziwości tego, co się jawi, koncepcji metaksy[63], tez politycznych, a nawet tez fizycznych. Nie jest za-

[59] „περὶ τῶν ἀφανέων, περὶ τῶν θνητῶν σαφήνειαν μὲν θεοὶ ἔχοντι, ὡς δὲ ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι καὶ τὰ ἑξῆς". DK 24 B 1.

[60] Platon: *Teajtet*, 152 a. Zob. Sext. Emp.: *Adv. math.*, VII, 60–61.

[61] Platon: *Teajtet*, 152 a.

[62] Arist.: *Rhet.*, 1402 a 24 (DK 80 B 6b).

[63] Koncepcję tę przypisuje Protagorasowi Platon w dialogu *Teajtet*. Przedmiot postrzegania – według tej teorii – nie jest ani czymś przedmiotowym, tym, co do nas dociera, ani podmiotowym, czyli tym, co odbierające, „tylko czymś pośrednim, dla każdego swoistym" („ἀλλὰ μεταξύ τι ἑκάστῳ ἴδιον γεγονός"). Platon: *Teajtet*, 154 a. Rzeczy w ten sposób stają się zjawiskami i muszą być pojęte w relacji do partykularnego doświadczenia. Zob. Z. Danek: *Platon o spostrzeganiu zmysłowym*. „Meander" 1992, t. 47, nr 9/10 s. 469–487.

tem wykluczone, że wszystkie te szczegółowe zagadnienia opierają się na źródłowych rozstrzygnięciach epistemologicznych, które – jak to było widać na przykładzie choćby Ksenofanesa i Alkmajona – nie są wcale takie rewolucyjne, choć ich konsekwencje już tak można postrzegać. Nic nie stoi zatem na przeszkodzie, aby spróbować odczytywać Protagorasa w perspektywie KE.

W świetle tych ogólnych i sygnalizacyjnych wywodów trzeba stwierdzić, że hipoteza dotycząca KE w filozofii wczesnogreckiej wydaje się przynajmniej godna zastanowienia i refleksji. Krytycyzm tego typu był dotychczas najsilniej związany z Kantowską filozofią krytyczną. W moim przeświadczeniu nie tylko niedostatecznie pokazywano dotychczas dług Kanta wobec myśli greckiej, ale także KE przesłaniano Kantowską wersją krytycyzmu. Wynikało to poniekąd stąd, że wczesnogreckiej filozofii nie ukazano dotychczas w świetle wykładni krytycystycznej. Taki szeroki projekt realizowany w niniejszej publikacji nie mógł nie obejmować również KE, choć zagadnienie to z całą pewnością zasługuje na bardziej pogłębione studia.

Rozdział 4

Allokrytycyzm a autokrytycyzm

Patrzą na mnie, więc pewnie mam twarz.
Ze wszystkich znajomych twarzy
najmniej pamiętam własną.
Miron Białoszewski: *Autoportret odczuwany.*

W poprzednich rozdziałach analizowałem krytycyzm z perspektywy trzech uznanych za główne jego typów: KS jako zdolność rozróżniania, KA jako zdolność myślenia antydogmatycznego oraz KE jako zdolność uznawania prymarności rozważań epistemologicznych przed innymi typami refleksji. Te typy krytycyzmu próbowałem odnaleźć we wczesnej myśli greckiej. W tym rozdziale natomiast interesować mnie będzie nie krytyka impersonalna nastawiona na określone idee i stanowiska, lecz filozoficzna krytyka personalna w jej dwóch głównych typach: allokrytycyzmu i autokrytycyzmu. Trzeba wyraźnie podkreślić, że przedmiotem namysłu będzie tylko krytyka filozoficzna, której dokonywali filozofowie (filozofujący myśliciele), orientująca się na innych filozofów. Oznacza to, że inna krytyka (na przykład literacka, artystyczna) uprawiana przez niefilozofów lub orientująca się na niefilozofów będzie tylko okazjonalnie i marginalnie tematyzowana. W perspektywie krytyki personalnej (odróżnionej od impersonalnej), aby w ogóle mówić o postawach autokrytycznych i allokrytycznych, należy określić zarówno podmiot krytyki, jak i jej przedmiot. W tym rozdziale nie będę się koncentrował na impersonalnej krytyce określonych stanowisk czy idei, lecz na personalnej krytyce, która za przedmiot ma innych ludzi lub siebie. Podmiotem w takim przypadku może być podmiot indywidualny (konkretny filozof) albo kolektywny (szkoła filozoficzna, a nawet wspólnota o różnym szczeblu ogólności i zorganizowania). Przedmiotem z kolei mogą być inni niż wskazany podmiot myśliciele, szkoły i wspólnoty (allokrytycyzm) lub sam ów podmiot dla siebie może być przedmiotem krytyki (autokrytycyzm).

Jak już o tym mówiłem, krytyka jest czynnością poznawczą związaną z poznaniem naukowym, praktycznym czy też wytwórczym. Przedmiotem krytyki w wymiarze impersonalnym są zarówno czynności, jak i ich wytwory. W niniejszym rozdziale, w którym poddam analizie krytykę

personalną, wezmę także pod uwagę te aspekty krytyki impersonalnej, które wykazują ścisłe powiązania z krytyką personalną. Takim tematem jest przede wszystkim krytyka poznania, a w warstwie przedmiotowej – możliwość posiadania wiedzy. Autokrytyka czyni swym przedmiotem czynności poznawcze i wytwory poznawcze (twierdzenia) autora krytyki, allokrytyka zaś ujmuje te zagadnienia w odniesieniu do wszystkich innych z wyjątkiem autora krytyki. Mówiąc inaczej, problem ten dotyczy przekonań odnośnie do posiadania wiedzy, a także jej ekskluzywności albo inkluzywności. Warto sobie zadać pytanie o to, czy konkretny filozof wczesnogrecki krytykował poglądy innych, z wyłączeniem swoich (allokrytycyzm), czy też krytykował i podważał własne zasoby epistemiczne (autokrytycyzm); połączeniem tych dwu typów jest pełny krytycyzm personalny. Warto nadmienić, że podważanie i krytykowanie dotyczy tylko ostateczności bądź rozstrzygalności przekonań, a nie po prostu ich posiadania (można je bowiem uznawać za nieostateczne). Krytyka, o jakiej tu mowa, związana jest z krytyką dogmatycznego charakteru przekonań. Z postawami auto- i allokrytycznymi łączyć się mogą jednak przekonania dogmatyczne, przede wszystkim przekonanie, że nikt oprócz autora krytyki nie posiadł lub nie może posiąść wiedzy (allokrytycyzm personalny wraz z autodogmatyzmem w wersji aktualnej lub modalnej), bądź też przeciwstawne mu przekonanie, iż podmiot krytyki nie zdobył lub nie może wiedzy zdobyć (antyautodogmatyzm aktualny bądź modalny). Antyautodogmatyzm w wersji modalnej zdaje się formą ND, tak jak autodogmatyzm jest formą PD. Trzeba zatem stanowczo odróżnić antyautodogmatyzm od autokrytycyzmu, ponieważ to ostatnie stanowisko nie przesądza niemożliwości zdobycia wiedzy, to pierwsze natomiast – tak. Wyróżnione tu stanowiska należy odnaleźć w konkretnych poglądach filozoficznych wczesnych filozofów greckich. Podjęte w tym rozdziale kwestie wiążą się z niemarginalnymi dla filozofów greckich i współczesnych zagadnieniami: relacji między mędrcem a tłumem, autorytetu w nauce oraz legitymizacji (danej) filozofii. Trzeba zdawać sobie sprawę, że zagadnienie to jest bardzo szerokie i zasługuje na osobne studium, dlatego niniejsze uwagi należy znowu traktować jako przyczynek do dalszych badań. Najważniejsze dla mnie znaczenie ma jednak rozważenie kwestii krytyczności personalnej wczesnych myślicieli greckich.

W Homerowym świecie należy mówić chyba o wspólnotowym podmiocie krytycznym, a nie o indywidualnym; człowiek stanowi składową danej wspólnoty, ugruntowanej w tradycji, do której należą zbiorowe opowieści. Ta wspólnota jest także wspólnotą pamięci i dostępności oralnego przekazu. Szczegółowo zagadnienie to analizuje Eric A. Havelock, który pisze, że „Mechanizm psychologiczny tej bezwarunkowej akceptacji oparty jest na poddawaniu się recytacji poetyckiej opowieści i identyfikacji z sytuacjami prezentowanymi przez poetę. Opowieści pozostaną w pamięci tylko wtedy, gdy słuchacz będzie nimi całkowicie oczarowany. Ta gotowość

do przyjęcia tradycji ma w sobie – z perspektywy psychologicznej – duży stopień automatyzmu, jest on jednak równoważony przez bezpośrednią i nieskrępowaną gotowość do działania, zgodną z przyjętym wzorcem"[1]. W czasach post-Homerowych – dodaje Havelock – wspólnota pokrywa się z konkretnym miastem, ale i ono jest tylko fragmentem świata helleńskiego. „Przy tym każda ocena świadomości człowieka homerowego zależy od punktu widzenia, z którego jest dokonywana. Z perspektywy w pełni rozwiniętego, samoświadomego i krytycznego intelektu człowiek homerowy był częścią tego, co widział, słyszał i pamiętał. Nie zajmował się wytwarzaniem zestawu indywidualnych przekonań i poglądów, miał jedynie utrzymać w pamięci drogocenny zasób zastanych wzorców"[2]. Trudno w tym przypadku mówić o odróżnianiu siebie od całości kulturowej. Podmiotem jest nasza wspólnota, która odróżnia od siebie innych – kulturowo, pamięciowo obcych; naturalna jest zatem wspólnotowa allokrytyka kulturowa, ale niewykluczone są również (w dziełach Homera i Hezjoda) pierwsze próby wspólnotowego autokrytycyzmu (na przykład *Prace i dni* Hezjoda). Jak pisze Havelock, w tym okresie nie można było wyrazić faktu, „że »ja« jestem czymś innym niż tradycja; że »ja« mogę stanąć obok tradycji i badać ją; że »ja« mogę i powinienem wyzwolić się spod jej hipnotycznego czaru; i że w końcu »ja« powinienem poświęcić przynajmniej jakąś część swojego potencjału umysłowego nie zapamiętywaniu, ale **krytycznemu** [podkr. – D.K.] oglądowi i analizie rzeczywistości"[3]. Przytoczony cytat ukazuje zasadniczą zmianę, jaka zaszła w greckiej umysłowości. Dwa główne elementy na ową zmianę się składają: odkrycie „ja" i odkrycie wartości krytycyzmu. Przywołać warto znowu Havelocka, który dodaje: „*Psyche*, która powoli zaczynała widzieć siebie niezależnie od wykonań poezji i tradycji poetyckiej, musiała stać się **analityczna i krytyczna** [podkr. – D.K.] – inaczej byłaby niczym. […] Nie później niż w ostatniej ćwierci V wieku wyraźnie pojawia się coś nowego – i nowość tę stanowi odkrycie intelektu"[4]. Warto zauważyć, że to odkrycie podmiotowości[5] staje się możliwe dzięki krytyczności, ponieważ nawet wspólnotowy krytycyzm wyrasta z krytycyzmu indywidualnego. Wraz z odkryciem „ja" i wzbudzeniem postawy krytycznej tradycja, pamięć, autorytet, pewność – dotychczas „zlane" z jednostką – zostają wprowadzone w stan rozedrgania, który jest jedną z podstawowych pożywek dla rodzącej się filozofii. Można

[1] E.A. Havelock: *Psyche, czyli oddzielenie podmiotu poznającego od przedmiotu poznania*. W: Idem: *Przedmowa do Platona*. Przeł. P. Majewski. Warszawa, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2007, s. 234.

[2] Ibidem, s. 234–235.

[3] Ibidem, s. 235.

[4] Ibidem, s. 236.

[5] Warto w tym miejscu wspomnieć o badaniach B. Snella, który przebudzenie indywidualności widział jako przejaw odkrycia ducha. Zob. B. Snell: *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975. (1st ed. – Hamburg 1946).

zatem powiedzieć, że filozofia (pierwotnie jako ἱστορίη) wyrasta z krytycyzmu, a nie odwrotnie.

Warto tu tylko przypomnieć rudymentarną rolę liryki greckiej w refleksji nad przebudzeniem indywidualności. Liryka jest takim rodzajem literackim, w którym – w odróżnieniu od epiki czy dramatu – mówi do nas bezpośrednio sam poeta w sposób niezapośredniczony, mówi do nas konkretny człowiek, przekazujący we własnym imieniu jakieś przesłanie. Warto również wziąć pod uwagę te fragmenty z liryki, które są przejawem KA w formie ocen i krytyk funkcjonujących obyczajów i systemów wartości. Dobrym przykładem może być choćby słynny fragment Archilocha, który z pewną dyzynwolturą pisze o porzuceniu swojej tarczy (fragment 5. wg Westa). Poeta ten sugeruje również, by nie przejmować się opinią ludu[6]. Safona z kolei we fragmencie 16. (Voigt)[7] pokazuje wielość punktów widzenia w odniesieniu do wskazania tego, co najpiękniejsze. Polimityczność staje się w tym fragmencie czymś naturalnym. Warto również wspomnieć o słynnej palinodii Stezychora[8], która świadczyć może o autokrytycyzmie. Innym przykładem takiego źródłowego myślenia krytycznego może być fragment Teognisa: „Często bowiem ocenę zwodzą fałszywe pozory" („πολλάκι γὰρ γνώμην ἐξαπατῶσ' ἰδέαι")"[9]. W tym przykładzie krytyczna refleksja obejmuje nawet próbę zdiagnozowania przyczyn zaburzeń procesu ewaluacyjnego.

Począwszy od VII wieku p.n.e., w poezji Archilocha pojawiają się tematy związane ze słabością człowieka w obliczu boskiego losu. Mimnermos sugestywnie pokazuje, Homerową w swoim rodowodzie, kruchość ludzkiego bytu, jego przemijalność[10]. Poeci zaczynają ukazywać marność i skończoność bytu ludzkiego nie z perspektywy skontrastowanych z nimi

---

[6] Αἰσιμίδη, δήμου μὲν ἐπίρρησιν μελεδαίνων
οὐδεὶς ἂν μάλα πόλλ' ἱμερόεντα πάθοι. Archiloch, fragm. 14 (West)

[7] Zob. *Sappho et Alcaeus. Fragmenta.* Ed. E.-M. Voigt. Amsterdam, Polak & van Gennep, 1971, fragm. 16. Zob. także I.L. Pfeijffer: *Shifting Helen: An Interpretation of Sappho, Fragment 16 (Voigt).* „The Classical Quarterly" 2000, vol. 50, no. 1, s. 1–6.

[8] οὐκ ἔστ' ἔτυμος λόγος οὗτος,
οὐδ' ἔβας ἐν νηυσὶν ἐυσσέλμοις
οὐδ' ἵκεο πέργαμα Τροίας. *Poetae Melici Graeci.* Ed. D.L. Page. Oxford, Clarendon Press, 1962, fragm. 15.

[9] Theognis, I, 128; przeł. W. Appel. O zmyśleniach i zwodzeniu w kontekście wiarygodności wspomina także Pindar w *I Odzie Olimpijskiej*.

[10] My, jak liście jesteśmy, co w porze nastają kwitnącej
wiosny, kiedy promienie słońca do życia je budzą.
Im podobni krótko cieszymy się kwiatem młodości,
zgoła przy tym nie znając – bóg to bowiem rozstrzyga –
dobra i zła; a Kery w pobliżu stoją posępne,
jedna z nich nam przynosi czas bolesnej starości,
druga zaś śmierci. Bo chwilę zaledwie trwa owoc młodości,
tyle, ile od rana słońce nad ziemią jaśnieje.
Mimnermos, fragm. 2, 1–8; przeł. W. Appel. W: *Liryka starożytnej Grecji.* Oprac. J. Danielewicz. Warszawa–Poznań, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996, s. 438–439.

bogów, lecz z własnej perspektywy, niejako egzystencjalnej. Bezosobowa, epicka perspektywa zostaje poszerzona o wymiar subiektywny, ukazujący rzeczywistość przez pryzmat indywiduum, czego konsekwencją jest świadomość wyjątkowości każdego doświadczenia i jego aspektowości. Skłania to do refleksji nad zagadnieniami wiarygodności i granic własnych przekonań, co ściśle wiąże się z autokrytyczną refleksją epistemologiczną. Trzeba też podkreślić, że to poetyckie „ja" nie tylko odróżnia się od innego „ja", lecz także się z nim konfrontuje, tym samym dookreśla. Owo „ja" nie jest już pojęte i samoświadome bezwzględnej zależności od sfery boskiej (Homer, Hezjod), lecz ustanawia siebie w krytycznej konfrontacji do swej zewnętrzności. Z czasem nie tylko liryka jońska i eolska, ale także logografia i historiografia (Hekatajos i Herodot), a nawet medycyna hippokratejska uwypuklają rolę podmiotu, który w wymiarze epistemicznym formułuje mniemania świadome własnego konfrontacyjnego charakteru. W szerszym wymiarze „mniemające ja" polemizuje także nie tylko z innymi partykularnymi mniemaniami, ale wyraża również opinie o nich samych, o ich statusie. To sprawia, że na podłożu KS rodzi się KA, w tym KA o charakterze epistemologicznym. Niemniej jednak to „ja krytyczne" nie staje się „ja autonomicznym", związek z otaczającą rzeczywistością fizyczno-społeczno-polityczną jest w nim zawarty[11]. Krytyczne odkrycie „ja", oparte na świadomości odróżnienia podmiotu od przedmiotu, zmienia perspektywę postrzegania, a tym samym umożliwia budzenie się postaw allokrytycznych i autokrytycznych.

Rudymentarny charakter krytycyzmu ujawnia się również jako źródłowy epistemologiczny krytycyzm separacyjny (EKS). Gwoli przypomnienia EKS wyraża fundamentalną świadomość odróżnienia podmiotu poznającego od przedmiotu poznawanego, którą umożliwiło dopiero odkrycie podmiotu. Oczywiście, należy sobie zdawać sprawę z faktu, że wymienione kategorie należą do słownika nowożytności, nie ulega chyba jednak wątpliwości, że już w tym okresie mamy z nimi do czynienia, choć nie są one precyzyjnie skategoryzowane. Epistemologiczna źródłowość tego krytycyzmu pokazuje, że pierwszym i podstawowym rozróżnieniem epistemologicznym jest oddzielenie podmiotu od przedmiotu poznania. „Ten prafenomen naszego świadomego istnienia jest

[11] „Grecy pojmują swoje »ja« zawsze w żywym związku z całym otaczającym ich światem, zarówno z przyrodą, jak ze społecznością ludzką, a nigdy nie traktują go jako coś odrębnego i izolowanego. Odbiera to ich wypowiedziom ton wyłącznie subiektywny […]. U Greków jednostka zdobywa w sferze duchowej swoistą swobodę ruchu nie przez to, że zagłębia się bez reszty w sobie samej, lecz w ten sposób, że sama uczy się patrzeć na siebie obiektywnie. W miarę tego, jak przeciwstawia się prawom rządzącym światem zewnętrznym, jako świat sam w sobie, odkrywa, żeby tak powiedzieć, swe własne, wewnętrzne prawa". W. Jaeger: *Paideia. Formowanie człowieka greckiego.* Tłum. M. Plezia i H. Bednarek. Warszawa, Fundacja Aletheia, 2001, s. 188. Zob. także B. Snell: *Die Entdeckung des Geistes…*, rozdział IV: *Das Erwachen der Persönlichkeit in der frühgriechischen Lyrik.*

czymś tak oczywistym, że prawie nie odczuwamy jego zagadki, nigdy bowiem nie próbujemy go kwestionować. To, co myślę, o czym mówię, jest zawsze czymś innym niż ja sam – jest przeciwstawnym mi przedmiotem, ku któremu ja, podmiot, się zwracam. […] Tę podstawową cechę naszego myślącego istnienia nazywamy rozszczepieniem na podmiot i przedmiot"[12]. Na temat przyczynków do rozważania kwestii epistemologicznej prymarności mówiłem w rozdziale 3. części drugiej, ale tu wspomnieć trzeba o problemie początków refleksji uwzględniającej podmiotowość poznania. Sam Eric Havelock wymienia, jak większość badaczy, Sokratesa, ale zwraca uwagę na zasługi jego prekursorów w tym zakresie, na Heraklita i Demokryta. Jak już wspominałem przy innej okazji, byłbym skłonny wcześniej rozpoznawać te źródła co najmniej w poglądach Ksenofanesa, dla którego inspiracją w tym względzie, krytycznie opracowaną, były poglądy Homera i Hezjoda.

Z poczynionych uwag wynika, że tradycyjny pogląd o przejściu od mitów do filozofii jest nie tylko poważnym uproszczeniem, ale również karygodnym przesłonięciem perspektywy krytycystycznej i epistemologicznej; nie tylko dlatego, że świat mityczny zawierał ważne idee filozoficzne, a filozofia wykorzystywała mit i dzieliła z nim wiele cech, ale dlatego także, że zmian tych nie da się wyrazić jako prostego odpersonifikowania czy demitologizacji. Warto wspomnieć o przejściu od społeczeństwa zamkniętego do otwartego w czasie od IX do VI wieku przed Chrystusem. „W swej archetypowej postaci zamknięte społeczeństwo jest kulturą ustnego przekazu. Mit zapewnia poznanie świata i stabilność. W społeczeństwie otwartym natomiast tradycyjne wartości tracą znaczenie, a na ich miejscu pojawiają się nowe. Mogą się one narodzić w samej społeczności, mogą też docierać z coraz szerszego otoczenia"[13]. W.K.C. Guthrie uważa, że filozofia grecka rozwijała się w dwóch głównych kierunkach; chronologicznie pierwsza była filozofia spekulatywna, po niej zaś nastąpiła filozofia praktyczna. W toku rozwoju i dojrzewania ujawniła się trzecia postać filozofii – filozofia krytyczna jako wyraz zaawansowanego etapu rozwoju myśli ludzkiej. Guthrie zwraca jednak wnikliwie uwagę (idąc za H. Berrem) na to, że niesystematyczna refleksja dotycząca ludzkiego życia (związana z wymogami życia wspólnotowego) poprzedzała filozofię spekulatywną, natomiast ścisły namysł etyczny następował po niej[14]. Dochodzę do przekonania, że podobna sytuacja dotyczyła filozofii krytycznej; tutaj także należy wyróżnić niesystematyczną, pierwotną re-

[12] K. Jaspers: *Wprowadzenie do filozofii*. Tłum. A. Wołkowicz. Wrocław, Wydawnictwo Siedmioróg, 1995, s. 19.

[13] G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*. Przekład J. Lang. Warszawa–Poznań, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1999, s. 85 (dalej cyt. jako KRS).

[14] Zob. W.K.C. Guthrie: *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*. Tłum. A. Pawelec. Kraków, Wydawnictwo Znak, 1996, s. 16–17.

fleksję o charakterze krytycznym oraz systematyczny, dojrzały namysł krytyczny. Na podstawie analiz przeprowadzonych w tej książce można stwierdzić, iż postawa krytyczna i pierwsze formy krytycyzmu stanowiły właściwy fundament i odpowiednik innych typów aktywności tradycyjnie kojarzonych z filozofią.

Nie ma dziś już chyba sensu silić się na wnikliwą polemikę ze stanowiskiem głoszącym rewolucyjny charakter rodzącej się filozofii. Ów domniemany przełom zostaje wyrażony jako „cud" i zerwanie z poetyką mitu. Trudno w ogóle mówić o tego typu przełomach, toteż nic nie stoi na przeszkodzie, aby poglądy Homera i Hezjoda analizować pod kątem elementów filozoficznych w nich zawartych. Na temat tego pierwszego pisałem wcześniej, natomiast teraz warto poświęcić kilka uwag Hezjodowi, ponieważ jego podejście do zagadnień szczegółowych wpisane jest w epistemologiczne ramy relacji – mówiąc ogólnie – między bóstwem a poetą. Ramy te (analizowane wcześniej z perspektywy KS, KA i KE) rzucają także światło na problem auto- i allokrytycyzmu, a w niektórych aspektach wręcz można je traktować jako zagadnienie inicjujące szczegółowe problemy. Wbrew temu, co niektórzy badacze próbują robić, a mianowicie radykalnie oddzielać poezję (a także mit, religię, teologię) od filozofii, Hezjod – jak to trafnie ujął Shaul Tor – nic nie wiedział o antycznym sporze między filozofią a poezją, o którym wspomina Platon w *Państwie* (607 b–c)[15].

Moim zdaniem, Hezjod zasługuje na uwagę nie tylko ze względu na inicjowanie tematów filozoficznych z zakresu teogonii, kosmogonii, epistemologii[16] czy też etyki, ale przede wszystkim dlatego, że wyznacza on zasadniczy schemat epistemologiczny, który stanowi podłoże wszelkich, czy to afirmujących, czy krytycznych, czy też przekreślających, odniesień we wczesnej filozofii greckiej[17]. Na ten schemat epistemologiczny składa się, oprócz uwypuklenia podmiotowości poznania, relacja pomiędzy bóstwem (Muzami) a poetą (filozofem). Na podstawie analizowanego wcześniej szczegółowo fragmentu *Teogonii* (27–28) wraz z jego kontekstem można wyróżnić „osobową" triadę: Muzy – Hezjod – reszta ludzi. Triada

[15] S. Tor: *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology: A Study of Hesiod, Xenophanes, and Parmenides*. Cambridge, Cambridge University Press, 2017, s. 60.

[16] Zob. G.W. Most: *The Poetics of Early Greek Philosophy*. In: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Ed. by A.A. Long. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 332–362.

[17] S. Tor, dla którego Hezjod jest „a key *initiator* of philosophical epistemology", pisze: „Nonetheless, we can afford to be specific on two pertinent respects in which Hesiod differs from Xenophanes, Parmenides and Empedocles. First, Hesiod's epistemology accommodates nothing like critical or argumentative reasoning of the prominence and sophistication of those later thinkers. Second, the epistemological framework which Hesiod crystallises remains, on my view, sufficiently indeterminate to accommodate ambivalent vacillations between competing elaborations of its fixed principles". S. Tor: *Mortal and Divine*…, s. 59.

ta wyraża ogólniejsze typy relacji między bóstwem – wyróżnionym poetą (filozofem) – a resztą ludzi. Model Hezjodowy odtwarza się w różnych postaciach w filozofii wczesnogreckiej, na przykład: 1) bogowie – szukający – reszta śmiertelników (Ksenofanes); 2) bogini – młodzieniec – reszta śmiertelnych (Parmenides); 3) bogowie – sam Empedokles – śmiertelnicy (Empedokles). Nawet schemat Protagorasa, zaprzeczający możliwości poznania bogów, jest przekreślającym wyrazem tej relacji, w czego efekcie pozostają tylko, równe sobie pod względem epistemicznym, jednostki ludzkie. Ale schemat wyznaczony przez Hezjoda wnosi jeszcze jeden kluczowy aspekt, a mianowicie jakościowy opis tej relacji oraz konsekwencji, jakie z niej wynikają. Hezjod pokazuje, że Muzy uczciwie deklarują możliwość kłamstwa (oprócz prawdy), która – z perspektywy odbiorców – przejawia się jako świadomość ambiwalentności przekazu boskiego. Muzy znają prawdę i dlatego właśnie mogą prokurować takie fałsze, które prawdę dobrze symulują, a więc są do niej podobne. Z tego wynika – z perspektywy słuchacza Muz – że treści, jakie przekazują, mogą być fałszywe; jeśli ktoś chce mówić w tym przypadku o objawieniu, to jest to objawienie specyficzne – objawienie prawdy albo fałszu wraz z sugestią takiej alternatywy.

Wydaje się, że schemat, który ukazuje Hezjod, pozwala na zdiagnozowanie personalnych relacji krytycznych we wcześniej wyróżnionej triadzie. Muzy znają to, co jest, było i będzie (*Th.*, w. 38), a w świetle ich wypowiedzi (w. 27–28) sam Hezjod powinien mieć świadomość potencjalnej zwodniczości ich słów[18]. W związku z tym trzeba zająć określoną postawę wobec treści przekazu Muz, a co za tym idzie – wobec własnych zasobów epistemicznych. Trzeba być po prostu autokrytycznym w sensie KA, ponieważ zawsze istnieje możliwość, że wypowiedzi Muz mogą się okazać fałszywe. Hezjod ma świadomość, że jest na nie skazany, ale jednocześnie nie może im w pełni ufać. Elementami jego autokrytycyzmu są: postawa braku pełnego zaufania, powściągliwość w akceptowaniu przekazu, uni-

[18] Jak już pisałem w rozdziale 1. części pierwszej, w literaturze ścierają się dwa główne podejścia. Jedni (dualiści) uznają, że Muzy mówią ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα tylko do innych, *Teogonia* natomiast zawiera wyłącznie prawdziwe twierdzenia. Drudzy z kolei (moniści) sądzą, że Hezjod chciał podkreślić to, że każda poezja jest mieszaniną kłamstwa i prawdy. Joshua T. Katz i Katharina Volk widzą zatem ten spór albo jako wyraz dwóch typów poezji, albo jako ogólne przekonanie o wszelkiej poezji jako mieszance fałszu i prawdy. Zob. J.T. Katz and K. Volk: *„Mere Bellies"?: A New Look at Theogony 26–8*. „The Journal of Hellenic Studies" 2000, vol. 120, s. 122. Biorąc jednak pod uwagę fakt, że to sam Hezjod relacjonuje to oświadczenie Muz, trzeba stwierdzić, że spór ten można wyrazić również jako spór pomiędzy auto- a allokrytycyzmem Hezjoda. Wykładnia dualistyczna tego fragmentu wiąże się ze stanowiskiem allokrytycznym, monistyczna zaś – z autokrytycznym. W nawiązaniu do rozważań z rozdziału 1. części pierwszej, w których przychylałem się do wykładni monistycznej, trzeba skonstatować, że prowadzi to do traktowania Hezjoda (przynajmniej w tym zakresie) jako myśliciela autokrytycznego.

kanie przekonań z roszczeniem do rozstrzygalności i pokora. Ta ostatnia kategoria (pokora jako zanegowanie pychy) staje się jednym z centralnych tematów wywodu z *Prac i dni*. Konsekwencją deklaracji Muz z *Teogonii* zdaje się Hezjodowe przekonanie o niezbywalności autokrytycyzmu, które stanowiło wskazówkę dla innych postaw krytycznych obecnych w filozofii wczesnogreckiej (Ksenofanes, Heraklit, Parmenides i następcy). Hezjod nie wspomina w swoich pismach o tego rodzaju postawie autokrytycznej, ale według mnie jest to zasadnicza konsekwencja deklaracji Muz, a zarazem kluczowy rodzaj postawy, który promieniował na myśl późniejszą. Poza tym trzeba sobie zdawać sprawę z różnicy pomiędzy Hezjodem a resztą śmiertelnych, której świadomość ma sam Hezjod. Przypomnijmy, Muzy zwracają się do Hezjoda, wypowiadając najpierw słowa:

> ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἷον […].
> O pastuchy wiejskie, zakały, brzuchy wyłącznie![19].

Wers ten poprzedza bezpośrednio epistemologiczną deklarację Muz, dla których wszyscy ludzie, z Hezjodem włącznie, są dość pejoratywnie postrzegani. Zarysowuje się tu typowa opozycja: boskie – ludzkie. Niemniej jednak status samego Hezjoda jest inny niż pozostałych „śmiertelnych brzuchów". Hezjod pisze:

> τόνδε δέ με πρώτιστα θεαὶ πρὸς μῦθον ἔειπον […].
> Takie słowa najpierwsze wyrzekły do mnie boginie […][20].

Wyraźnie podkreśla, że boginie mówiły do niego, dzięki czemu ma on status wyróżnionego spośród innych śmiertelnych. Można powiedzieć, że Hezjod ma świadomość tego, że jest zakałą, brzuchem i pastuchem, ale jednak takim, do którego Muzy mówią. To pozwala mu na posiadanie ekskluzywnych informacji, ma on wszak dostęp do sfery boskiej, ale te zasoby uzupełnione są każdorazowo niepewnością odnośnie do wiarygodności przekazu. Ów grecki epik mógłby powiedzieć: jestem brzuchem wyłącznie, tak jak inni, ale ja przynajmniej wiem, że jestem brzuchem, w przeciwieństwie do innych, którzy nawet tego nie wiedzą; nie wiedzą też wielu innych rzeczy, o których ja wiem, ale ja wiem jeszcze i to, że tak naprawdę może być inaczej, niż Muzy głoszą. Ja – brzuch wyłącznie – muszę być powściągliwy, pokorny, krytyczny, a przede wszystkim autokrytyczny. Hezjod w stosunku do innych ludzi ma pełne prawo zająć pozycję allokrytyka, ale ta pozycja nie wynika przede wszystkim z tego,

[19] Hezjod: *Teogonia*, 26. W: Idem: *Narodziny bogów (Theogonia). Prace i dni. Tarcza*. Przeł., przypisami i wstępem opatrzył J. Łanowski. Warszawa, Prószyński i S-ka, 1999 (dalej cyt. jako *Th*.).

[20] Ibidem, 24; przeł. J. Łanowski.

że on wie więcej niż inni, lecz z tego, że jest od innych bardziej powściągliwy w wygłaszaniu opinii. Jego allokrytycyzm ma swe źródło w autokrytycyzmie, ponieważ jeżeli Hezjod ma czegoś więcej niż pozostali ludzie, są to wątpliwości, których dobrodziejstwo wynika z epistemologicznej deklaracji Muz. Hezjod to pastuch, który dzięki pouczeniu Muz stał się autokrytyczny i zyskał pokorę. W dziejach filozofii było wielu pasterzy, w tym pasterze bycia, historii i zmierzchu, ale na początku tej drogi był pastuch pokory.

Filozofów jońskich słusznie można uważać za myślicieli krytycznych. K.R. Popper, nazywając historię od Talesa do Platona piękną kartą dziejów, twierdzi, że tajemnica starożytnych polegała na tradycji krytycznej analizy[21]. Widoczne to jest nie tylko w przypadku Talesa, Anaksymandra i Anaksymenesa, ale także w pewnym sensie Herodota. Jońska ἱστορίη[22] to nie tylko kumulatywne gromadzenie faktów, ale także ich krytyczna ocena, porównywanie (synkrytycyzm komparatywny – zob. rozdział 5. części drugiej) i wyzbyta rozstrzygalności opinia. K. Raaflaub pokazał krytyczną postawę Herodota w wielu aspektach, nie tylko filozoficznych (na przykład wymiar epistemologiczny), ale także na przykład w dziedzinach geografii czy etnografii[23]. Joński allokrytycyzm wydaje się owocną siłą napędową do dalszych badań, a zarazem przyczynkiem do budowania własnej postawy autokrytycznej, która wyraża się pod postacią powściągliwości, pokory i zrozumienia dla ludzkich (w tym: jednostkowych) ograniczeń poznawczych. Wyraźnie jest to widoczne w tekście Hekatajosa:

> Ἑκαταῖος Μιλήσιος ὧδε μυθεῖται· τάδε γράφω, ὥς μοι δοκεῖ ἀληθέα εἶναι· οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοί τε καὶ γελοῖοι, ὡς ἐμοὶ φαίνονται, εἰσίν.
>
> Hekatajos z Miletu mówi w ten sposób: piszę to, co wydaje mi się prawdą. Opowieści bowiem Hellenów są, jak mi się to jawi, liczne i zabawne[24].

[21] Zob. K.R. Popper: *Z powrotem do presokratyków*. W: Idem: *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*. Tłum. S. Amsterdamski. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1999, s. 254.

[22] E.D. Floyd: *The Sources of Greek Ἵστωρ „Judge, Witness"*. „Glotta" 1990, Bd. 68, H. 3/4, s. 157–166.

[23] „Although Herodotus rarely mentions them by name, it is abundantly clear that he was thoroughly familiar with the ideas, theories, and modes of thought and discourse of the leading intellectuals from Thales and Anaximander to his own contemporaries and that he not onle applied such ideas and theories frequently, though selectively, in his narrative and interpretation but also attempted in various ways to participate in current debates among intellectuals or to correct and influence popular views". K.A. Raaflaub: *Philosophy, Science, Politics: Herodotus and the Intellectual Trends of His Time*. In: *Brill's Companion to Herodotus*. Ed. by E.J. Bakker, I.F.J. de Jong, H. van Wees. Leiden–Boston–Köln, Brill, 2002, s. 156. Zob. także R. Thomas: *Herodotus in Context: Ethnography, Science, and the Art of Persuasion*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000; *Herodotus: Narrator, Scientist, Historian*. Ed. E. Bowie. Berlin–Boston, De Gruyter, 2018.

[24] Demetr.: *De eloc*. 12, 8–10.

Allokrytyczna ocena Ἑλλήνων λόγοι prowadzi do wstrzemięźliwego przekonania, że wypowiadane przez Hekatajosa treści *wydają mu się* prawdą, a nie że *są* prawdą. Przejście od roszczenia ὥς ἀληθέα εἶναι do stwierdzenia ὥς μοι δοκεῖ ἀληθέα εἶναι zdaje się bardzo sugestywnym przykładem wyrażenia postawy autokrytycznej wyrastającej z allokrytycznej opinii dotyczącej Hellenów. Nie mamy rzecz jasna żadnych fragmentów z tekstów Talesa, Anaksymandra oraz Anaksymenesa, które zawierałyby wyrażoną wprost postawę krytyczną, ale nawet pobieżna analiza związków między ich koncepcjami upoważnia do określenia ich mianem myślicieli krytycznych. Więcej nawet, trudno byłoby uwierzyć, aby ich zmagania z rozpoznaniem ἀρχή, zarówno w wymiarze treściowym, jak i formalnym, nie opierały się na krytycznej analizie stanowisk ich poprzedników, a także tradycji mitycznej. „Tak czy inaczej, jest faktem historycznym, że w szkole jońskiej po raz pierwszy uczniowie z pokolenia na pokolenie krytykowali swoich nauczycieli. I trudno wątpić, że w niej właśnie zrodziła się grecka tradycja krytyki filozoficznej"[25]. Szczególnie jaskrawie ten joński allokrytycyzm umożliwiający autokrytycyzm jest widoczny, gdy zestawi się go ze szkołą pitagorejską z jej specyficznymi zasadami i ze wzajemnymi relacjami.

Szkoła pitagorejska ze względu na swój charakter zasługuje na szczególną uwagę, ponieważ jest to, po pierwsze, pewien zorganizowany związek (wspólnota, szkoła, sekta)[26], a nie indywidualni myśliciele powiązani tylko zasadą inspiracji, a po drugie, szkoła, która potrafiła harmonijnie połączyć wymiary: naukowy, religijny, moralny i polityczny. Z tego też względu krytycyzm w wymiarze personalnym w odniesieniu do tej wspólnoty miał charakter specyficzny i niestandardowy. Chociaż znamy konkretnie Pitagorasa, założyciela szkoły, a także wielu jej przedstawicieli, to wypada raczej mówić o pitagorejczykach i doktrynie pitagorejskiej. Z tego też względu, o ile niewykluczone jest mówienie o autokrytycyzmie i allokrytycyzmie na poziomie jednostkowym (konkretnego przedstawiciela szkoły pitagorejskiej), o tyle o wiele ciekawsza okazuje się swoistość grupowego krytycyzmu lub jego braku. Wspomnieć również należy o trudnościach w odtworzeniu poglądów pitagorejczyków, i to nie tylko ze względu na jej ezoteryzm, ale także na rangę jej twórcy, która sprzyja wyolbrzymionej kreatywności komentatorów.

Na podstawie świadectw doksograficznych wiadomo, że związek pitagorejski miał charakter ezoteryczny i elitarny. Jak podaje Jamblich, adepci przez długi czas musieli oczyszczać się z głęboko zakorzenionych poglądów i przyzwyczajeń, aby finalnie być zdolnymi do przyjęcia jego wywo-

[25] K.R. Popper: *Z powrotem do presokratyków…*, s. 257.

[26] Zob. W. Burkert: *Craft Versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans*. In: *Jewish and Christian Self-definition*. Vol. 3: *Self-definition in the Greco-Roman World*. Eds. B.F. Meyer and E.P. Sanders. Philadelphia, Fortress Press, 1983, s. 1–22.

dów[27]. Krytycyzm w tym wypadku przejawia się jako elenktyczny proces oczyszczania się z mocno zakorzenionych złogów epistemiczno-praktycznych; wspólnotowy krytycyzm oczyszczających się (ἀπορρυπτόμενοι) nie stanowi jednak etapu do następującego po nim zetetycznego poszukiwania prawdy, lecz do poddania się autorytetowi mistrza. Krytycyzm puryfikujący jest podłożem dogmatyzmu w formie autorytarnej[28]. Tylko nieliczni, którzy przeszli drogę oczyszczenia, dostępują udziału w naukach mistrza. Elitaryzm wiąże się z ezoteryzmem przejawiającym się w zakazie rozpowszechniania doktryny tym, którzy tego procesu nie przeszli. Można więc powiedzieć, że skoro krytycyzm w tym przypadku służy dogmatyzmowi, to w odniesieniu do szkoły pitagorejskiej zaznacza się autodogmatyzm ekskluzywny. Jego ekskluzywny charakter sprowadza się do nakazu, żeby „mniemania i sąd o bogach nie były gotowe i jawne dla wielu" („τὴν περὶ θεῶν δόξαν καὶ λόγον μὴ πρόχειρον μηδὲ φανερὸν ἔχειν μηδὲ εἰς πολλοὺς προφέρειν")[29]. Niemniej jednak należy podkreślić przypisywany pitagorejczykom postulat ogołocenia umysłu[30] wynikający z krytycznej świadomości bagażu treści pod postacią pęt i więzów[31], które uniemożliwiają czyste oglądanie[32]. W dalszym rozwoju myśli krytycznej, na przykład w poglądach Ksenofanesa, wspólnotowy dogmatyzm ustąpi miejsca pełnemu krytycyzmowi jako połączeniu autokrytycyzmu i allokrytycyzmu. Upadnie również na jakiś czas zarówno idea ogołoconej myśli (ψιλός νόος), jak i autorytarnego autodogmatyzmu ekskluzywnego. Powstanie koncepcja wiedzy co prawda fallibilnej, ale zetetycznie rozwijającej się, będącej czymś pomiędzy ogołoceniem a ostatecznym rozstrzygnięciem.

---

[27] „διαλογίζεσθαι δὲ καλόν, ὅσον χρόνου μᾶκος ἐκμεμετρήκαμεν ἀπορρυπτόμενοι [σπίλως] τὼς ἐν τοῖς στάθεσσιν ἁμῶν ἐγκεκολαμμένως, ἕως ποκὰ διελθόντων ἐτέων ἐγενόμεθα δεκτικοὶ τῶν τήνου λόγων". Jamblich: *De vita Pyth*., XVII, 76, 1–4.

[28] „Tak wielkich i tak koniecznych starań w nauczaniu filozofii wymagał Pitagoras, poddając próbom i badając różnymi sposobami i tysięcznymi postaciami naukowych teorii poglądy i umysły przychodzących do Niego, przez co sprawił, że [filozofia] otaczana była nadzwyczajną czcią, jak i badania nad jej nauczaniem i przekazywaniem Jego dogmatów" („τοσαύτην ἐπιμέλειαν καὶ οὕτως ἀναγκαιοτάτην ᾠετο δεῖν μαθημάτων πρὸ φιλοσοφίας ποιεῖσθαι Πυθαγόρας, τιμήν τε ἐξαίρετον ἐτίθετο καὶ ἐξέτασιν ἀκριβεστάτην περὶ τὴν διδασκαλίαν καὶ μετάδοσιν τῶν αὐτῷ δεδογμένων, βασανίζων τε καὶ διακρίνων τὰς τῶν ἐντυγχανόντων ἐννοίας διδάγμασί τε ποικίλοις καὶ θεωρίας ἐπιστημονικῆς μυρίοις εἴδεσι"). Jamblich: *De vita Pyth*., XVII, 79, 1–6. W: Porfiriusz, Jamblich, Anonim: *Żywoty Pitagorasa*. Przeł. J. Gajda-Krynicka. Wrocław, Epsilon, 1993.

[29] Porfiriusz: *Vita Pyth*., 42, 19–21.

[30] Klemens Aleksandryjski pisze, że Pitagoras zalecał swoim uczniom, „aby odwróciwszy się od zmysłowych doświadczeń, ogołoconą myślą oglądali to, co boskie" („ὡς δὴ ἀποστραφέντες τῶν αἰσθητῶν ψιλῷ τῷ νῷ τὸ θεῖον ἐποπτεύοιεν"). Clem.: *Strom*., V, 11, 67, 3.

[31] Zob. Jamblich: *De vita Pyth*., XXXII, 228, 1–6.

[32] Zob. Jamblich: *Protr*., 51, 8–9; zob. ibidem, 51, 13 i nast.

Jak już wspominałem w rozdziale 2. części drugiej, we fragmentach Ksenofanesa odnaleźć można zarówno poglądy zbliżone do ND, jak i do S jako Z[33]. Więcej nawet, nie jest wykluczone, że w przypadku tego filozofa można mówić o SND, czyli o teoretycznej formule głoszącej, iż można ciągle szukać prawdy i jednocześnie stwierdzać jej nieosiągalność. Skoro zatem Ksenofanes nie rozróżnia S i ND dostatecznie precyzyjnie, to jego KA dotyczy wyłącznie dogmatyzmu pozytywnego. Na podstawie fragmentu B 34 (z wyłączeniem ostatniego zdania) można wnioskować, że Ksenofanes krytykuje wszelkie roszczenia do pozytywnej i ostatecznie pewnej wiedzy, a jednocześnie głosi ND pod postacią wykluczenia zarówno możliwości istnienia w przyszłości wiedzy przedmiotowej (z ograniczeniem obszaru przedmiotowego w B 34, 2), która byłaby pewna, jak i możliwości hipotetycznej wiedzy metaprzedmiotowej, głoszącej fakt wypowiedzenia prawdy przedmiotowej. Warto wobec tego zapytać, czy deklarowany, a raczej *de facto* głoszony przez Ksenofanesa we fragmencie B 34 ND jest powszechny czy dopuszcza wyjątki. Problem dotyczy zatem kwestii zinterpretowania zwrotu: „Zaprawdę jasnej prawdy żaden człowiek nie dostrzegł, ani nie będzie / nikogo, kto by wiedział o bogach i o tym wszystkim, o czym ja mówię" (B 34, 1–2). Czy chodzi tu o wszystkich ludzi, włącznie z Ksenofanesem, czy też Ksenofanes uważa, że on sam jest wyłączony z zakresu obowiązywania tego zdania ogólnoprzeczącego. Czy jest tak, że nikt nie wie i nie wie też sam Ksenofanes, czy też że nikt nie wie, ale on sam jest epistemicznie wyróżniony, gdyż sądzi, że wie. W kontekście całego fragmentu B 34 problem ten sprowadza się do dychotomii:

1) albo Ksenofanes, tak jak inni, jest przekonany, że nie ma i nie może mieć pewnej wiedzy, a zatem zalicza się do tych, którzy tylko mniemają;
2) albo Ksenofanes wie, że wie (posiada wiedzę pewną), w przeciwieństwie do reszty, która – według niego – tylko mniema.

Rozstrzygnięcie tej kwestii może rzucić światło na szerszy problem pojmowania mędrca i jego relacji do tłumu. Być może ugruntowana w greckiej tradycji opcja 2) w przypadku Ksenofanesa zostaje zastąpiona opcją 1). Przy takiej wykładni wyjątkowość mędrca nie sprowadzałaby się do przewagi epistemicznej, lecz jedynie do świadomości powszechności mniemania. Przewaga mędrca może się sprowadzać do tego, że mędrzec nawet i tego nie wie, że wszyscy mniemają; on trwa jedynie w przekonaniu (mniemaniu), że tak jest.

Na podstawie analizy fragmentów tekstów Ksenofanesa wątpliwości nie ulega stwierdzenie, że był on myślicielem allokrytycznym (krytykował bowiem innych myślicieli). Tak sformułowany dylemat dotyczy

[33] Niniejsze uwagi dotyczące autokrytycyzmu i allokrytycyzmu w ujęciu Ksenofanesa są przekształconą i uzupełnioną wersją mojego artykułu *Allocriticism and Autocriticism in the Views of Xenophanes of Colophon*. „Littera Antiqua" 2015, nr 10, s. 261–281.

kwestii autokrytycyzmu tego myśliciela. Jeśli za przedmiot krytyki przyjąć możliwość posiadania wiedzy pewnej, a samą krytykę rozumieć jako ocenę możliwości przyjęcia i uzasadnienia jakiegoś twierdzenia, to:

1) allokrytycyzm głosi, że nikt inny nie może posiadać wiedzy pewnej ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω [*scil.* podmiot krytyki] περὶ πάντων;
2) autokrytycyzm z kolei głosi, że podmiot krytyki nie może posiadać wiedzy pewnej ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω [*scil.* podmiot krytyki] περὶ πάντων.

Pełny krytycyzm, jako połączenie allokrytycyzmu z autokrytycyzmem, sprowadzałby się w tym wypadku do stwierdzenia, że nikt takiej wiedzy posiąść nie zdoła. Trzeba nadmienić, że w ujęciu Ksenofanesa ewentualny pełny krytycyzm przybiera postać ND we fragmencie B 34, ale może on także występować w wersji niedogmatycznej, na przykład w formie S jako Z. W ten sposób można odczytywać na przykład fragmenty B 18 i B 35. Zasadniczy problem, jaki trzeba rozważyć, dotyczy inkluzji bądź ekskluzji samego Ksenofanesa z zakresu obowiązywania tezy głoszącej ND w B 34. Problem ten wiąże się z zagadnieniem świadomości włączenia się do czy wyłączenia siebie z ogółu mniemających, które jest powiązane z problemem odróżnienia siebie od innych. Tego rodzaju przemyślenia o charakterze epistemologicznym – jak to pokazałem w poprzednim rozdziale – obecne były w myśli Ksenofanesa i wyróżniały go spośród innych filozofów jońskich. Trzeba zatem rozważyć, czy świadectwa dotyczące Ksenofanesa uprawdopodobniają raczej tezę, że był on autokrytyczny i allokrytyczny zarazem czy też wyłącznie allokrytyczny[34].

Kluczowy dla dalszych dociekań będzie analizowany już szczegółowo fragment B 34 Ksenofanesa. Warto tylko przypomnieć, że pod pojęciem τὸ σαφές należy rozumieć prawdę jasną, wyraźną, a więc pewną, która dotyczy ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω [*scil.* Ksenofanes] περὶ πάντων; wreszcie, Ksenofanes twierdzi, że takiej prawdy nikt nie dostrzegł w przeszłości ani nie będzie nikogo w przyszłości, kto by miał o niej wiedzę. Można zatem te dwa stanowiska wyrazić następująco:

1) stanowisko allokrytyczne: Ksenofanes twierdzi, iż nie było nikogo innego w przeszłości ani nie będzie w przyszłości, kto by miał σαφές (pewną i jasną wiedzę) ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω [*scil.* Ksenofanes] περὶ πάντων;
2) stanowisko autokrytyczne: Ksenofanes twierdzi, iż on sam ani w przeszłości nie miał, ani nie będzie miał w przyszłości σαφές (pewnej i jasnej wiedzy) ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω [*scil.* Ksenofanes] περὶ πάντων.

[34] Teoretycznie jest możliwy jeszcze pogląd, że oprócz stanowiska, które głosi odróżnienie wiedzący – mniemający, oraz takiego, które opiera się na założeniu, że wszyscy mniemają, znajduje wyraz jeszcze trzecie, w myśl którego wszyscy w jakimś sensie wiedzą. Taka opcja byłaby zdecydowanie trudna do utrzymania, choć trzeba przyznać, że w tę stronę zmierzały relatywistyczne poglądy sofistów, które z takim zapałem zwalczał Platon w *Sofiście*, ukazując możliwość i formę fałszu.

Można zatem mówić także o pełnym krytycyzmie jako o połączeniu autokrytycyzmu i allokrytycyzmu: Ksenofanes twierdzi, że nie było nikogo w przeszłości ani nie będzie w przyszłości, kto by miał σαφές (pewną i jasną wiedzę) ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω [*scil.* Ksenofanes] περὶ πάντων. Jeszcze raz trzeba podkreślić, że taka wypowiedź jest przejawem ND (zob. rozdział 2. części drugiej), przy czym w tym miejscu analizuję stanowisko auto- i allokrytyczne tylko w odniesieniu do PD.

Pierwszym mocnym wsparciem interpretacji głoszącej pełny krytycyzm w tym zakresie, a więc koniunkcję autokrytycyzmu i allokrytycyzmu, jest wzmianka Sekstusa Empiryka do fragmentu B 34, w której zauważa on, że Ksenofanes pojmował ludzkość jako γένος, na którego oznaczenie używał nazwy ἀνήρ[35]. Jeśli tak, to nazwa ta oznaczałaby cały gatunek ludzki, od którego nie ma odstępstw, w związku z czym Ksenofanes sam siebie zaliczałby do tych, którzy nie mieli ani mieć nie będą wskazanej jasnej wiedzy przedmiotowej. To z kolei współgrałoby ze świadectwami, na przykład Warrona i Arejosa Didymosa[36], głoszącymi, że ludzka wiedza jako taka jest ograniczona i musi być jaskrawo skontrastowana z wiedzą boską. Warto zauważyć, że taka ocena zdolności epistemicznych człowieka współgra z tradycją homerową, a jednocześnie nie wyklucza innego (oprócz wiedzy pewnej) typu zasobów poznawczych.

Warto przeanalizować wybrane argumenty zwolenników i przeciwników autokrytycznego stanowiska Ksenofanesa, czyli sporu dotyczącego możliwej jego ekskluzywności epistemicznej. Hermann Fränkel traktuje Ksenofanesa nie jako sceptyka, nie jako negatywnego dogmatyka, lecz jako empiryka. We fragmencie B 34 mówi on, że wiedza o rzeczywistości ponaddoświadczalnej jest niepewna, w przeciwieństwie do wiedzy empirycznej[37]. Można zatem powiedzieć, że ponaddoświadczalna rzeczywistość jest niepewna dla wszystkich bez wyjątku, podobnie zresztą jak wszystkim bez wyjątku dostępna jest wiedza empiryczna. Wielu myślicieli, choć nie podziela empirycznej wykładni Fränkela, opowiada się za odczytaniem fragmentów pism Ksenofanesa jako połączenia allokrytycyzmu i autokrytycyzmu; pogląd taki głoszą na przykład William Keith Chambers Guthrie[38],

[35] „ἁπλοῦς ὁ μῦθος τῆς ἀληθείας ἔφυ, ἄνδρα δὲ τὸν ἄνθρωπον, τῷ εἰδικῷ καταχρώμενος ἀντὶ τοῦ γένους· εἶδος γὰρ ἀνθρώπου καθέστηκεν ὁ ἀνήρ". Sext. Emp.: *Adv. math.*, VII, 50.

[36] Zob. Varro ap. Augustinus: *De civ. dei*, VII, 17; Ar. Didym. ap. Stob.: *Ecl.*, II, 1, 17 (DK 21 A 24).

[37] Zob. H. Fränkel: *Xenophanesstudien*. „Hermes" 1925, Bd. 60, H. 2, s. 174–192.

[38] Guthrie pisze: „His observations of the widely differing beliefs of mankind had led Xenophanes to the conclusion that none of them could be right. In their place he puts forward what he personally feels is the truth, yet in all modesty and honesty he must confess that as all men are fallible, so may he be". W.K.C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy*: Vol. 1: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge, Cambridge University Press, 1962, s. 396. Komentując interpretację zakładającą istnienie dwóch różnych przedmiotów poznania w ujęciu Ksenofanesa, dodaje on: „[…] we cannot

a także między innymi Ernst Heitsch[39], James H. Lesher[40], John Philippoussis[41] i Maria Marcinkowska[42].

Inna część badaczy daje wyraz przekonaniu, że krytycyzm Ksenofanesa odnosi się wyłącznie do cudzych koncepcji, a on sam sądził, że jest uprzywilejowany epistemicznie, to znaczy, że sądził, iż on jedyny posiada wiedzę. W świetle takiego założenia Ksenofanes byłby wyłącznie allokrytyczny, nie zaś autokrytyczny. Geoffrey Stephen Kirk, choć pisze o ograniczeniach poznawczych człowieka oraz o przeciwstawieniu bogom ludzi, to jednak zwraca się w stronę antyautokrytycyzmu, ponieważ dla niego Ksenofanes, podobnie jak Heraklit, czuł, że ma szczególny stan wiedzy[43]. Jeszcze śmielej wyraża tę kwestię Bruno Snell, który pisze: „[…] oczywiste jest, że sam Ksenofanes wierzy, że wznosi się ponad zwykłe fałszywe przypuszczenia ludzi"[44]. Podobnie wypowiada się Olof Gigon, wskazując jednocześnie (tak jak Kirk) zbieżność postaw Ksenofanesa i Heraklita[45]. Janina Gajda-Krynicka wprost dopatruje się we fragmentach Ksenofanesa opozycji: mędrzec (on sam) – tłum. Pisze ona: „Prawdę zna tylko on! Tym, co wyróżnia Ksenofanesa z tłumu niewiedzących, czy raczej »mniemających« jest jego mądrość – *sofie*. Po raz pierwszy w rozwoju myśli filozoficznej mamy do czynienia z ważnym przeciwstawieniem »mędrca« – tłumowi; to samo przeciwstawienie odnajdujemy u Heraklita"[46]. Warto zauważyć, że wszyscy ci badacze, po pierwsze, odczytują poglądy Ksenofanesa w perspektywie założonej opozycji: mędrzec (wyróżniony

affirm that Xenophanes posited two realms of existence, of one of which men could have certain knowledge, and of the other only opinion. He said that men could have no certain knowledge at all: that was reserved for God." Ibidem, s. 398.

[39] E. Heitsch: *Das Wissen des Xenophanes*. „Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge" 1966, Bd. 109, s. 193–235.

[40] J.H. Lesher: *Xenophanes' Scepticism*. „Phronesis" 1978, vol. 23, no. 1, s. 1–21.

[41] „It is of fundamental importance also to notice here that Xenophanes includes himself in (rather then, as it is argued, excludes from) the οὔτις ἀνήρ and, consequently, his *dokos*". J. Philippoussis: *The Gnoseological and Metaphysical Particularity of Xenophanes' Thought*. In: *Ionian Philosophy*. Ed. by K.J. Boudouris. Athens, International Association for Greek Philosophy and International Center for Greek Philosophy and Culture, 1989, s. 330.

[42] Autorka ta zauważa, „że absolutnie nic we fragmentach Ksenofanesa nie wskazuje na to, by uważał się on za natchnionego czy w jakikolwiek sposób uprzywilejowanego poznawczo. Pozostaje więc uznać, że pesymistyczne twierdzenie zawarte we fr. 34 dotyczy w równej mierze poglądów innych filozofów, jak i nauk samego Ksenofanesa". M. Marcinkowska: *Ksenofanes z Kolofonu o ludzkim poznaniu (fr. 18, 34, 35, 36, 38 D.-K.)*. „Studia Antyczne i Mediewistyczne" 2004, nr 2 (37), s. 12.

[43] Zob. KRS, s. 184.

[44] B. Snell: *The Discovery of Mind. The Greek Origins of European Thought*. Trans. by T.G. Rosenmeyer. New York, Harper & Row, 1960, s. 143.

[45] O. Gigon: *Der Ursprung der griechischen Philosophie: Von Hesiod bis Parmenides*. Basel und Stuttgart, Schwabe, 1968, s. 178–181.

[46] J. Gajda-Krynicka: *Filozofia przedplatońska*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007, s. 119–120.

filozof) – tłum (zwykli śmiertelnicy); po drugie zaś, dopatrują się ścisłych paraleli między Ksenofanesem i Heraklitem. Wydaje się jednak, że można obie te przesłanki podać w wątpliwość. Warto również wspomnieć o interpretacji, która wyklucza autokrytycyzm w poglądach Ksenofanesa, ponieważ traktuje tego myśliciela wprost jako proroka. Felix M. Cleve[47] krytycyzm postrzega wyłącznie jako allokrytycyzm, a autokrytycyzm – jako postawę zbędną w perspektywie dogmatycznie ugruntowanego proroka. I w tym przypadku czytelne są wspomniana opozycja i pokrewieństwo w tym zakresie Ksenofanesa z Heraklitem. Poza tym Cleve dopatruje się pomiędzy tymi myślicielami istotnych różnic, z których na czoło wysuwają się różnice psychologiczne[48]. Shigeru Yonezawa natomiast uważa, że jest nieprawdopodobne, aby Ksenofanes był sceptykiem i jednocześnie włączał siebie do grona tych, którzy nie mogą zyskać pewności prawdy[49].

Można spojrzeć na fragment B 34 Ksenofanesa z perspektywy opozycji tam zawartych, nie tylko opozycji interpretacyjnych wskazanych wcześniej, zarówno antycznych (Warron i Arejos Didymos), jak i współczesnych, ale także opozycji w samym tekście:

1) μέν z wersu 1. – δ' z wersu 4.,
2) σαφές z wersu 1. – δόκος z wersu 4.,
3) nikt (οὔτις ἀνήρ) z wersu 1. – wszyscy (πᾶσι) z wersu 4.

Pierwsze dwie pary były analizowane we wcześniejszych rozdziałach, w tym miejscu warto skupić się na ostatniej parze. W literaturze toczy się spór dotyczący wykładni πᾶσι we fragmencie B 34, 4. Jak wiadomo, słowo to można w grece odczytywać zarówno w rodzaju męskim, jak i nijakim, co zatem pozwala na dwojakie rozumienie tego, do czego odnosi się δόκος: do *wszystkich* (podmiotowo) lub do *wszystkiego* (przedmiotowo). Nie przesądzając na rzecz którejkolwiek z tych wykładni, a nawet dopuszczając obie, pragnę tylko zaznaczyć, że w wykładni przedmiotowej πᾶσι powinno być skrótem frazy „[…] ἅσσα λέγω [*sc*. Ksenofanes] περὶ πάντων" z wersu 2., a nie po prostu wyrażać „wszystko". Yonezawa jednak czyta πᾶσι wyłącznie w rodzaju męskim (za Burnetem), czyli jako „wszyscy", a jednocześnie podważa w swoim tekście zasadność zdania ogólnoprzeczącego w wersach 1. i 2. oraz zdania ogólnotwierdzącego

[47] Badacz ten twierdzi, że „His doctrine is indeed not substantiated by any philosophical arguments. It is preached with the authoritativeness of a prophet". F.M. Cleve: *The Giants of Pre-sophistic Greek Philosophy: An Attempt to Reconstruct Their Thoughts*. The Hague, M. Nijhoff, 1965, s. 27.

[48] „Accordingly, the mood and hue of his »religion« is rather contemplative, rather theorogon then pathogon. This lack in emotional appeal, this failure to bestow meaning on the sufferings from destiny, makes for one of the main differences between Xenophanes and that other religious reformer, the Ephesian Heraclitus". Ibidem, s. 30.

[49] S. Yonezawa: *Xenophanes: His Self-consciousness as a Wiseman and fr. 34*. In: *Ionian Philosophy…*, s. 438. Zob. także J. Wiesner: *Wissen und Skepsis bei Xenophanes*. „Hermes" 1997, Bd. 125, H. 1, s. 17–33.

w wersie 4. Jego egzegeza bowiem służy uwolnieniu Ksenofanesa od etykiety sceptyka czy raczej negatywnego dogmatyka.

Wątpliwości nie budzi fakt uznania Ksenofanesa za myśliciela allokrytycznego; więcej nawet, w myśli wczesnogreckiej uchodzi on za modelowego krytyka przede wszystkim w odniesieniu do tradycyjnej religii greckiej. Wydaje mi się dużym uproszczeniem traktowanie tego myśliciela jako modelowego krytyka religijności, ponieważ zapomina się często o jego „religijnych" fragmentach elegijnych. Allokrytyczny jednak Ksenofanes był z całą pewnością; można wskazać zarówno personalne, jak i przedmiotowe obiekty jego krytyki. Krytykuje on personalnie:

– Homera i Hezjoda (B 10, B 11, B 12) za ich wyobrażenia bóstw, a co za tym idzie, wszystkich tych, którzy bezrefleksyjnie powołują się na te świadectwa;
– Simonidesa (B 21), nazywając go dusigroszem;
– Epimenidesa (B 20);
– Pitagorasa być może (B 7);
– Lasosa z Hermione (A 16)[50];
– być może Talesa (B 19, A 1);
– mieszkańców Kolofonu (B 3);
– ludzi ogólnie (B 1, B 2).

Obiektem przedmiotowej krytyki bezpośredniej lub pośredniej stają się: pycha (B 1), obyczaje biesiadne (B 1, B 5), treści mów pozbawione *arete* i pożytku (B 1), brak pobożności (B 1), przesadny szacunek i profity dla zwycięzców olimpijskich ze strony ludzi (B 2), błędne rozpoznanie hierarchii wartości (B 2), brak refleksji teleologicznej o dobru *polis* (B 2), bezużyteczne rozkosze (B 3), koncepcja metempsychozy (B 7), antropomorfizm (B 11, B 12, B 14, B 16), potencjalny zoomorfizm (B 15), bachanalie (B 17), przesądy meteorologiczne (B 32), wymóg przysięgi od pobożnego przez bezbożnego (A 14)[51]. Warto również zauważyć, że Ksenofanes zasadniczo różni się w swoim allokrytycyzmie od późniejszego allokrytycyzmu dojrzałych sceptyków, w szczególności Sekstusa Empiryka. O ile dla tych ostatnich allokrytyka służy *de facto* ukazaniu równosilności sądów, a w konsekwencji – ich zawieszeniu (ἐποχή), o tyle Ksenofanes – jak poświadcza to Diogenes (IX, 18) – formułował odmienne sądy (ἀντιδοξάσαι), mające też status δόκος pod względem treściowym, aby odnaleźć to, co lepsze (B 18).

Według mnie pierwszym argumentem na rzecz autokrytycznego odczytania poglądów Ksenofanesa jest jego wzmianka biograficzna z fragmentu B 8, ze szczególnym uwypukleniem ostatniego wersu: „εἴπερ ἐγὼ περὶ τῶνδ' οἶδα λέγειν ἐτύμως" („jeśli tylko wiem, jak mówić prawdziwie

[50] Zob. M. Marcovich: *Xenophanes on Drinking-parties and Olympic Games*. „Illinois Classical Studies" 1978, vol. 3, s. 1.

[51] Zob. własny katalog w: S. Yonezawa: *Xenophanes: His Self-consciousness…*, s. 434–435.

o tych sprawach"). We fragmencie tym stwierdza, że sześćdziesiąt siedem lat już tuła się po Helladzie, a do tego dochodzi jeszcze wcześniejszych dwadzieścia pięć lat życia. Jego wahanie dotyczące bądź co bądź błahej sprawy nie jest związane przede wszystkim z samą długością życia, lecz z pewnością orzekania prawdziwości nawet o takich sprawach. Wstrzemięźliwość kolofończyka może zaskakiwać, gdyby chodziło tylko o jego wiek, ale nie może dziwić, jeśli weźmie się pod uwagę wątpliwości Ksenofanesa zgłaszane odnośnie do pewności ludzkich sądów. Na podstawie fragmentu B 34 wiemy, że jeżeli można przypadkowo wypowiedzieć sąd prawdziwy, to zyskać pewności nigdy nie sposób. Przekonanie Ksenofanesa o braku pewności ma charakter podmiotowo globalny, a więc obejmuje również jego samego, i świadczy na rzecz nie tylko allokrytycyzmu, lecz również autokrytycyzmu.

We fragmencie B 34 nie ma żadnej *explicite* wzmianki o tym, że Ksenofanes się wyłącza z zakresu obowiązywania zdania ogólnego z wersów 1. i 2. Zwolennicy poglądu, że kolofończyk był wyróżniony epistemicznie, musieliby jednak przyznać, że w wersach 1. i 2. nie mówi on o sobie, tylko o innych, lub też że Ksenofanes posiadł wiedzę metaprzedmiotową o przypadkowym nabyciu wiedzy prawdziwej (zyskał on pewność wiedzy). Być może nawet oba warunki zdołałyby się na siebie nałożyć i wtedy można by powiedzieć, że Ksenofanes rzeczywiście twierdził, że on jedyny wie, w przeciwieństwie do innych śmiertelnych, i jednocześnie musiałby także zakładać, że wie o tym, że posiada przedmiotową wiedzę prawdziwą. Oczywiście, ta metaprzedmiotowa wiedza o wiedzy przedmiotowej nie wchodzi w zakres tej ostatniej; więcej nawet, argument ten może sugerować jakiś rodzaj regresu w nieskończoność. Poza tym ten sam argument można sformułować odnośnie do tezy, że ktoś wie, iż nie posiada wiedzy prawdziwej. Ksenofanes zatem zastąpił roszczenie obecne w σαφές roszczeniem słabszym, wyrażonym jako δόκος. Słowo δόκος oznacza „mniemanie", „przypuszczenie" czy też „domysł", które odnoszą się do wszystkiego (lub wszystkich), a mówiąc precyzyjniej: jeśli do wszystkiego, to do tych kwestii, które zostały wskazane w wersie 2. fragmentu B 34. A zatem nie jest możliwa σαφές dotycząca bogów i tego wszystkiego, o czym Ksenofanes sam mówi, ale także – o czym świadczy treść zdania „εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών, / αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε […]" – nie jest możliwa wiedza o τετελεσμένον εἰπών.

Antyautokrytycyzm sprowadza się zatem w tym przypadku do twierdzenia, że Ksenofanes zakładał, że jest wyróżniony epistemicznie i nie wchodzi w zakres οὔτις ἀνήρ (B 34, 1), a δόκος (B 34, 4) nie ma powszechnego obowiązywania. Autokrytycyzm byłby zaprzeczeniem postawionych tez, co jednocześnie nie musi oznaczać równości pod względem zasobów epistemicznych Ksenofanesa i reszty śmiertelnych. Na podstawie tego fragmentu, a także fragmentów B 18, B 35, B 36 i B 38, nie będzie bezzasadne twierdzenie, że Ksenofanes i jemu podobni mogą wyróżniać

się z ogółu śmiertelnych świadomością tego, iż mniemają; reszta śmiertelnych tej świadomości nie ma. Ekskluzywność postawy ksenofanejskiej (a nie Ksenofanesowej, bo dotyczy ona nie tylko samego Ksenofanesa i jego domniemanych następców, ale raczej pewnego typu postawy poznawczej) nie sprowadza się do jakiejś formy PD, nie chodzi też o zawartą w B 34 formę ND, lecz o krytyczną zdolność kwalifikowania swoich zasobów kognitywnych jako δόκος, przy jednoczesnej chęci znalezienia wśród nich tego, co lepsze (B 18). Zwykli śmiertelni nie tylko nie są ζητοῦντες, ale także są bezkrytyczni, ponieważ dogmatycznie trwają w przekonaniu, że ich poglądy są wiedzą ostateczną, niebudzącą zastrzeżeń, nierewidowalną. Ksenofanes sądzi, że w odróżnieniu od innych śmiertelnych ma świadomość, że jego przekonania są tylko mniemaniami, a nie wiedzą. Na podstawie jego fragmentów elegijnych można dodać jeszcze jeden świadczący o ekskluzywności element: świadomość wpływu poglądów na sferę praktyczną, przede wszystkim etyczno-polityczną.

Użyty zwrot „Ksenofanes sądzi, że…" zdaje się niedookreślony i można go rozważyć w perspektywie jego ewentualnych zastępników. W rzeczy samej kwestia ta dotyczy poziomu wiedzy przedmiotowej (epistemicznej), a zarazem problemu wiedzy metaprzedmiotowej, skupiającej się na możliwości poznania naszego poznania rzeczy (cały czas trzeba mieć na uwadze ograniczony zakres wiedzy przedmiotowej – B 34). Można wyróżnić cztery różne stanowiska:

1) Ksenofanes wie, że wie;
2) Ksenofanes wie, że mniema;
3) Ksenofanes mniema, że wie;
4) Ksenofanes mniema, że mniema.

Stanowisko 1) można odrzucić na podstawie *explicite* wyrażonej opinii w B 34. Gdyby również przyjąć tezę, że fraza „δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται" wyraża podmiotową powszechność (πᾶσι czytane w rodzaju męskim), to oprócz 1) odpadałyby również 2) i 3), ponieważ skoro wszyscy mniemają, to nikt nie wie (nikt nie ma wiedzy, tylko mniemania). Natomiast stanowisko 4) trudne jest do utrzymania na podstawie fragmentu B 34, ponieważ jego wersy 1. i 2. zdają się ewidentnie świadectwem ND, sugerują bowiem stanowczą i ostateczną tezę (nie tylko domniemanie), że nie ma nikogo ani nie będzie, kto by miał wiedzę o bogach oraz o tym wszystkim, o czym Ksenofanes mówi. Pewnym ratunkiem dla spójności myśli kolofończyka mogłoby być założenie wyrażone w stanowisku 4), które głosi, że cały fragment B 34 jest zarówno wyrazem, jak i ma status δόκος, a tym samym tezy w B 34, 1–4 nie są przejawem ND.

Zwolennicy wykładni antyautokrytycznej formułują wiele argumentów, które warto poddać krytyce. Przede wszystkim cały zestaw personalnych, jak również przedmiotowych obiektów krytyki Ksenofanesa nie obejmuje *explicite* poglądów samego Ksenofanesa. Taki szczegółowy zestaw rzeczy i osób krytykowanych musi wiązać się z krytycyzmem

charakterystycznym dla człowieka pewnego swoich przekonań[52]. Trzeba zdecydowanie stwierdzić: z faktu, że ktoś coś krytykuje, nie wynika wcale, iż ma niezachwianą wiarę w swoje poglądy. Truizmem jest stwierdzenie, że allokrytycyzm nie zakłada automatycznie wykluczenia autokrytycyzmu. Być allokrytycznym znaczy podejrzewać błędność czyjegoś PD; nie musi to jednak prowadzić do ustanowienia własnego PD, a tym samym – do wykluczenia autokrytycyzmu; więcej nawet, bycie allokrytycznym nie stanowi przesłanki ani PD, ani ND, zarówno w wersji allo-, jak i autokrytycznej. Allokrytycyzm Ksenofanesa ma na celu nie tylko krytykę *konkretnych* stanowisk czy postaw, ale przede wszystkim krytykę *postaw i stanowisk* w ogóle; chodzi o podwójny, pozytywno-negatywny aspekt δόκος zarówno jako braku pewności, jak i jako pozytywnego przypuszczenia. Allokrytycyzm tego rodzaju prowadzi do autokrytycyzmu, budując tym samym pełny krytycyzm mający na celu rozpoznanie i poddanie krytycznemu namysłowi *fundamentów* stanowienia ludzkich poglądów. W świetle rozważań z poprzedniego rozdziału można stwierdzić, że pełny krytycyzm personalny Ksenofanesa, jako połączenie allo- i autokrytycyzmu, wyrasta z KE tematyzującego i inicjującego refleksję nad źródłem, istotą i granicami poznania. Ksenofanes nie krytykuje zatem pewnych stanowisk, aby zastąpić je innymi, rozstrzygająco pewnymi, to znaczy aby wprowadzić w miejsce fałszywych prawdziwe, lecz aby ukazać – jeśli można tak powiedzieć – doksalny charakter ludzkiego poznania otwartego na rewizję. Wszelkie przekonania mają status δόκος, co nie znaczy, że wśród δόκοι nie ma lepszych i gorszych (zob. B 18).

Kolejnym argumentem zwolenników antyautokrytycyzmu Ksenofanesa i wyłączenia go z zakresu οὔτις ἀνήρ jest fragment B 14:

> ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεούς,
> τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν φωνήν τε δέμας τε".
>
> Lecz śmiertelnym wydaje się, że bogowie się rodzą,
> mają własną szatę, mowę i postać ludzką[53].

Shigeru Yonezawa uznaje to za krytykę śmiertelnych w ogóle, a co za tym idzie – krytykę δόκος. W efekcie tego jasnym dla niego się staje, że krytykując δόκος, Ksenofanes wznosi się ponad niego, a więc, że jest przekonany o tym, że wie; nie jest zwykłym śmiertelnym, bo jemu się nie wydaje (on wie), a nie wydaje mu się, ponieważ krytykuje fałszywe wyobrażenia bogów[54]. Według mnie co najmniej dopuszczalna jest przeciwna

[52] „Criticisms like these are quite suitable only to a man who can have unshakable confidence in his own views and assertions". Ibidem, s. 435.

[53] DK 21 B 14; przekł. – D.K.

[54] „Here [w B 14 – D.K.] he criticizes the false beliefs of »the mortals (οἱ βροτοὶ)«, 1) the gods are begotten, 2) the gods have the same clothes, voice and form as mortals.

interpretacja, w myśl której Ksenofanes nie ustanawia swojej pozycji epistemicznej jako będącej ponad δόκος. Podstawowy błąd, jaki popełniają Yonezawa i jemu podobni, sprowadza się do tego, że traktują oni δόκος jako fałsz. Wbrew ich sugestiom Ksenofanes nie krytykuje „fałszywych przekonań śmiertelnych" ani nie „krytykuje ich jako fałszywych"[55] z tego prostego względu, że kategoria fałszu nie pojawia się w tym fragmencie. Ksenofanes zdaje się opisywać kognitywny stan faktyczny, bez kwalifikacji logicznej prawda/fałsz. Co więcej, arbitralne wprowadzenie pojęcia fałszu od razu przesądzałoby posiadanie prawdy przez Ksenofanesa; ten, kto określa pewne przekonania jako fałszywe, sam musi być w posiadaniu wiedzy prawdziwej. Z fragmentu B 14, jak zresztą z żadnego innego, nie wynika teza, że posiadł ekskluzywną wiedzę prawdziwą. Zdaniem Ksenofanesa śmiertelni w ten sposób po prostu myślą. Krytykując śmiertelnych, nie trzeba ustawiać się w pozycji znającego ostateczną prawdę[56], Ksenofanes może zwyczajnie uznać, że śmiertelni jako tacy mniemają, w tym on sam, przy czym on w przeciwieństwie do nich zdaje sobie z tego sprawę. Warto zwrócić uwagę, że słowa δεδοξάσθω (B 35), δόκος (B 34) nie wykazują żadnych związków z kategorią fałszu, a na podstawie analizy derywatów czasownika δοκέω wypadnie stwierdzić, że nie można odczytywać go wyłącznie negatywnie[57]. Wolno zatem zakwalifikować jako jednostronną, a zatem wadliwą, konstatację Yonezawy, że „δόκος jest negatywny dla Ksenofanesa jako błędna opinia"[58]. Nie jest więc tak, że kolofończyk z pozycji wiedzącego męża piętnuje fałszywe opinie śmiertelnych, lecz z poziomu refleksji epistemologicznej kwalifikuje ogół ludzkich przekonań jako δόκος, przy czym δόκος ma znaczenie zarówno negatyw-

Needless to say, these ideas were taught and popularized among the Greeks by Homer and Hesiod. However, the object of criticism in fr. 14 is not Homer nor Hesiod, as in fr. 11 and 12, but »the mortals« in general. In its literal sense, the term »the mortals« must include humankind as a genus, including Xenophanes himself. But he does not share those beliefs of the mortals and criticizes them as false. So he must surely be exempt from those false beliefs. Therefore, when he calls men »the mortals« and criticizes their false beliefs, it is most clear that he does not include himself as one of »the mortals«. Since those beliefs of »the mortals« are expressed by using the verb »opine (δοκέουσι),« we can rightly call them opinion (δόκος)". S. Yonezawa: *Xenophanes: His Self-consciousness…*, s. 435.

[55] Ibidem.

[56] Por. ibidem, s. 438.

[57] Wyłącznie negatywnie odczytuje δοκέω na przykład B. Snell. Pisze on: „Deceptive semblance in the external world, and false assumptions among men – both are expressed by the Greek word *dokein* – correspond to one another". B. Snell: *The Discovery of Mind…*, s. 141. Negatywny przede wszystkim sens słowu δόκος nadają między innymi: E. Heitsch: *Das Wissen des Xenophanes…*, s. 193–235; K. Deichgräber: *Xenophanes ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ*. „Rheinisches Museum für Philologie" 1938, Bd. 87, H. 1, s. 1–31; E. Hussey: *The Presocratics*. London, Duckworth, 1972, s. 33.

[58] S. Yonezawa: *Xenophanes: His Self-consciousness…*, s. 434.

ne (brak pewności), jak i pozytywne (uzasadnione i podatne na rewizję przypuszczenie)[59].

Tradycyjna opozycja: wyróżniony poeta (filozof) – tłum (reszta śmiertelnych) przybiera postać opozycji pomiędzy autokrytycznym myślicielem, świadomym doksalnego charakteru swoich przekonań, a śmiertelnymi, którzy nie będąc w stanie zrozumieć tego, że ich mniemania są jedynie mniemaniami, roszczą sobie (świadomie lub nie) pretensje do tego, że ich mniemania należy traktować jako ostateczną prawdę. Ksenofanes jednak dodaje, że gdyby nawet ktoś przypadkiem prawdę wypowiedział, to nie mógłby mieć o tym wiedzy (B 34, 3–4). Zdaje się, że – mówiąc słownikiem współczesnym – filozof z Kolofonu opowiada się w tym fragmencie (o czym już wspominałem) przeciw eksternalistycznemu rozumieniu wiedzy.

Podobnie jak później będzie to widoczne w filozofii Parmenidesa, Ksenofanes używa słowa βροτοί w celu wyrażania jakichś poglądów (B 14), natomiast słowo ἄνθρωποι charakteryzuje się sensem neutralnym i opisowym, niezwiązanym z żywieniem konkretnych, polemicznych poglądów (B 11, B 23). Trudno jednak wyrokować w tej kwestii, czego najlepszym przykładem jest właśnie fragment B 23, w którym znajdujemy słowa: ἀνθρώποισι i θνητοῖσιν. Wydaje mi się, że w przeciwieństwie do słowa ἄνθρωποι, termin βροτοί lepiej wyraża po prostu kontrast ze sferą boską. Przypomnieć również należy, że Ksenofanes w B 18 wśród θνητοί wyróżnia ζητοῦντες, którzy są zdolni lepiej znajdować lub znajdować to, co lepsze.

Kolejnym ważnym fragmentem związanym z zagadnieniem autokrytycyzmu jest fragment z Ksenofanesowej elegii, w której pisze on, że lepsza od siły mężów i koni jest nasza mądrość (ἡμετέρη σοφίη)[60]. Kilka wersów dalej pojawia się zwrot ἀγαθῆ σοφίη, którą wyżej trzeba cenić niż cielesną siłę[61]. Jedynie pozorne są trudności z rozpoznaniem zbioru

[59] Zob. S. Śpiewak: *The Homeric Source of the Category of δόξα. Δοκέω from a Cognitive-Presumptive Perspective: A Presumption on the Present*. W: „Folia Philosophica". Vol. 34. Special issue: *Forms of Criticism in Philosophy and Science*. Ed. by D. Kubok. Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2015, s. 33–59.

[60] DK 21 B 2, 11–12.

[61] DK 21 B 2, 14. Warto zwrócić uwagę, że na oznaczenie ocennego porównania Ksenofanes używa czasownika προκρίνειν. Niejednoznaczne jest znaczenie słowa σοφίη w tych fragmentach. Badacze zazwyczaj opowiadają się albo za rozumieniem σοφίη jako sztuki i umiejętności, czy nawet kunsztu literackiego, albo jako wiedzy, mądrości. J. Burnet optuje za przekładem σοφίη jako „art". J. Burnet: *Early Greek Philosophy*. New York, The Meridan Library, 1959 (repr. from the 4th ed., London, Adam and Charles Black, 1930), s. 117, przypis 2. Zob. także C.M. Bowra: *Problems in Greek Poetry*. Oxford, Clarendon Press, 1953, s. 16–20; W.K.C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy*. Vol. 1…, s. 364. Z kolei inni skłonni są przekładać σοφίη jako „knowledge", „wisdom" czy też „Wissen"" (na przykład DK, Bd. 1, s. 129; M. Marcovich: *Xenophanes on Drinking-parties*…, s. 22). Koniunktywną wykładnię prezentuje E. Heitsch: „[…] unsere Kunst und Kenntnis" (E. Heitsch: *Xenophanes: Die Fragmente*. Herausgegeben, übersetzt und

ludzi, o których Ksenofanes myśli, pisząc ἡμετέρη σοφίη i mając na uwadze nie tylko siebie. Można przyjąć, że σοφίη w tym fragmencie oznacza pewien rodzaj zarówno teoretycznej, jak i praktycznej zręczności, ale też pewnej krytycznej postawy obejmującej zarówno KS, KA, jak i KE, która związana jest ze świadomością ograniczeń poznawczych człowieka, a jednocześnie – ze świadomością (wyrażoną głównie w elegiach) przełożenia tej umiejętności na sferę praktyczną (etyczno-polityczną). Ta ἀγαθῆ σοφίη buduje powściągliwość poznawczą oraz dobro *polis*. Dobra mądrość jest mądrością – w najszerszym znaczeniu – krytyczną, przejawiającą się nie tylko jako postawa allokrytyczna, ale przede wszystkim jako autokrytyczna. Według mnie słowo „nasza" ze zwrotu „nasza mądrość" (ἡμετέρη σοφίη) odnosi się do takich θνητοί, którzy są jednocześnie ζητοῦντες, szukający tego, co lepsze, a zarazem świadomi fallibilności swoich przekonań. Gdy zatem Ksenofanes pisze o „naszej mądrości" czy też „dobrej mądrości", wtedy ma przede wszystkim na myśli mądrość ζητοῦντες, do których sam się zalicza[62]. Ten krytycyzm szukających jest więc zarówno allokrytycyzmem, jak i autokrytycyzmem, ponieważ szukający są świadomi tego, że ich dotychczasowe przekonania można odrzucić, zrewidować i zastąpić nowymi (lepszymi). W zachowanych fragmentach elegijnych akcent pada przede wszystkim na społeczno-polityczny wymiar tej mądrości, nie można jednak zapominać o jej wymiarze teoretycznym (filozoficznym).

W świetle dotychczasowych uwag trzeba skonstatować, że bardzo prawdopodobna i dobrze uzasadniona jest wykładnia, w myśl której Ksenofanes był jednocześnie wyrazicielem zarówno allokrytycyzmu, jak i autokrytycyzmu. Założenie, że nie był on wyróżniony epistemicznie w sensie posiadania ekskluzywnej wiedzy w standardzie PD, nie oznacza wcale, że nie można jego samego i jemu podobnych odróżnić od reszty śmiertelnych. Ksenofanes i jemu podobni wyróżniają się na tle innych:

---

erläutert von E. Heitsch. München und Zürich, Artemis Verlag, 1983, s. 19) i w pewnym sensie J.H. Lesher, który σοφίη oddaje jako „expertise" (J.H. Lesher: *Xenophanes of Colophon: Fragments. A Text and Translation with a Commentary*. Toronto, University of Toronto Press, 1992, s. 56). Modelowym przykładem obrony stanowiska antyautodogmatycznego są uwagi S. Yonezawy, który słowo ἡμετέρη w zwrocie ἡμετέρη σοφίη dość pokrętnie oddaje jako tych, którzy akceptują ekskluzywną wiedzę Ksenofanesa. „Therefore, it is most natural to think that Xenophanes' wisdom is in the center of »our wisdom« and representative of it, although »our wisdom« is shared among »us.« Hence, the word »our« points out those people who accepted Xenophanes' wisdom and his sense of values. After all, »our wisdom (line 12)« or »a good wisdom (line 14)« here means nothing more than his thought and insight expressed in his poems". S. Yonezawa: *Xenophanes: His Self-consciousness…*, s. 436–437. Warto nadmienić, że nierzadko czynione są takie próby przełożenia i rozumienia ἡμετέρη σοφίη jako „moja sztuka" lub „moja mądrość".

[62] Skłonny byłbym zatem tu widzieć arystokrację nie tyle (lub: nie tylko) rodową, ile mądrościową i zetetyczną, czyli taką, która potrafi swoją roztropność przełożyć na działania służące *polis*, a jednocześnie cały czas się uczy, docieka i bada.

1) świadomością, iż nie było nikogo w przeszłości ani nie będzie w przyszłości kogoś, kto by miał pewną i jasną wiedzę ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω [*scil*. Ksenofanes] περὶ πάντων;
2) świadomością doksalności i względności swoich przekonań;
3) świadomością konieczności poszukiwania lepszych rozwiązań (bycie takimi θνητοί, którzy są jednocześnie ζητοῦντες);
4) świadomością, że status i treść czyichś poglądów mają bezpośredni wpływ na działalność praktyczną, w szczególności etyczno-polityczną;
5) świadomością, że pokora jest lepsza niż pycha (w wymiarze teoretycznym i praktycznym).

Dotychczasowe analizy ukazywały krytycyzm personalny bez podania konkretnych postaci allokrytycznej ewaluacji. W tekstach wspomnianych tu myślicieli nie odnajdujemy wyrażonych wprost tego typu opinii. Sytuacja ta się zmienia w przypadku Heraklita z Efezu, który jednocześnie prezentuje poglądy łatwo dające się kontrastować ze stanowiskiem Ksenofanesa. Różnice pomiędzy tymi myślicielami widoczne są już w bezpośredniej krytyce personalnej. Heraklit wprost wymienia zarówno myślicieli, których negatywnie ocenia, jak i tych, których hołubi. We fragmencie B 40 wymienia czterech myślicieli, zarzucając im πολυμαθίη.

> πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὖτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον.
>
> Rozległa erudycja władania rozumem nie uczy. Hezjoda bowiem by nauczyła i Pitagorasa, jako też Ksenofanesa i Hekatajosa[63].

We fragmencie B 129 Heraklit wspomina tylko o Pitagorasie, który oddał się dociekaniom najbardziej ze wszystkich, a mimo to wykreował tylko „własną mądrość, rozległą erudycję i złą sztukę" („ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην")[64]. Nie ulega chyba wątpliwości, że Heraklit pejoratywnie klasyfikuje przynajmniej niektóre aspekty dociekań badawczych (ἱστορίη – B 129; ἵστωρ – B 35) wspomnianych myślicieli, a przede wszystkim to, co określone zostaje jako πολυμαθίη. Tym bardziej nie można przypuszczać, że Heraklit traktował siebie jako polymatha[65].

[63] DK 22 B 40. W: M. Wesoły: *Heraklit. Fragmenty (O naturze)*. W: Idem: *Heraklit w świetle najnowszych badań*. „Studia Filozoficzne" 1989, nr 7–8, s. 41.

[64] „Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποιήσατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην". DK 22 B 129 (Diog., VIII, 6).

[65] „Heraclitus, however, does not treat polymathy and *historiê* in a positive way, and he would not count himself as a polymath or as a *histôr*. The practice of *historiê* in his day is dependent upon polymathy, which Heraclitus judges to be an obstacle to »understanding«". H. Granger: *Heraclitus' Quarrel with Polymathy and „Historiê"*. „Transactions of the American Philological Association" 2004, vol. 134, no. 2, s. 236. Zob. także L. Zhmud: *Heraclitus on Pythagoras*. https://www.researchgate.net/publication/318180528_Heraclitus_on_Pythagoras [data dostępu: 19.10.2018]. K. Łapiński

Z jednej strony we fragmencie B 35 mówi o tym, że należy, aby miłujący mądrość (filozofowie, φιλοσόφους) byli „badaczami wielu [rzeczy – D.K.]" („πολλῶν ἴστορας"). Z drugiej jednak strony Heraklit zdaje się zdecydowanie krytykować πολυμαθίη. Czym ona jest? Z całą pewnością trzeba odróżnić – o czym powiem dalej – πολυμαθίη od ἀμαθίη. Znaczenie tego pierwszego terminu zależy od położenia akcentu bądź to na przedrostek πολυ-, bądź też na rdzeń μαθ-. Jak to pokazał w swoich badaniach Sebastian Śpiewak[66], możemy interpretować πολυμαθίη jako „wielowiedztwo" lub jako „wielouctwo". W pierwszym rozumieniu oznacza ono szerokozakresową wiedzę dotyczącą wielu rzeczy, która nie uczy i nie doprowadza do rozpoznania νόον, a jego z kolei zwieńczeniem jest wiedza o jedności tej wielości. *Wielowiedztwo* realizujące się w znajomości wielu faktów, bez względu na jego zakresowy horyzont, nie może uchodzić za wiedzę w ścisłym znaczeniu tego słowa, ponieważ nie ujmuje istotowej jedności wszystkich rzeczy. Zdaniem Heraklita wszyscy czterej myśliciele wymienieni w B 40 z różnych – jak można przypuszczać – powodów nie uchwycili powszechnego logosu.

W drugim rozumieniu, w którym akcent pada na -μαθ, nie chodzi już o zakres efektów poznawania przy jednoczesnym braku rozpoznania jedności, lecz o sposób samego poznawania czy też o model badania i dociekania; πολυμαθίη jest w tym wypadku *wielouctwem*, czyli w dużym stopniu bezrefleksyjną postawą absorbowania zastanych poglądów, skutkującą brakiem należytej wiedzy o logosie. Ogólnie rzecz biorąc, Heraklit krytykuje tych myślicieli za: 1) rozproszone efekty poznawania, a więc za poznanie horyzontalnej wielości, a nie esencjalnej jedności, oraz za 2) metodę poznawania preferującą bierne wsłuchiwanie się w wielość cudzych opinii zamiast koncentrowanie się na wglądzie w *logos*, który przenika wszystko. W tym znaczeniu wgląd w siebie (wyrażony w B 101) oraz wsłuchiwanie się w logos (B 1) mogą być przeciwstawione polimatycznemu zasłuchiwaniu się w obce poglądy polifoniczne. We fragmencie B 57 Heraklit pisze, że nauczycielem wielu jest Hezjod, a więc mamy tu – jak sądzi – do czynienia nie tyle z wielouctwem (uczeniem się od wielu), ile z jego odwrotnością – jeden Hezjod jest nauczycielem wielu ludzi. W dalszej części tego fragmentu już w pełni wyrażone zostaje wielowiedztwo: „Oni [tych wielu ludzi – D.K.] myślą, że wiele wie ten, który nie rozpoznał dnia i nocy: bowiem jest jedno"[67].

---

twierdzi, że Heraklit krytykuje „badanie" (ἱστορίη) jako źródło mądrości, a także skutek tego badania, czyli „wielowiedztwo" (πολυμαθίη) . Zob. K. Łapiński: *Platon i metamorfozy pojęcia filozofii*. „Przegląd Filozoficzno-Literacki" 2014, nr 3–4 (40), s. 446.

[66] Zob. S. Śpiewak: *Criticism as Paradoxatism: The Heraclitean Critique of the Notion of Opinion*. In: *Thinking Critically: What Does It Mean? The Tradition of Philosophical Criticism and Its Forms in the European History of Ideas*. Ed. by D. Kubok. Berlin–Boston, De Gruyter, 2018, s. 11–23.

[67] DK 22 B 57; przekł. – D.K.

We fragmencie B 95 Heraklit stwierdzał, że lepiej jest ukrywać ἀμαθίη, natomiast w B 40 mówił o tym, że πολυμαθίη rozumu nie uczy. Można przypuszczać, że w ogólnym rozrachunku, a także wobec stosunku Heraklita do swoich poprzedników gorsza jest πολυμαθίη niż ἀμαθίη (synkrytycyzm komparatywny). Tę pierwszą wprost się im zarzuca, tej drugiej używa się niepersonalnie. Niewiedzę da się usunąć i zastąpić wiedzą – zarówno w sensie poprawnej procedury badawczej, jak i jej efektów. Z kolei πολυμαθίη może sugerować niebezpieczne i nieodwracalne przekonanie o swojej wystarczalności lub nawet ostateczności odnośnie do metody oraz wyników. Heraklit zarzuca swoim poprzednikom nie niewiedzę, lecz połączone z sobą wielowiedztwo i wielouctwo. Ch.H. Kahn[68] tłumaczy ἀμαθίη jako „folly" i traktuje w sensie negacji uczenia się przez doświadczenie (μάθησις). W istocie, Heraklit wiąże wiedzę z doświadczeniem (μαθόντες, μάθησις)[69], ale właściwa wiedza nie sprowadza się do sensu dwojakiego rozumienia słowa πολυμαθίη[70].

Powstaje jednak pytanie o to, w jaki sposób pogodzić zarzut πολυμαθίη odnoszony do wspomnianych czterech myślicieli z nakazem badania wielu rzeczy z fragmentu B 35:

> χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἵστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι.
>
> Powinno bardzo mocno być tak, żeby mężowie miłujący mądrość byli badaczami wielu [rzeczy].

W świetle tego fragmentu φιλόσοφος powinien być ἵστωρ, czyli badaczem wielu rzeczy bądź spraw[71], ale nie może popadać w πολυμαθίη. Na domiar złego Heraklit we fragmencie B 129 na przykładzie Pitagorasa wiąże badanie (ἱστορίη) z indywidualną mądrością, wielouctwem i ze złą sztuką (ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην). Wydaje się, że nie ma potrzeby ani drastycznego kwestionowania autentyczności fragmentu B 35 (Marcovich[72]), ani odwoływania się do ironii (Corn-

[68] Zob. Ch.H. Kahn: *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary.* Cambridge, Cambridge University Press, 1979, s. 244.

[69] „οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοί, ὁκόσοι ἐγκυρεῦσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσι". DK 22 B 17; „ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω". DK 22 B 55. Zob. także B 35.

[70] Warto w tym miejscu przywołać stosowny i sugestywny fragment Demokryta: „πολυνοΐην, οὐ πολυμαθίην ἀσκέειν χρή" („Należy wprawiać się nie w wielowiedztwo/wielouctwo, lecz w wielomyślność"). DK 68 B 65.

[71] Umiłowanie mądrości powiązane z badaniem wielu rzeczy pojawia się również u Herodota w *nomen omen* Ἱστορίαι (I, 30).

[72] Zob. M. Marcovich: *Heraclitus: Greek Text with a Short Commentary. Second Edition Including Fresh Addenda, Corrigenda and a Select Bibliography (1967–2000).* Sankt Augustin, Academia Verlag, 2001, s. 26–27.

ford[73]) czy też kpiny (Granger[74]), aby zniwelować domniemany brak koherencji między tymi fragmentami. We fragmencie B 129 Heraklit twierdzi, że Pitagoras zajmował się badaniem (ἱστορίην ἤσκησεν) z największą spośród wszystkich ludzi intensywnością (ἀνθρώπων μάλιστα πάντων) i dobierając sobie rzeczy spisane (ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς), wykreował własną mądrość, wielouctwo i złą sztukę (ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην). W tym wypadku ἱστορίη, opierające się na wybieraniu wielu spisanych rzeczy, doprowadziło do ἑαυτοῦ σοφίη, πολυμαθίη, κακοτεχνίη. Można zatem powiedzieć, że w tym fragmencie ujawnia się jedno ze znaczeń πολυμαθίη, a mianowicie jego znaczenie jako wielouctwa, a nie jako wielowiedztwa. Inne z kolei fragmenty stanowią przykłady krytyki wielowiedztwa. W każdym razie negatywnie nie jest tu oceniane samo badanie (ἱστορίη)[75], lecz jego charakter i metody prowadzące do określonych celów. W tym wypadku można mówić o porażce epistemicznej (czy raczej historycznej), która wynika nie z samego faktu badania, lecz z niewłaściwego badania. Miłujący mądrość powinni badać wiele rzeczy, ale we właściwy sposób, to znaczy taki, który nie prowadzi do subiektywnej mądrości (swojości poglądów), wielowiedztwa i wielouctwa oraz do złej umiejętności. W punkcie wyjścia Heraklit zgadza się z Homerem, że wiedza to znajomość wielu rzeczy, przy czym rozpoznanie wielości, zarówno poglądów (wielouctwo), jak i rzeczy (wielowiedztwo), musi prowadzić do rozpoznania w nich jedności. Błędem jest poznawanie wielości dla wielości, chodzi natomiast o umiejętność rozpoznania jedności w wielości. Należy zatem badać wiele rzeczy, ale:

1. Nie chodzi o to, aby dobierać wiele dzieł (B 129) czy też uczyć się od wielu ludzi (wielouctwo), lecz wystarczy w sobie, tak jak to opisuje Heraklit w B 101, odszukać jednoczący i przenikający wszystko λόγος. Celem autoposzukiwań jest zatem, skryta pierwotnie, ἁρμονίη ἀφανής (B 54), czyli λόγος (B 1, B 2).
2. Nie chodzi o to, aby znać wiele rzeczy dla nich samych (wielowiedztwo), lecz o to, aby w nich odnaleźć jedność (λόγος).

[73] F.M. Cornford: *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*. New York, Harper & Row, 1957, s. 186.

[74] H. Granger: *Heraclitus' Quarrel…*, s. 250.

[75] Tak samo można odczytywać fragm. B 107: „κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων" („Złymi świadkami dla ludzi są oczy i uszy tych, którzy mają barbarzyńskie dusze"); przeł. K. Mrówka. Same w sobie świadectwa zmysłów nie są złe; są złe tylko dla tych, którzy mają βαρβάρους ψυχάς. Badanie (ἱστορίη) opierające się u swoich podstaw na doświadczeniu zmysłowym nie jest czymś złym dla Heraklita. Zasadnicza kwestia wiąże się z tym, do czego to badanie prowadzi. Tak samo twierdzi Marcovich: „Thus ἱστορίη is *not* rejected by Heraclitus […]; but it is only the first step toward the apprehension of the universal Logos". M. Marcovich: *Heraclitus…*, s. 28.

Mówiąc bardzo skrótowo, punkt wyjścia wszelkiej refleksji stanowi badanie wielu rzeczy, przy czym błędne jest badanie wielości bez jedności, natomiast właściwe – rozpoznanie logosu w owej wielości. Okazuje się więc, że Heraklita krytyka horyzontalnej wielości w obu znaczeniach (wielość poglądów – wielouctwo, wielość rzeczy – wielowiedztwo) idzie w parze z propagowaniem docelowej wertykalnej jedności jako zwieńczenia badania wielu rzeczy. Dobrym potwierdzeniem takiej wykładni jest fragment B 45:

> ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.
>
> Duszy granic, wędrując, byś nie znalazł, chociaż wszelkie przemierzasz drogi. Tak głęboki ma logos.

Przyjdzie zgodzić się z Miroslavem Marcovichem, że w tym fragmencie ὁδός wyraża wymiar horyzontalny, βαθύς zaś – wertykalny. Zbierając i analizując wiele rzeczy na wielu drogach, co jest punktem wyjścia wszelkich badań, nie ujmie się ψυχῆς πείρατα, które wyrażają powszechną jedność logosu.

Heraklitowa allokrytyka nie ma charakteru personalnego, lecz opiera się na konstatacjach metodologicznych. Niewłaściwy sposób badania prowadzi do ἑαυτοῦ σοφίη, πολυμαθίη, κακοτεχνίη; właściwy sposób badania z kolei pozwala na rozpoznanie logosu. Można zatem powiedzieć, że Heraklit jest przekonany, że on sam (choć nie tylko on), w wyniku poszukiwań samego siebie, odkrył (usłyszał) powszechny λόγος. Z analizy fragmentu B 1 wynika, że w rozumieniu Heraklita zasadnicza linia demarkacyjna nie przebiega między jednym mędrcem a tłumem, lecz pomiędzy śpiącymi a czuwającymi (B 1)[76], do których filozof z Efezu zalicza też samego siebie. Heraklit jest allokrytyczny i nieautokrytyczny, ponieważ swoją wiedzę (pozyskiwaną za pomocą odpowiedniej metody) uznaje za niepodważalną oraz nierewidowalną. Przekonanie to jednak nie wypływa ze zwykłej i z dość powszechnej filozoficznej pychy, lecz z przekonań filozoficznych, których kluczowym ogniwem są poglądy epistemologiczno-metodologiczne. Za Krzysztofem Nareckim można stwierdzić, że Heraklit ukazuje swoistą triadę *Logos* → mistrz – nauczyciel – Heraklit → uczniowie (reszta ludzi)[77], która ma wyraźny nieautokrytyczny charakter

[76] W B 1 Heraklit dokonuje zarówno ekspozycji logosu, jak i epistemologicznych ram jego poznawania. Warto podkreślić, że sformułowanie ἐγὼ διηγεῦμαι, wyrażone wprost i bez ogródek, ma tym większą siłę oddziaływania, im dogłębniej uświadomimy sobie kontekst tej deklaracji, którym jest krytyka ludzi niezdolnych do pojmowania (ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι).

[77] Zob. K. Narecki: *Logos we wczesnej myśli greckiej*. Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL, 1999, s. 65.

w przeciwieństwie do triady Ksenofanesowej: bogowie – szukający – reszta śmiertelników.

Ze świadectwa Diogenesa Laertiosa wynika, że Heraklit nie był autokrytyczny, był za to autoakustyczny, ponieważ słuchał tylko siebie. Diogenes pisze, że Heraklit już jako młodzik twierdził, że „nic nie wie (μηδὲν εἰδέναι), ale entuzjastycznie zakładał, że w przyszłości „będzie wiedział wszystko" (πάντα ἐγνωκέναι). „Nie słuchał nikogo, ale twierdził, że samego siebie badał i nauczył się wszystkiego od siebie" („ἤκουσέ τ' οὐδενός, ἀλλ' αὑτὸν ἔφη διζήσασθαι καὶ μαθεῖν πάντα παρ' ἑαυτοῦ")[78]. Można by więc uznać, że jego zetetycyzm przybrał formę autozetetycyzmu, który nie prowadził do autokrytycyzmu. Stąd wniosek, że autoakustycyzm wpleciony w procedurę autozetetyczną nie wystarcza do wykreowania postawy autokrytycznej. Wydaje się, że nawet w perspektywie autozetetycznego podejścia warunkiem autokrytycyzmu jest alloakustycyzm.

Przykładem pozytywnych opinii allokrytycznych są fragmenty dotyczące Biasa (B 39) i Hermodora (B 121). Tu przywołuję je w perspektywie zawartego w nich allokrytycyzmu, natomiast analizuję je szerzej w następnym rozdziale w perspektywie synkrytycyzmu komparatywnego.

> ἐν Πριήνῃ Βίας ἐγένετο ὁ Τευτάμεω, οὗ πλείων λόγος ἢ τῶν ἄλλων.
>
> W Priene urodził się Bias, syn Teutamesa, którego logos jest większy od innych[79].

Warto zauważyć, że fragment ten traktuje o indywidualnych logosach, które dodatkowo można z sobą porównywać. Z tego wynika, że indywidualnie pojęty λόγος może być kryterium różnicującym ludzi. Allokrytycyzm związany jest także z ewaluacją indywidualnych logosów. Z kolei we fragmencie B 121 Heraklit wypowiada się o dorosłych mieszkańcach Efezu, którzy „[…] wygonili Hermodora, najlepszego spośród nich męża, słowami: niech nikt z nas nie będzie najlepszy, a jeśli nie, to gdzie indziej i z innymi" („[…] οἵτινες Ἑρμόδωρον ἄνδρα ἑωυτῶν ὀνήιστον ἐξέβαλον φάντες· ἡμέων μηδὲ εἷς ὀνήιστος ἔστω, εἰ δὲ μή, ἄλλη τε καὶ μετ' ἄλλων")[80].

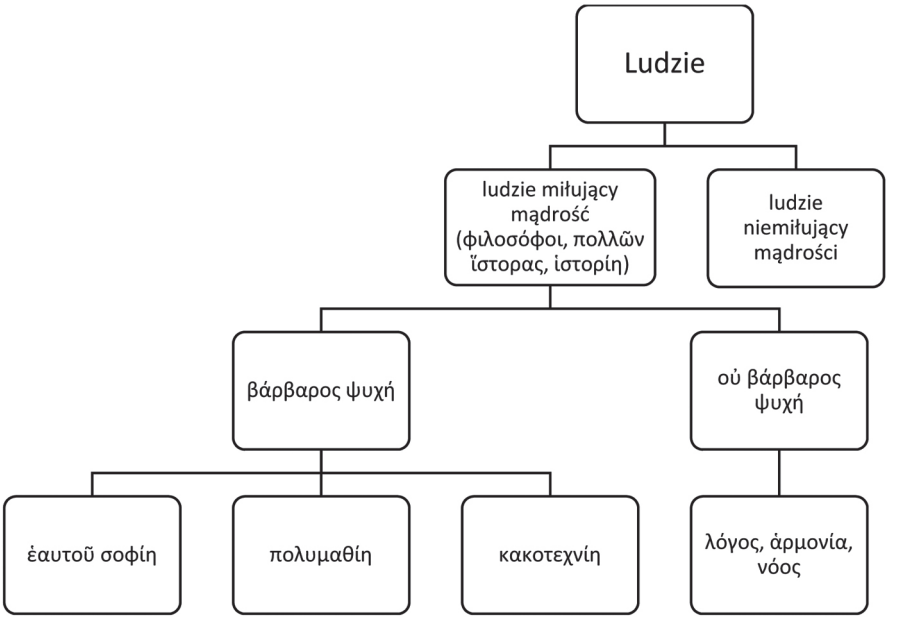
Konkludując, Heraklit trwa w przekonaniu o swojej wiedzy, czyli o rozpoznaniu logosu, i w tym sensie jest on nieautokrytyczny, nie ma bowiem fragmentu, który jednoznacznie pozwalałby stwierdzić, że jego wiedzę da się zrewidować. Można ewentualnie wziąć pod uwagę fragment B 115 („ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων"), który co prawda nie mówi o treściowej zmianie przekonań, lecz chyba tylko o ich zakresowym powiększeniu. Tak czy owak, rudymentarnym rozróżnieniem jest podział na

[78] Diog., IX, 5. Zob. DK 22 B 101.

[79] DK 22 B 39.

[80] DK 22 B 121.

rozpoznających λόγος w wielości oraz tych, którzy nie potrafią się w niego wsłuchać (śpiący) i pozostają na poziomie wielości. W rzeczy samej Heraklit przyjmuje podział przedstawiony na schemacie 2.[81]:



Schemat 2. Podział ludzi ze względu na ich wysiłki poznawcze

Zagadnienie auto- i allokrytycyzmu w odniesieniu do poglądów Parmenidesa ma związek przede wszystkim z charakterem i konstrukcją jego poematu. Nie chodzi tylko o to, że jest to poemat napisany heksametrem (w przeciwieństwie do jońskiej prozy Anaksymandra, Anaksymenesa czy też Heraklita), co ma swoją rangę i niejednoznaczne[82] uzasadnienie, lecz także o to, że *de facto* cały poemat w zachowanej do dziś postaci można podzielić inaczej, niż to się tradycyjnie robi (prolog, wykład tak zwanej drogi prawdy, droga mniemań). Jeśli przyjąć za kryterium konkretne „ja" poetyckie, a więc nadawcę przekazu[83], zacho-

[81] Oczywiście, „ludzie niemiłujący mądrości" też mają barbarzyńskie dusze, ale – jeśli można tak powiedzieć – ich barbarzyństwo jest inne; nie aspirują oni bowiem do wypowiadania się na temat struktury świata i tylko w tym sensie odróżnić ich trzeba od jakoś miłujących mądrość.

[82] Na temat tej niejednoznaczności zob. E.D. Floyd: *Why Parmenides Wrote in Verse*. „Ancient Philosophy" 1992, vol. 12, s. 251–265; R. Böhme: *Die Verkannte Muse: Dichtersprache und die Geistige Tradition des Parmenides*. Berne, Francke, 1986; M. Miller: *Ambiguity and Transport: Reflections on the Proem to Parmenides' Poem*. „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 2006, vol. 30, s. 1–47.

[83] Zob. C. Calame: *Między słowem mówionym a pisanym: wypowiadanie i wypowiedzenie w greckiej poezji archaicznej*. Tłum. W. Maczkowski. „Pamiętnik Literacki" 1990, t. 81, nr 2, s. 297–322.

wany poemat dzieli się wyczerpująco na dwie części: 1) przekaz (jako wspomnienie) młodzieńca (B 1, wersy 1–23); 2) przekaz bogini (reszta fragmentów od B 1, 24). Trzeba podkreślić, że całość fragmentów to wypowiedzi w pierwszej osobie liczby pojedynczej, co można odczytywać jako podkreślenie nie tylko podmiotowego (boskiego i ludzkiego) charakteru wypowiedzi, nie tylko swoistego emocjonalnego charakteru narracji, lecz także dwuwektorowego spojrzenia na epistemologiczną relację bogowie – ludzie.

George B. Kerferd w swej recenzji książki Alexandra P.D. Mourelatosa *The Route of Parmenides*[84] stwierdza, że podstawową zasadą wszystkich prób odczytywania poematu Parmenidesa powinno być umiejscowienie się w pozycji czytelnika lub słuchacza. Wydaje mi się, że należy tu mocniej podkreślić, że pozycja ta dotyczy przekazu zarówno młodzieńca, jak i bogini. W pierwszym przekazie pojawia się ważna w tym miejscu kwestia relacji między nadawcą, którym jest κοῦρος, a związanym z nim zwrotem φὼς εἰδώς (w tekście: „εἰδότα φῶτα" – B 1, 3). Poza tym nie można zapominać, że cały wykład filozoficzny, począwszy od B 1, 24, stanowi wypowiedź bogini, a więc w jego skład wchodzi zarówno wykład tak zwanej drogi prawdy, jak i wykład drogi mniemań. Zatem problem allo- i autokrytycyzmu wiąże się z obiema tymi kwestiami.

Rozpocząć należy od nakreślenia problemu relacji między κοῦρος a φὼς εἰδώς. W kwestii interpretacji tego pierwszego słowa badacze opowiadali się za dwiema wykładniami: autobiograficzną i kontrastową. Zwolennicy tej pierwszej utożsamiają κοῦρος z samym Parmenidesem[85], zwolennicy drugiej młodzieńczość zestawiają z różnie pojętą dojrzałością, w szczególności w wymiarze epistemicznym[86]. Nie wykluczając domniemanego akcentu biograficznego, wykładnia kontrastowa wydaje się uzasadniona, zwłaszcza że również stosowny kontrast jest zauważalny w zwrocie φὼς εἰδώς. Moim zdaniem słowo κοῦρος skierowane przez boginię do bohatera podróży zarysowanej w prologu (dalej będę używał na jej oznaczenie zwrotu: podróż filozoficzna) skontrastować należy przede wszystkim nie z pozostałymi śmiertelnymi[87] (tę funkcję pełni zwrot

[84] G.B. Kerferd: *Review of A.P.D. Mourelatos „The Route of Parmenides"*. „Archiv für Geschichte der Philosophie" 1972, vol. 54, issue 1, s. 89–92.

[85] Na przykład E. Meyer, J. Burnet, A.E. Taylor, F.M. Cornford, J.E. Raven.

[86] Na przykład W. Nestle, L. Tarán, W.J. Verdenius. Szerzej na ten temat pisałem w książce *Prawda i mniemania. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*. Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2004, s. 27–33. Szeroki przegląd i omówienie stanowisk w tej kwestii można znaleźć w tekstach Matthew R. Cosgrove'a: *The KOYPOΣ Motif in Parmenides: B1.24.* „Phronesis" 1974, vol. 19, no. 1, s. 81–94; Idem: *The Unknown „Knowing Man": Parmenides, B1.3.* „The Classical Quarterly" 2011, vol. 61, no. 1, s. 28–47.

[87] Tak robią na przykład K. Deichgräber: *Parmenides' Auffahrt zur Göttin des Rechts. Untersuchungen zum Prooimion seines Lehrgedichts.* Wiesbaden, Steiner, 1959; E.A. Havelock: *Parmenides and Odysseus.* „Harvard Studies in Classical Philology" 1958, vol. 63, s. 133–143. Ten pierwszy traktuje młodzieńca jako obdarzonego filozoficz-

φὼς εἰδώς), lecz z instancją wypowiadającej się bogini. Bogini nazywa bohatera podróży filozoficznej, a co za tym idzie, każdego jej słuchacza, młodzieńcem, ponieważ chce w ten sposób ukazać naturalny dystans epistemiczny pomiędzy bóstwami a człowiekiem oraz wynikający z tego boski autorytet prawdy. Z jednej strony ów młodzieniec jest witany przyjaźnie i mile, co wyraźnie kontrastuje z motywem obecnym w *Teogonii* Hezjoda, w którym Muzy hardo i bezkompromisowo manifestują swoją dominację i nie omieszkają zaznaczyć, że mogą wypowiadać również fałsze do prawdy podobne[88]. Z drugiej jednak strony ta naturalna pokora i uległość człowieka wyrażona znaczeniem słowa κοῦρος zostanie uzupełniona pozytywnym wydźwiękiem zwrotu φὼς εἰδώς, wskazującego między innymi fakt, zasadzającej się na pokorze, umiejętności należytego wsłuchiwania się w słowa bogini. Pokora słuchania uzupełniona zostanie jednak odwagą krytycznego osądu.

Na podstawie prezentowanych tu dociekań można powiedzieć, że schemat narracyjny z poematu Parmenidesa zostaje wpisany w ogólną relację pomiędzy bóstwami a człowiekiem, tematyzowaną już w eposach Homera, a szczegółowo w swej warstwie epistemiczno-sceptycznej ukazaną w *Teogonii* (w. 27–28) Hezjoda. Myśliciel ten przedstawia „osobową" triadę: Muzy – Hezjod – reszta ludzi. Triada ta – o czym już mówiłem – wyraża ogólniejszy typ relacji: bóstwo – wyróżniony poeta (filozof) – reszta ludzi. Warto przypomnieć dotychczas przeanalizowane wersje tych relacji: 1) bogowie – szukający – reszta śmiertelników (Ksenofanes); 2) Logos → Heraklit → reszta ludzi. W przypadku Parmenidesa można by zaproponować triadę: bogini – κοῦρος/φὼς εἰδώς – reszta śmiertelnych.

Relacja θεά – κοῦρος wyraża klasyczną opozycję pomiędzy bogami a ludźmi, ze szczególnym uwyraźnieniem kontrastu między boską wiedzą a ludzkim, młodzieńczym, ograniczonym oglądem świata. Z kolei φὼς εἰδώς skontrastować należy z innymi śmiertelnymi, przede wszystkim z tymi, którzy zostają określeni mianem „βροτοὶ εἰδότες οὐδέν" (B 6, 4).

θεά
↑
κοῦρος/φὼς εἰδώς
↓
βροτοὶ εἰδότες οὐδέν

nym Erosem, w przeciwieństwie do pozostałych ludzi (wykładnia *stricte* Platońska), ten drugi z kolei postrzega młodzieńca jako Odyseusza różniącego się zasadniczo od reszty załogi.

[88] Z pewną przesadą można by powiedzieć, że różnica w obu tych relacjach pomiędzy bogami a ludźmi przypomina nieco różnicę między wizjami Boga w Starym i Nowym Testamencie.

Zasadniczą opozycją jest – jak się wydaje – opozycja θεά – βροτοί, ale wśród tych ostatnich można wyróżnić βροτοὶ εἰδότες οὐδέν oraz taką postać, którą można określić jako κοῦρος/φὼς εἰδώς[89]. W moim przeświadczeniu wykładnia autobiograficzna, uznająca samego Parmenidesa za historycznego κοῦρος/φὼς εἰδώς, jest zbyt asekurancka. Raczej należałoby przyjąć, że mamy tu określony model postaci/postawy odróżniającej się od reszty βροτοὶ εἰδότες οὐδέν. Znaczyłoby to, że sama podróż jest powtarzalna, a także typ postaci/postawy określonej koniunktywnie jako κοῦρος/φὼς εἰδώς zostaje wyróżniony z grona βροτοὶ εἰδότες οὐδέν[90], przy jednoczesnym zachowaniu należytego kontrastu ze sferą boską (reprezentowaną przez θεά). Z jednej strony badacze zazwyczaj w zwrocie zawierającym określenie φὼς[91] εἰδώς słowo εἰδώς przekładają jako „wiedzący", dzięki czemu oczywista staje się opozycja między wiedzącym mężem a niewiedzącymi niczego śmiertelnymi; z drugiej jednak strony taki wiedzący mąż słabo kontrastuje się z wiedzącą i obwieszczającą mu wszystko boginią. Marian Wesoły z kolei tłumaczy ten zwrot jako „pojętny człowiek"[92]; w takim przekładzie specyfika tego człowieka sprowadzałaby się do stwierdzenia, że łatwo coś pojmuje czy też szybko się uczy. Matthew R. Cosgrove natomiast śmiało zakłada, że φὼς εἰδώς to przykład jońskiego kosmologa, przedstawiciela wczesnogreckiej ἱστορίη[93].

[89] Przyjmuję w tym miejscu, że podróżnik opisany w prologu jest zarazem κοῦρος, jak również φὼς εἰδώς. Nie jest jednak teoretycznie wykluczone, że są to dwie różne postacie, z różnymi kompetencjami lub zasadami epistemicznymi.

[90] Matthew R. Cosgrove w swojej interpretacji nie kontrastuje, lecz upodabnia do siebie φὼς εἰδώς i βροτοὶ εἰδότες οὐδέν. Zob. M.R. Cosgrove: *The Unknown 'Knowing Man'…*, s. 32.

[91] Część badaczy skłonna jest zastępować φὼς słowem φῶς („światło"). Zob. J. Mansfeld: *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*. Assen, Van Gorcum, 1964, s. 224 i nast.; L. Tarán: *Parmenides. A Text with Translation, Commentary and Critical Essays*. Princeton, Princeton University Press, 1965, s. 27–28; H.-Ch. Günther: *Aletheia und Doxa: Das Proömium des Gedichts des Parmenides*. Berlin, Duncker & Humblot, 1998, s. 34–35, przypis 13. S. Tor pisze: „Since the *kouros* is associated with the Daughters of the Sun and travels in the manner of the Sun, it is tempting to find in Parmenides' concept of the εἰδὼς φώς a punning play on φῶς: the knowning »man« (φώς) is a knowing »light« (φῶς). When describing the moon in B 14, Parmenides makes virtually the same pun by substituting the phrase »a foreign light« (ἀλλότριον φῶς) for the familiar Homeric phrase »a foreign man« (ἀλλότριος φώς, e.g. *Il.* 5.214) […]. Under the guidance of the Daughters of the Sun, the *kouros* travels the way of the knowing man, or the knowing *light*: the *kouros* journeys to the goddess with – or as – his Light, Hot, fiery, aethereal soul". S. Tor: *Mortal and Divine…*, s. 258–259.

[92] Parmenides: *Fragmenty poematu ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ (O naturze)*. Tłum. M. Wesoły. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 2001, nr 2 (38), s. 72.

[93] Cosgrove pisze, że „the φὼς εἰδώς is not the Parmenidean »initiate« at all, but rather – aptly named by words that, in light of the Doxa, may connote an »iluminated observer« – he is the traditional man of ἱστορίη, the Ionian cosmologist (cf. Heraclitus B35), a φυσικός (as he later came to be called), the *pre*-Parmenidean investigator of nature". M.R. Cosgrove: *The Unknown 'Knowing Man'…*, s. 30. Warto zauważyć, że

Według mnie Parmenides za pomocą zwrotu φὼς εἰδώς chce nie tyle pokazać wiedzącego męża, czy też przedstawić ironicznie typ jońskiego badacza[94], ile raczej wyróżnić spośród śmiertelnych tych, którzy są przygotowani na boskie w swym rodowodzie treści, a przede wszystkim są świadomi fundamentalnego rozróżnienia (KS) dwóch dróg badania wyrażonego jako „bramy traktów Nocy i Dnia" („πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός […] κελεύθων")[95]. Skłonny byłbym zatem przekładać zwrot φὼς εἰδώς jako „świadomy mąż", przy czym trzeba precyzyjniej ustalić, czego jest świadomy.

Jak już wspomniałem, źródłowy metodologiczny krytycyzm o boskim (przynajmniej narracyjnie) charakterze jest przejawem KS i sprowadza się do źródłowego odróżnienia dwóch dróg badania. Rozróżnienie to ma znaczenie kluczowe, a fundamentalny błąd βροτοὶ εἰδότες οὐδέν, którzy owego rozróżnienia nie dostrzegają, sprowadza się do tego, że wydaje im się, iż jedyną i ostateczną drogę badania stanowi ich droga badań; droga ta z ich perspektywy jest drogą prawdy i pewności, natomiast w świetle boskiego metodologicznego krytycyzmu są to wyłącznie mniemania. Filozoficzny podróżnik z prologu – jako φὼς εἰδώς – wyraźnie odróżnia się od nich świadomością owego rozróżnienia[96]; jest on metodologicznie krytyczny, a zatem ma świadomość KS na poziomie metodologii. Widać to bardzo wyraźnie w opisie βροτοὶ εἰδότες οὐδέν odróżnionych od φὼς εἰδώς. Można zatem ten ostatni zwrot zinterpretować jako zaprzeczenie cech tych pierwszych zgodnie z założeniem, że śmiertelni dzielą się na βροτοὶ εἰδότες οὐδέν i tych, którzy podpadają pod postać φὼς εἰδώς (nie musi to być jedna osoba). We fragmencie B 6 βροτοὶ εἰδότες οὐδέν – jako dwugłowi (δίκρανοι) – błądzą (πλάττονται), bezradność (ἀμηχανίη) wpływa na ich błądzącą myśl (πλακτὸν νόον); są oni głusi (κωφοὶ), ślepi (τυφλοί), oszołomieni (τεθηπότες), a „być i nie być" („τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι") wydaje się dla nich „tym samym i nie tym samym" („ταὐτὸν […] κοὐ ταὐτόν"). Najważniejsze jest jednak określenie ich jako ἄκριτα φῦλα, które *a contrario* dobrze określa φὼς εἰδώς. Zwrot ἄκριτα φῦλα to „nierozróżniające plemię", a więc nie tylko dwugłowe (δίκρανοι), ale po prostu bezkrytyczne w sensie KS jako

można by mówić nie tyle o pozytywnym wielowiedztwie wczesnych myślicieli greckich, ile o ich holistycznym podejściu do natury. Plutarch pisze o Parmenidesie, że niczego bez wyjaśnienia nie pozostawił i nie pominął żadnej istotnej kwestii. „καὶ οὐδὲν ἄρρητον, ὡς ἀνὴρ ἀρχαῖος ἐν φυσιολογίᾳ καὶ συνθεὶς γραφὴν ἰδίαν οὐκ ἀλλοτρίαν διαφορῶν, τῶν κυρίων παρῆκεν". Plut.: *Adv. Colot*., 1114 C.

[94] Zob. M.R. Cosgrove: *The Unknown 'Knowing Man'*…, s. 44.

[95] DK 28 B 1, 11.

[96] Bogini nazywa w ten sposób „młodzieńca" jeszcze przed wyłożeniem samego rozróżnienia, co może sugerować pewną niezborność interpretacyjną. Wydaje mi się jednak, że nie mamy z niczym takim do czynienia. Po pierwsze, cały prolog jest wspomnieniem odbytej podróży, a więc i tego rozstrzygnięcia; a po drugie, bogini wykłada szczegóły każdej z dróg, co nie wyklucza metodologicznego (wstępnego) rozeznania młodzieńca.

krytycyzmu metodologicznego. Ów brak rozróżnienia cechujący tę grupę określić można bezkrytycyzmem metodologicznym – jedną z form będącą efektem bezkrytycyzmu separacyjnego. Metodologiczne rozróżnienie tak zwanej drogi prawdy i drogi mniemań jest wyjściową zasadą narracji bogini; φὼς εἰδώς jest świadomy tego oddzielenia, a dzięki temu gotowy do dalszego wykładu[97]. Z kolei βροτοὶ εἰδότες οὐδέν są bezkrytyczni metodologicznie, nie mają bowiem świadomości na poziomie rudymentarnego KS w wymiarze metodologicznym.

Warto zwrócić uwagę, że φὼς εἰδώς znajduje się na drodze, która „z dala jest od ludzkiego szlaku" („ἦ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν")[98]. Miarą tego oddalenia jest pozyskanie świadomości krytycznej w formule KS jako krytycyzmu metodologicznego. Skutkiem metodologicznego bezkrytycyzmu βροτοὶ εἰδότες οὐδέν staje się błądząca dwugłowość, wyrażająca się na drodze mniemań w koncepcji odróżnionych od siebie dwóch form, z których składają się rzeczy. Zatem efektem źródłowego braku krytycyzmu metodologicznego jest dla βροτοὶ εἰδότες οὐδέν ustanowienie krytycyzmu separacyjnego na poziomie doksalnym pod postacią odróżnionych dwóch form. We fragmencie B 8, 53–56 Parmenides pisze, że ci śmiertelni przyjęli dwie formy, a także jedną postać od drugiej odróżnili (ἐκρίναντο). Pod wyrażeniem φὼς εἰδώς można zatem rozumieć postać/postawę krytycznego metodologicznie (jako KS) uczestnika podróży filozoficznej, który dzięki tej świadomości zasadniczo odróżnia się od βροτοὶ εἰδότες οὐδέν. Jednocześnie ten „świadomy mąż", będąc metodologicznie krytycznym w sensie KS, zostaje przez boginię pouczony i wezwany do pogłębienia krytycyzmu w formule KA, czego wyrazem jest zwrot κρῖναι δὲ λόγῳ (B 7, 5). Tym samym można stwierdzić, że – na metapoziomie – Parmenides ukazuje zainteresowanie epistemologiczno-metodologicznymi uwarunkowaniami podróży filozoficznej, co pozwala uznać, że był on również zainteresowany KE.

Warto zauważyć, że badacze analizujący prolog poematu Parmenidesa skupiali się przede wszystkim na rozpoznaniu literackich oraz mitycznych źródeł podróży tam ukazanej[99]. Ważniejsze jednak jest to, że jednocześnie interesowały ich przestrzenne wymiary czy też trajektorie podróży młodzieńca wyznaczone zwrotami δώματα Νυκτός i εἰς φάος[100].

[97] Początkowe partie prologu to opis reminiscencji młodzieńca, który *de facto* sam siebie określa mianem φὼς εἰδώς w efekcie usłyszanej całej przemowy bogini. Ona zwraca się do niego tylko „młodzieńcze".

[98] DK 28 B 1, 27.

[99] Można przykładowo wyróżnić: trop Homerowy, Hezjodowy, mit o Faetonie, mit o Heraklesie, tradycję orficko-pitagorejską, wykładnię szamanistyczną, mit Era z Panfilii, wykładnię alegoryczną.

[100] Szerzej na ten temat pisałem w książce *Prawda i mniemania…*, s. 34–93. Zob. także na przykład M.E. Pellikaan-Engel: *Hesiod and Parmenides: A New View on Their Cosmologies and on Parmenides' Proem.* Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1974; J.S. Morrison: *Parmenides and Er.* „Journal of Hellenic Studies" 1955, vol. 75, s. 59–68;

W moim przeświadczeniu, idąc w tym aspekcie za sugestiami Vishwy Adluriego[101], kluczowy jest wymiar czasowy, ponieważ ujawnia to, co było, i moment, w którym znajduje się młodzieniec. Krótko mówiąc, skoro treść filozoficznego wykładu przekazuje bogini, a jej słuchaczem jest młodzieniec, który przebył podróż opisaną w prologu, to *de facto* każdy czytelnik poematu znajduje się w pozycji κοῦρος, to znaczy w momencie (aspekt czasowy), w którym stoi on przed boginią i słucha jej słów. Tym samym przeszłością (utrwaloną w pamięci i budującą świadomość) jest wcześniejsza podróż, wyrażona jako wspomnienia samego młodzieńca (B 1, 1–23). Możemy zatem odróżnić takiego κοῦρος (a za nim wszystkich znajdujących się w jego pozycji), który jest jednocześnie εἰδὼς φώς i przebył „drogę dajmona" (ὁδὸν δαίμονος – B 1, 2–3), przebiegającą „z dala od ludzkiego szlaku" („ἦ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν"), od tych wszystkich, którzy na nią w ogóle nie wstąpili, a więc można ich określić jako βροτοὶ εἰδότες οὐδέν. Z tego względu εἰδὼς φώς to „świadomy mąż", a jego świadomość poparta jest doświadczeniami filozoficznej podróży z prologu. W szczególności w ich skład wchodzi uświadomienie sobie zasadniczego odróżnienia w ramach „πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἥματός […] κελεύθων" (B 1, 11). Szczegółowe opisanie i wyjaśnienie tych dwu dróg stanowi rudymentarną treść wykładu samej bogini. Można więc wyróżnić trzy modele postaw epistemicznych, opierając się na możliwych poziomach świadomości metodologicznego KS:

1) βροτοὶ εἰδότες οὐδέν: bezkrytyczni metodologicznie w znaczeniu KS; śmiertelni ci nie są świadomi odróżnienia dróg badania, a nawet uznają swoją drogę badania za jedyną prawdziwą;
2) κοῦρος/φὼς εἰδώς: krytyczny metodologicznie; ma świadomość fundamentalnego rozróżnienia dwóch dróg (φὼς εἰδώς), przy jednoczesnym braku wiedzy o ich istocie (κοῦρος);
3) θεά jako depozytorka fundamentalnego rozróżnienia: Ἀληθείη i βροτῶν δόξαι oraz wyrazicielka statusu, przedmiotu i treści każdej z tych dróg.

Z perspektywy śmiertelnych, a więc z tej pozycji, z której dokonywany jest namysł filozoficzny, wyróżniony status κοῦρος/φὼς εἰδώς sprowadza się do świadomości krytycyzmu metodologicznego jako KS oraz

W. Burkert: *Das Proömium des Parmenides und die „Katabasis" des Pythagoras*. „Phronesis" 1969, vol. 14, no. 1, s. 1–30; C.M. Bowra: *The Proem of Parmenides*. „Classical Philology" 1937, vol. 32, no. 2, s. 97–112; W. Kranz: *Über Aufbau und Bedeutung des Permenideischen Gedichtes*. In: *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. Berlin, Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften, 1916, s. 1158–1176.

[101] V. Adluri uważa, że kluczem do prologu Parmenidesa jest rozpoznanie czasowych aspektów podróży. „In describing the journey of the *kouros*, Parmenides stresses action words, such as rapidity, direction, uniqueness, the ideas of being escorted and of following someone. These are all temporal categories". V. Adluri: *Parmenides, Plato and Mortal Philosophy: Return from Transcendence*. London, Continuum Books, 2010, s. 50.

do wsłuchiwania się w treść boskiego wykładu, z tym zastrzeżeniem, że treści te – co sugeruje sama bogini – powinny zostać krytycznie ocenione. Można zatem powiedzieć, że Parmenides źródłowy KS uzupełnia o KA, a oba razem wpisuje w ogólny schemat KE oparty na fundamentalnej relacji pomiędzy nieśmiertelną sferą boską a śmiertelną ludzką[102]. Widoczne jest również postępujące znaczenie krytycyzmu w ogóle. O ile zapewniająca „dobro poznawcze" rola bóstw w ujęciu Ksenofanesa i Parmenidesa jest podobna i oczywista, o tyle rodzaj i funkcje krytycyzmu wykazują większe tendencje do zróżnicowania. Wedle Ksenofanesa wyróżnieni z ogółu śmiertelnych są ζητοῦντες, głównie dzięki autokrytycznej mądrości skutkującej pokorą poznawczą w formie jednoczesnego zaakceptowania braku pewności (ND w odniesieniu do wiedzy pewnej – τὸ σαφές) oraz ukazaniem pozytywnej i twórczej roli δόκοι, co obejmuje również wiarę w synkrytyczną „lepszość" fallibilistycznie pojętej doksalnej wiedzy (zetetycyzm doksalny). Dla Parmenidesa z kolei świadomość metodologicznego krytycyzmu wiąże się z akceptacją boskiego modelu wiedzy (zakres i treść obu dróg), przy jednoczesnej rekomendacji KA, a więc promocji nie tylko allo- i auto-, ale przede wszystkim teokrytycyzmu. Obaj myśliciele za ważną uznają aktywność zetetyczno-krytyczną, czy to pojętą jako szukanie (Ksenofanes), czy też traktowaną jako aktywna ocena przedłożonych treści (Parmenides). Pozycja, którą reprezentuje κοῦρος/φὼς εἰδώς, daleka jest już od pozycji biernego odbiorcy boskie-

[102] Parmenides posługuje się dwoma słowami na oddanie sfery ludzkiej: βροτοί i ἄνθρωποι. Coxon twierdzi, że „the term βροτοί does not refer to the man-in-the-street, but to philosophers", z kolei ἄνθρωποι odnosi sie do „mankind as a whole". A.H. Coxon: *The Philosophy of Parmenides*. „The Classical Quarterly" 1934, vol. 28, no. 3/4, s. 134. Zob. G.E.L. Owen: *Eleatic Questions*. „The Classical Quarterly" 1960, vol. 10, no. 1, s. 91; P.A. Meijer: *Parmenides Beyond the Gates: The Divine Revelation on Being, Thinking and the Doxa*. Amsterdam, Gieben, 1997, s. 225–227. Odmienne zdanie prezentuje choćby Verdenius. Zob. W.J. Verdenius: *Parmenides: Some Comments on His Poem*. Groningen, Wolters, 1942, s. 56, przypis 3. Ogólnie rzecz biorąc, termin βροτοί odnosi się do krytycznych ocen związanych z określonymi poglądami (B 1, 30; B 6, 4; B 8, 38–39; B 8, 51–52; B 8, 60–61), natomiast termin ἄνθρωποι jest nacechowany neutralnym, niepolemicznym tonem opisującym ludzi jako takich (B 1, 27; B 16; B 19). Trudno jednoznacznie ocenić domniemaną ostrość tego rozróżnienia, warto może tylko wspomnieć, że Hezjod wiąże θεοί ze znamiennym połączeniem: θνητοί τ' ἄνθρωποι (*Op.*, 108). A. Finkelberg ostrożnie zwraca uwagę na to, że można tutaj mówić o jakiejś tendencji separatyzującej oba znaczenia. „If the alternation of βροτοί and ἄνθρωποι it not due to metrical convenience, a possibility which should not be neglected, and consequently the difference is not purely incidental, we may speak of a tendency in Parmenides to use ἄνθρωποι in a more general sense (1.27, 16.2), but only of a tendency, for in 19.3 ἄνθρωποι appear in exactly the same association with the pluralistic outlook as βροτοί usually do. This undermines the basis of Coxon's suggestion, impropable in itself, that by βροτοί and ἄνθρωποι Parmenides systematically distinguishes between philosophers and ordinary men". A. Finkelberg: *Parmenides: Between Material and Logical Monism*. „Archiv für Geschichte der Philosophie" 1988, vol. 70, issue 1, s. 11, przypis 34.

go przekazu[103]. Doniosłość wczesnogreckiego krytycyzmu staje się nader widoczna, gdy uświadomimy sobie, jaką drogę przeszedł krytycyzm od Hezjoda do Parmenidesa. Ten pierwszy zdawał sobie sprawę z potencjalności fałszu w boskiej narracji, co po stronie śmiertelnych rodziło zrozumiałe poczucie niepewności. Ten drugi natomiast wplata w treść boskiej narracji sugestię krytycznej oceny boskiego przekazu „świadomego męża" (φὼς εἰδώς), dzięki czemu autokrytycyzm wznosi się na boski poziom i staje się boską zachętą do krytycyzmu.

Specyficznym rozwinięciem takiego podejścia są poglądy Empedoklesa, które można traktować zarazem jako kontynuację myśli Parmenidesa i jej radykalną zmianę. Z jednej strony, gdy poeta zwraca się do Muzy z błaganiem, aby dała mu usłyszeć to, co jest nabożne dla efemerycznych istot[104], wówczas od razu przypomina się postawa Hezjoda z prologu *Teogonii* lub – jak na przykład Jaegerowi[105] – spotkanie młodzieńca z boginią w poemacie Parmenidesa. W tym przypadku Empedokles dobrze wpisuje się w tradycję epistemologiczną wplecioną w fundamentalną relację śmiertelnych ze sferą boską. Z drugiej strony, gdy obraz młodzieńca podróżującego po drodze dajmona w poemacie Parmenidesa zastąpiony zostanie bezpośrednim oświadczeniem Empedoklesa, że jest jednym z δαίμονες[106], a nawet postrzega siebie jako boga nieśmiertelnego, już nie śmiertelnika[107], wówczas jest to raczej wykroczenie poza schemat Parmenidesa w stronę orficko-pitagorejskiego w swym rodowodzie eschatologicznego modelu metempsychozy. Kluczowym bowiem zagadnieniem w tekstach tego myśliciela jest jego samoświadomość bycia zarazem boskim dajmonem i efemerycznym śmiertelnikiem.

Nie chodzi tylko o to, że istnieje zasadnicza różnica pomiędzy wsłuchiwaniem się w słowa boga a myśleniem o sobie jako o bogu, lecz o ukazanie fundamentalnych ram epistemologicznych takiego przekonania, a w efekcie – o nowy rodzaj autokrytycyzmu. Gdyby opierać się wyłącznie na fragmentach B 112, B 113 i B 114, można by uznać Empedoklesa za kontynuatora pitagorejskiego autorytarnego autodogma-

[103] Trafnie wyraża to P.K. Curd: „Despite representing the *kouros* as the recipient of the goddess's story, Parmenides does not show him as a passive hearer of what the goddess has to say. She exhorts him to take charge of his *noos* and to judge for himself the claims that she makes. Divine inspiration might have been necessary for Parmenides to achieve his insights, but only hard philosophical thought and judgement will show whether those insights are true". P.K. Curd: *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*. Princeton, Princeton University Press, 1998, s. 20.

[104] […] πολυμνήστη λευκώλενε παρθένε Μοῦσα,
ἄντομαι, ὧν θέμις ἐστὶν ἐφημερίοισιν ἀκούειν,
πέμπε παρ' Εὐσεβίης ἐλάουσ' εὐήνιον ἅρμα. DK 31 B 3, 3–5

[105] Zob. W. Jaeger: *Teologia wczesnych filozofów greckich*. Tłum. J. Wocial. Kraków, Wydawnictwo Homini, 2007, s. 207–208.

[106] „[…] δαίμονες οἵτε μακραίωνος λελάχασι βίοιο […]". DK 31 B 115, 5; „τῶν καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι […]". DK 31 B 115, 13.

[107] […] ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός […]. DK 31 B 112, 4

tyzmu ekskluzywnego. We fragmencie B 112[108] filozof z Akragas prezentuje się jako czczony przez wszystkich bóg, który nie jest już śmiertelnikiem; otoczony podziwem i uwielbieniem, traktowany jest jako rezerwuar mądrości i wiedzy, o czym świadczą różnorodne pytania, jakie zadają mu ludzie[109]. Uwypuklony zostaje tu autodogmatyczny charakter boskiej wiedzy Empedoklesa, który wypowiada się nie tylko w tym fragmencie w pierwszej osobie, i to w sposób zaangażowany, a zarazem sugestywny. Fragment B 113 z kolei podkreśla ekskluzywność tego autodogmatyzmu za pomocą ameinosynkrytycznego (zob. rozdział następny) przekonania o własnej wyjątkowości.

> ἀλλὰ τί τοῖσδ' ἐπίκειμ' ὡσεὶ μέγα χρῆμά τι πράσσων,
> εἰ θνητῶν περίειμι πολυφθερέων ἀνθρώπων.
>
> Więc czemu nalegam, jakby to miało szczególną wartość,
> Że przewyższam śmiertelnych, których czeka różnoraka zguba[110].

Warto zauważyć, że to przekonanie o własnej wyższości w formule θνητῶν περίειμι, pomimo pozornego podobieństwa do fragmentu B 8,

---

[108] ὦ φίλοι, οἳ μέγα ἄστυ κατὰ ξανθοῦ Ἀκράγαντος
ναίετ' ἀν' ἄκρα πόλεος, ἀγαθῶν μελεδήμονες ἔργων,
ξείνων αἰδοῖοι λιμένες, κακότητος ἄπειροι,
χαίρετ'· ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός
πωλεῦμαι μετὰ πᾶσι τετιμένος, ὥσπερ ἔοικα,
ταινίαις τε περίστεπτος στέφεσίν τε θαλείοις.
τοῖσιν ἅμ' εὖτ' ἂν ἵκωμαι ἄστεα τηλεθάοντα,
ἀνδράσιν ἠδὲ γυναιξί, σεβίζομαι· οἱ δ' ἅμ' ἕπονται
μυρίοι ἐξερέοντες, ὅπηι πρὸς κέρδος ἀταρπός,
οἱ μὲν μαντοσυνέων κεχρημένοι, οἱ δ' ἐπὶ νούσων
παντοίων ἐπύθοντο κλυεῖν εὐηκέα βάξιν,
δηρὸν δὴ χαλεπῇσι πεπαρμένοι <ἀμφ' ὀδύνῃσιν>.

DK 31 B 112 wraz z wersją B 112, 7 („τοῖσιν ἅμ' εὖτ' ἂν ἵκωμαι […]") zaakceptowaną między innymi w LM i TEGP.

[109] Warto wspomnieć – dla przeciwwagi – o interpretacji N. van der Bena, który czyta B 112 jako Empedoklesowy ironiczny opis postawy społeczeństwa wobec jego osoby. Zob. *The Proem of Empedocles' Peri Physios. Towards a New Edition of All the Fragments. Thirty-one Fragments Edited*. Ed. by N. van der Ben. Amsterdam, Grüner, 1975. W sprawie polemiki z tym ujęciem zob. S. Panagiotou: *Empedocles on His Own Divinity*. „Mnemosyne" 1983, vol. 36, fasc. 3/4, s. 276–285, oraz recenzję Paula Woodruffa w „Journal of the History of Philosophy": P. Woodruff [rev.]: *The Poem of Empedocles' Peri Physios. Towards a New Edition of All the Fragments*. Ed. by N. van der Ben. „Journal of the History of Philosophy" 1976, vol. 14, no. 4, s. 477–479.

[110] DK 31 B 113. Tłumaczenie w: W. Lengauer, K. Stebnicka: *Empedokles i jego „Katharmoi"*. „Ars Regia" 1994, t. 3, nr 1(6), s. 18. Warto przytoczyć jeszcze przekład Laksa/Mosta:

> But why do I insist upon these things as though I were doing something great,
> To be superior to mortals, men destructible in many ways?.

LM, vol. 5…, s. 365.

60–61 z Parmenidesa, zyskuje zupełnie inną treść. Nie chodzi tylko o dogmatyczną wyższość mądrości nad przekonaniami śmiertelnych, ale przede wszystkim o świadomość niejako treściowej nadrzędności zasobów poznawczych Empedoklesa w przeciwieństwie do formalnego wykluczenia możliwości czegoś lepszego w ujęciu Parmenidesa. To jest różnica zasadnicza. Z kolei fragment B 114[111] uwypukla autorytarny charakter autodogmatyzmu Empedoklesa. Filozof pisze, że wie, iż prawda (ἀληθείη) tkwi w tym, co mówi; bywa ona bolesna, a moc przekonania jest dla ludzi trudna. Cały ten fragment jest przesiąknięty terminologią i słownikiem Parmenidesa. Oprócz oczywistego terminu ἀληθείη znaleźć tam można zwrot πίστιος ὁρμή („moc przekonania"), który odsyła do πίστιος ἰσχύς Parmenidesa (B 8, 12), a trudność związana z ludzką odbiorczością jako żywo przypomina zwrot „ἦ γὰρ ἀπ᾽ ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν" (B 1, 27). Wszystkie te fragmenty sugestywnie nawiązują do Parmenidesa, ale nie można dać się zwieść mylnemu przekonaniu, że wyrażają tę samą treść. W każdym z nich, przy uważnej lekturze, widać zasadnicze różnice, dzięki czemu można powiedzieć, że Empedokles bliższy jest w swoim autorytarnym autodogmatyzmie ekskluzywnym pitagorejczykom niż Parmenidesowi.

Niejako dla przeciwwagi znaleźć można fragmenty ukazujące upadek Empedoklesa, jego błądzenie jako śmiertelnika, efemeryczną istotę. We fragmentach B 3 i B 131 Empedokles podkreśla swoją efemeryczną naturę: „ἐφημερίοισιν" (B 3, 4); „ἐφημερίων […] τινος" (B 131, 1). Z kolei w B 115[112] ukazuje siebie jako wygnanego dajmona, błądzącego z dala od błogosławionych, a co ważniejsze – „zrodzonego, aby być wszystkimi formami śmiertelnych rzeczy poprzez czas" („φυομένους παντοῖα διὰ χρόνου εἴδεα θνητῶν")[113]. Empedokles postrzega siebie jako „φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης" („wygnańca od bogów i włóczęgę"), a więc jest autokrytyczny wobec swojej kondycji bosko-ludzkiej, przy czym ten autokry-

[111] ὦ φίλοι, οἶδα μὲν οὕνεκ᾽ ἀληθείη πάρα μύθοις,
οὓς ἐγὼ ἐξερέω· μάλα δ᾽ ἀργαλέη γε τέτυκται
ἀνδράσι καὶ δύσζηλος ἐπὶ φρένα πίστιος ὁρμή. DK 31 B 114

[112] ἔστιν Ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν,
ἀίδιον, πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὅρκοις·
εὖτέ τις ἀμπλακίῃσι φόνῳ φίλα γυῖα μιήνῃ,
<νείκεῖ θ'> ὅς κ(ε) ἐπίορκον ἁμαρτήσας ἐπομόσσῃ,
δαίμονες οἵτε μακραίωνος λελάχασι βίοιο,
τρὶς μιν μυρίας ὥρας ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι,
φυομένους παντοῖα διὰ χρόνου εἴδεα θνητῶν
ἀργαλέας βιότοιο μεταλλάσσοντα κελεύθους.
αἰθέριον μὲν γάρ σφε μένος πόντονδε διώκει,
πόντος δ᾽ ἐς χθονὸς οὔδας ἀπέπτυσε, γαῖα δ᾽ ἐς αὐγὰς
ἠελίου φαέθοντος, ὁ δ᾽ αἰθέρος ἔμβαλε δίναις·
ἄλλος δ᾽ ἐξ ἄλλου δέχεται, στυγέουσι δὲ πάντες.
τῶν καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι, φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης,
νείκεϊ μαινομένῳ πίσυνος. DK 31 B 115

[113] DK 31 B 115, 7.

tycyzm można też wyrazić – jak to ujął S. Tor[114] – jako *self-lamentation*, co wiąże się w odniesieniu do anonimowego mędrca z *epistemic self-promotion* we fragmencie B 129. Ogólnie rzecz biorąc, kondycja śmiertelnych wypada tragicznie:

> ὦ πόποι, ὦ δειλὸν θνητῶν γένος, ὦ δυσάνολβον,
> τοίων ἔκ τ᾽ ἐρίδων ἔκ τε στοναχῶν ἐγένεσθε.
>
> O biada, pożałowania godny ród śmiertelnych, po dwakroć nieszczęsny,
> Zrodziliście się z takich waśni i lamentów[115].

Zakładając proces metempsychozy διὰ χρόνου, nie może dziwić jednoczesne traktowanie siebie jako każdorazowego śmiertelnika, będącego wygnanym dajmonem; ta podwójna natura ludzko-boska godzi z sobą: bycie φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης (B 115), ἐφημερίων τινος (B 131), z kimś, kto postrzega siebie jako θνητῶν περίειμι (B 113), θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός (B 112) oraz jednego z δαίμονες (B 115).

Pożałowania godni śmiertelni nie są sobie równi, choć wszyscy są upadłymi duchami, wygnańcami bogów i tułaczami, ponieważ wśród nich trafiają się i tacy, którzy wyróżniają się spośród innych. Wiele wskazuje, że tak myśli o sobie Empedokles, ale nie jest on jedyny w tak wyróżnionej pozycji. Po raz kolejny odtwarza się ten sam schemat: bogowie – wyróżniony poeta (filozof) – reszta śmiertelnych. W B 132 Empedokles pisze, że „szczęśliwy ten, kto posiadł bogactwo boskich rozumień, nędzny zaś ten, kto troszczy się o bogów wątpliwą reputację" („ὄλβιος, ὃς θείων πραπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον, / δειλὸς δ᾽, ᾧ σκοτόεσσα θεῶν πέρι δόξα μέμηλεν")[116]. Słowo πραπίδες („rozumienia") pojawia się dwukrotnie we fragmencie B 129[117], który opisuje anonimowego mędrca: w powtórzonej frazie πραπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον oraz jako πραπίδεσσιν. Co kluczowe w tym momencie, ów mąż (ἀνήρ)[118] wyróżniał się od innych swymi zasobami kognitywnymi. Empedokles pisze, że jego wyjątkowość sprowadzała się do niezwykłej wiedzy (περιώσια εἰδώς); miał on największe bogactwo rozumień (μήκιστον πραπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον), a przede wszystkim był mistrzem w mądrych czynach wszelkiego ro-

[114] S. Tor: *Mortal and Divine*…, s. 326.

[115] DK 31 B 124; przeł. W. Lengauer i K. Stebnicka.

[116] DK 31 B 132; przekł. – D.K. Tłumaczę πραπίδες jako „rozumienia", a nie jako „myśli" (Lengauer, Stebnicka) czy też „organs of thought" (Laks/Most).

[117] ἦν δέ τις ἐν κείνοισιν ἀνὴρ περιώσια εἰδώς,
ὃς δὴ μήκιστον πραπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον,
παντοίων τε μάλιστα σοφῶν ἐπιήρανος ἔργων·
ὁππότε γὰρ πάσῃσιν ὀρέξαιτο πραπίδεσσιν,
ῥεῖ᾽ ὅ γε τῶν ὄντων πάντων λεύσσεσκεν ἕκαστον
καί τε δέκ᾽ ἀνθρώπων καί τ᾽ εἴκοσιν αἰώνεσσιν. DK 31 B 129

[118] Cytujący ten fragment Porfiriusz widzi w tej postaci Pitagorasa, Diogenes Laertios (VIII, 54) z kolei twierdzi, że inni skłonni są wskazywać Parmenidesa.

dzaju (παντοίων τε μάλιστα σοφῶν ἐπιήρανος ἔργων). Gdy „rozciągał" całe swoje rozumienie (ὁππότε γὰρ πάσῃσιν ὀρέξαιτο πραπίδεσσιν), dostrzegał łatwo każdą z będących rzeczy (ῥεῖ' ὅ γε τῶν ὄντων πάντων λεύσσεσκεν ἕκαστον) i to, co w dziesiątym i dwudziestym życiu człowieka (καί τε δέκ' ἀνθρώπων καί τ' εἴκοσιν αἰώνεσσιν). Widać więc wyraźnie, że wyjątkowość tego mędrca sprowadza się do zasobów jego doświadczeń i wiedzy. Z kolei we fragmencie B 2[119] Empedokles pisze, że ludzie widzą zaledwie małą porcję życia w trakcie swej egzystencji i nie są w stanie zrozumieć całości swoim śmiertelnym rozumem (βροτείη μῆτις). W B 39 wspomina o ludziach, którzy niewiele widzieli z całości[120]. Gdy Empedokles mówi o ludzkiej egzystencji, wówczas ma na myśli nie tyle pojedyncze życie, ile raczej „zrodzonego, aby być wszystkimi formami śmiertelnych rzeczy poprzez czas" („φυομένους παντοῖα διὰ χρόνου εἴδεα θνητῶν)"[121]. Empedokles wspomina, że był chłopcem, dziewczynką, krzakiem, ptakiem i rybą (B 117), a więc ta wielość doświadczeń buduje różnoraki ogląd świata, który zawsze jest aspektowy i kontekstowy, wobec czego nie osiąga całości.

Wydaje się zatem, że kolekcjonowanie doświadczeń samo w sobie nie zapewnia wiedzy (podobnie jak Heraklitowi), ponieważ ukazuje zawsze jakiś aspekt, a nie całość. Dopiero mądrość epistemologiczna, sugestywnie ukazana w opisie anonimowego mędrca we fragmencie B 129, mająca charakter metaepistemiczny, pozwala zrozumieć: 1) ograniczenia poznawcze charakterystyczne dla φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης (B 115); 2) aspektowość każdorazowego ujęcia rzeczy zrelatywizowanego do określonych form śmiertelnych (εἴδεα θνητῶν). Taka pozytywna wiedza mędrca to nie tylko autorytarny autodogmatyzm ekskluzywny z perspektywy zwykłych śmiertelnych i dla zwykłych śmiertelnych, ale przede wszystkim autokrytycyzm świadomego swojego wygnania dajmona, skazanego na ciągłą wcieleniową wędrówkę. Ten autokrytycyzm opiera się – na metapoziomie – na epistemologicznych konstatacjach Empedoklesa, a więc uzupełnia KA o refleksje na poziomie KE. W porównaniu z resztą śmiertelnych Empedokles jawi się jako pitagorejski w swoim

[119] στεινωποὶ μὲν γὰρ παλάμαι κατὰ γυῖα κέχυνται·
πολλὰ δὲ δείλ' ἔμπαια, τά τ' ἀμβλύνουσι μέριμνας.
παῦρον δ' ἐν ζωῇσι βίου μέρος ἀθρήσαντες
ὠκύμοροι καπνοῖο δίκην ἀρθέντες ἀπέπταν
αὐτὸ μόνον πεισθέντες, ὅτῳ προσέκυρσεν ἕκαστος
πάντοσ' ἐλαυνόμενοι, τὸ δ' ὅλον <πᾶς> εὔχεται εὑρεῖν·
οὕτως οὔτ' ἐπιδερκτὰ τάδ' ἀνδράσιν οὔτ' ἐπακουστά
οὔτε νόῳ περιληπτά. σὺ δ' οὖν, ἐπεὶ ὧδ' ἐλιάσθης,
πεύσεαι οὐ πλέον ἠὲ βροτείη μῆτις ὄρωρεν. DK 31 B 2

[120] Można również fragm. B 4 odczytywać jako skontrastowanie wiedzących ze złymi jako niewiedzącymi: κρατέουσιν (rodzaj męski) – κακοῖς. Szerzej na ten temat zob. K. Narecki: *Logos w poematach Empedoklesa z Akragas*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 2001, nr 2 (38), s. 142, przypis 27.

[121] DK 31 B 115.

rodowodzie autorytarny autodogmatyk ekskluzywny, skory wyłącznie do allokrytycyzmu, natomiast we własnym, dajmonicznym świecie, będącym metempsychiczną tułaczką wygnanego przez bogów ducha, staje się on coraz bardziej autokrytyczny – do tego stopnia, że można mówić o eschatologicznym autokrytycyzmie metempsychicznym.

Istota tego metempsychicznego autokrytycyzmu opiera się na szerokiej palecie doświadczeń, które ma φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης. Warto przy tym zwrócić uwagę, że nie chodzi tu tylko o kwantytatywny zasób przeżyć w tej wielkiej podróży, ale o coś jeszcze więcej[122]. Gdyby chodziło o samą wielość doświadczeń, Empedokles narażałby się na zarzut πολυμαθίη, tu pojmowanej jako wielowiedztwo, o czym sugestywnie wspominał Heraklit. Wydaje się, że chodzi nie tyle o kwantytatywną wielość doświadczeń, ile o kwalitatywną jedność rozumienia, na którą składa się epistemologiczna wiedza o wielości epistemicznych ujęć, co pozwala uświadamiać sobie różne ujęcia i różne perspektywy, na jakie natrafia wygnany dajmon. Ta wielość doświadczeń sama w sobie nie zapewnia zrozumienia, ponieważ mądrość zyskuje się dzięki uświadomieniu sobie wielości swoich aspektowych ujęć, a tym samym zyskuje się taki poziom krytycyzmu (zarówno KS, jak i KA), który upoważnia – już na poziomie KE – do autokrytycznej konstatacji ukazującej zarówno słabość wygnańca (doświadczenia ograniczone do tego, co było dane; aspektowość i niezupełność), jak i jego mądrościową siłę przejawiającą się w metaepistemicznej świadomości posiadania wieloperspektywicznych doświadczeń[123]. We fragmencie B 106 Empedokles pisze:

> πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἀέξεται ἀνθρώποισιν.
>
> Mądrość wzrasta u ludzi w odniesieniu do tego, co jest obecne[124].

To, co jest obecne (παρεόν), to to, co jest pod ręką, a więc to, co zostaje dane w doświadczeniu w szerokim rozumieniu tego słowa. Ta ludzka μῆτις wzrasta w zależności od tego, co dla człowieka jest obecne, dane mu w bezpośrednim oglądzie, niebędące ograniczonym tylko do

[122] „In sum, part of what underlies Empedocles' claims for epistemic authority is his ability to draw on a surpassingly rich repertoire of experiences, spanning spatially and chronologically diverse parts of cosmic history, as well as the diverse perspectives of different organisms. Empedocles not only wanders the cosmos as a *daimôn*, he also pursues cosmological inquiry as a *daimôn*". S. Tor: *Mortal and Divine*…, s. 327.

[123] Trafnie rozpoznaje S. Tor ten właśnie aspekt rozważań na metapoziomie oraz ich związek z postawą krytyczną we fragmentach Empedoklesa. „Different organisms have different perspectives on things. In his current incarnation, moreover, Empedocles is able to develop a *second-order*, synoptic and critical perspective on all those other perspectives which he occupied in earlier incarnations". Ibidem, s. 332. Tor nie rozwija jednak szerokiego projektu krytycznego w odczytaniu myśli wczesnogreckiej, w to miejsce proponując perspektywę teologiczną.

[124] DK 31 B 106; przekł. – D.K. Zob. także B 108, B 3 i B 17.

aktualnego doświadczenia aktualnego życia, lecz do ciągu doświadczeń w perspektywie metempsychicznej. Owa mądrość – warto to podkreślić raz jeszcze – nie pokrywa się z πολυμαθίη, z nagromadzeniem wielowcieleniowych doświadczeń, ale raczej z epistemologiczną samoświadomością posiadania wielu oglądów, byciem świadkiem wielu rzeczy, a więc ze swoistą świadomością eschatologicznej multiobecności, która uzmysławia aspektowość (niezupełność) indywidualnego oglądu i uczy pokory każdego boskiego wygnańca. Dlatego właśnie dramat jednostki sprowadza się do jej podwójnej, ludzko-boskiej natury i dlatego Empedokles zwraca się z błaganiem do Muzy[125], aby dała mu usłyszeć to, co jest właściwe efemerycznym (również epistemicznie) istotom (B 3, B 131). Mądrość Empedoklesa zawiera autokrytyczną mądrość wygnańca, świadomego tego, co utracił, ale jednocześnie tego, czego doświadczył na wygnaniu (przy czym był obecny); wygnaniec ten, w przeciwieństwie do innych śmiertelnych, jest świadomy swej drogi i swego zesłania, dzięki czemu ich przewyższa, ale nie wiedzą pewną i zupełną, lecz raczej wiedzą o swoim (i ich) upadku oraz swoich (też ich) ograniczeniach, w tym ograniczeniach poznawczych, ponieważ nikt nie był obecny przy wszystkim.

Autokrytycyzm Empedoklesa, chociaż przeniesiony na poziom eschatologicznej metempsychozy, zdaje się zatem przypominać ten, który jest dobrze znany w myśli wcześniejszej, z fragmentów tekstów Homera, Hezjoda, Ksenofanesa, Parmenidesa[126]. Specyfika filozofa nie polega na świadomości posiadania rozstrzygających odpowiedzi i w ten sposób w agonie sporu o „rząd dusz" filozofia nie wygrywa siłą swojego bezkrytycznego PD, lecz raczej chce dominować dzięki promocji pokory poznawczej, promocji autokrytyczności i świadomości swych wielorakich ograniczeń. To raczej KA, w wersji rozwijanej lub postulowanej, okazuje się siłą napędową wczesnogreckiej filozofii.

Problem owych ograniczeń poznawczych i krytyki wiedzy jest szeroko tematyzowany. Warto odnotować fakt, że w późniejszym okresie rozwoju filozofii równie silna była tendencja do rozpoznania właściwych form namysłu, co często wiązało się z krytyką πολυμαθίη. Na szczególną uwagę zasługuje fragment z Demokryta, w którym krytyka πολυμαθίη zastąpiona zostaje promocją πολυνοΐη:

[125] Zob. A. Hardie: *Empedocles and the Muse of the „Agathos Logos"*. „American Journal of Philology" 2013, vol. 134, no. 2, s. 209–246.

[126] Warto tylko wspomnieć o tym, że podobne duże pokrewieństwo, szczególnie między Ksenofanesem, Parmenidesem i Empedoklesem, zaznacza się w rozważaniach fizycznych. Aryeh Finkelberg pisze, że „Empedocles' physical doctrine is the final stage of a development which can be traced through Parmenides' δόξα back to Xenophanes' »physics«". A. Finkelberg: *Xenophanes' Physics, Parmenides' Doxa and Empedocles' Theory of Cosmogonical Mixture*. „Hermes" 1997, Bd. 125, H. 1, s. 1.

πολυνοΐην, οὐ πολυμαθίην ἀσκέειν χρή.

Należy wprawiać się nie w wielowiedztwo/wielouctwo, lecz w wielomyślność[127].

Fragment ten wiązać należy z B 64, który z kolei zdaje się odwołaniem do fragmentu B 40 Heraklita. Demokryt pisze:

πολλοὶ πολυμαθέες νοῦν οὐκ ἔχουσιν.

Wielu wiedzących wiele nie posiada myśli (rozumu)[128].

Po pierwsze, należy zauważyć, że w B 65 odparcie πολυμαθίη na rzecz πολυνοΐη wpisane jest w proces zetetyczny[129] wyrażony czasownikiem ἀσκέω. Po drugie, w obu rzeczownikach człon πολυ- oznacza formę wielości, nagromadzenia czy też natężenia (jako „dużo", „bardzo"); można wnioskować, że to nie sama wielość jest negatywnie oceniana, lecz tylko πολυμαθίη (ale nie πολυνοΐη). Po trzecie, krytyka πολυμαθίη może odnosić się do obu wyróżnionych znaczeń tego rzeczownika, a mianowicie do wielowiedztwa (krytyka znajomości wielu faktów) i do wielouctwa (krytyka postawy absorbowania wielu zastanych poglądów)[130]. Gdyby skoncentrować się na fragmencie B 64, to trzeba by stwierdzić, iż diagnoza ludzkiej kondycji poznawczej dokonana przez Demokryta i Heraklita niczym się nie różni, tak samo jak nie różnią się ich rozwiązania: νοῦς (νόος) powinien zastąpić πολυμαθίη, a więc trzeba nauczyć się rozpoznawać jedność w wielości. Fragment B 65 przynosi jednak nową treść; nie chodzi już bowiem o to, że wielość należy sprowadzić do jedności, czyli owo zwielokrotnienie w obu wykładniach (wielowiedztwo i wielouctwo) zredukowane ma być do jedności wyrażonej w νοῦς (νόος); Demokryt pisze bowiem wyraźnie, że zamiast wprawiania się w πολυμαθίη należy ćwiczyć się w πολυνοΐη. B 64 zawiera sąd negatywny dotyczący krytyki

[127] DK 68 B 65; przekł. – D.K. Słowo πολύνοια (jońska πολυνοΐη) tłumaczone jest najczęściej jako „wielki rozum", „inteligencja" – zob. *Słownik grecko-polski*. T. 3. Red. Z. Abramowiczówna. Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1965; w LSJ – jako „thoughtfulness". Wydaje się, że nie o wielkość rozumu tu chodzi (przynajmniej nie przede wszystkim) ani o inteligencję, lecz o wielomyślność.

[128] DK 68 B 64; przekł. – D.K. Por. „πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει […]". DK 22 B 40.

[129] Zob. DK 68 B 59, B 242.

[130] Krytyczną refleksję nad πολυμαθία w obu sensach, tj. rozległości badań i wszechstronności źródeł wiedzy, można odnaleźć we fragm. B 299, w którym Demokryt wspomina o tym, że wiele widział, prowadził rozległe badania oraz słuchał wielu uczonych mężów. „ναὶ μὴν καὶ περὶ αὐτοῦ [γράφει], ᾗ σεμνυνόμενός φησί που ἐπὶ πολυμαθίαι. »ἐγὼ δὲ τῶν κατ« ἐμαυτὸν ἀνθρώπων γῆν πλείστην ἐπεπλανησάμην ἱστορέων τὰ μήκιστα καὶ ἀέρας τε καὶ γέας πλείστας εἶδον καὶ λογίων ἀνδρῶν πλείστων ἐπήκουσα καὶ γραμμέων συνθέσιος μετὰ ἀποδείξεως οὐδείς κώ με παρήλλαξεν […]«". DK 68 B 299. Diogenes Laertios nazywa Demokryta nawet „wszechwiedzącym" (παντοδαής) – zob. Diog., IX, 43.

πολυμαθίη, z kolei B 65 – sąd pozytywny mówiący o preferencji πολυνοΐη. Nie chodzi już zatem tylko o opozycję: πολυμαθίη – νοῦς (νόος), ta bowiem odpowiada fragmentowi B 64 Demokryta i B 40 Heraklita, lecz o opozycję: πολυμαθίη – πολυνοΐη (B 65 Demokryta). Można przyjąć, że zastąpienie νοῦς przez πολυνοΐη jest znamienne i pokazuje dostatecznie wyraźnie różnicę pomiędzy Heraklitem a Demokrytem. Sprowadzenie wielości do jedności rozpoznanej jako *logos* i dogmatyczne uznanie ekskluzywnej dostępności tego logosu dla Heraklita skontrastowane może być z Demokrytową promocją zetetycznej (czasownik ἀσκέω) wielomyślności. Trzeba stwierdzić, że w przypadku πολυνοΐη nie chodzi ani o dużą wiedzę o wielu sprawach, ani o zwielokrotnione nabywanie przekonań, lecz raczej o wzmożone przemyślenie danych kwestii[131]. Demokryt uważa, że nie jest ważne posiadanie ani wielu danych, ani wielu ich źródeł, lecz zdolność wielomyślności, szerokiego i wielostronnego przemyślenia danej sprawy. Ta wielomyślność filozofa z Abdery przypomina nieco Odo Marqarda zdolność myślenia polimitycznego[132]. Demokryt promuje umiejętność dokonywania analiz z wielu perspektyw, a nie zasklepianie się w jednym, wyróżnionym oglądzie. Można przyjąć, że człon πολυ- w słowie πολυνοΐη ma wyrażać wielość (zwielokrotnienie, zintensyfikowanie) będącą podstawą niedogmatycznego, zetetycznego, auto- i allokrytycznego procesu przemyślenia przedłożonych kwestii. Trzeba sobie jednak uświadomić, że ta wielomyślność nie jest dobra sama przez się jako przedkładanie zwykłej wielości nad jedność, ale jest to promocja dostarczania wielu perspektyw pozwalających na lepszy ogląd danej sprawy. Wielość traktowana jest tu jako niezgoda na dogmatyczną monologiczną wyłączność. We fragmentach B 44 i B 225 Demokryt sugestywnie odrzuca zwykłe wielomówstwo (πολύλογον) na rzecz prawdomówności:

[131] Platon w *Prawach*, porównując obyczaje w różnych *poleis*, pisze, że Lacedemon mówi krótko (βραχύλογον), natomiast Kreta „wprawia się w tym, by raczej dużo myśleć, niż dużo mówić" (πολύνοιαν μᾶλλον ἢ πολυλογίαν ἀσκοῦσαν). „τὴν πόλιν ἅπαντες ἡμῶν Ἕλληνες ὑπολαμβάνουσιν ὡς φιλόλογός τέ ἐστι καὶ πολύλογος, Λακεδαίμονα δὲ καὶ Κρήτην, τὴν μὲν βραχύλογον, τὴν δὲ πολύνοιαν μᾶλλον ἢ πολυλογίαν ἀσκοῦσαν". Platon: *Prawa*. Przekład z języka greckiego, wstęp i komentarz. D. Zygmuntowicz. Kęty, Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2017, 641 e. Zob. także Stob.: *Ecl*., III, 35, 11.

[132] Mam tu na myśli uwagi Odo Marquarda zawarte w *Abschied vom Prinzipielen*. Autor ten uważa, że zawsze niebezpieczny jest monomit, polimity zaś nie są niebezpieczne. Marquard pisze: „Es könnte […] sein, daß all das nicht ohne Konsequenzen bleibt auch für die Philosophie. Es scheint mir ebenfalls fällig, daß sie ihre Kollaboration mit dem Monomythos beendet und Distanz gewinnt auch zu all dem, was in ihr selber zu dieser Kollaboration disponiert. Das ist insbesondere das Konzept der Philosophie als orthologischer Mono-Logos: als das Singularisierungsunternehmen der Ermächtigung einer Alleinvernunft durch Dissensverbote, bei dem – als unverbesserliche Störenfriede – die Geschichten a priori nicht zugelassen sind: weil man da erzählt, statt sich zu einigen". O. Marquard: *Abschied vom Prinzipielen. Philosophische Studien*. Stuttgard, Reclam, 2010, s. 110.

ἀληθόμυθον χρὴ εἶναι, οὐ πολύλογον".

Należy być prawdomównym, a nie wielomównym[133].

ἀληθομυθέειν χρεών, οὐ πολυλογέειν.

Trzeba być prawdomównym, a nie wielomównym[134].

W tym sensie Demokrytowi zdecydowanie bliżej do Ksenofanesa niż do Heraklita. Dodatkowym potwierdzeniem tego rodzaju wykładni jest fragment B 40:

οὔτε σώμασιν οὔτε χρήμασιν εὐδαιμονοῦσιν ἄνθρωποι, ἀλλ' ὀρθοσύνῃ καὶ πολυφροσύνῃ.

Ani cielesne, ani związane z pieniędzmi [przyjemności] nie uszczęśliwiają człowieka, lecz prawość i wszechstronna mądrość[135].

Można zatem powiedzieć, że w miejsce πολυμαθίη ma wejść zarówno πολυνοΐη, jak i πολυφροσύνη. Nie chodzi już bowiem o gromadzenie rozlicznych faktów i uczenie się od wielu ludzi, lecz o powiązanie wielomyślności z wszechstronną mądrością. Mówiąc inaczej, wielość ma się już przejawiać nie jako wielość rzeczy (przedmiotów namysłu) ani wielość autorytetów osobowych (podmiotów), lecz jako wielość perspektyw, wszechstronność ujęć, całościowość pojmowania i jedność zrozumienia. W tekstach Demokryta dochodzi nie tylko do akceptacji wielomyślności w miejsce Heraklitejskiej monomyślności (monomityczności w duchu Marquarda), lecz ukazana zostaje także właściwa postać (czy też postacie) polimityczności. Wielość właściwie pojmowana nie musi budzić filozoficznego przerażenia oraz domagać się natychmiastowego zunifikowania; wielość ujęć i perspektyw może być wartością samą w sobie. Wielość ta nie jest jeszcze związana z akceptacją relatywizmu na poziomie teoretycznym[136], ten krok uczynią dopiero Protagoras i inni sofiści. Owa wszechstronna mądrość (πολυφροσύνη) prowadzi do nieustraszonej mądrości: „σοφίη ἄθαμβος ἀξίη πάντων [τιμιωτάτη οὖσα]" („nieustraszona mądrość jest najwyższą wartością ze wszystkiego [ma największy szacunek]")[137]. Wspomniana σοφίη ἄθαμβος (ἀθαμβίη – B 4) jest celem i zwieńczeniem wysiłków opartych na tej wszechstronnej praktycznej mądrości (πολυφροσύνη). Można powiedzieć, że głównym powodem zakłócenia

[133] DK 68 B 44; przekł. – D.K.

[134] DK 68 B 225; przekł. – D.K. W LM zaakceptowana została wersja Stobajosa (III, 12, 13): „ἀληθομυθέειν χρεών, ὃ πολὺ λώιον".

[135] DK 68 B 40; przekł. – D.K.

[136] Demokryt uważa, że dobro i prawda są takie same dla ludzi (absolutne), zrelatywizowana jest natomiast przyjemność (dla każdego coś innego jest przyjemne); „ἀνθρώποις πᾶσι τωὐτὸν ἀγαθὸν καὶ ἀληθές· ἡδὺ δὲ ἄλλῳ ἄλλο". DK 68 B 69. Zob. także B 4.

[137] DK 68 B 216; przekł. – D.K.

spokoju jest strach, a zatem nieustraszona mądrość wydaje się wznosić ponad strach i niepokój. Drogą wiodącą do tego celu są krytyczne w swym rodowodzie (jak można przypuszczać, zarówno autokrytyczne, jak i allokrytyczne) wysiłki opierające się na πολυνοΐη i πολυφροσύνη. Filozof zatem jest nieustraszony również dlatego, że nie boi się polimityczności i nie obawia się utraty monomitu.

Heraklit wykluczał wielość bez odniesienia do jedności (negował różne formy πολυ-), Demokryt wielość akceptował, ale nie jako πολυμαθίη, lecz jako πολυνοΐη i πολυφροσύνη. Protagoras też akceptuje wielość, przy czym tak zwana zasada *homo mensura* zdaje się mieć inne konsekwencje odnośnie do problemu związanego z autokrytycyzmem i allokrytycyzmem. O ile Ksenofanes był zarówno allo-, jak i autokrytyczny, a Heraklit – tylko allokrytyczny, nie będąc autokrytyczny, to Protagoras – odwrotnie: jest autokrytyczny, a nie wydaje się allokrytyczny. Do takiej konkluzji można dojść, przyjmując formułę *homo mensura* i wywiedziony z niej relatywizm. W tym miejscu interesuje mnie ta formuła wyłącznie z perspektywy allokrytycyzmu, szczegółowa jej analiza w innych aspektach znajduje się w rozdziałach 1. i 5. części drugiej. Platon w *Teajtecie* przywołuje tę formułę: „πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι […]"[138]. Kluczowe staje się tu pytanie o to, kim jest ἄνθρωπος. W dialogu tym, ze względu na kryterium jawienia się, człowiekiem owym jest konkretny człowiek; jak pisze Platon: „ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ" („człowiek ty i ja")[139]. Zgodnie z szeroką perspektywą przyjętą w tej książce człowiek jest istotą krytyczną (sędzią) – „ἐγὼ κριτής", jak pisze Platon w *Teajtecie* (160 c). Świadectwa Platona, Arystotelesa i Sekstusa Empiryka sugerują indywidualistyczne pojmowanie podmiotu ewaluacji. Niemniej jednak można dopuścić ewentualność, że owym podmiotem jest człowiek jako taki albo konkretne *polis* (*civitas mensura*). Bez względu wszakże na kwalifikowanie podmiotu zawsze jest jakieś „ty" i jakieś „ja" – δὲ σύ τε κἀγώ; z tego wynika, że jest wiele względnych podmiotów, kryteriów i prawd. Wszystkie prawdy są epistemicznie równe – egalitaryzm poznawczy stanowi uzupełnienie egalitaryzmu społecznego. Z tej perspektywy allokrytycyzm wydaje się bezzasadny, ponieważ „inne" nie jest „gorsze" (zob. rozdział 5. części drugiej)[140]. Inne zdaje się nie wymagać naprawy, inne pozostaje inne dla innego.

[138] Platon: *Teajtet*, 152 a (DK 80 B 1).

[139] Platon: *Teajtet*, 152 a.

[140] „Kolejną wynikającą stąd tezą relatywizmu jest przekonanie, że wszystkie przekonania moralne i empiryczne należy traktować jako równie prawomocne, równie uzasadnione, równie »dobre« czy równie »prawdziwe«, ponieważ nie ma kryterium pozwalającego na wskazanie takiego kodeksu epistemologicznego czy moralnego, jednej zasady moralnej czy metodologicznej lub też jednego poglądu na świat, który byłby poprawny czy słuszny w sensie absolutnym. Wśród tez charakteryzujących stanowisko relatywistyczne jest bowiem także pogląd, że wszystkie przekonania o świecie należy traktować jako równie prawdziwe, lub też że nie ma takiego, który dałby się wyróżnić jako jedynie

Wykluczenie sensowności allokrytycyzmu z perspektywy relatywizmu idzie jednak w parze z autokrytycyzmem w ramach konkretnego podmiotu (bez względu na to, czy będzie to indywidualny człowiek, człowiek w ogóle czy *civitas*). Zmiana na lepsze może się dokonywać w ramach działalności paideutycznej w obrębie danego podmiotu[141]. W tym wypadku autokrytycyzm jest nieodzowny, ponieważ tylko dzięki niemu można mówić o intrapodmiotowej zasadzie lepszości, która ma charakter pragmatyczny, ściślej: polityczny[142]. Zdaniem Protagorasa nie można zmieniać innych (świata), można zmienić siebie i swoje jego pojmowanie. Bezzasadność interpodmiotowego (horyzontalnego) allokrytycyzmu uzupełnia intrapodmiotowy (wertykalny) autokrytycyzm. Pozycja krytyczna Protagorasa jest częściowym odwróceniem pozycji Empedoklesa, który akcentuje interpodmiotowy (horyzontalny) allokrytycyzm pojedynczego wygnanego dajmona, przy jednoczesnym założeniu wertykalnego autokrytycyzmu.

Z przeanalizowanym wcześniej problemem allo- i autokrytycyzmu wiąże się także zagadnienie – jeśli można tak to określić – legitymizacji wczesnogreckiej filozofii. Bez względu na to, czy ją pojmiemy w jej różnych wersjach: jako poszukiwanie prawdy, spór o charakterze sądowym czy też jako rywalizację i agon, wyłoni się problem uzasadnienia głoszonych tez. Jak zauważa O. Gigon, wczesnogreccy filozofowie świadomi są tego, że mówią coś nowszego i słuszniejszego niż to, co powiedziano dotychczas. „Zrazu jest to zjawisko banalne: każda mowa chce pouczać. Ale może się ono do pewnego stopnia zradykalizować. Pouczający staje się autorytetem w rzeczach wiedzy, autorytetem, który wydaje wojnę powszechnemu ludzkiemu nieuctwu. Powstaje pytanie, na jakiej zasadzie przypisuje on sobie taką wiedzę"[143]. Gigon podaje trzy ewentualności: 1) boskie objawienie, 2) ufność we własny *logos*, 3) uczciwe respektowanie granic ludzkich możliwości, czyli pojmowanie mniemania jako mniemania właśnie[144]. Nie ma w tym miejscu możliwości szczegółowej polemiki z przypisywanymi przez Gigona do tych ewentualności postaciami. Czytelnik po lekturze niniejszego rozdziału wyraźnie dostrzega fundamentalne różnice. Kwestią kluczową, na którą pragnę zwrócić uwagę, jest wynikająca z dotychczasowych analiz konstatacja, że w ujęciu większości myślicieli wczesnogreckich analizowanych wcześniej (Ksenofanes,

słuszny". A. Chmielewski: *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*. Wydanie drugie zmienione. Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2014, s. 31.

[141] Zob. Platon: *Teajtet*, 167 a–b. Trzeba jednak przyznać, że w świetle mitu zawartego w Platońskim *Protagorasie* dopuszczalna jest ewentualność zmiany innych w perspektywie wspólnotowo-aksjologicznej.

[142] Zob. Platon: *Teajtet*, 172 a–b.

[143] O. Gigon: *Główne problemy filozofii starożytnej*. Przeł. P. Domański. Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN, 1996, s. 50.

[144] Zob. ibidem, s. 50–51.

Heraklit, Parmenides, Empedokles, Demokryt, Protagoras) te trzy typy legitymizacji są z sobą ściśle połączone. Nie działa tu więc – w moim przeświadczeniu – zasada albo-albo. Boskie ujawnienie łączy się z krytycznym indywidualnym rozumem, a on prowadzi do różnie pojmowanego autokrytycznego samoograniczenia roszczeń poznawczych. Wydaje mi się, że można mówić o ścisłej triadzie wyznaczającej ramy dociekań epistemologicznych: boskość – indywidualna rozumność – samoograniczenie (pokora). Nie należy uwypuklać żadnego z tych członów, a tym samym podporządkowywać pozostałych elementów jednemu wyróżnionemu. Chodzi o to, aby nie patrzeć na wczesnogrecką filozofię z dominującej pozycji teologicznej ani racjonalno-heroicznej, ani sceptycznej, ani też negatywno-dogmatycznej. Oczywiście, u różnych filozofów różna jest moc natężenia tej triady, czyli siła wzajemnego powiązania; największą zdaje się wykazywać Ksenofanes, najsłabszą – chyba Heraklit.

Filozofia wczesnogrecka, próbując legitymizować swoją misję, odnosiła się do tradycji. Odnoszenia tego nie da się sprowadzić ani do kategorii zerwania, ani do płynnej ewolucji. Wydaje mi się, że przyjdzie się zgodzić z ogólnym przesłaniem Poppera – choć w szczegółach widać zasadniczą różnicę między jego pojmowaniem racjonalizmu krytycznego a przyjętym w tej pracy rozumieniem krytycyzmu – głoszącym uwalnienie się nie od tradycji, lecz od tabu tradycji. „Otóż bynajmniej nie sądzę, byśmy zawsze mogli wyzwolić się z więzów tradycji. Wyzwolenie takie jest z reguły zastąpieniem jednej tradycji inną. Możemy jednak uwolnić się od *tabu* tradycji, a uczynić to można nie tylko przez odrzucenie jej, lecz również przez krytyczną akceptację”[145]. W innym miejscu Popper dodaje: „To, co nazywamy »nauką«, choć są to również mity, od dawnych mitów różni, jak twierdzę, to, że starej tradycji ich tworzenia towarzyszy nowa tradycja nadrzędna – krytycznej wobec nich postawy”[146]. W moim przekonaniu właśnie ta perspektywa krytyczna, której rdzeniem jest autokrytycyzm, dobrze ukazuje źródła naszej kultury, ale także niezbywalną wartość, która po dziś dzień trwa lub powinna trwać.

[145] K.R. Popper: *Droga do wiedzy…*, s. 212.
[146] Ibidem, s. 219.

Rozdział 5

Synkrytycyzm

καὶ σὲ πολλὸν ἀνθρώπων
ἐγὼ φιλέω μάλιστα, ναὶ μὰ τὴν κράμβην.

Ananios, fragm. 4.

W rozdziale zatytułowanym *Istota i funkcje krytycyzmu* wyróżniłem dziesięć grup znaczeniowych czasownika κρίνω, a także ważne z punktu widzenia filozoficznego wyrazy pokrewne, między innymi: ἀνακρίνω, ἀποκρίνω, διακρίνω, ἐγκρίνω, ἐκκρίνω, ἐπικρίνω, κατακρίνω, παρακρίνω, προσκρίνω, συγκρίνω. Na szczególną uwagę, ze względu na charakter filozofii wczesnogreckiej i jej potencjał interpretacyjny, zasługuje czasownik συγκρίνω i jego derywaty[1]. Więcej nawet, w celu dookreślenia istoty postawy krytycznej warto przyjrzeć się bliżej nie tylko samej zdolności synkrytycznej, ale także jej ścisłym związkom ze zdolnością diakrytyczną.

Na wstępie dokonam ustaleń terminologicznych, aby uniknąć nieporozumień z uwagi na to, że słowo „synkrytycyzm" nie występuje w powszechnym obiegu, a przymiotnik „synkrytyczny" nierzadko bywa mylony z przymiotnikiem „synkretyczny". Najprościej można by powiedzieć, że – biorąc pod uwagę źródłosłów oraz znaczenie filozoficzne (o czym będzie mowa) – synkrytycyzm stanowi jedną z form krytycyzmu, natomiast synkretyzm – nie. Ten ostatni związany jest z łączeniem odmiennych poglądów – w tym filozoficznych – w jedną całość[2]. „Synkretyzm" pochodzi od greckiego słowa συγκρητισμός oznaczającego związek środowisk kreteńskich przeciwko wspólnemu wrogowi. W tym znaczeniu

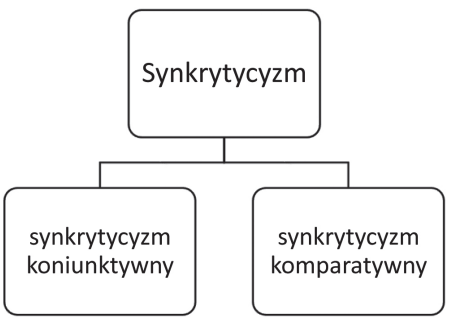
[1] W dalszych badaniach nad krytycyzmem warto byłoby przeanalizować znaczenia pozostałych czasowników i ich obecności w literaturze tego okresu w celu zrozumienia filozofii wczesnogreckiej.

[2] Pomijam tu definicje synkretyzmu występujące w językoznawstwie. Warto jednak zwrócić uwagę na definicję tego słowa w psychologii. Według *Słownika wyrazów obcych* synkretyzm to „spostrzeganie pewnych rzeczy całościowo, bez wyodrębniania poszczególnych części, spowodowane brakiem zdolności do analizy i syntezy". *Słownik wyrazów obcych PWN*. Red. J. Tokarski. Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1977, s. 722. Brak zdolności analizy i syntezy świadczy o bezkrytyczności, a tym samym wystarczająco dyferencjuje synkretyzm od synkrytycyzmu.

używa tego słowa Plutarch, pisząc o Kreteńczykach, którzy pogodzili się i zawarli sojusz w obliczu zewnętrznych zagrożeń; ten alians został nazwany „związkiem Kreteńczyków”[3]. W języku łacińskim funkcjonowało słowo *syncretismus*, które z czasem odcięło się od swej konkretnej greckiej etymologii i zaczęło oznaczać łączenie odmiennych stanowisk, między innymi religijnych, filozoficznych, artystycznych, w jedną całość.

Z kolei słowo „synkrytycyzm”, a także inne słowa, którymi będę się posługiwał w tej pracy („synkryza”, „synkrytyka”, „synkrytystyka”), pochodzą od słów σύγκρισις i συγκριτικός. Słowo σύγκρισις ma trzy podstawowe znaczenia: 1) „złożenie”, „połączenie”, „zespolenie”, „skupienie”, 2) „porównanie”, „zestawienie”, 3) „tłumaczenie, „wyjaśnianie”. Natomiast przymiotnik συγκριτικός występuje w dwóch głównych znaczeniach: 1) „dotyczący składania, łączenia spajania”, 2) „porównawczy”[4]. Biorąc pod uwagę znaczenie słowa σύγκρισις, a przede wszystkim znaczenie przymiotnika συγκριτικός, będę w trakcie analizy fragmentów filozofów wczesnogreckich odwoływał się do dwóch podstawowych rozumień synkrytycyzmu[5]:

1) synkrytycyzmu związanego z czynnością łączenia (wiązania, zespalania); można go nazwać synkrytycyzmem koniunktywnym,
2) synkrytycyzmu związanego z czynnością porównywania (zestawiania); można go nazwać synkrytycyzmem komparatywnym (zob. schemat 3).



Schemat 3. Typy synkrytycyzmu

[3] „Ἔτι τοίνυν ἐκεῖνο δεῖ μνημονεύειν ἐν ταῖς πρὸς τοὺς τοῦτο τὸ Κρητῶν, οἳ πολλάκις στασιάζοντες ἀλλήλοις καὶ πολεμοῦντες ἔξωθεν ἐπιόντων πολεμίων διελύοντο καὶ συνίσταντο· καὶ τοῦτ᾽ ἦν ὁ καλούμενος ὑπ᾽ αὐτῶν »συγκρητισμός«”. Plutarch: *Moralia (De fraterno amore)*, 490 b.

[4] *Słownik grecko-polski*. T. 4. Red. Z. Abramowiczówna. Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1965. Trzeba wspomnieć również o przymiotniku σύγκριτος oraz o przysłówku συγκριτικῶς. Według LSJ συγκριτικός oznacza „of or for compounding, opp. διακριτικός” oraz, „comparative”. Zob. H.G. Liddell, R. Scott: *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir H.S. Jones with the assistance of R. McKenzie. 9th ed. Oxford, Clarendon Press, 1996 (dalej cyt. jako LSJ).

[5] „Synkryza” rozumiana jako „tłumaczenie”, czy też „wyjaśnianie” jest ogólniejszym pojmowaniem tej czynności, która może przybrać konkretniejsze postacie, na przykład połączenia bądź porównania. Ogólnie rzecz biorąc, wysiłek filozoficzny zmierzający do tłumaczenia i wyjaśniania rzeczywistości może przybierać bardziej szczegółowe propozycje. Będzie o tym mowa w dalszej części rozprawy.

W celu uniknięcia nieporozumień terminologicznych proponuję następujące rozumienie używanych przeze mnie terminów[6]:
– Synkryza – od gr. σύγκρισις, to tyle, co „łączenie" („zespolenie") lub „porównanie" („zestawienie") czegoś[7].
– Synkrytyka – od gr. συγκριτικός, to „zdolność (umiejętność, greckie τέχνη) łączenia" lub „umiejętność porównywania"; w szczególnych przypadkach może to być metoda.
– Synkrytycyzm – od gr. συγκριτικός, to postawa lub stanowisko, które mają za cel dokonywanie połączeń (złożeń) lub porównań.
– Synkrytystyka – to „ogół postaw lub stanowisk synkrytycznych" albo „ogólna wiedza o nich".

Opozycyjne do synkrytycyzmu koniunktywnego miejsce zajmuje diakrytycyzm. Słowo to pochodzi od czasownika διακρίνω, który oznacza: 1) „rozdzielić", „rozłączyć", „wydzielić", 2) „rozróżniać", 3) „rozstrzygać", 4) „objaśniać", „tłumaczyć", 5) „wypytywać", „badać", 6) „wahać się", „wątpić"[8]. Analogicznie do słów „synkryza", „synkrytyka", „synkrytycyzm", „synkrytystyka" będę używał terminów „diakryza", „diakrytyka", „diakrytycyzm" i „diakrytystyka". Warto zwrócić uwagę, że słowa σύγκρισις i διάκρισις (analogicznie przymiotniki συγκριτικός

[6] Odwołuję się tutaj do wykazu tych terminów w pracach Jozefa Piačeka, choć poszczególnym terminom nadaję nieco inne znaczenie. J. Piaček synkryzę (*synkriza*) rozumie jako przedmiot synkrytycyzmu w perspektywie filozoficzno-metodologicznego nauczania, synkrytykę (*synkritika*) zaś – jako metodę synkrytycyzmu. Synkrytycyzm (*synkriticizmus*) oznacza filozoficzno-metodologiczne nauczanie, a także zgodny z nim sposób życia. Synkrytystyka (*synkritistika*) natomiast bada synkrytyzację i dąży do niej. Zob. J. Piaček: *Synkriticizmus ako filozofia a spôsob života*. „Filozofia" 2002, vol. 57, no. 7, s. 475–492. J. Piaček rozwijał swoją koncepcję synkrytycyzmu od drugiej połowy lat osiemdziesiątych XX wieku. Ogólnie rzecz biorąc, synkrytycyzm w ujęciu tego autora jest pewną postawą zmierzającą do osiągnięcia przewagi podejścia synkrytycznego (łączącego) nad podejściem diakrytycznym (rozdzielającym). Zob. także Idem: *Úvod do synkriticizmu*. In: *Brnianske prednášky. Prednášky členov Katedry filozofie a dejín filozofie Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave prednesené na Katedre filozofie Filozofickej fakulty Masarykovej Univerzity v Brne*. Eds. E. Farkašová, L. Bohunická, M. Marcelli. Brno, Masarykova Univerzita v Brně, 2003, s. 230–248; J. Piaček: *Filozofia synkriticizmu*. In: *Znak a fenomén. Zborník z konferencie konanej dňa 8. februára 2007 (pri príležitosti životných jubileí Miroslava Marcelliho a Jozefa Piačeka) na Katedre filozofie a dejín filozofie Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave*. Ed. R. Maco. Bratislava, ALL ACTA, 2007, s. 14–27.

[7] Przykładem synkryzy w drugim znaczeniu (jako porównania) może być dzieło Plutarcha Βίοι Παράλληλοι, w którym każda para równoległego żywota zwieńczona jest porównaniem (synkryzą) obu postaci.

[8] *Słownik grecko-polski*. T. 1. Na podstawie słownika Z. Węclewskiego opracował O. Jurewicz. Warszawa, Wydawnictwa Szkolne PWN, 2000. Z kolei słowo διάκρισις ma następujące znaczenia: „rozłączanie", „rozdzielanie", „rozsądzenie", „rozstrzygnięcie", „objaśnianie", „spór", „walka", „niezgoda". Przymiotnik διακριτικός znaczy „rozróżniający", „rozdzielający". Według LSJ διακριτικός oznacza „piercing, penetrating, opp. compressing (συγκριτικός)", „separative, […] opp. ἡ συγκριτική", „able to distinguish".

i διακριτικός) mają przynajmniej jedno wspólne znaczenie, sprowadzające się do tłumaczenia i wyjaśniania. Postawa synkrytyczna i diakrytyczna, razem wzięte, stanowią wyraz szeroko rozumianej postawy krytycznej, zmierzającej do tłumaczenia i zrozumienia badanego tematu. W tym miejscu ów wspólny element znaczeniowy pominę, ponieważ przedmiotem namysłu uczynię przede wszystkim ujęcie swoistych znaczeń dla obu tych postaw, w szczególności ukazanie ich we wzajemnej opozycji. W świetle takiego założenia metodologicznego: diakryza to rozdzielanie, rozłączanie; diakrytyka to zdolność rozdzielania (w szczególnych przypadkach może to być metoda rozdzielania); diakrytycyzm to postawa lub stanowisko sprowadzające się do dokonywania rozróżnień; diakrytystyka to ogół postaw lub stanowisk diakrytycznych albo ogólna wiedza o nich. Widać więc wyraźnie, że diakrytycyzm (analogicznie diakryza, diakrytyka i diakrytystyka) stoi – w tym znaczeniu – w opozycji do synkrytycyzmu koniunktywnego, nie zaś do synkrytycyzmu komparatywnego. W celu dookreślenia istoty synkrytycyzmu i ukazania jego obecności oraz znaczenia we wczesnej filozofii greckiej poddam analizie oba wyróżnione jego typy. Najpierw zajmę się synkrytycyzmem koniunktywnym i jego relacją do diakrytycyzmu, a następnie poddam namysłowi synkrytycyzm komparatywny.

Synkrytycyzm koniunktywny

Warto na wstępie zauważyć, że synkryza jest możliwa jedynie w sytuacji, gdy rzeczy jej podlegające są rozróżnione czy też oddzielone. Mówiąc inaczej, nie można łączyć (wiązać), na przykład myślowo, jakichś rzeczy, nie zakładając ich pierwotniejszego rozróżnienia. Synkryza jest wykluczona w odniesieniu do Jedna jako wszechcałości, co dobrze zostało ukazane w greckich teogoniach i kosmogoniach, w których początkiem są chaos, jajo, ἀρχή, ulegające podziałowi, wyodrębnieniu czy multiplikacji. Wydawać by się mogło, że synkryza opiera się na diakryzie, i to od diakryzy rozpoczyna się proces kosmologiczny (teogoniczny), a co za tym idzie – jego opis i wyjaśnienie. W celu uniknięcia nieporozumień terminologicznych i w nawiązaniu do ustaleń poczynionych odnośnie do typologii krytycyzmu ten fundamentalny i pierwotny proces rozdzielania warunkujący dopiero inne formy krytycyzmu, w tym synkrytycyzm koniunktywny i diakrytycyzm, nazwany został krytycyzmem separacyjnym (KS)[9]. Diakrytyka jest zatem tylko jedną z form KS i ujęta jest w opozycji do synkrytyki koniunktywnej. KS warunkuje zatem zarówno synkrytycyzm koniunktywny, jak i diakrytycyzm. Te ostatnie postawy można

[9] Warto przypomnieć, że podobny status ma MKS w kontekście podziału filozofii dokonanego przez Sekstusa Empiryka w *Zarysach pyrrońskich*.

pojmować jako opozycyjne w stosunku do siebie, a także w pewnym sensie się dopełniające. Odwołując się znowu do wczesnogreckich teogonii, można stwierdzić, że na przykład Eros czy mitologicznie pojmowany deszcz (jako manifestacje synkryzy) – z jednej strony, a wydzielanie się przeciwieństw (jako manifestacja diakryzy) – z drugiej ujawnić się mogą wówczas, gdy „rzeczy" są już rozróżnione, a więc w perspektywie nie-Jedna, wielości.

Przechodząc na metapoziom, trzeba skonstatować, że postawa krytyczna *in toto*, a więc krytycyzm jako taki, jest połączeniem synkrytycyzmu (na razie dodajmy: koniunktywnego) i diakrytycyzmu, czyli postaw sprowadzających się do umiejętności łączenia i dzielenia. Niesłuszne wydaje się zatem preferowanie jednej z nich, na przykład w formule dominacji synkrytyki nad diakrytyką[10]. Skoro krytycyzm pełny jest – jeśli można tak powiedzieć – połączeniem synkrytycyzmu i diakrytycyzmu, to może on zostać ujęty jako synkryza synkrytycyzmu i diakrytycyzmu[11], ale tylko na poziomie metakrytycznym, a dokładniej: na poziomie metasynkrytycznym (metadiakrytycznym). Nie mamy tu zatem do czynienia z dominacją synkrytyki nad diakrytyką, ponieważ owa synkryza dokonuje się na metapoziomie w odniesieniu do synkrytycyzmu i diakrytycyzmu. Krytycyzm polega na ustawicznym i dynamicznym (zakładającym możliwość zmiany) procesie synkryzy synkrytyki (umiejętności łączenia) i diakrytyki (umiejętności rozdzielania). Ta prowizoryczna (i jedna z możliwych) definicja krytycyzmu w odniesieniu do synkrytycyzmu koniunktywnego i diakrytycyzmu jest niepełna, ponieważ nie identyfikuje celu tego procesu. Na razie jednak nie można go wskazać. Aby to uczynić, trzeba się odwołać do drugiego typu synkrytycyzmu, a mianowicie do synkrytycyzmu komparatywnego (o czym w dalszej części tego rozdziału).

Trawestując rzymską zasadę polityczną „dziel i rządź" (*divide et impera*), można powiedzieć, że ogólną krytycystyczną zasadę filozofii można by wyrazić za pomocą formuły: „dziel i łącz" (*divide et coniunge*).

[10] W tę stronę zdaje się zmierzać propozycja J. Piačeka, który pisze: „Syncriticism is an effort to reach the dominance of syncrisis (uderstanding correlation, comparison) over diacrisis (through separation, distance, quarrel)". J. Piaček: *Synkriticizmus ako filozofia a spôsob života…*, s. 475. Podejście takie, zakładające dominację łączenia nad dzieleniem, tylko z pozoru, a dokładniej mówiąc: w perspektywie jednostronnie pojmowanej praktycznej i aplikacyjnej koincydencji, pomija i deprecjonuje pozytywne aspekty diakrytyki, na przykład pod postacią ukazywania głębszych zróżnicowań lub wartościowych konsekwencji sporu, a nawet konfliktu.

[11] J. Piaček pisze o synkryzie synkryzy i diakryzy, nie dostrzegając zróżnicowania (*nomen omen* jest to diakryza) poziomów dyskursu. „Synkríza (konferancia) je opozitum k diakríze (diferancii) čiže k oddeľovaniu, rozpletaniu, rozlišovaniu sa, produkovaniu diferencií, neznášaniu sa. […] Sám svet, všetko dianie v ňom je *znášaním sa znášania sa s neznášaním sa* (synkríza synkrízy a diakrízy alebo konferancia konferancie a diferancie)". Ibidem, s. 479.

Dynamika rzeczywistości zostaje w myśli wczesnogreckiej ujęta jako nakładające się procesy synkryzy i diakryzy, które przybierać mogą różne formy. Ogólnie rzecz biorąc, krytycyzm filozofii wczesnogreckiej (bo tylko o niej tu mowa) manifestuje się w krytycznym sporze dotyczącym preferowanych form wyjaśnienia świata, jednak zawsze jako konkretna postać synkryzy synkrytycyzmu i diakrytycyzmu. Warto choćby ogólnie przyjrzeć się tym formom synkrytycyzmu koniunktywnego we wczesnej filozofii greckiej, mając na uwadze fakt, że w rozdziale dotyczącym KS ogólne formy diakrytycyzmu, często związanego z synkrytycyzmem koniunktywnym, zostały już częściowo wspomniane.

W myśli jońskiej powstawanie rzeczy często ujmowane bywa jako wydzielanie się przeciwieństw z ἀρχή. Przeciwieństwa te wspólnie konstytuują rzeczy, dzięki czemu można powiedzieć, że w wymiarze kosmologicznym i odpowiadającym mu wymiarze epistemologicznym mamy do czynienia z synkryzą synkrytyki koniunktywnej i diakrytyki. Podobnie w przypadku filozofii pitagorejskiej widoczne jest owo połączenie funkcji rozdzielającej i łączącej. Więcej nawet, właśnie w ten sposób można pojmować liczbę w tej tradycji. Jeszcze pełniej widać to w filozofii Heraklita. Między innymi fragmenty B 1, B 2, B 50, B 51 ukazują powiązaną z sobą zarówno jednoczącą, jak i rozdzielającą funkcję logosu; można zatem powiedzieć, że w logosie następuje synkryza jego funkcji dystrybutywnej i synkrytycznej (w znaczeniu synkrytyki koniunktywnej).

W filozofii Parmenidesa napotkać można zupełnie nową jakość, a mianowicie diakrytycyzm metodologiczny przybierający postać boskiego metodologicznego krytycyzmu, sprowadzającego się do źródłowego odróżnienia dwóch dróg badania. Samo rozróżnienie tak zwanej drogi prawdy i drogi mniemań jest przejawem drogi prawdy. Mniemania można nazwać mniemaniami tylko z perspektywy drogi prawdy; dla samych mniemających ich poglądy wydają się prawdą, a zatem podstawowy błąd śmiertelnych sprowadza się do tego, że oni owego rozróżnienia nie dostrzegają, a mówiąc precyzyjniej: wydaje im się, że jedyną i ostateczną drogą badania jest ich droga mniemań. Fundamentalna opozycja, jaką ukazuje bogini, sprowadza się do przeciwstawienia sobie φὼς εἰδώς i ἄκριτα φῦλα. Jak już mówiłem o tym w rozdziale dotyczącym KS, efektem metodologicznego bezkrytycyzmu śmiertelnych jest błądząca dwugłowość, wyrażająca się na drodze mniemań w koncepcji odróżnionych od siebie dwóch form, z których składają się rzeczy. Doksalny krytycyzm separacyjny postuluje odróżnienie dwóch postaci i nadanie im znaków, każdej oddzielnie (χωρίς – B 8, 56). Parmenides pisze, że śmiertelni przyjęli dwie formy i jedną postać od drugiej odróżnili (τἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας – B 8, 55). Język diakrytyczny widoczny jest również we fragm. B 8, 15–16, w którym warto zwrócić uwagę na terminy κρίσις i κέκριται. Zdaniem eleaty, rudymentarne rozróżnienie jako decyzja (κρίσις – B 8, 15) sprowadza się do odróżnienia ἔστιν ἢ οὐκ

ἔστιν (B 8, 16). Trzeba podkreślić, że to rozróżnienie związane jest z koniecznością (κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη – B 8, 16), nie stanowi zatem dowolnej decyzji. Na poziomie doksalnym bezkrytyczni metodologicznie śmiertelni, pozbawieni świadomości diakrytycznego przymusu, przyjmują koniunktywnie zarówno ἔστιν, jak i οὐκ ἔστιν, a więc stają się dwugłowymi (δίκρανοι – B 6, 5). Można powiedzieć zatem, że z perspektywy śmiertelnych ich fundamentalna ślepota diakrytyczna, manifestująca się niedostrzeganiem źródłowej (z perspektywy drogi prawdy) dysjunkcji *jest lub nie jest* (ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν), prowadzi do doksalnej synkryzy *jest i nie jest*. Słownik synkrytyczny (diakrytyczny) służy Parmenidesowi również do uwypuklenia fundamentalnego znaczenia odróżnienia dwóch dróg badania. Diakrytycyzm i synkrytycyzm mają charakter przede wszystkim metodologiczny. Niedostrzeganie przez śmiertelnych metodologicznej diakryzy, czyli rudymentarnej κρίσις, prowadzi śmiertelnych do koncepcji synkryzy jako κρᾶσις (B 16, 1), a w wymiarze poznania doksalnego – do κρᾶσις μελέων πολυπλάγκτων[12].

Ze względu na fakt, że w przypadku Empedoklesa, Anaksagorasa i atomistów zachowała się znacznie większa liczba fragmentów, dysponujemy świadectwami zawierającymi literalne odniesienia do czasownika συγκρίνω i jego derywatów. Jak wiadomo, Empedokles przyjmuje koncepcję czterech korzeni (ῥιζώματα), jakimi są ogień (Zeus), ziemia (Hera), powietrze (Adonis) i woda (Nestis)[13], uwikłanych w podwójny proces genezy jedności z wielości i wielości z jedności[14]. Miłość (Φιλότης) odpowiada za łączenie się korzeni w jedno, Nienawiść (Νεῖκος) zaś – za ich rozdzielenie[15]. Co ważne, Empedokles podkreśla, że rzeczy nigdy nie są niezmienne w toku swego życia, ale zawsze są „niezmienne w cyklu" („ἀκίνητοι κατὰ κύκλον – B 17, 13"). Nakładające się na siebie procesy jednoczenia i rozkładania dokonują się permanentnie między biegunami Jedna (Σφαῖρος κυκλοτερής)[16], czyli całkowitego zmieszania i stanu krańcowego ich rozdzielenia. W MXG znaleźć można komentarz, w myśl którego wszystko jest połączone (συγκινούμενα) i znajduje się w ciągłym ruchu[17]. W licznych zresztą komentarzach do fragmentów Empedoklesa

[12] Zob. A.P.D. Mourelatos: *The Route of Parmenides*. New Haven, Yale University Press, 1970, s. 222 i 226.

[13] τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε·
Ζεὺς ἀργὴς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Ἀιδωνεύς
Νῆστίς θ', ἣ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον. DK 31 B 6

[14] […] τοτὲ μὲν γὰρ ἓν ἠὐξήθη μόνον εἶναι
ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφυ πλέον' ἐξ ἑνὸς εἶναι. DK 31 B 17, 1–2

[…] τοτὲ μὲν γὰρ ἓν ἠὐξήθη μόνον εἶναι
ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφυ πλέον' ἐξ ἑνὸς εἶναι. DK 31 B 17, 16–17

[15] Zob. DK 31 B 17, B 21, B 22, B 36.

[16] DK 31 B 27. Zob. B 28, B 31.

[17] „Ἐμπεδοκλῆς κινεῖσθαι μὲν ἀεί φησι συγκινούμενα τὸν ἅπαντα ἐνδελεχῶς χρόνον, οὐδὲν εἶναι λέγων ὡς τοῦ παντός, οὐδὲ κενεόν". MXG, 976 b 23–25.

czasownika συγκρίνω i jego derywatów używa się na oznaczenie procesu łączenia; proces synkryzy zostaje również przeciwstawiony procesowi diakryzy[18]. Diogenes Laertios pisze wprost o czterech στοιχεῖα, że „Miłość jest tym, co je łączy, Nienawiść zaś tym, co je rozdziela" („Φιλίαν θ' ᾗ συγκρίνεται καὶ Νεῖκος ᾧ διακρίνεται")[19]. Czynność synkrytyczna Miłości jest przeciwstawiona czynności diakrytycznej Nienawiści[20]; siły te, dynamizujące rzeczywistość, mają co prawda odwrotne wektory działania, ale – co szczególnie ważne – współdziałają i jednoczą się w procesie kreowania świata. Można zatem powiedzieć, że rzeczywistość jest dziełem synkryzy działania synkrytycznego i diakrytycznego dwóch sił, dokonującej się w ramach bipolarnego nałożenia się dwóch procesów przechodzenia od jedności do wielości i odwrotnie.

Już Arystoteles w *Metafizyce* wspomina o elementach w ujęciu Empedoklesa, które nie powstają i łączą się (συγκρινόμενα) w jedno bądź oddzielają (διακρινόμενα) z jedności[21]. W dalszej partii tego tekstu Stagiryta pisze, że Empedokles nie jest konsekwentny w posługiwaniu się nazwami przyczyn. „Często zatem według niego Miłość rozdziela, a Nienawiść łączy" („πολλαχοῦ γοῦν αὐτῷ ἡ μὲν φιλία διακρίνει τὸ δὲ νεῖκος συγκρίνει")[22]. Prawdopodobnie Arystoteles w tym fragmencie nie

[18] Zob. na przykład συγκρίσει ταύτῃ καὶ διακρίσει – Plut.: *Adv. Col*., 1113 B; συγκριτικήν – Clem.: *Strom*., V, 2, 15, 4; συγκρίνεται – Hippol.: *Ref*., VII, 31, 3.

[19] Diog., VIII, 76.

[20] Miłość jako zasada synkryzy przybiera w tekstach Empedoklesa różne imiona: Φιλίη (B 18), Φιλότης (B 17, B 19, B 20, B 21, B 35), στοργή (B 109), Ἁρμονίη (B 27, B 96, B 122), Ἀφροδίτη (B 17, B 22, B 71), Κύπρις (B 73, B 98), Γηθοσύνη (B 17); z kolei Nienawiść ujawniona jest za pomocą nazw: Νεῖκος (B 17, B 30), Κότος (B 121), Δῆρις (B 122), Ἄρης (B 128).

[21] „[…] Ἐμπεδοκλῆς δὲ τὰ τέτταρα, πρὸς τοῖς εἰρημένοις γῆν προστιθεὶς τέταρτον (ταῦτα γὰρ ἀεὶ διαμένειν καὶ οὐ γίγνεσθαι ἀλλ' ἢ πλήθει καὶ ὀλιγότητι, συγκρινόμενα καὶ διακρινόμενα εἰς ἕν τε καὶ ἐξ ἑνός)". Arist.: *Metaph*., 984 a 8–11. Kilka wersów dalej Arystoteles pisze o tych samych procesach odnośnie do Anaksagorasa, używając zlepka słów: „συγκρίσει καὶ διακρίσει". Arist.: *Metaph*., 984 a 15. Zob. także Simpl.: *In Phys*., 25, 23 (σύγκρισιν καὶ διάκρισιν) oraz DK 31 A 43, A 44, A 85, A 86, A 95.

[22] Arist.: *Metaph*., 985 a 23–25. W *De caelo* Arystoteles krytykuje Empedoklesa za jego domniemaną koncepcję powstawania rzeczy z elementów uprzednio oddzielonych i znajdujących się w ruchu. Zdaniem Stagiryty nie jest możliwe wyjaśnienie powstania nieba jako procesu łączenia przez Miłość elementów uprzednio rozdzielonych. Trudność ta ma tłumaczyć fakt Empedoklesowego przemilczenia procesu kreacji świata w okresie Miłości. Dla Arystotelesa z faktu, że świat jest utworzony z elementów odróżnionych od siebie, ma wynikać, że musiał powstać z uprzedniego stanu jedności, pierwotnego połączenia. „Πειρῶνται δὲ καὶ οἱ ἄλλοι συγκρίνοντές πως πάλιν κινεῖν καὶ διακρίνειν. Ἐκ διεστώτων δὲ καὶ κινουμένων οὐκ εὔλογον ποιεῖν τὴν γένεσιν. Διὸ καὶ Ἐμπεδοκλῆς παραλείπει τὴν ἐπὶ τῆς φιλότητος· οὐ γὰρ ἂν ἠδύνατο συστῆσαι τὸν οὐρανὸν ἐκ κεχωρισμένων μὲν κατασκευάζων, σύγκρισιν δὲ ποιῶν διὰ τὴν φιλότητα· ἐκ διακεκριμένων γὰρ συνέστηκεν ὁ κόσμος τῶν στοιχείων· ὥστ' ἀναγκαῖον γίνεσθαι ἐξ ἑνὸς καὶ συγκεκριμένου". Arist.: *De caelo*, 301 a 13–20. Wykładnia Arystotelesa zdaje się traktować oba procesy jako następujące po sobie, a nie współdziałające; mówiąc inaczej,

chce sugerować, że Empedokles myli wektory działania obu sił, lecz traktuje oba procesy jako następujące po sobie, lub przynajmniej jako nienakładające się na siebie, o czym świadczy przytoczony fragment z *De caelo*, a szczególnie zwrot ἐπὶ τῆς φιλότητος. Można jednak przyjąć, iż proces dynamicznej kreacji świata jest wspólnym dziełem obu tych sił. Chodzi tu *de facto* o jeden cyrkulacyjny proces współdziałania Miłości i Nienawiści w procesie konstytuowania rzeczywistości, na który nakładają się oba procesy: łączenia i rozdzielania. Nie jest więc tak, że mamy do czynienia najpierw z jednym procesem: łączenia rzeczy od skrajnego rozdzielenia do Sfairosu pod patronatem Miłości, a następnie z drugim procesem: przechodzenia od Sfairosu do wielości pod patronatem Nienawiści. Dynamiczne współdziałanie ich obu wspólnie determinuje konstrukcję świata, ukazując synkrytyczną i jednoczesną współodpowiedzialność za porządek rzeczywistości, którą można ująć jako synkryzę dwuwektorowej działalności synkrytycznej i diakrytycznej pod patronatem Miłości i Nienawiści.

Ten wzmiankowany przez Empedoklesa podwójny proces przechodzenia od jedności do wielości i od wielości do jedności, czyli kosmiczna synkryza i diakryza, dokonuje się w ramach wyznaczonych biegunów (Σφαῖρος, krańcowe rozdzielenie) i może być ujęty jako niezmienna cykliczna synkryza synkryzy i diakryzy dzięki kosmicznej synkrytyce dwóch sił: Φιλότης i Νεῖκος. Z perspektywy pojmowania rzeczywistości przez Empedoklesa można powiedzieć, że dla niego refleksja filozoficzna jest krytycyzmem ujętym jako synkryza synkrytycyzmu koniunktywnego i diakrytycyzmu; krytycyzm ten bowiem to taki sposób myślenia o rzeczywistości, w ramach którego zrozumienie świata sprowadza się do rozpoznania synkryzy synkrytycyzmu i diakrytycyzmu, czyli ujęcia niezmiennych procesów łączenia oraz rozdzielania elementów. Warto w tym miejscu nadmienić, że w podobny sposób pojmował dialektykę Platon, przenosząc niejako ten krytycyzm na poziom idei. W *Sofiście* jasno stwierdza, że trzeba odrzucić dwie skrajne opcje: 1) że nic z niczym się nie łączy i 2) wszystko łączy się ze wszystkim (w skrajnym przypadku: wszystko jest Jednem). Wiedza dialektyczna (διαλεκτικῆ ἐπιστήμη) albo najwyższa wiedza (μεγίστη ἐπιστήμη) sprowadza się do właściwego rozpoznania tego, co się z czym łączy, i tego, co się z czym nie łączy[23]. W świetle przyjętej przeze mnie terminologii wiedza dialektyczna jest krytycyzmem w rozumieniu połączenia synkrytycyzmu z diakrytycyzmem.

Stagiryta kwestionuje synkryzę procesu synkrytycznego i diakrytycznego. Wydaje się jednak, że zgodnie z myślą Empedoklesa taka interpretacja jest dopuszczalna.

[23] „Τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι καὶ μήτε ταὐτὸν εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι μήτε ἕτερον ὂν ταὐτὸν μῶν οὐ τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι" („Dzielić rzeczy na rodzaje i ani tej samej postaci nie brać za inną, ani innej za tę samą, czy nie powiemy, że to rzecz wiedzy dialektycznej"). Platon: *Sofista*, 253 d; przeł. W. Witwicki; w tłumaczeniu zamieniłem słowo „gatunek" na „postać".

Anaksagoras twierdzi, że pierwotnie „razem były wszystkie rzeczy, nieograniczone w wielkiej ilości i małości. Małe bowiem było nieograniczone" („ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα· καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν")[24]. W porównaniu z tym, co małe, nie ma najmniejszego, lecz tylko to, co jest coraz mniejsze[25]. Koncepcja Anaksagorasa w pełni respektuje Parmenidesową zasadę niemożliwości powstawania bytu z niebytu oraz Zenonową przesłankę o nieskończonej podzielności każdej wielkości. Te nieskończone pod względem ilości i podzielności elementy Anaksagoras nazywa σπέρματα πάντων χρημάτων[26], czyli zarodkami (nasionami, elementami) wszystkich rzeczy. Proces powstawania rzeczy z pierwotnej mieszaniny dokonuje się dzięki umysłowi (νοῦς), niezmieszanemu z nimi, będącemu impulsem do powszechnego krążenia za pomocą ruchu wirowego[27]. Umysł zatem jest przyczyną wyłaniania się rzeczy z mieszaniny, a więc stanowi zasadę źródłowej kosmicznej diakryzy. Wszystko, co zostało wprowadzone w ruch, zaczęło się wyróżniać; wraz z postępującym rozdzielaniem proces ten przybierał na sile[28]. Trzeba jednak zauważyć, że ów proces oddzielania nie jest dosłowny, ponieważ nie skutkuje odcięciem się rzeczy od wszechmieszaniny, a poza tym każda rzecz jest sama w sobie mieszaniną. Z zasady „wszystko jest we wszystkim" wynika także niemożliwość „czystej" diakryzy i „klarownej" separacji.

Ta źródłowa, kosmiczna, specyficzna diakryza stanowi ontyczną podstawę ujmowania początków rzeczy w formule odwołującej się do myślenia w kategoriach KS. Ten KS warunkuje dalsze formy wyjaśniania świata, przyjmujące postać koniunktywnie ujętych procesów diakryzy i synkryzy, opisujących zróżnicowania rzeczy, które ludzie nazywają powstawaniem i ginięciem. Po raz kolejny widać, że opis świata może się dokonać dopiero po rozpoznaniu pierwotnego oddzielenia, z-różnicowania, nie-Jedna; dyskurs filozoficzny opiera się zatem na KS jako na fundamencie dalszych możliwych relacji, które sprowadzone mogą być ogólnie do – dialektycznie ujętej – synkryzy synkrytycyzmu i diakrytycyzmu, której Anaksagoras upatrywał (podobnie jak to było u Empedoklesa) w przeciwnowektorowych procesach kosmicznej synkryzy i diakryzy.

Arystoteles w *Metafizyce* pisze, że rzeczy utworzone są z podobnych cząstek (ὁμοιομέρειαι jako Arystotelesowy odpowiednik σπέρματα), które „powstają i giną przez łączenie i rozdzielenie […]" („γίγνεσθαι καὶ

[24] DK 59 B 1 (Simpl.: *In Phys*., 155, 26–28).

[25] Zob. DK 59 B 3 (Simpl.: *In Phys*., 164, 17–18).

[26] DK 59 B 4 (Simpl.: *In Phys*., 35, 2).

[27] Zob. DK 59 B 12.

[28] „καὶ ἐπεὶ ἤρξατο ὁ νοῦς κινεῖν, ἀπὸ τοῦ κινουμένου παντὸς ἀπεκρίνετο, καὶ ὅσον ἐκίνησεν ὁ νοῦς, πᾶν τοῦτο διεκρίθη· κινουμένων δὲ καὶ διακρινομένων ἡ περιχώρησις πολλῷ μᾶλλον ἐποίει διακρίνεσθαι". DK 59 B 13 (Simpl.: *In Phys*., 300, 31–301, 1).

ἀπόλλυσθαί φησι συγκρίσει καὶ διακρίσει μόνον")[29]. Te procesy kosmicznej synkryzy i diakryzy ujawniają się ludziom pod postacią powstawania i ginięcia, bo w istocie nic nie powstaje i nic nie ginie. Simplikios pisze, że „[…] ukazują się one [w ten sposób], że powstają i giną, gdyż łączą się i rozdzielają; wszystkie są we wszystkim, a każda z nich jest oznaczona tym, co w niej przeważa" („[…] φαίνεσθαι δὲ γινόμενα καὶ ἀπολλύμενα συγκρίσει καὶ διακρίσει μόνον, πάντων μὲν ἐν πᾶσιν ὄντων, ἑκάστου δὲ κατὰ τὸ ἐπικρατοῦν ἐν αὐτῷ χαρακτηριζομένου")[30]. Sam Anaksagoras wyraża się dostatecznie jasno, pisząc:

> τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες· οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται. καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι.
>
> O powstawaniu i ginięciu niesłusznie sądzą Hellenowie. Żadna bowiem rzecz nie powstaje ani nie ginie, lecz z będących rzeczy łączy się i rozdziela. W ten sposób słusznie jest nazywać powstawanie połączeniem, a ginięcie rozdzieleniem[31].

Przytaczając ten fragment, Simplikios komentuje, że powstawanie i ginięcie (γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι) to odpowiednio łączenie i rozdzielanie (συγκρίνεσθαι καὶ διακρίνεσθαι)[32]. Widać więc wyraźnie, że użyte przezeń συγκρίνεσθαι odpowiada Anaksagorasowemu συμμίσγεσθαι. Dla Anaksagorasa myślenie filozoficzne nie sprowadza się do zwykłego opisu procesów powstawania i ginięcia, lecz na głębszym poziomie jest ono synkryzą synkrytycyzmu koniunktywnego i diakrytycyzmu. Ta filozoficzna synkryza ujawnia się jako właściwy krytycyzm zetetycznie nakierowany na rozpoznawanie prawdy. Sugestywnym tego przykładem jest fragment B 21 Anaksagorasa:

> ὑπ' ἀφαυρότητος αὐτῶν […] οὐ δυνατοί ἐσμεν κρίνειν τἀληθές.
>
> Z powodu ich słabości nie jesteśmy w stanie κρίνειν prawdy[33].

Można przypuszczać, że Anaksagoras ma tu na myśli doświadczenia zmysłowe, których słabość sprowadza się do trudności w rozpoznawaniu tego, co jest naprawdę, czyli σπέρματα πάντων χρημάτων. Ludzki bezpośredni kontakt z rzeczywistością dokonuje się bowiem za ich pomocą[34],

[29] Arist.: *Metaph*., 984 a 14–15 (DK 59 A 43).

[30] Simpl.: *In Phys*., 27, 6–8 (DK 59 A 41). Zob. też Simpl.: *In Phys*., 34, 29–35, 4.

[31] DK 59 B 17.

[32] „σαφῶς δὲ Ἀναξαγόρας ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Φυσικῶν τὸ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι συγκρίνεσθαι καὶ διακρίνεσθαι λέγει γράφων οὕτως". Simpl.: *In Phys*., 163, 18–20.

[33] DK 59 B 21; przekł. – D.K.

[34] „ὄψις γὰρ τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα" („zjawiska zmysłowe są bowiem widokiem [rzeczy] niejawnych"). DK 59 B 21a.

ale nie można poprzestawać na opisie tego, co się jawi. Należy dociekać tego i badać to, co stanowi ich wewnętrzną przyczynę (podstawę). Użyty w tym fragmencie czasownik κρίνειν nie stanowi przejawu ani po prostu krytycyzmu separacyjnego, ani porządkującego, ani wolicjonalnego, ani także osądzającego i interpretacyjnego, lecz jest raczej pewną formą krytycyzmu zetetycznego (antydogmatycznego – KA), przejawiającego się w czynności rozpoznawania, badania, szukania bądź dociekania prawdy[35]. Filozoficzny ogląd świata można pojmować jako wyrwanie się z obszaru tego, co bezpośrednio dane w oglądzie zmysłowym, i poszukiwanie niejawnych fundamentów rzeczy. Ta droga namysłu przebiega od τὰ φαινόμενα w stronę τἀληθές, która jest ἄδηλος; mówiąc inaczej, jest to zetetyczna podróż od jawnego do niejawnego. Anaksagoras, podobnie jak inni myśliciele wczesnogreccy, zdaje się ukazywać dogmatyzm jako zatrzymanie się (negacja postawy zetetycznej) na poziomie oglądu zmysłowego. Antidotum na taką postawę ma być wgląd w niejawną naturę rzeczy, *scil.* w prawdę.

To rozróżnienie poznania zmysłowego i głębszego wglądu w naturę rzeczy charakterystyczne jest dla myśli poparmenidejskiej, dla której bycie krytycznym sprowadza się do wglądu w naturę rzeczy, a nie do zatrzymywania się na „powierzchni" doświadczenia zmysłowego[36]. Widać tu więc, że krytycyzm filozofii wczesnogreckiej to nie tylko uzupełnienie allokrytycyzmu autokrytycyzmem (perspektywa personalnego przedmiotu krytyki), ale także wertykalne pogłębienie zasięgu analiz dzięki poszukiwaniu fundamentalnych podstaw i warunków tego, co obserwowalne (perspektywa rzeczowego przedmiotu krytyki). Szersze analizy na ten temat zamieściłem w dalszej części rozdziału, po przedstawieniu poglądów atomistów.

Warto zauważyć, że KS – „uruchamiający" proces myślenia filozoficznego – znajduje swój odpowiednik ontyczny pod postacią νοῦς dającego początek ruchowi (w tekście Anaksagorasa: „[…] ἐπεὶ ἤρξατο ὁ νοῦς κινεῖν […]" – B 13), a co za tym idzie – procesom diakryzy i synkryzy. Zasadnicza różnica jednak pomiędzy Empedoklesem a Anaksagorasem sprowadza się do tego, że w poglądach Empedoklesa obu tym procesom odpowiadają dwie różne zasady: Φιλότης i Νεῖκος, Anaksagoras zaś te przeciwstawne funkcje sprawcze rozpoznaje w jednym νοῦς. Dla Empedoklesa cykliczna synkryza synkryzy i diakryzy dokonuje się dzię-

[35] Czasownik κρίνω oznacza też: „pytać", „badać", „dociekać", „rozpatrywać". Zob. rozdział 1. części pierwszej.

[36] Wartość doświadczenia dla człowieka i wypróbowywania jako najlepszego sposobu weryfikacji przekonań szczególnie podkreślał już Teognis:

> Δόξα μὲν ἀνθρώποισι κακὸν μέγα, **πεῖρα δ' ἄριστον** [podkr. – D.K.].
> πολλοὶ ἀπείρητοι δόξαν ἔχουσ' ἀγαθοί.
> εἰς βάσανον δ' ἐλθὼν παρατριβόμενός τε μολύβδῳ
> χρυσὸς ἄπεφθος ἐὼν καλὸς ἅπασιν ἔσῃ. Theognis, I, 1104 a–1106

ki kosmicznej synkrytyce dwóch sił: Φιλότης i Νεῖκος. Wydaje się, że Anaksagoras może w miejsce synkrytyki dwóch sił wprowadzić jedną zasadę dlatego, że o ile tamte „operują" w obrębie rzeczy, o tyle νοῦς jest ujęty jako będący poza nimi. Mówiąc inaczej, w rozumieniu Empedoklesa zarówno synkryzę, jak i diakryzę, przeciwstawne wektorowo procesy, regulują dwie odrębne zasady za nie odpowiadające, a jednocześnie, same w sobie, pozostające do siebie w stosunku przeciwstawnym. Synkryzie synkryzy i diakryzy na poziomie ontycznym nic nie odpowiada, ponieważ nie ma nic poza rzeczami. Dla Anaksagorasa natomiast owej synkryzie synkryzy i diakryzy odpowiada νοῦς, który jest niezmieszany z rzeczami[37]. Uwidacznia się tutaj – na metapoziomie – krytycyzm wczesnej filozofii greckiej pod postacią zasadności przyjęcia owej synkryzy synkryzy i diakryzy – jako νοῦς – czego konsekwencją jest oddzielenie νοῦς od rzeczy. Warto nadmienić, że ten krok w rozwoju greckiej filozofii później Platon określił jako jedno z najważniejszych osiągnięć filozofii wczesnogreckiej[38]. Nie chodzi tu tylko o sprowadzenie dwóch zasad do jednej, lecz także o rozpoznanie niezmieszanej z rzeczami przyczyny. W moim przekonaniu doniosłość tego kroku polega przede wszystkim na tym, że dokonuje się tu rozpoznanie synkryzy synkryzy i diakryzy, a myśl filozoficzna posuwa się naprzód w krytycznym tłumaczeniu świata. Początkiem bowiem myślenia filozoficznego jest KS, który w swojej formie diakrytycznej warunkuje synkrytycyzm i diakrytycyzm, a jego zwieńczenie (na tym etapie) stanowi konstatacja, w myśl której celem tego wysiłku jest rozpoznanie synkryzy synkrytycyzmu i diakrytycyzmu. Droga ta zatem może być ujęta jako podróż od diakrytycyzmu (jako formy KS) do synkrytycyzmu, a dokładniej: synkryzy synkrytycyzmu

[37] Anaksagoras twierdzi, że wszystko ma udział we wszystkim, z wyjątkiem ὁ νοῦς, który jest nieskończony (ἄπειρον), samowładny, czy też niezależny (αὐτοκρατές), oraz niezmieszany z żadną rzeczą (μέμεικται οὐδενὶ χρήματι) i będący sam przez się (μόνος αὐτὸς ἐπ' ἐωυτοῦ ἐστιν). Zob. DK 59 B 12. Gdyby był z nimi zmieszany, to miałby w nich udział, ponieważ we wszystkim jest cząstka wszystkiego.

[38] „Usłyszałem kiedyś, jak czytano z pewnej książki, podobno Anaksagorasa, i mówiono, iż to Umysł ustanawia ład i jest przyczyną wszystkiego. Ta przyczyna mi się spodobała i nabrałem przekonania, iż to w jakiś sposób jest dobre, że przyczynę wszystkiego stanowi Umysł. Pomyślałem sobie, że skoro tak, to rozum ustanawiający ład porządkuje wszystko i umieszcza każdą rzecz w najlepszy dla niej sposób. Gdyby więc ktoś chciał odkryć przyczynę, za sprawą której każda rzecz powstaje, ginie i istnieje, powinien dowiedzieć się o niej tego, jak najlepiej jest dla niej istnieć, doznawać czegoś czy coś robić. Wedle tej teorii człowiek nie powinien niczego innego brać pod uwagę – czy to odnośnie do samego siebie, czy do czegokolwiek innego – jak tylko tego, co najlepsze i najdoskonalsze. Ów człowiek musi znać również to, co gorsze, ponieważ jedno i drugie podpada pod tę samą wiedzę. Rozumując w ten sposób, odczułem zadowolenie z przekonania, iż odkryłem w osobie Anaksagorasa nauczyciela przyczyny bytów wedle mego własnego umysłu". Platon: *Fedon*, 97 b–d; przeł. R. Legutko. Warto zauważyć, że w tym fragmencie właściwa wiedza dotyczy, zdaniem Platona, zarówno tego, co najlepsze, jak i gorsze, być może nawet złe.

i diakrytycyzmu. Cały ten proces można więc traktować jako pogłębianie krytycyzmu, czyli jako pewną formę niedogmatycznego procesu zetetycznego.

Warto również wspomnieć o atomistach. Leukippos i Demokryt także pojmują proces powstawania i ginięcia jako synkryzę koniunktywną i diakryzę. Arystoteles pisze, że myśliciele ci widzieli „powstawanie i ginięcie w rozdzielaniu i łączeniu […]" („διακρίσει μὲν καὶ συγκρίσει γένεσιν καὶ φθοράν […]")[39]. Zmysłowo dane zjawiska są takie tylko dla nas (πρὸς ἡμᾶς), wedle zwyczajowego prawa (νομιστί), w rzeczywistości (ἐτεῇ) natomiast, czyli naprawdę (ἀληθές)[40], istnieją tylko atomy i próżnia[41]. „Z nich [atomów – D.K.] to, tak jak z elementów, powstają wskutek ich wzajemnego łączenia się widzialne i dające się postrzegać ciała" („ἐκ τούτων οὖν ἤδει καθάπερ ἐκ στοιχείων γεννᾶν καὶ συγκρίνειν τοὺς ὀφθαλμοφανεῖς καὶ τοὺς αἰσθητοὺς ὄγκους")[42]. Atomiści, tak samo jak Empedokles i Anaksagoras, tłumaczą dynamikę świata jako synkryzę synkryzy i diakryzy. Wczesną filozofię grecką można zatem ująć w perspektywie krytycyzmu, którego jedną z form stanowi synkryza synkrytycyzmu koniunktywnego i diakrytycyzmu. Jednocześnie krytycyzm ten, źródłowo oparty na KS, jest antydogmatyczny w swym zetetycznym wymiarze, ma bowiem w założeniu, że zrozumienie struktury rzeczy musi polegać na wyjściu od tego, co się bezpośrednio jawi, w celu poszukiwania niejawnej jego podstawy, czyli natury rzeczy. Bez względu na to, czym owa natura rzeczy będzie (zarodki, korzenie, atomy, liczba itd.), to na poziomie ontycznym może zostać ona opisana jako synkryza synkryzy i diakryzy, która na poziomie fenomenalnym ujawnia się jako procesy powstawania i ginięcia. Synkrytycyzm koniunktywny nie wyczerpuje jednak wszystkich form synkrytycyzmu. Jego istotnym uzupełnieniem jest synkrytycyzm komparatywny.

---

[39] Arist.: *De gen. et corr.*, 315 b 8–9.

[40] Galen: *De elem. ex Hipp.*, I, 417–418.

[41] Sext. Emp.: *Adv. math.*, VII, 135.

[42] Simpl.: *In De caelo.*, VII, 295, 8–9. Dalej Simplikios pisze: „λέγει δὲ τὴν γένεσιν καὶ τὴν ἐναντίαν αὐτῇ **διάκρισιν** οὐ μόνον περὶ ζῴων, ἀλλὰ καὶ περὶ φυτῶν καὶ περὶ κόσμων καὶ συλλήβδην περὶ τῶν αἰσθητῶν σωμάτων ἁπάντων. εἰ τοίνυν ἡ μὲν γένεσις **σύγκρισις** τῶν ἀτόμων ἐστίν, ἡ δὲ φθορὰ **διάκρισις**, καὶ κατὰ Δημόκριτον ἀλλοίωσις ἂν εἴη ἡ γένεσις". Ibidem, 295, 20–24; podkr. – D.K. Zob. także: „πεφυκέναι γὰρ τὸ ὅμοιον ὑπὸ τοῦ ὁμοίου κινεῖσθαι καὶ φέρεσθαι τὰ συγγενῆ πρὸς ἄλληλα καὶ τῶν σχημάτων ἕκαστον εἰς ἑτέραν ἐγκοσμούμενον **σύγκρισιν** ἄλλην ποιεῖν διάθεσιν". Simpl.: *In Phys.*, 28, 19–22; podkr. – D.K. Galen z kolei pisze: „αἱ μὲν οὖν ἄτομοι σύμπασαι σώματ' οὖσαι σμικρὰ χωρὶς ποιοτήτων εἰσὶ, τὸ δὲ κενὸν χώρα τις, ἐν ᾗ φερόμενα ταυτὶ τὰ σώματ' ἄνω τε καὶ κάτω σύμπαντα διὰ παντὸς τοῦ αἰῶνος ἢ περιπλέκεταί πως ἀλλήλοις ἢ προσκρούει καὶ ἀποπάλλεται καὶ **διακρίνεται** δὲ καὶ **συγκρίνεται** πάλιν εἰς ἄλληλα κατὰ τὰς τοιαύτας ὁμιλίας κἀκ τούτου τά τ' ἄλλα **συγκρίματα** πάντα ποιεῖ καὶ τὰ ἡμέτερα σώματα καὶ τὰ παθήματ' αὐτῶν καὶ τὰς αἰσθήσεις". Galen: *De elem. ex Hipp.*, I, 418, 7–15; podkr. – D.K.

Synkrytycyzm komparatywny

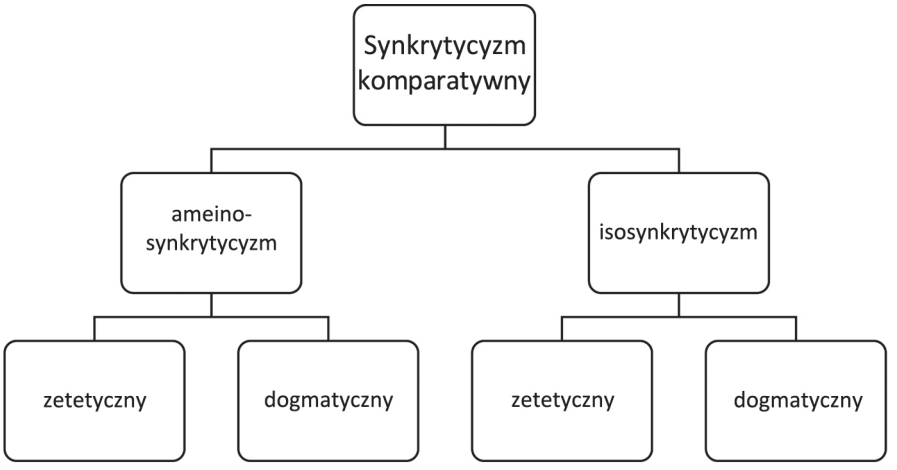
Synkrytycyzm komparatywny wiąże się z czynnością porównywania (zestawiania), a jako jedna z form synkrytycyzmu – oprócz synkrytycyzmu koniunktywnego – stanowi przejaw ogólnie rozumianego krytycyzmu. Synkrytycyzm komparatywny wiąże się z wyróżnionymi wcześniej (w rozdziale 1. części pierwszej) typami krytycyzmu: z krytycyzmem osądzającym oraz interpretacyjnym. Przede wszystkim jednak, nawiązując do wyróżnionych głównych typów krytycyzmu (rozdział 2. części pierwszej), może on być przykładem krytycyzmu antydogmatycznego. Trzeba jednak od razu zastrzec, że może także występować w formie dogmatycznej. W moich analizach będę się skupiał przede wszystkim na jego formie antydogmatycznej, wyrażonej jako S (zgodnie z jego rozumieniem przyjętym w tej pracy) lub nawet S jako Z. Dlatego można powiedzieć, że synkrytycyzm komparatywny zakresowo krzyżuje się z S i Z. Literalnie rzecz biorąc, tak rozumiany synkrytycyzm komparatywny zostaje przeciwstawiony dogmatyzmowi w tekście Diogenesa Laertiosa, który omawia sceptyckie posługiwanie się zwrotem οὐδὲν μᾶλλον[43]. Widać tu jasno, że czym innym jest wypowiadać się dogmatycznie (δογματικῶς), a czym innym – synkrytycznie (w sensie synkrytycyzmu komparatywnego), czyli porównawczo (συγκριτικῶς). Diogenes sugeruje, że sceptycy ograniczali się do przytaczania poglądów innych, sami zaś nie twierdzili niczego stanowczo, włączając w to ich własne stanowisko. Receptą na dogmatyczność wypowiedzi może być synkrytycyzm komparatywny, który występuje w dwóch wykładniach ujawniających się w posługiwaniu się zwrotem οὐδὲν μᾶλλον:

[43] „Διετέλουν δὴ οἱ σκεπτικοὶ τὰ τῶν αἱρέσεων δόγματα πάντα ἀνατρέποντες, αὐτοὶ δ' οὐδὲν ἀποφαίνονται **δογματικῶς**, ἕως δὲ τοῦ προφέρεσθαι τὰ τῶν ἄλλων καὶ διηγεῖσθαι μηδὲν ὁρίζοντες, μηδ' αὐτὸ τοῦτο. ὥστε καὶ τὸ μὴ ὁρίζειν ἀνῄρουν, λέγοντες οἷον Οὐδὲν ὁρίζομεν, ἐπεὶ ὥριζον ἄν· προφερόμεθα δέ, φασί, τὰς ἀποφάσεις εἰς μήνυσιν τῆς ἀπροπτωσίας, ὡς, εἰ καὶ νεύσαντας, τοῦτο ἐνεδέχετο δηλῶσαι· διὰ τῆς οὖν Οὐδὲν ὁρίζομεν φωνῆς τὸ τῆς ἀρρεψίας πάθος δηλοῦται· ὁμοίως δὲ καὶ διὰ τῆς Οὐδὲν μᾶλλον καὶ τῆς Παντὶ λόγῳ λόγος ἀντίκειται καὶ τῶν ὁμοίων. λέγεται δὲ τὸ Οὐδὲν μᾶλλον καὶ θετικῶς, ὡς ὁμοίων τινῶν ὄντων· οἷον, Οὐδὲν μᾶλλον ὁ πειρατὴς κακός ἐστιν ἢ ὁ ψεύστης. ὑπὸ δὲ τῶν σκεπτικῶν οὐ θετικῶς ἀλλ' ἀναιρετικῶς λέγεται, ὡς ὑπὸ τοῦ ἀνασκευάζοντος καὶ λέγοντος, Οὐ μᾶλλον ἡ Σκύλλα γέγονεν ἢ ἡ Χίμαιρα. αὐτὸ δὲ τὸ Μᾶλλον ποτὲ μὲν **συγκριτικῶς** ἐκφέρεται, ὡς ὅταν φῶμεν μᾶλλον τὸ μέλι γλυκὺ ἢ τὴν σταφίδα· ποτὲ δὲ θετικῶς καὶ ἀναιρετικῶς, ὡς ὅταν λέγωμεν, Μᾶλλον ἡ ἀρετὴ ὠφελεῖ ἢ βλάπτει· σημαίνομεν γὰρ ὅτι ἡ ἀρετὴ ὠφελεῖ, βλάπτει δ' οὔ. ἀναιροῦσι δ' οἱ σκεπτικοὶ καὶ αὐτὴν τὴν »Οὐδὲν μᾶλλον« φωνήν· ὡς γὰρ οὐ μᾶλλόν ἐστι πρόνοια ἢ οὐκ ἔστιν, οὕτω καὶ τὸ Οὐδὲν μᾶλλον οὐ μᾶλλόν ἐστιν ἢ οὐκ ἔστιν […].

Πρὸς ὅ φασιν οἱ δογματικοὶ μὴ αἴρειν τὸν λόγον, ἀλλὰ προσεπισχυρίζειν. μόνον οὖν διακόνοις ἐχρῶντο τοῖς λόγοις· οὐ γὰρ οἷόν τε ἦν μὴ λόγῳ λόγον ἀνελεῖν· καθ' ὃν τρόπον εἰώθαμεν λέγειν τόπον μὴ εἶναι καὶ δεῖ πάντως τὸν τόπον εἰπεῖν, ἀλλ' οὐ **δογματικῶς**, ἀποδεικτικῶς δέ". Diog., IX, 74, 1–77, 5; podkr. – D.K.

1) pierwsza wykładnia zakłada porównanie w sensie pozytywnym (twierdzącym, θετικῶς) i może również wyrażać stan „bycia lepszym", „bycia bardziej";
2) druga wykładnia sprowadza się do porównania jako zestawienia w sensie negatywnym, gdy głosi się, że coś negatywnie (ἀναιρετικῶς) nie jest bardziej niż coś innego; w tym przypadku nie chodzi o stan „bycia lepszym", lecz o stan równowagi (τὸ τῆς ἀρρεψίας πάθος), swoistej neutralności, która zawieszając „lepszość", manifestuje się brakiem stanowczego określenia, a w konsekwencji prowadzi do ἐποχή.

Diogenes, podobnie zresztą jak inni komentatorzy greckiego sceptycyzmu, wiąże sceptycyzm z drugą wykładnią, pomijając pierwszą, która literalnie ujawnia się choćby w początkowych ustępach *Zarysów pyrrońskich*. Tym samym wykładnia zetetyczna (pozytywna) zostaje niemal całkowicie przesłonięta wykładnią negatywną, skądinąd *nomen omen* bardziej radykalną[44]. Tutaj, tak samo jak w trakcie analizy S i Z (rozdział 2. części drugiej), podejmę się rekonstrukcji pozytywnego wymiaru synkrytycyzmu (tam analizowałem wymiar pozytywny S, Z i δόκος). Do podjęcia refleksji nad wczesną filozofią grecką konieczne jest przeanalizowanie świadectw w perspektywie obu wykładni, aby być w zgodzie z wymogiem krytyczności, który sformułował Josef Pieper[45], to znaczy aby niczego nie pominąć. W tym celu właśnie rozróżniam dwie podstawowe formy synkrytycyzmu komparatywnego: ameinosynkrytycyzm oraz iso-



Schemat 4. Typologia synkrytycyzmu komparatywnego

[44] Fragment ten również – w moim przekonaniu – pozwala dobrze odróżnić klasyczny grecki sceptycyzm (przede wszystkim Pyrrona, Sekstusa i innych) od sceptycyzmu wczesnogreckiego (o czym jeszcze będzie mowa), a także S w wersji zetetycznej od S w wersji epechicznej.

[45] J. Pieper: *W obronie filozofii*. Tłum. P. Waszczenko. Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1985, s. 59.

synkrytycyzm; każda z nich ma swoją odmianę zetetyczną i dogmatyczną (zob. schemat 4.). Dlatego właśnie synkrytycyzm komparatywny może być (zarówno jako ameinosynkrytycyzm, jak i jako isosynkrytycyzm) dogmatyczny oraz niedogmatyczny. Szczególnym moim zainteresowaniem będzie się cieszył ten ostatni.

Zasadnicza różnica pomiędzy oboma typami synkrytycyzmu komparatywnego dotyczy zasady zestawiania (porównywania). Ameinosynkrytycyzm[46] sprowadza się do porównania (porównywania) w celu rozpoznania tego, co lepsze (nierówne) pod określonym względem[47]; ów wzgląd zostanie nazwany – zgodnie z nomenklaturą krytycystyczną – kryterium. Z kolei isosynkrytycyzm[48] nie zakłada „lepszości" („gorszości") i wyraża stan równości pod określonym względem. Kryterium, o którym tu mowa, dotyczy struktury przekonań (wiedzy) nie w sensie ich genezy, lecz w sensie ich zestawienia pod kątem wzajemnego uzasadnienia. Przede wszystkim „lepszość" i „równość" związane są ze strukturą szeroko rozumianego uzasadnienia (ang. *justification*). Termin „uzasadnienie" funkcjonuje w filozofii zarówno w obszarze praktycznym, jak i teoretycznym. W tym pierwszym przypadku można mówić o uzasadnieniu pragmatycznym (usprawiedliwieniu), którego celem jest osiąganie nie tyle prawdy, ile innych określonych celów (uzasadnienie moralne, uzasadnienie religijne, uzasadnienie estetyczne i inne). W drugim przypadku mowa jest o uzasadnieniu epistemicznym na gruncie rozważań epistemologicznych[49]. Jednym z celów badań w tym rozdziale

[46] Przymiotnik ἀμείνων, stopień wyższy od ἀγαθός, znaczy „lepszy", „korzystniejszy", „cenniejszy"; należy odróżniać krytycznie ujętą względność „lepszości" od dogmatycznego zakładania tego, co najlepsze, τὸ ἄριστον. Termin ten odsyła do greckiego przymiotnika ἄριστος, który oznacza: „najlepszy", „najznakomitszy", „najpożyteczniejszy", „best in birth and rank", „best in any way", „morally best", „best, most useful" (LSJ). Zob. *Słownik grecko-polski*. T. 1…, oraz LSJ.

[47] Zasadę ameinosynkrytycyzmu znaleźć można w *Hippiaszu mniejszym* Platona: „εἰ δὲ βούλει, σὺ αὖ ἀντιπαράβαλλε λόγον παρὰ λόγον, ὡς ὁ ἕτερος ἀμείνων ἐστί· καὶ μᾶλλον εἴσονται οὗτοι ὁπότερος ἄμεινον λέγει" („Jeśli chcesz, to powiedz dla porównania drugą mowę, że tamten jest lepszy. Wtedy będą ci tutaj lepiej wiedzieli, który z nas dwóch lepiej mówi"). Platon: *Hippiasz mniejszy*, 369 c; przeł. W. Witwicki.

[48] Przymiotnik ἴσος oznacza między innymi: „równy", „jednakowy", ale też „ten sam", „podobny"; poza tym można go przełożyć jako „równouprawniony", „równo podzielony", „oparty na równości", „bezstronny", „stały". Zob. *Słownik grecko-polski*. T. 1… Według LSJ: „equal in size, strength, or number", „like", „equal", „the same", „equally divided or distributed", of persons „fair", „impartial", of ground „even", „flat".

[49] Należy oczywiście zdawać sobie sprawę z tego, że problem uzasadnienia jest złożony i kontrowersyjny. W tym celu zob. S. Judycki: *Epistemologia*. T. 1. Poznań–Warszawa, Wydawnictwo W drodze, 2020, s. 199–295; A. Nowakowski: *Uzasadnienie epistemiczne*. Lublin, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2011, s. 48–58; J. Woleński: *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005, s. 374–386. Głównym celem moich dociekań będzie tylko próba rozróżnienia typów refleksji sceptycznej (głównie epechistycznej i zetetycznej)

będzie rozpoznanie typów uzasadnień obecnych w refleksji synkrytycznej wczesnych filozofów greckich. Chodzić zatem będzie o to, w jaki sposób zakwalifikować określone wypowiedzi filozofów w perspektywie opozycji: ameinosynkrytycyzm – idiosynkrytycyzm; ta ostatnia opozycja zaś każdorazowo powinna być przeanalizowana ze względu na założony w niej typ uzasadnienia.

Zasadą ameinokrytycyzmu jest to, co lepsze, podczas gdy zasadą isosynkrytycyzmu jest tylko to, co równe (równosilne, egalitarystyczne). W tym ostatnim wypadku odwołać się można literalnie do Arystotelesa, który co prawda komentował Demokrytejską koncepcję wrażeń, ale zasada ta może być potraktowana jako ogólna zasada w tym wypadku isosynkrytycyzmu epistemicznego: „οὐθὲν γὰρ μᾶλλον τάδε ἢ τάδε ἀληθῆ, ἀλλ᾽ ὁμοίως" („nie są bardziej prawdziwe te lub tamte, lecz są równe")[50]. Przykład szerokiego wyrażenia formuły isosynkrytycyzmu stanowi wypowiedź Sekstusa Empiryka: „παντὶ λόγῳ λόγος ἴσος ἀντίκειται" („każdemu argumentowi przeciwstawia się równy argument")[51]. Odróżnienie tych dwóch form synkrytycyzmu komparatywnego ma dużą moc eksplanacyjną w trakcie omawiania różnych form S, a w szczególności w odróżnianiu S jako E od S jako Z. Warto również nadmienić, że obie te formy synkrytycyzmu komparatywnego stoją w opozycji do stanowiska dogmatycznego (antykrytycznego), które opiera się na założeniu rozstrzygającego znalezienia tego, co najlepsze (τὸ ἄριστον). Wbrew jednak lingwistycznej pokusie nie można tego stanowiska nazwać aristosynkrytycyzmem, ponieważ przekonanie o odkryciu (ustanowieniu) τὸ ἄριστον nie wydaje się przejawem postawy krytycznej, a co za tym idzie – synkrytycznej, lecz dogmatycznej.

Jak wiadomo, dzieła Homera stanowiły rodzaj skarbnicy i rezerwuaru mądrości oraz wzorów zachowań dla następców. Mało tego, w VI księdze *Iliady* Glaukos, chcąc przed walką z Diomedesem podkreślić swoją wartość, wylicza swych przodków i przytacza słynną maksymę, która słusznie uchodzi za wyraz najwyższej wartości: „αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων" („zawsze być najlepszym i wyróżniającym się od innych")[52]. Dziedzictwem i wyzwaniem dla potomnych stał się też ten zlepek wyzwań, natomiast myśl późniejsza, przede wszystkim filozoficzna, wpłynęła – choć nie wprost – na rewizję tego ideału, a także sproblematyzowała koniunkcję w nich zawartą. „Być najlepszym" (ἀριστεύειν)

w perspektywie kwestii uzasadnienia, a nie analiza problemu uzasadnienia we wczesnej filozofii greckiej.

[50] Arist.: *Metaph*., 1009 b 10–11.

[51] Zob. Sext. Emp.: *Pyr*., I, 202.

[52] Homer: *Iliada*, VI, 208 (dalej cyt. jako *Il*.); zob. ten sam zwrot: *Il*., XI, 784. Zob. także *Il*., XXI, 107, gdzie słowo ἀμείνων zostaje użyte we fragmencie traktowanym przez Pyrrona jako sceptyczny. Można również καί z tego fragmentu rozumieć jako wyjaśniające i przełożyć jako „czyli".

nie pokrywa się z sensem wypowiedzi „wyróżniać się od innych", „górować nad innymi" czy też „przewyższać innych", jak można przełożyć zwrot ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων. Bohater homerycki z pierwszego zwrotu zdaje się wyprowadzać drugi: jeśli okażę się najlepszy, to będę górować nad innymi. Mamy tu zatem implikację: formuła wskazująca τὸ ἄριστον → formuła „bycia lepszym"; z dogmatycznych zasad aristei wyprowadzana jest koncepcja ameinosynkrytyczna. Z czasem jednak, w wyniku rozważań krytycznych, odrzucono model aristei epistemicznej (teoretycznej) na rzecz ameinosynkrytycyzmu. Można mówić o tym, że X jest lepszy (pod jakimś względem) od Y-a (formuła ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων), ale jednocześnie nie żywić przekonania, że X jest najlepszy[53].

Isosynkrytycyzm wyraża postawę (rodzinę przekonań) kwestionującą „lepszość", to znaczy sprowadzającą się do zestawiania czegoś (na przykład przeświadczeń, doktryn, teorii, uzasadnień) nie tyle na zasadzie nieokreślonej różności, ile na zasadzie równości, nie zakładając istnienia jakiegoś uprzywilejowanego (pod pewnym względem) ujęcia (stanowiska); w tym sensie zwolennicy isosynkrytycyzmu opowiadają się za zasadą ekwiwalencji „rzeczy" zestawianych. W filozofii sceptycznej jedną z form isosynkrytycyzmu jest S jako E w wersji Sekstusa Empiryka: tak rozumiany S, negując PD, traktuje wszelkie przekonania ekwiwalentnie – jako równie niepewne, co prowadzi do ἰσοσθένεια, z której z kolei wynika ἐποχή. Zasada ἐποχή ma wymiar nie tylko deskryptywny, ale może mieć także normatywny, stając się z czasem główną filozoficzną rekomendacją sceptyków. Zasadę isosynkrytycyzmu formułuje Sekstus w *Zarysach pyrrońskich* przy okazji analitycznych wywodów dotyczących fundamentalnych dla tego typu sceptycyzmu zasad: 1) περὶ τοῦ 'πάντα ἐστὶν ἀόριστα' (*O [wyrażeniu] „wszystko jest nieokreślone"*) oraz 2) περὶ τοῦ παντὶ λόγῳ λόγον ἴσον ἀντικεῖσθαι (*O tym, że każdemu argumentowi przeciwstawia się równy mu argument*). Pisze on:

1) „[…] ἀόριστα δὲ **μὴ προύχοντα** τῶν ἀντικειμένων ἢ κοινῶς μαχομένων κατὰ πίστιν ἢ ἀπιστίαν"[54];
2) „[…] παντὶ τῷ ὑπ' ἐμοῦ ζητουμένῳ λόγῳ, ὃς κατασκευάζει τι δογματικῶς, ἕτερος λόγος κατασκευάζων τι δογματικῶς, **ἴσος** αὐτῷ κατὰ πίστιν καὶ ἀπιστίαν, ἀντικεῖσθαι φαίνεταί μοι […]"[55].

Nie wdając się w szczegółową analizę tych wypowiedzi, trzeba tylko zauważyć, że pierwsza wypowiedź dotyczy rzeczy przeciwnych (ἀντικειμένων) lub zwyczajnie polemicznych (μαχομένων); żadna z nich nie przewyższa (μὴ προύχοντα) drugiej w zakresie wiary lub niewiary (πίστιν ἢ ἀπιστίαν). Drugie zdanie głosi, że każdemu podlegającemu ba-

[53] Zaprzeczyć homeryckiej zasadzie αἰὲν ἀριστεύειν można na dwa sposoby: bądź to zakwestionować ἀριστεύειν, a więc bycie najlepszym, bądź podważyć trwałość bycia najlepszym wyrażoną za pomocą słowa αἰέν.

[54] Sext. Emp.: *Pyr.*, I, 198; podkr. – D.K.

[55] Sext. Emp.: *Pyr.*, I, 203; podkr. – D.K.

daniu (procedurze zetetycznej) argumentowi, który stwierdza coś dogmatycznie (δογματικῶς), przeciwstawia się inny argument o charakterze dogmatycznym, który jest mu równy (ἴσος) ze względu na wiarę i niewiarę (πίστιν καὶ ἀπιστίαν). Zasada synkrytycyzmu komparatywnego w formule isosynkrytycyzmu podkreślona zostaje sformułowaniami μὴ προύχοντα i ἴσος. Próbując wyrazić tę zasadę językiem współczesnym, można odwołać się do terminologii Odo Marquarda, który pisze o polimityczności, i nazwać isosynkrytycyzm izosteniczną polimitycznością. „Niebezpieczny jest zawsze monomit, i co najmniej on; nie są natomiast niebezpieczne polimity. Trzeba mieć możność posiadania wielu mitów – wielu historii; od tego wszystko zależy; kto – wespół z innymi ludźmi – ma i mieć może tylko jeden mit – tylko jedną jedyną historię – ten źle na tym wychodzi. Stąd wniosek: *Strawna jest polimityczność, szkodliwa jest monomityczność*. Kto polimitycznie – żyjąc i opowiadając – uczestniczy w wielu historiach, ten zawsze jednej historii zawdzięcza wolność od każdej innej historii *et vice versa*, co dotyczy także dalszych interferencji wielorako skrzyżowanych; kto monomitycznie – żyjąc i opowiadając – może i musi uczestniczyć tylko w jednej jedynej historii, ten nie ma tej wolności: jest całkowicie przez nią – by tak rzec, przez monimityczne zrównanie w uwikłaniu – bez reszty pochłonięty”[56]. W komentarzu do tej wypowiedzi Marquarda można powiedzieć, że polimityczność albo może się także realizować w nieizostenicznym traktowaniu opowieści, albo można traktować izostenię jako nieosiągalny lub tylko regulatywny projekt, albo wreszcie da się izosteniczną polimityczność traktować jako tymczasowy stan i wyzwanie skłaniające do Z.

Isosynkrytycyzm może przybierać dwie formy: dogmatyczną i zetetyczną. Ta pierwsza znajduje wyraz w przekonaniu, że w dowolnym momencie można zadowolić się rozpoznanymi alternatywami (traktowanymi na równi, bez żadnego uprzywilejowania) i nie ma powodu szukać innych. W takim przypadku wyróżnia się to, co inne-i-równe, i na tym poprzestaje. Trzeba jednak zdawać sobie sprawę z tego, że tożsamość danej „rzeczy”, dla której rozpoznaje się to, co inne, zależy również od tego, co inne. Na przykład koncepcja wiedzy typu ἐπιστήμη zakłada jako swoje „inne” jej brak (tego typu wiedzy), w wyniku czego dyskusja epistemologiczna, w której zresztą uczestniczył Sekstus, dokonuje się w obrębie akceptacji ἐπιστήμη i jej owoców oraz jej całkowitego odrzucenia; tym samym nie dopuszcza się innych alternatyw (innego rozumienia

[56] O. Marquard: *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa, Oficyna Naukowa, 1994, s. 101–102. W moim przekonaniu – ograniczając się do lakonicznej uwagi – lepiej jest powiedzieć, że „strawna jest polimityczność” w przeciwieństwie do monomityczności, niż twierdzić zbyt pochopnie, że „nie są natomiast niebezpieczne polimity”. Polimity również mogą być niebezpieczne, przede wszystkim w sytuacji nieopanowanego ich mnożenia, które może prowadzić do zatarcia tożsamości.

wiedzy i jej zniesienia), *tertium non datur*. W przeciwieństwie do isosynkrytycyzmu dogmatycznego, isosynkrytycyzm zetetyczny zakłada ciągłe szukanie oraz zestawianie odmiennych i wzajemnie równych propozycji, nie zadowalając się skończonym i ostatecznym ich katalogiem. Warto zauważyć, że isosynkrytycyzm zetetyczny ma niejako założony cel swoich poszukiwań, którym jest jakkolwiek rozumiana równość. Wydaje się, że gdyby zrezygnować z tego wymogu isosynkrytycyzmu i otworzyć się na poszukiwanie po prostu tego, co inne, to poszukiwania takie nie byłyby związane założonym ich rezultatem. W efekcie takiej procedury perspektywa ciągle może się zmieniać; dzięki temu, że mogą się pojawiać wciąż nowe „rzeczy inne", może też zmieniać się to, wobec czego mówi się o tym, co inne.

Przykładem współczesnego stanowiska isosynkrytystycznego wydają się poglądy Thomasa Kuhna, których niedocenianym zapleczem były – jak wiadomo – ustalenia Ludwika Flecka i Kazimierza Ajdukiewicza. Kuhn kwestionuje linearny, progresywny charakter rozwoju nauki, głosząc tezę o rewolucjach naukowych, a nie o ewolucji. Dzieje nauki z perspektywy metanaukowej ujęte mogą być w ramach isosynkrytycyzmu zetetycznego, a nie w ramach ameinosynkrytycyzmu. Widać to choćby po tym, że nie da się – zdaniem tego badacza – ukazać kryterium racjonalności nowego paradygmatu, ponieważ racjonalność jest zawsze zrelatywizowana do danego paradygmatu. Innymi słowy, żaden paradygmat nie jest lepszy niż inny (epistemiczny egalitaryzm), a poza tym każdy jest racjonalny tylko ze względu na własne standardy racjonalności. Stanowisko Kuhna stanowi przykład isosynkrytycyzmu radykalnie odrzucającego wszelkie poglądy uznające nie tylko zbliżanie się do prawdy, lecz także wszystkie, które dotyczą zakładania jakiejkolwiek lepszości[57]. Nie tylko prawda nie jest celem nauki, ale również – jego zdaniem – nauka nie ma żadnego celu. Podobnie Feyerabenda zasadę *anything goes* można interpretować jako kolejny przykład postawy isosynkrytycznej, ponieważ owa metazasada sprowadza się do proliferacji odmiennych ujęć przy jednoczesnym założeniu nieistnienia kryterium preferowania któregokolwiek z nich. Z tego wynika, że proliferacja alternatyw ma charakter autoteliczny, jej celem jest ona sama. Można powiedzieć więcej: zgodnie z koncepcją isosynkry-

[57] „Compared with the notion of progress most prevalent among both philosophers of science and laymen, however, this position lacks an essential element. A scientific theory is usually felt to be better than its predecessors not only in the sense that it is a better instrument for discovering and solving puzzles but also because it is somehow a better representation of what nature is really like. One often hears that successive theories grow ever closer to, or approximate more and more closely to, the truth. Apparently generalizations like that refer not to the puzzle-solutions and the concrete predictions derived from a theory but rather to its ontology, to the match, that is, between the entities with which the theory populates nature and what is »really there«". T.S. Kuhn: *The Structure of Scientific Revolutions*. Second Edition, Enlarged. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1970, s. 206.

tycyzmu proliferacja alternatywnych ujęć nie służy niczemu innemu poza samą proliferacją, dopiero ujęcie ameinosynkrytyczne sprawia, że taka proliferacja ma charakter funkcjonalny, służy jako koło napędowe postawy krytycznej przy jednoczesnym założeniu kryterium lepszości. Oczywiście, da się wskazać zamiast kryteriów obiektywnych kryteria subiektywne, na przykład preferencje badacza („subiektywne pragnienia", tak jak w ujęciu Feyerabenda[58]), ale takie podejście nadal nie czyni z proliferacji użytecznego narzędzia postawy krytycznej. Stanowisko Feyerabenda, a dokładniej: autotelicznie pojęta proliferacja alternatyw zdaje się dogmatyzmem *à rebours*, ponieważ ten ostatni nie ma w założeniu żadnej alternatywy wobec sformułowanego ujęcia, a tak pojęta proliferacja promuje (w ujęciu normatywnym) lub opisuje (w deskryptywnym) wielość alternatyw, z wyłączeniem możliwości istnienia kryterium ich preferencji. Proliferacja alternatyw może zatem być skuteczną metodą krytyczną głównie (lub nawet wyłącznie) w ramach ameinosynkrytycyzmu.

Ameinosynkrytycyzm – jak już wspomniano – stanowi wyróżnioną formę synkrytycyzmu komparatywnego, w którym inność przybiera formę zaprzeczenia egalitaryzmowi. Porównanie dwóch „rzeczy" dokonuje się ze względu na przyjęte kryterium szeroko rozumianego dobra, ukazującego, która z tych dwu „rzeczy" jest lepsza pod wskazanym względem. Ameinosynkrytycyzm, podobnie jak isosynkrytycyzm, może przybrać formę dogmatyczną i zetetyczną. Ameinosynkrytycyzm dogmatyczny opiera się na takiej procedurze porównywania, która prowadzi do rozstrzygającego znalezienia tego, co lepsze. Z dostępnych „rzeczy" (na przykład stanowisk, teorii, przekonań), w wyniku porównywania (synkrytycyzm komparatywny), dokonuje się wyboru tego, co lepsze, i nie poszukuje się dalszych alternatyw. Efektem ameinosynkrytycyzmu dogmatycznego jest ustalenie zależności pomiędzy „rzeczami" ze względu na przyjęte kryterium. Warto oczywiście zauważyć, że czym innym jest ameinosynkrytycyzm dogmatyczny, a czym innym – dogmatyzm jako zaprzeczenie krytycyzmu (w tym synkrytycyzmu), przejawiający się jako aristofilozofia. Ten pierwszy w wyniku porównywania rozpoznaje to, co lepsze, i ostatecznie zadowala się tym rozstrzygnięciem (A jest lepsze niż B), ten drugi z kolei przyjmuje istnienie czegoś najlepszego bezwzględnie (A jest najlepsze), wykluczając ostatecznie jakąkolwiek „rzecz" lepszą od A. Oba stanowiska są *de facto*

[58] „Nie można zastosować żadnej z metod, którymi pragną posługiwać się Carnap, Hempel, Nagel, Popper, a nawet Lakatos, aby zracjonalizować zmiany zachodzące w nauce, a jedyna metodą, jaką **można** zastosować – obalanie, traci po części doniosłość. Pozostają wszakże sądy estetyczne, sądy dotyczące smaku, uprzedzenia metafizyczne, pragnienia religijne, krótko mówiąc, **pozostają nasze subiektywne pragnienia**: nauka w swojej najbardziej rozwiniętej i ogólnej postaci zwraca jednostce wolność, którą zdawała się jej odbierać na wcześniejszych poziomach badania, tak że wyobrażenia »trzeciego świata« i rozwój jego pojęć tracą »racjonalność«". P.K. Feyerabend: *Przeciw metodzie*. Tłum. S. Wiertlewski. „Nowa Krytyka" 1995, nr 6, s. 173.

dogmatyczne, ale pierwsze jest dogmatyczne lokalnie, drugie – dogmatyczne globalnie; pierwsze ma charakter względny, drugie – bezwzględny; pierwsze formułuje rozstrzygnięcie w wyniku procedury porównywania, drugie z kolei może tego wymogu nie spełniać.

Ameinosynkrytycyzm zetetyczny ma natomiast w założeniu ciągłe poszukiwanie tego, co lepsze, a co za tym idzie – ciągłe porównywanie dostępnych alternatyw oraz tropienie następnych. Tego rodzaju postawa odcina się nie tylko od dogmatyzmu, absolutyzmu i aristofilozofii, nie zakłada bowiem tego, co ostateczne, bezwarunkowe i najlepsze, ale także od dogmatycznego ameinosynkrytycyzmu, ponieważ nie uznaje nigdy żadnego rozstrzygnięcia odnośnie do lepszości za ostateczne, lecz ciągle poszukuje tego, co lepsze. Odnalezienie czegoś takiego ma charakter tymczasowy, względny i rewidowalny. Zasadnicza różnica pomiędzy oboma typami ameinosynkrytycyzmu leży też w kontynuowaniu poszukiwań (porównań) albo w ich wstrzymaniu.

Rozróżnienie tych typów synkrytycyzmu komparatywnego można potraktować jako użyteczne teoretycznie narzędzie do metafilozoficznej oceny stanowisk filozoficznych związanych z filozofią grecką, przede wszystkim zaś – z wczesnogrecką. Warto zauważyć, że dojrzały sceptycyzm grecki, prezentowany w dziełach Sekstusa Empiryka, opiera się na isosynkrytycyzmie, a nie na ameinosynkrytycyzmie. Można nawet powiedzieć, że jest to isosynkrytycyzm zetetyczny, ponieważ poszukuje się różnych, ale nie lepszych odpowiedzi, po czym uznaje się, że one wszystkie są równe sobie (ἰσοσθένεια), co z kolei prowadzi do ἐποχή. Wydaje się, że we wczesnej myśli greckiej, czyli w okresie – dodajmy – przed uformowaniem się koncepcji wiedzy jako ἐπιστήμη, znajdowały odzwierciedlenie stanowiska sceptyczne czy też, jak ktoś woli – protosceptyczne, które przyjmują inny model S niż ten znany z dzieł Sekstusa. W szczególności można wskazać w tym okresie stanowiska filozoficzne, które opierają się nie na isosynkrytycyzmie, lecz na ameinosynkrytycyzmie. Trzeba to zagadnienie dogłębnie przebadać. Dla przykładu warto zasygnalizować współczesne stanowiska, które odpowiadają obu typom synkrytycyzmu komparatywnego. Popper i Peirce zakładają ameinosynkrytycyzm zetetyczny, natomiast Kuhn i Feyerabend mogą uchodzić za stronników isosynkrytycyzmu.

Istotę synkrytycyzmu oraz jego typów, w szczególności odróżnienie ameinosynkrytycyzmu od isosynkrytycyzmu, można ująć za pomocą rozróżnienia między epistemicznym egalitaryzmem a epistemicznym nieegalitaryzmem, które opracowała Susan Haack w artykule *Theories of Knowledge: An Analytic Framework*[59]. Badaczka ta definiuje epistemiczny egalitaryzm następująco: „Żadne przekonanie nie jest, samo w sobie

[59] Zob. S. Haack: *Theories of Knowledge: An Analytic Framework*. „Proceedings of the Aristotelian Society, New Series" 1982–1983, vol. 83, s. 143–157.

i z siebie, epistemicznie bardziej bezpieczne niż jakiekolwiek inne" („No belief is, in and of itself, epistemically more secure than any other"[60]). Jego zaprzeczeniem jest z kolei klasa poglądów zwana epistemicznym nieegalitaryzmem: „Niektóre przekonania są, same w sobie i z siebie, epistemicznie bardziej bezpieczne od innych" („Some beliefs are, in and of themselves, epistemically more secure than others"[61]). Jak wyraźnie widać, różnica między ameinosynkrytycyzmem a isosynkrytycyzmem odpowiada różnicy pomiędzy epistemicznym nieegalitaryzmem a epistemicznym egalitaryzmem. Ameinosynkrytycyzm opiera się na tezie epistemicznego nieegalitaryzmu, isosynkrytycyzm zaś – na tezie epistemicznego egalitaryzmu.

Warto się zatem przyjrzeć formom synkrytycyzmu komparatywnego we wczesnej filozofii greckiej. Do pewnego stopnia część z nich została już opisana w rozdziale dotyczącym KS (rozdział 1. części drugiej), ponieważ odróżnione od siebie „rzeczy" podlegają dalszej ewaluacji. Widać było w tamtych analizach przykłady zarówno isosynkrytycyzmu (na przykład χάος jako isosynkrytystycznie pojmowane *exemplum* teogonicznego KS), jak i ameinosynkrytycyzmu (na przykład odróżnienie wiedzy boskiej od ludzkiej, oddzielenie dwóch dróg badania). Ze względu na szczególne znaczenie tego ostatniego dla dociekań filozoficznych, przede wszystkim – na aksjologiczny element ewaluacji, specjalną uwagę trzeba poświęcić wybranym formom ameinosynkrytycyzmu we wczesnej filozofii greckiej[62].

[60] Ibidem, s. 146.

[61] Ibidem, s. 148.

[62] Dzięki tym dociekaniom ukazane i oddzielone zostaną ameinosynkrytyczne postacie filozofii wczesnogreckiej od form isosynkrytycznych. Do tych ostatnich należy zaliczyć ND czy też sceptycyzm pojmowany jako efektycyzm i epechizm. Rozróżnienie to jest widoczne wyraźnie w komentarzu Diogenesa Laertiosa do filozofii sceptycznej. Jego zdaniem sceptycy niczego stanowczo (δογματικῶς) nie określali, odrzucali nawet posługiwanie się zwrotem „nie określać" (μὴ ὁρίζειν), ponieważ byłby to wyraz stanowczości charakterystycznej dla postawy dogmatycznej; gdy mówi się „Nic nie określamy" („Οὐδὲν ὁρίζομεν"), to już coś się określa. Zob. Diog., IX, 74. Fragment ten jest dość typową próbą uzasadnienia sensowności S przez odróżnienie go od ND; trudności związane z tego typu argumentacją są widoczne przede wszystkim w tym, że tego rodzaju S, nie chcąc być żadną postacią D (w tym: ND), jednocześnie postulował praktycznie rozumiany cel dociekań, mianowicie szczęście, które jest nie tylko realne, ale i osiągalne. Ważne w tym miejscu jest jednak coś innego. Diogenes pisze: „W wyrażeniu »Nic nie określamy« uwidacznia się stan równowagi" („διὰ τῆς οὖν Οὐδὲν ὁρίζομεν φωνῆς τὸ τῆς ἀρρεψίας πάθος δηλοῦται"). Diog., IX, 74. Ta ἀρρεψία sceptycka dobrze ilustruje założony w tym stanowisku isosynkrytycyzm. Skontrastowany z nim może być synkrytycyzm komparatywny jako ameinosynkrytycyzm. Diogenes pisze kilka wersów dalej: „Samo to słowo »bardziej« używane jest porównawczo, na przykład gdy mówimy, że bardziej słodki jest miód niż rodzynek" („αὐτὸ δὲ τὸ Μᾶλλον ποτὲ μὲν συγκριτικῶς ἐκφέρεται, ὡς ὅταν φῶμεν μᾶλλον τὸ μέλι γλυκὺ ἢ τὴν σταφίδα"). Diog., IX, 75. Skojarzenie tego ustępu z fragm. DK B 38 Ksenofanesa nie jest chyba przypadkowe.

Na samym wstępie warto przyjrzeć się użyciom słowa „lepszy" (między innymi ἀμείνων, βελτίων, κρείττων, λωΐων) w tekstach Homera i Hezjoda w celu rozpoznania w nich pierwszych postaci ameinosynkrytycyzmu. Nie ma miejsca na szczegółową filologiczną analizę tych słów w myśli wczesnogreckiej; aby tylko zobrazować to zagadnienie, niniejsze rozważania ograniczę do wybranych sformułowań, ważnych z punktu widzenia filozofii wczesnogreckiej.

W poematach Homera można znaleźć przykłady zastosowania zwykłej procedury synkrytycyzmu komparatywnego w formule ameinosynkrytycyzmu. Na przykład w księdze V *Iliady* jeden z bohaterów ostrzega drugiego, aby uważał, by ktoś lepszy od niego nie stoczył z nim boju[63]. Porównanie może też przybrać postać stwierdzenia, że dana „rzecz" w ramach danego zbioru jest najlepsza pod pewnym względem, co dałoby się wyrazić stwierdzeniem o nieistnieniu czegoś lepszego. Eneasz zwraca się do Pandara, mówiąc mu: żaden człowiek z tej ziemi nie może się z tobą równać, „ani nikt z Lycji nie oświadczy, że jest lepszy od ciebie" („[…] οὐδέ τις ἐν Λυκίῃ σέο γ' εὔχεται εἶναι ἀμείνων")[64]. „Bycie lepszym" jest oczywiście stopniowalne, czemu można dać wyraz w tekście, pisząc na przykład, że ktoś jest dużo lepszy niż ktoś inny (w tym wypadku dużo lepszy niż jego ojciec):

> καί ποτέ τις εἴποι πατρός γ' ὅδε πολλὸν ἀμείνων
> ἐκ πολέμου ἀνιόντα […][65].

Warto również uwypuklić takie sformułowania, które zdają się zawierać *quasi*-ogólne osądy zawierające zasady postępowania. Homer na przykład pisze w księdze IX *Iliady*:

> […] φιλοφροσύνη γὰρ ἀμείνων.
>
> […] życzliwość jest bowiem lepsza[66].

Wydaje się jednak, że 1) nie ma tu sformułowanej ogólnej zasady dogmatycznej; zalecenie to – jak wynika z kontekstu – ma charakter lokalny

[63] „[…] φραζέσθω μή τίς οἱ ἀμείνων σεῖο μάχηται […]". *Il.*, V, 411. Zob. też: „ἡμῖν δ' οὔ τις τοῦδε νόος καὶ μῆτις ἀμείνων […]". *Il.*, XV, 509.

[64] *Il.*, V, 173.

[65] *Il.*, VI, 479–480. Zob. też: „[…] ὅ περ σέο πολλὸν ἀμείνων". *Il.*, VII, 114; „[…] οὐδ' ὑπ' Ἀχιλλῆος, ὅς περ σέο πολλὸν ἀμείνων". *Il.*, XVI, 709.

[66] *Il.*, IX, 256. Nie bardzo wiadomo, od czego jest ona lepsza. Tak pojmowana „lepszość" być może przybiera odcień egzystencjalny. Lepiej być życzliwym niż nieżyczliwym, co nie jest równoznaczne z byciem po prostu dobrym. Wyraźnie negację ameinosynkrytycyzmu egzystencjalnego widać, gdy przeanalizuje się część etyczną argumentacji Sekstusa Empiryka. W moich rozważaniach chodzi po prostu o odróżnienie preferowania czegoś od niepreferowania, zrównania od niezrównania, uprzywilejowania od nieuprzywilejowania itd.

i zależy od okoliczności; 2) nie jest pewne, czy mowa tu o ameinosynkrytycyzmie egzystencjalnym, to znaczy zgodnym z tezą, że życzliwość jest lepsza od nieżyczliwości. Niewykluczone, że stopień wyższy wyraża po prostu tezę, że życzliwość jest dobra. Nie ulega jednak wątpliwości, że sformułowanie to stanowi efekt krytycznego myślenia osądzającego, co najmniej o charakterze lokalnym. Coś jest lepsze od czegoś innego w określonym wymiarze i w danych okolicznościach (kontekstualnie). Pomijając jednak konkretne okoliczności, można powiedzieć, że coś jest lepsze od czegoś nie w ogóle, lecz w danym zakresie. Eurymach mówi: „ταῦτα δ' ἐγὼ σέο πολλὸν ἀμείνων μαντεύεσθαι" („W tych sprawach jestem daleko lepszy niż ty w przepowiadaniu")[67]. Z jednej strony nawet gdy Homer używa stwierdzenia „lepszy we wszystkim" (ἐν πᾶσιν ἀμείνων), to z kontekstu wynika, że mówi o tym, że ktoś jest lepszy od kogoś innego pod pewnym względem lub w określonym zakresie. Z drugiej – sformułowanie „θαρσαλέος γὰρ ἀνὴρ ἐν πᾶσιν ἀμείνων" („odważny człowiek jest lepszy we wszystkim"[68]) znaczy po prostu tyle, że albo odważny człowiek jest lepszy od nieodważnego (ameinosynkrytycyzm egzystencjalny), albo że odwaga zwyczajnie jest dobra.

Zdarza się jednak natrafić w tekstach Homera na ślady globalnego, etycznego ewaluowania za pomocą procedur ameinosynkrytycystycznych. Odyseusz na przykład mówi, że można się przekonać i powiedzieć drugiemu, „[…] jak o wiele lepsze jest czynienie dobrych uczynków niż podłości" („[…] ὡς κακοεργίης εὐεργεσίη μέγ' ἀμείνων")[69].

Warto jeszcze wspomnieć o pewnym fragmencie z *Odysei*, który ma istotne – moim zdaniem[70] – znaczenie w perspektywie odczytania poematu Parmenidesa.

> αὐτὰρ ἐπὴν δὴ τάς γε παρὲξ ἐλάσωσιν ἑταῖροι,
> ἔνθα τοι οὐκέτ' ἔπειτα διηνεκέως ἀγορεύσω,
> ὁπποτέρῃ δή τοι ὁδὸς ἔσσεται, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς
> θυμῷ βουλεύειν· ἐρέω δέ τοι ἀμφοτέρωθεν[71].

Kirke zwraca się do Odyseusza, mówiąc mu, że nie wskaże mu właściwej drogi, lecz tylko zaprezentuje mu dwie możliwe drogi żeglugi: pierwszą przez wody, gdzie znajdują się „błądzące skały" (πλαγκταὶ πέτραι), drugą – przez cieśninę, przy której czyhają Skylla i Charybda.

---

[67] Homer: *Odyseja*, II, 180 (dalej cyt. jako *Od.*).

[68] *Od.*, VII, 51.

[69] *Od.*, XXII, 374.

[70] Na paralele pomiędzy boginią i Parmenidesowym κοῦρος z jednej strony oraz Kirke i Odyseuszem – z drugiej wskazywali E.A. Havelock: *Parmenides and Odysseus*. „Harvard Studies in Classical Philology" 1958, vol. 63, s. 133–143; A.P.D. Mourelatos: *The Route of Parmenides*…, s. 24–25. Zob. także rozdział 2. części drugiej.

[71] *Od.*, XII, 55–58.

Warto zauważyć, że Kirke ukazuje tylko dostępne możliwości pod postacią dwóch dróg, namawia jednak Odyseusza, aby sam rozważył, która z nich jest lepsza. Paralele pomiędzy tym fragmentem i poematem Parmenidesa ukazane zostały w innym miejscu, tu trzeba wspomnieć, że Homer ustami Kirke nawołuje, a zarazem promuje postawę krytyczną w formule synkrytycyzmu komparatywnego jako ameinosynkrytycyzmu. Każdy z nas jest Odyseuszem, który musi odpowiedzieć na wyzwanie bogini Kirke. Elementami tej odpowiedzi są:

1. Pogodzenie się z sytuacją, że bóstwo nie wskazuje konkretnej drogi; umiejętność zdania się na siebie i podejmowania wyborów spośród dostępnych informacji; podkreślenie aktywności człowieka i jego odpowiedzialności za swoje wybory.
2. Wybór drogi powinien być poprzedzony krytyczną (ameinosynkrytyczną) refleksją mającą na celu ustalenie tego, co jest lepsze w danej sytuacji przy takim, a nie innym zasobie informacji. Postawa taka wymaga odparcia pokusy posiadania aristofilozoficznych przekonań o istnieniu uniwersalnych, ostatecznych (dogmatycznych) odpowiedzi, które sugerują eudajmonistyczne spełnienie. Ważniejsze wydaje się przyjęcie postawy krytycznej niż przekonanie o posiadaniu niepowątpiewalnej prawdy.
3. Żaden wybór nie jest bezpieczny; fallibilistycznie rzecz ujmując, każda decyzja narażona może być na błąd i związane z tym niepowodzenie; nie ma w pełni bezpiecznych dróg żeglugi (życia). Świadomość błędu i niepowodzenia nie może być czynnikiem paraliżującym ludzkie działanie; przeciwnie, powinna być motorem aktywności i aktywizującej nadziei.
4. Dokonany wybór jest nieodwracalny. Ważniejsze jednak znaczenie niż nieodwracalność ma umiejętność minimalizowania błędów i niepowodzeń w przyszłości. Nasze przeszłe wybory dlatego są ważne, że stanowią materiał do refleksji nad przyszłymi wyborami.
5. I na jeszcze jedno warto zwrócić uwagę: Odyseuszowi się udało.

W *Pracach i dniach* Hezjod kilkanaście razy używa słowa ἀμείνων, zazwyczaj wyrażając za jego pomocą porównania rzeczy między sobą. Owo porównanie może przybierać albo formę zestawienia istnienia i nieistnienia czegoś, albo porównania co najmniej dwóch różnych rzeczy ze względu na jakieś kryterium. Dlatego można chyba mówić o ameinosynkrytycyzmie egzystencjalnym i esencjalnym.

1. Ameinosynkrytycyzm egzystencjalny: istnienie A jest lepsze niż nieistnienie A.
2. Ameinosynkrytycyzm esencjalny: A jest lepsze niż B.

Przykładem pierwszego jest wers 570. *Prac i dni*, w którym Hezjod sugeruje:

[…] τὴν φθάμενος οἴνας περιταμνέμεν· ὣς γὰρ ἄμεινον.

[…] na nią nie czekaj, przytnij winnicę – tak będzie lepiej[72].

W tym wypadku lepsze jest przycięcie winnicy niż jej nieprzycięcie, a więc ameinosynkrytycyzm egzystencjalny zakłada lepszość istnienia czegoś nad jego nieistnieniem lub odwrotnie. Przykładem ameinosynkrytycyzmu esencjalnego z kolei jest wers 776. tego dzieła:

[…] ἡ δὲ δυωδεκάτη τῆς ἑνδεκάτης μέγ' ἀμείνων […].

[…] ale dwunasty [dzień miesiąca – D.K.] o wiele lepszy
od jedenastego […][73].

Dodatkowo ten ostatni fragment wskazuje, że lepszość może być stopniowalna, co dotyczy wyłącznie ameinosynkrytycyzmu esencjalnego, a nie egzystencjalnego.

Na szczególną uwagę zasługuje dwuwers 293–294 ze względu na użycie słów „najlepszy" i „lepszy":

Οὗτος μὲν πανάριστος, ὃς αὐτῷ πάντα νοήσει
φρασσάμενος τά κ' ἔπειτα καὶ ἐς τέλος ᾖσιν ἀμείνω.

Taki jest z wszystkich najlepszy, który sam wszystko rozumie,
kiedy przemyśli, co później i w końcu okaże się lepsze[74].

Ten drugi wers stanowi typowy przykład ameinosynkrytycyzmu o silnym odcieniu pragmatycznym; coś okaże się lepsze niż inne ze względu na istnienie jakiegoś kryterium, którego dookreślenie przynosi treść dzieła *Prace i dni*. Mogłoby się z kolei wydawać, że użycie w pierwszym przytoczonym wersie przymiotnika πανάριστος („najlepszy ze wszystkich") jest zaprzeczeniem krytycyzmu (w tym: ameinosynkrytycyzmu) i opowiedzeniem się za dogmatyczną w swym rodowodzie postacią aristofilozofii. Myślę, że nie taki sens mają słowa Hezjoda. Z kontekstu tego dwuwersu wynika, że możliwe są do wyróżnienia trzy typy ludzkie: 1) ktoś, kto sam wszystko rozumie (w. 293.); 2) ktoś, kto dobrej rady słucha (w. 295.); 3) ktoś, kto ani sam nie pomyśli, ani nie posłucha rady drugiego (w. 296–297). I tak (synkrytycznie): pierwszy jest lepszy od drugiego i trzeciego, a drugi – lepszy od trzeciego. Kluczowe zdają się klasyfikacja i określenie pierwszego mianem „najlepszego". Stwierdzenie, że ktoś, kto sam wszystko rozumie, jest kimś najlepszym, oznacza, że nie istnieje

[72] Hezjod: *Prace i dni*, 570. W: Idem: *Narodziny bogów (Theogonia). Prace i dni. Tarcza*. Przeł., przypisami i wstępem opatrzył J. Łanowski. Warszawa, Prószyński i S-ka, 1999 (dalej cyt. jako *Op.*).

[73] *Op.*, 776; przeł J. Łanowski. Podobną funkcję pełni słowo ἀμείνων w wersie 19. („γαίης [τ'] ἐν ῥίζῃσι καὶ ἀνδράσι πολλὸν ἀμείνω").

[74] *Op.*, 293–294; przeł. J. Łanowski.

i nie może istnieć ktoś jeszcze lepszy pod tym względem. Stwierdzenie takie byłoby dogmatyczne, jeśliby dopuścić jakąkolwiek możliwość istnienia kogoś takiego. Hezjod zdaje się używać tego słowa ze świadomością, że nie może być kogoś lepszego niż ten, kto sam wszystko rozumie. Jeżeli ktoś twierdziłby, że jego aktualny stan wiedzy jest ostateczny, to znaczy najlepszy i antyfallibilistycznie całkowicie bezpieczny, to popadłby w PD, albowiem głosiłby, że nie jest możliwa żadna jej rewizja, żadna lepsza jej postać. Niekoniecznie trzeba zatem traktować wszelkie użycia słowa „najlepszy" jako przejawy dogmatycznej aristofilozofii.

Ameinosynkrytycyzm egzystencjalny i esencjalny mogą się na siebie nakładać, na przykład tworząc wspólną hierarchię wartości. W tekstach Hezjoda nie znajdziemy wprost takiego fragmentu, ale istnieje fragment, który sugestywnie wskazuje taką możliwość.

> οὐ μὲν γάρ τι γυναικὸς ἀνὴρ λήίζετ' ἄμεινον
> τῆς ἀγαθῆς, τῆς δ' αὖτε κακῆς οὐ ῥίγιον ἄλλο […].
>
> Bo mężczyzna nic zyskać nie może lepszego niż żonę
> dobrą – ani znowu gorszego, jak żona niedobra […][75].

W perspektywie ameinosynkrytycyzmu esencjalnego lepsza jest dobra żona niż żona niedobra; ponieważ zakres możliwości jest w tym wypadku ograniczony do dwóch elementów, to mężczyzna „nic zyskać nie może lepszego niż żonę dobrą" i nic zyskać gorszego, jak żonę niedobrą. W tym dwuelementowym zbiorze mamy to, co najlepsze, i to, co najgorsze. Można by jednak – w pełniejszym wymiarze krytycyzmu – ten ameinosynkrytycyzm esencjalny uzupełnić ameinosynkrytycyzmem egzystencjalnym i ustanowić wspólną – esencjalną – hierarchię. Chodzi tu o uwzględnienie jeszcze jednej możliwości, a mianowicie nieposiadania żony (ameinosynkrytycyzm egzystancjalny w formule zniesienia istnienia czegoś). Nasuwa się zatem pytanie, do dziś nurtujące wiele pokoleń, jaka jest właściwa hierarchia wartości (synkrytycyzm komparatywny jako ameinosynkrytycyzm) tych trzech opcji: posiadanie niedobrej żony, nieposiadanie żony, posiadanie dobrej żony.

Warto zauważyć, że postawa ameinosynkrytyczna może zostać wyrażona bez używania słów wskazujących na bycie lepszym. Dobrym tego przykładem jest wers 311.

> ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ' ὄνειδος.
>
> Żadna praca nie hańbi – hańbą jest nie pracować[76].

Twierdzenie to stanowi przykład ameinosynkrytycyzmu egzystencjalnego – praca jest lepsza niż jej brak czy też raczej lepszy jest człowiek

[75] *Op.*, 702–703; przeł. J. Łanowski.
[76] *Op.*, 311; przeł. J. Łanowski.

pracujący niż niepracujący; Hezjod wyraża tę myśl kilka wersów dalej (w. 314.): „[…] lepiej jest pracować" („[…] τὸ ἐργάζεσθαι ἄμεινον"). Wersy 311–320 *Prac i dni* są – moim zdaniem – niesłychanie istotne, ukazują bowiem relację między ludzkimi wysiłkami a boską interwencją bądź też szerzej – relację między boskością a śmiertelnością. Ogólnie rzecz biorąc, według Hezjoda praca stanowi oprócz mądrości wartość naczelną, służy bowiem respektowaniu sprawiedliwości. Wartości związane z pracą przeciwstawiają się grabieży, wstydowi bycia ciągle w potrzebie i niemoralnym sposobom nabywania bogactwa. W tym fragmencie Hezjod sugestywnie wiąże z sobą dwie – tylko pozornie przeciwstawne – aktywności: ludzką pracę i boskie dary. Wydawać by się mogło, że stajemy w tym wypadku w obliczu *tertium non datur*. Nic bardziej mylnego, efekty ludzkiej pracy to wszak nic innego jak boskie dary, a więc ten, kto nie pracuje, nie może na nie liczyć. Hezjod zdaje się ściśle wiązać z sobą oba te porządki; to, co jest efektem ludzkiej pracy, można określić mianem rzeczy danych przez bogów, bo przecież nic nie dzieje się bez ich wiedzy i wstawiennictwa. Dlatego też nie ma żadnej niekongruencji w sformułowaniach: 1) „[…] lepiej jest pracować" („[…] τὸ ἐργάζεσθαι ἄμεινον")[77] i 2) „[…] lepiej je dostać od bogów" („[…] θεόσδοτα πολλὸν ἀμείνω")[78]. Dodatkowo świadczy o tym kontekst: po frazie 1) następuje zdanie „[…] εἴ κεν ἀπ᾽ ἀλλοτρίων κτεάνων ἀεσίφρονα θυμὸν / ἐς ἔργον τρέψας μελετᾷς βίου, ὥς σε κελεύω" (w. 315–316), natomiast frazę 2) poprzedza sformułowanie „χρήματα δ᾽ οὐχ ἁρπακτά […]" (w. 320). W obu sytuacjach rywalizującym wyborem jest grabież czy też przywłaszczenie cudzego mienia. Warto teraz tylko nadmienić, że niniejsze uwagi dotyczące relacji między ludzką aktywnością a boską darczynnością stanowią tło egzegezy Ksenofanesowego fragmentu B 18.

Zanim skoncentruję się na tekstach *stricte* filozoficznych, odwołam się jeszcze do Herodota. W jego *Dziejach* znaleźć można wiele fragmentów, w których ukazana jest procedura ameinosynkrytyczna. Na przykład w ks. I Herodot pisze o młodzieńcach: „[…] na ich przykładzie pokazał bóg, że o wiele lepsza dla człowieka jest śmierć niż życie" („[…] διέδεξέ τε ἐν τούτοισι ὁ θεὸς ὡς ἄμεινον εἴη ἀνθρώπῳ τεθνάναι μᾶλλον ἢ ζώειν")[79]. Rzecz jasna, fraza ta nie zawiera twierdzenia o charakterze globalnym, lecz lokalnym, dotyczy bowiem konkretnej sytuacji. Trzeba zwrócić uwagę na fragmenty, w których widać, że rozstrzygnięcie w wyniku procedury ameinosynkrytycznej oparte zostało na głębszym namyśle, a nawet na dowodzeniu (w potocznym znaczeniu tego słowa). „Dlatego albo pozwól mi pójść na łowy, albo dowodami przekonaj mnie, że tak jest dla mnie lepiej" („Ἐμὲ ὦν σὺ ἢ μέθες ἰέναι ἐπὶ τὴν θήρην, ἢ λόγῳ ἀνάπεισον ὅκως

[77] *Op.*, 314; przekł. – D.K.

[78] *Op.*, 320; przeł. J. Łanowski.

[79] Herodot: *Dzieje*. Tłum. i oprac. S. Hammer. Warszawa, Czytelnik, 2002, I, 31 (dalej cyt. jako Hdt).

μοι ἀμείνω ἐστὶ ταῦτα οὕτω ποιεύμενα")[80]. Warto w tym fragmencie zwrócić uwagę na dwie kwestie: 1) ameinosynkrytycyzm pojawia się tu w perspektywie perswazyjnej; 2) ameinosynkrytycyzm wymaga argumentów, racji, uzasadnień, czasami nawet dowodów. Oba te elementy związane z ameinosynkrytycyzmem ujawnią się także w tekstach filozoficznych i o ile ten drugi aspekt jest oczywisty dla badaczy, o tyle ten pierwszy pozostaje zdecydowanie niedoceniany.

W dziele Herodota znajdują się fragmenty, w których można dopatrzyć się ameinosynkrytycyzmu egzystencjalnego[81] oprócz esencjalnego. Nierzadko nomenklatura ameinosynkrytyczna bywa użyta w kontekście wyroczni[82], najczęściej jednak jako zwykłe porównanie[83].

Na koniec tego przeglądu warto przytoczyć fragment uwydatniający postawę krytyczną w formule aminosynkrytycyzmu. Artabanos w ten sposób rozpoczął swoją mowę: „Królu, jeżeli nie wypowie się przeciwstawnych sobie poglądów, nie można wybrać lepszego, lecz musi się przyjąć ten, który przedstawiono, można zaś, jeżeli takie się wypowie; podobnie czystego złota nie rozpoznajemy samego przez się, dopiero gdy potrzemy je obok innego złota, wtedy rozpoznamy lepsze"[84]. Sformułowany tu został wymóg myślenia krytycznego jako antidotum na dogmatyczność jednostronności, czy też monomityczności. Jestem jednak zdania, że fragment ten ma o wiele większe znaczenie – pozwala bowiem dobrze ukazać różnicę pomiędzy isosynkrytycyzmem a ameinosynkrytycyzmem. Na warunek wypowiedzenia przeciwstawnych poglądów zgodziliby się niemal wszyscy filozofowie, deklaratywnie określający samych siebie jako myślicieli krytycznych. Problemem staje się określenie celu procedury przedkładania przeciwstawnych poglądów. Jak wiadomo, metodą dwu mów, czy też mów podwójnych, enantiologią, a nawet antylogiką posługiwali się sofiści oraz ich następcy[85]. Poza tym na przykład Platon i Arystoteles posługiwali się przeciwstawnymi twierdzeniami i uznawali metody dialektyczne za owocne narzędzie poznawania prawdy. Wyróżnione przeze mnie narzędzie teoretyczne, jakim jest odróżnienie isosynkrytycyzmu od ameinosynkrytycyzmu, okazuje się pożyteczne w tym zakresie. Klasyczni greccy sceptycy

[80] Hdt, I, 37; przeł. S. Hammer.

[81] Zob. na przykład Hdt, III, 134; III, 148; V, 124; VIII, 113; IX, 5.

[82] Zob. na przykład Hdt, IV, 156; IV, 157; VII, 141.

[83] Zob. na przykład Hdt, III, 71; III, 82; IV, 11; IV, 195; V, 82; VII, 16; VII, 169; VII, 172; VII, 212; VIII, 35; IX, 19; IX, 71; IX, 79.

[84] „Ὦ βασιλεῦ, μὴ λεχθεισέων μὲν γνωμέων ἀντιέων ἀλλήλῃσι οὐκ ἔστι τὴν ἀμείνω αἱρεόμενον ἐλέσθαι, ἀλλὰ δεῖ τῇ εἰρημένῃ χρᾶσθαι· λεχθεισέων δὲ ἔστι, ὥσπερ τὸν χρυσὸν τὸν ἀκήρατον αὐτὸν μὲν ἐπ' ἑωυτοῦ οὐ διαγινώσκομεν, ἐπεὰν δὲ παρατρίψωμεν ἄλλῳ χρυσῷ, διαγινώσκομεν τὸν ἀμείνω". Hdt, VII, 10; przeł. S. Hammer.

[85] Zob. A. Nehamas: *Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato's Demarcation of Philosophy from Sophistry*. „History of Philosophy Quarterly" 1990, vol. 7, no. 1, s. 3–16; Z. Nerczuk: *Metoda „dwu mów" w świetle świadectw przedplatońskich*. W: Idem: *Wokół sofistyki*. Toruń, Wydawnictwo Naukowe UMK, 2016, s. 69–88.

w swoich poglądach (tak jak są one prezentowane w działach Sekstusa Empiryka) głosili stanowisko promujące przedstawianie przeciwstawnych poglądów i dochodzenie do nich. Jednocześnie zauważali brak kryterium rozstrzygnięcia pomiędzy nimi, co sprawia, że jesteśmy skazani na izostenię (ἰσοσθένεια) prowadzącą do ἐποχή, a ta umożliwia to, co zwie się ἀταραξία[86]. Opowiedzieli się oni zatem po stronie isosynkrytycyzmu. Być może część myślicieli wcześniejszych także podzielała takie stanowisko. W przytoczonym wcześniej cytacie Artabanos bez cienia wątpliwości opowiada się nie za isosynkrytycyzmem, lecz za ameinosynkrytycyzmem. Wygłaszanie przeciwstawnych poglądów nie służy zwykłemu ukazaniu alternatyw, ale prowadzić ma do rozpoznania tego, co lepsze (ἀμείνων). Co więcej, nie można uchwycić tego, co lepsze, bez przedstawienia poglądów przeciwstawnych. Warto sprawdzić, czy filozofia wczesnogrecka akcentowała isosynkrytycyzm czy też ameinosynkrytycyzm.

Przytoczony przez Herodota cytat z Artabanosa sugestywnie ukazuje zastosowanie procedury aminosynkrytycznej jako przejawu szerszej, obejmującej ją procedury krytycznej. Więcej nawet, uwidacznia się tu rudymentarny wymiar jońskiej ἱστορίη[87] jako krytycznego namysłu, w tym – ostrożności w odniesieniu do źródeł, powściągliwości w formułowaniu stanowczych tez, wychodzenia poza dane naoczne. K.A. Raaflaub pokazuje w swojej pracy[88] dzieło Herodota z perspektywy jońskiego krytycyzmu, w tym zainteresowania Herodota zagadnieniami epistemologicznymi. Jest to kolejny argument wzmacniający tezę o krytycznym wymiarze myśli wczesnogreckiej. Ten krytyczny wymiar *Dziejów* odsyła do charakterystycznego dla jońskich myślicieli krytycznego ujęcia świata oraz poglądów na jego temat, który był swoisty dla Hekatajosa z Miletu[89], a przede wszystkim dla Ksenofanesa z Kolofonu[90]. Wątki krytyczne, w tym sceptyczne

[86] Sekstus definiuje S następująco: „Sceptycyzm jest zdolnością przeciwstawiania w dowolny sposób zjawisk i tego, co poznawane umysłem. Dzięki niej, wskutek równowagi przeciwstawnych sobie rzeczy i argumentów, dochodzimy najpierw do powściągnięcia sądu, a następnie do niewzruszoności". Sext. Emp.: *Pyr.*, I, 8. W: Sekstus Empiryk: *Zarysy Pyrrońskie*. Przełożył, wstępem i przypisami opatrzył Z. Nerczuk. Toruń, Wydawnictwo Naukowe UMK, 2019, s. 42.

[87] Zob. E.D. Floyd: *The Sources of Greek Ἵστωρ „Judge, Witness"*. „Glotta" 1990, Bd. 68, H. 3/4, s. 157–166.

[88] K.A. Raaflaub: *Philosophy, Science, Politics: Herodotus and the Intellectual Trends of His Time*. In: *Brill's Companion to Herodotus*. Ed. by E.J. Bakker, I.F.J. de Jong, H. van Wees. Leiden–Boston–Köln, Brill, 2002, s. 149–186. Na temat metod badań Herodota zob. D. Lateiner: *The Historical Method of Herodotus*. Toronto, University of Toronto Press, 1989; E.J. Bakker: *The Making of History: Herodotus' Historiēs Apodexis*. In: *Brill's Companion to Herodotus…*, s. 3–32; R. Thomas: *Herodotus in Context: Ethnography, Science, and the Art of Persuasion*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

[89] Zob. W.A. Heidel: *Hecataeus and Xenophanes*. „The American Journal of Philology" 1943, vol. 64, no. 3, s. 257–277.

[90] Obu tych myślicieli łączył z sobą w jednym fragmencie już Heraklit. Zob. DK 22 B 40. Na temat krytycyzmu czy też krytycznego racjonalizmu Ksenofanesa zob. R.D. McKi-

i zetetyczne w ujęciu tego ostatniego filozofa, analizowałem już szczegółowo, dlatego teraz skoncentruję się na jego wypowiedziach związanych z krytycyzmem komparatywnym.

Ogólnie rzecz biorąc, badacze traktowali fragment B 18 Ksenofanesa najczęściej jako wyraz wiary w ludzki postęp; stanowisko tego filozofa sytuowano historycznie – jak zauważa Lesher[91] – między przekonaniem poetów o bogach jako dawcach wszelkiego dobra a wiarą w ludzką wyłączną zdolność kształtowania coraz lepszego swojego losu (charakterystyczną dla myśli V wieku p.n.e.)[92]. Najbardziej jaskrawym przykładem takiego podejścia było Hezjoda biegunowe przeciwstawienie regresu ludzkości progresowi, jaki kreśli Ksenofanes. W szczegółach te dwa przekonania sprowadzały się do przeciwstawnych sobie koncepcji: pierwsza przewija się w przypowieści o pięciu pokoleniach w *Pracach i dniach* Hezjoda, druga – we fragmencie B 18 tekstu Ksenofanesa z Kolofonu i we fragmentach elegijnych. Kwestią mocno dyskusyjną był charakter nakreślonego postępu według Ksenofanesa: czy chodzi o rozwój całej ludzkości pod batutą rozumu (pogląd Gomperza w stylu Comte'a), czy o postęp socjalny, kulturowy, technologiczny, czy nawet naukowy. Drugą kwestią drażliwą był ewentualny zakres boskiej interwencji w ów postęp lub jej całkowity brak. Tę drugą opcję, akcentującą wiarę w ludzki postęp z wyłączeniem interwencji bogów[93], cechowało dość kuriozalne przekonanie, że humanizm musi stanowić zaprzeczenie religijności. W mojej opinii można znaleźć argumenty przeciwstawiające się zarówno 1) opozycyjnemu traktowaniu poglądów Hezjoda i Ksenofanesa (przede wszystkim dopatrywaniu się w twórczości Hezjoda koncepcji regresu ludzkości), jak i 2) opozycyjnemu traktowaniu boskiej interwencji i ludzkich wysiłków.

RAHAN, Jr: *Speculations on the Origins of Ionian Scientific and Philosophical Thought*. In: *Ionian Philosophy*. Ed. by K.J. BOUDOURIS. Athens, International Association for Greek Philosophy and International Center for Greek Philosophy and Culture, 1989, s. 241–247.

[91] Zob. J.H. LESHER: *Xenophanes on Inquiry and Discovery: An Alternative to the „Hymn to Progress" Reading of Fr. 18*. „Ancient Philosophy" 1991, vol. 11, s. 231.

[92] Tak sądzili między innymi A. LUMPE: *Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon*. München, W. FOTH, 1952; P. STEINMETZ: *Xenophanesstudien*. „Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge" 1966, Bd. 109, s. 13–73; L. EDELSTEIN: *The Idea of Progress in Classical Antiquity*. Baltimore, Johns Hopkins Press, 1967; E.R. DODDS: *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*. Oxford, Clarendon Press, 1973; H. FRÄNKEL: *Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophiegeschichtliche Studien*. Hrsg. VON F. TIETZE. 2. Aufl. München, Beck, 1960; E. HEITSCH: *Xenophanes: Die Fragmente*. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von E. HEITSCH. München und Zürich, Artemis Verlag, 1983.

[93] T. GOMPERZ: *Griechische Denker. Eine Geschichte der Antiken Philosophie*. Bd. 1. Leipzig, Veit & Comp., 1896; J.H. LOENEN: *In Defence of the Traditional Interpretation of Xenophanes' Frag. 18*. „Mnemosyne" 1956, vol. 9, fasc. 2, s. 135–136. Zob. także W.K.C. GUTHRIE: *A History of Greek Philosophy*: Vol. 1: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge, Cambridge University Press, 1962, s. 399–401; W.A. HEIDEL: *Hecataeus and Xenophanes*…, s. 271 i nast.

Przekonanie o skontrastowaniu domniemanej regresywności (w ujęciu Hezjoda) z progresywnością (w ujęciu Ksenofanesa) często bywa również sprowadzane do psychologicznej opozycji pesymizm – optymizm[94]. Pomijając już fakt, że w rozważaniach filozoficznych tego typu etykietki są dość infantylne, przy bliższej lekturze zachowanych fragmentów obu autorów taka konstatacja wydaje się coraz bardziej wątpliwa. Z perspektywy ameinosynkrytycznej Ksonofanes głosi tezę, że ci, którzy szukają (czyli szukający), znajdują to, co lepsze, lub znajdują lepiej[95]. Nie ma tu bezpośredniego stwierdzenia o całościowym progresie ludzkości ani o tym, że wszystko, co nastąpi w przyszłości, będzie lepsze niż to, co jest teraz, tak jak to, co teraz następuje, jest lepsze od tego, co było. Ameinosynkrytycyzm nie ma tu charakteru globalnego, lecz lokalny, przynajmniej w aspekcie podmiotowym – tylko ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον (B 18, 2). Poza tym przypowieść o pięciu pokoleniach w *Pracach i dniach* Hezjoda nie jest czystym odwróceniem wektora ameinosynkrytycyzmu, czyli przekonaniem o sukcesywnym regresie, a nawet o tak zwanej równi pochyłej[96]. Taki kakiosynkrytycyzm niczym nie różniłby się od ameinosynkrytycyzmu, ponieważ sprowadzałby się do takiej samej procedury znajdowania tylko tego, co gorsze, a nie tego, co lepsze. Kokiosynkrytycyzm jest ameinosynkrytycyzmem i odwrotnie, różnią się one tylko – jeśli można tak powiedzieć – wektorem ewaluacji. W obu przypadkach chodzi o porównanie dwóch lub więcej „rzeczy" ze względu na jakieś kryterium.

Przypowieść o pięciu pokoleniach opisuje, że 1) najpierw było szczęśliwe pokolenie złote, w którym ludzie żyli bez kłopotów i trosk; 2) na-

[94] Warto przypomnieć słowa Millera: „Two attitudes toward the past history of human culture and society may be distinguished in the development of early Greek thought. On the one hand, there is the early mythological view, first expressed by Hesiod in the legend of the Ages, and often recurring with various adaptations in later times, of the degeneration of man and society from a pristine state of natural excellence. Sharply contrasting with this pessimistic view is the optimistic conception, originating later and developing mainly in rational thought, of the gradual alteration and progress of man and society over a long period of time from a primitive, barbaric condition into a state of higher culture and excellence. Whatever may be its full and precise interpretation, a fragment of Xenophanes is the earliest clear expression of the basic idea of change and advance occuring as a result of man's own seeking and striving […]". H.W. Miller: *Technê and Discovery in „On Ancient Medicine"*. „Transactions and Proceedings of the American Philological Association" 1955, vol. 86, s. 51.

[95] W tym wypadku przysłówek w grece jest taki sam, jak przymiotnik w stopniu wyższym dla rodzaju nijakiego: ἄμεινον. Frazę ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον można przełożyć na dwa sposoby: 1) „Szukający znajdują to, co lepsze", 2) „Szukający znajdują lepiej".

[96] Nie chodzi tu o ścisły argument „równi pochyłej", lecz o przekonanie o sukcesywnej i nieuchronnej degradacji czy też o sukcesywnym następowaniu po sobie tego, co wciąż gorsze. W języku angielskim argument „równi pochyłej" określa się jako *slippery slope*, „śliskie zbocze", co dobrze oddaje ten nieuchronny regres. Na temat tego argumentu zob. K.A. Wieczorek: *Argumenty równi pochyłej. Analiza z perspektywy logiki nieformalnej*. Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2013.

stępne było pokolenie srebrne, które wskutek swej nierozumności doznawało cierpień, a z powodu pychy nie oddawało czci bogom; 3) trzecie pokolenie było z brązu i troszczyło się tylko o dzieła Aresa; skoncentrowane na walce, pokolenie to było mocarne, srogie i przeraźliwe; 4) ród mężów herosów, dzielnych półbogów walczących pod Tebami i pod Troją, a po śmierci zamieszkujących Wyspy Szczęśliwe – oto pokolenie czwarte; 5) piąte pokolenie to czasy, w których żył Hezjod, czyli pokolenie żelazne, w którym ludzie są udręczeni, nieufni i gwałtowni. Jak próbowałem pokazać w swoich wcześniejszych tekstach[97], niekoniecznie trzeba traktować pierwszą opowieść jako zwykły opis degradacji (regresu) pokoleń. Opowieść ta nie jest po prostu *quasi*-historiozoficzną wizją regresu pokoleń, wymieniającą nieuchronne fazy degradacji, lecz mówi o źródłach zła oraz o strategiach zmagania się z cierpieniem. Przypowieść Hezjoda pod szatą deskrypcji przemyca stanowisko normatywne pod postacią wezwania do respektowania prawa. Sprawiedliwość wynikająca z tego prawa ma się sytuować ponad pychą („[…] δίκη δ' ὑπὲρ ὕβριος ἴσχει […]" – *Op*., 217), co z kolei stanowić ma antidotum na pychę prowadzącą do zła. Hezjod pisze: „[…] δίκη δ' ὑπὲρ ὕβριος ἴσχει / ἐς τέλος ἐξελθοῦσα […]"[98]. Można zatem skonstatować, że opowieści o pięciu pokoleniach nie trzeba traktować wyłącznie z perspektywy historiozoficznego procesu degradacji. Hezjod stara się uwypuklać możliwość i zakres ludzkiego decydowania o swoim postępowaniu, sposoby minimalizowania cierpienia oraz nadzieję na sprawiedliwe życie[99]. Nie trzeba zatem biegunowo przeciwstawiać poglądów Hezjoda i Ksenofanesa, ponieważ nawet opowieść tego pierwszego o pięciu pokoleniach nie musi być interpretowana jako ameinosynkrytyczny (kakiosynkrytyczny) opis sukcesywnej degradacji pokoleń[100], lecz może być nawet odczytywana jako wiara w ideę ludzkiego postępu[101].

[97] Zob. D. Kubok: *Postęp, pycha, pokora: Ksenofanes z Kolofonu a Hezjod*. W: „Folia Philosophica". T. 32. Red. P. Łaciak. Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2014, s. 215–231; D. Kubok: *Selected Aspects of the Early Greek Skeptical Attitude in Light of the Problem of the Art of Living.* In: *Filozofia a umenie žiť.* Eds. P. Sucharek, R. St'ahel. Bratislava, Iris, 2014, s. 27–35. Niniejsze uwagi dotyczące Hezjoda stanowią rekapitulację badań tam zawartych.

[98] *Op*., 217–218.

[99] Zob. D. Kubok: *Postęp, pycha, pokora*…, s. 218.

[100] „In short, the theory of a continuous degeneration contravenes what is said in the text. In the legend, as related in the *Works and Days*, there is no continuity between the races: the men of silver are not the descendants of the race of gold, the heroes are not the progeny of the men of bronze. The races are separate creations, they have individual characteristics, they have different fates. So, too, the judgments passed upon them are separate and distinct, and cannot be moulded to the pattern of a continuous process". F.J. Teggart: *The Argument of Hesiod's „Works and Days"*. „Journal of the History of Ideas" 1947, vol. 8, no. 1, s. 52.

[101] „Hesiod set before men the first idea of human progress: the idea that good life is attainable; that this attainment is dependent upon the thought and activity of men

Jak już mówiłem, część badaczy interpretuje fragment B 18 Ksenofanesa jako przykład wiary w ludzki postęp, z zupełnym wyłączeniem interwencji bogów (Gomperz, Loenen). Tego typu wykładnia wywołała słuszną krytykę takich między innymi badaczy, jak Lumpe, Verdenius i Shorey[102]. Takie bowiem stanowisko mogłoby prowadzić do przekonania o braku relacji pomiędzy ludźmi a bogami, co stałoby w sprzeczności z religijnością Ksenofanesa, jaką cechują się jego elegie. Ksenofanes prezentuje swą pobożność w połączeniu z pokorą, która służyć ma dobru *polis* (B 2, 19). W B 1 z kolei pisze wyraźnie:

> θεῶν <δὲ> προμηθείην αἰὲν ἔχειν ἀγαθήν.
>
> Dla bogów zaś szacunek zawsze mieć za dobro[103].

Trzeba stwierdzić, że w B 18 nie ma radykalnej opozycji pomiędzy ὑπέδειξαν a ἐφευρίσκουσιν, nie można też mówić o *tertium non datur* w odniesieniu do boskiego ujawnienia z jednej strony, a ludzkiego znajdowania – z drugiej. Przyjdzie zgodzić się z Alexandrem Tulinem i Willemem J. Verdeniusem, że we fragmencie B 18, 1 nie kwestionuje się możliwości ujawniania (wskazywania) pewnych rzeczy ludziom przez bogów[104], co jednak nie musi podważać wartości ludzkich wysiłków poznawczych sprowadzających się do Z. Według Tulina stwierdzenie οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς oznacza nie tyle „nie od początku", ile „nie od razu", a więc bogowie nie ujawnili wszystkiego od razu, lecz mogą to czynić z czasem. Już Lumpe podkreślał, że nie jest wykluczone, iż bogowie ukażą coś człowiekowi, a Ksenofanes stwierdza tylko, że nie od razu wszystko ludziom objawili[105]. Podobnie Shorey i Verdenius podważają twierdzenie o wykluczeniu boskiej interwencji[106].

Moim zdaniem tę paralelę między ludzką aktywnością i boską interwencją, która podważa domniemaną ich opozycyjność, wskazywał już Hezjod w *Pracach i dniach* w analizowanych wersach 311–320. Lepiej jest

---

themselves; that the essential requisite is the actuation of the members of the community by a common regard for justice". Ibidem, s. 77.

[102] Zob. A. Lumpe: *Die Philosophie des Xenophanes…*; W.J. Verdenius: *Xenophanes Frag. 18*. „Mnemosyne" 1955, vol. 8, fasc. 3, s. 221; P. Shorey: *Note on Xenophanes Fr. 18 (Diels) and Isocrates „Panegyricus" 32*. „Classical Philology" 1911, vol. 6, no. 1, s. 88–89.

[103] DK 22 B 1, 24; M. Wesoły: *Elegie Ksenofanesa*. W: *Elegia poprzez wieki. Konferencja naukowa 8–9 XI 1994*. Red. I. Lewandowski. Poznań, UAM, 1995, s. 37. Wątpliwości odnośnie do lekcji ἀγαθόν formułował Verdenius. Zob. W.J. Verdenius: *Xenophanes Frag. 1, 24*. „Mnemosyne" 1956, vol. 9, fasc. 2, s. 136.

[104] Zob. A. Tulin: *Xenophanes Fr. 18 D.-K. and the Origins of the Idea of Progress*. „Hermes" 1993, Bd. 121, H. 2, s. 134. Zob. także: W.J. Verdenius: *Xenophanes Frag. 18…*, s. 221.

[105] Zob. A. Lumpe: *Die Philosophie des Xenophanes…*, s. 45 i nast.

[106] „To Greek feeling the gods give us also what we find". P. Shorey: *Note on Xenophanes…*, s. 88.

pracować – stwierdza Hezjod, ale efekty tej pracy mogą być nazwane boskimi darami, bo we wszystkich ludzkich wysiłkach, ba, we wszelkich zdarzeniach widać tknięcie palca bożego[107]. Można zatem dopatrzyć się wyraźnej paraleli pomiędzy przekazem Hezjoda i Ksenofanesa. Wedle tego pierwszego ci, którzy pracują, otrzymają boskie dary (bogactwo, cnotę i chwałę – *Op*., 313), zdaniem Ksenofanesa z kolei tylko ci, którzy szukają, mogą znaleźć, przy czym to, co znalezione, jest zarazem boskim darem. Hezjod ogólnie podkreśla niezbywalną wartość pracy, kolofończyk natomiast zdaje się także akcentować ten rodzaj pracy, który charakteryzuje aktywność poznawczą, czyli również – będąc w zgodzie z KE – wyzwania epistemiczne: szukanie i znajdowanie. Odnaleźć to, co lepsze (lub: być lepszym w znajdowaniu), mogą tylko szukający i wtedy można powiedzieć zamiennie, że:

1) szukający znaleźli,
2) bogowie ujawnili szukającym.

Kluczowe znaczenie ma zawężenie θνητοί tylko do ζητοῦντες, dla których ujawnione zostanie to, co lepsze. Według Hezjoda dary od bogów otrzymują tylko pracujący; innych, których zysk nie płynie z uczciwej pracy, „łatwo zniszczą bogowie" (ῥεῖα δέ μιν μαυροῦσι θεοί)[108].

Warto przypomnieć jeszcze raz Ksenofanesowy fragment B 18 i poddać analizie tę wypowiedź z perspektywy synkrytycyzmu komparatywnego.

> οὔτοι ἀπ᾽ ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ᾽ ὑπέδειξαν,
> ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.
>
> Zaiste nie od razu wszystko (*sc*. wszystkie [rzeczy]) bogowie
> śmiertelnym ujawnili,
> lecz z czasem szukający znajdują to, co lepsze[109].

Większość badaczy interpretuje ten fragment, przeciwstawiając terminy z pierwszego wiersza terminom z drugiego. „Fragment 18 charakteryzuje się specyficzną budową, która wyznacza dwa możliwe kierunki jego interpretacji. Wers pierwszy przeciwstawiony jest wersowi drugiemu, opozycja ta zaś ma dwa główne punkty: ἀπ᾽ ἀρχῆς πάντα – χρόνῳ […] ἄμεινον oraz θεοὶ ὑπέδειξαν – [θνητοὶ] ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν. W zależności od tego, którą z tych par uzna się za dominującą, fragment zyska nieco inną wymowę"[110]. Czystość tego schematu jest zaburzona brakiem

[107] „For always to think of the gods is the same as to see the finger of God in everything". W.J. Verdenius: *Xenophanes Frag. 1, 24…*, s. 136. Podobną myśl wyraża też Herodot: „Lecz bóg tak zrządza, a wiele z tego, co my sami wykonujemy, wychodzi nam na dobre" („ἀλλὰ θεός τε οὕτω ἄγει καὶ αὐτοῖσι ἡμῖν πολλὰ ἐπέπουσι συμφέρεται ἐπὶ τὸ ἄμεινον"). Hdt, VII, 8; przeł. S. Hammer.

[108] *Op*., 325; przeł. J. Łanowski.

[109] DK 21 B 18; przekł. – D.K.

[110] M. Marcinkowska: *Ksenofanes z Kolofonu o ludzkim poznaniu (fr. 18, 34, 35, 36, 38 D.-K.)*. „Studia Antyczne i Mediewistyczne" 2004, nr 2 (37), s. 15.

jasności, czy kontrapunktem dla ζητοῦντες (wers 2.) są θεοί czy θνητοί (oba z wersu 1.). W rozdziale dotyczącym KA poruszałem już szczegółowo tę kwestię, w tym miejscu należy tylko stwierdzić, że spośród θνητοί jedynie ζητοῦντες są w stanie znaleźć to, czego szukali, co jednocześnie (w słowniku uwydatniającym pobożność) może być nazwane tym, co θεοί ujawnili. W rozdziale 2. części drugiej wyróżniłem trzy podstawowe pary i jedną triadę: ἀπ᾽ ἀρχῆς – χρόνῳ, πάντα – ἄμεινον, ὑπέδειξαν – ἐφευρίσκουσιν, θεοί – θνητοί – ζητοῦντες.

Aby uświadomić sobie złożoność problemów związanych z tym fragmentem, można przytoczyć przegląd alternatyw egzegetycznych, którego dokonał James H. Lesher; wyróżnił on siedemdziesiąt dwie możliwości interpretacyjne, porządkując je w cztery grupy:

I.1: (problematyczna fraza ἀπ᾽ ἀρχῆς) bogowie nie ujawnili wszystkich rzeczy „na początku" lub „od razu" może oznaczać, że jedne rzeczy na początku, a inne później;
I.2: (problematyczne słowo πάντα) bogowie nie ukazali wszystkich rzeczy od początku – jest to aspekt kwantytatywny;
I.3: (problematyczna fraza οὔτοι ἀπ᾽ ἀρχῆς) można ją przełożyć jako „nie od początku", co może oznaczać „nigdy";
II.1: bogowie pomagają szukającym;
II.2: szukający szukają i znajdują na własną rękę;
III.1: śmiertelni znajdują lepiej i lepsze rzeczy cały czas;
III.2: śmiertelni znajdują coś lepszego niż to, co wiedzieli w przeszłości;
III.3: śmiertelni znajdują coś lepszego niż to, co bogowie rzekomo im ujawnili;
III.4: dzięki szukaniu śmiertelni są lepsi w znajdowaniu;
IV: χρόνῳ może sugerować alternatywnie trzy opcje:
  IV.1: śmiertelni, gdy szukają, to dość długo (po jakimś okresie szukania) znajdują lepiej;
  IV.2: śmiertelni kiedy długo szukają, wtedy znajdują lepiej;
  IV.3: w jakimś dowolnym czasie po początku śmiertelni znajdują lepiej[111] w efekcie szukania[112].

Trzeba zauważyć, że Lesher owe siedemdziesiąt dwie interpretacje wyodrębnił na podstawie matematycznych rachunków ($3 \times 2 \times 4 \times 3$) i w żadnym wypadku nie można twierdzić – tak jak on to czyni – że mamy aż tyle możliwych interpretacji, ponieważ niektóre tezy z różnych grup się wzajemnie wykluczają. W tych określeniach niezgodne z sobą są przynajmniej 3 pary tez: III.3 z I.3, I.3 z II.1 i I.1 z II.2. Na pierwszy rzut oka fragment B 18 zdaje się wyrażać prywacyjną koncepcję

[111] Lesher preferuje odczytanie ἄμεινον jako przysłówka.

[112] Zob. J.H. Lesher: *Xenophanes on Inquiry and Discovery…*, s. 230–231. Kwestię tych podziałów Leshera podejmowałem już w tekstach: D. Kubok: *Postęp, pycha, pokora…*, s. 221–222; Idem: *Poza Skyllą i Charybdą. Problem fallibilistycznej wykładni poglądów Ksenofanesa*. „Ruch Filozoficzny" 2017, t. 73, nr 4, s. 93, przypis 51.

serendypności. Głosiłaby ona niemożliwość przypadkowego znalezienia, a w każdym razie takiego, które nie zostało poprzedzone poszukiwaniem. Wydawałoby się więc, że tylko ci, którzy czegoś szukają, mogą to odnaleźć. Takie zdanie nie jest jednak słuszne, Ksenofanes bowiem pisze w B 18, że ci, którzy szukają, znajdują lepiej, lub to, co lepsze. Trzeba zatem dopowiedzieć, że nie chodzi o prywacyjną koncepcję serendypności, lecz o to, że serendypność jest pod jakimś względem gorsza niż znalezienie poprzedzone poszukiwaniem.

Kluczowe znaczenie w perspektywie synkrytycyzmu komparatywnego ma stwierdzenie Ksenofanesa, że „ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον" (B 18, 2). Nie chodzi już teraz o przeciwstawienie ludzkich wysiłków boskiemu ujawnieniu (ὑπέδειξαν – ἐφευρίσκουσιν), lecz o wskazanie, że ζητοῦντες znajdują to, co lepsze, lub lepiej znajdują. Stwierdzenie „znajdować lepiej" może oznaczać (jeśli zamienić przysłówek na przymiotnik) „być lepszym w znajdowaniu". Wydaje się jednak, że cały czas te dwa określenia nie wyrażają identycznej treści. Można bowiem, szukając, znaleźć lub nawet znajdować to, co lepsze, a jednocześnie nie być lepszym w znajdowaniu; w odwrotnym kierunku jednak sprawa jest *nomen omen* bardziej klarowna. Ci, którzy są lepsi w znajdowaniu, przejawiają tę umiejętność w tym, że – w przeciwieństwie do innych – odnajdują częściej (niekoniecznie zawsze) to, co lepsze. Nie można lepiej znajdować bez pokazania tego przykładów. Mówiąc inaczej, ci, którzy twierdzą, że znajdują lepiej, ukazują to owocami swego szukania, a więc tym, co lepsze. Jak się więc wydaje, ci, którzy szukają, lepiej (ἄμεινον odczytane przysłówkowo) znajdują, a ci, którzy lepiej znajdują, są lepsi w znajdowaniu, czego świadectwem musi być to, że potrafią znajdować to, co lepsze (ἄμεινον odczytane przymiotnikowo). Gdyby przyjąć te ustalenia, a także założyć, że nie ma żadnej niezgodności pomiędzy boskim ujawnianiem a ludzkim szukaniem (paralelność ὑπέδειξαν i ἐφευρίσκουσιν), wszystkie cztery alternatywy sformułowane przez Leshera w trzeciej grupie są zasadne i spójne. Ze względu na ową paralelność sformułowania III.3 i III.2 wyrażają tę samą treść, bo to, co w jakimś momencie ludzie mają (znaleźli), określone też może być jako to, co bogowie im ujawnili. W efekcie tego: III.4 (dzięki szukaniu śmiertelni są lepsi w znajdowaniu, to znaczy: znajdują lepiej) → III.1 (śmiertelni znajdują lepiej i lepsze rzeczy cały czas) → III.2 (śmiertelni znajdują coś lepszego niż to, co wiedzieli w przeszłości) = III.3 (śmiertelni znajdują coś lepszego niż to, co bogowie rzekomo im ujawnili).

W rozdziale dotyczącym KA fragment B 18 analizowałem z perspektywy Z. W tym miejscu natomiast próbuję go analizować z punktu widzenia synkrytycyzmu komparatywnego. Nie ulega więc wątpliwości, że wyraża on ameinosynkrytycyzm zetetyczny. Przypomnieć warto, że ameinosynkrytycyzm zetetyczny zakłada ciągłe poszukiwanie tego, co lepsze, czyli nieustanne porównywanie dostępnych alternatyw i wyszuki-

wanie następnych. W przeciwieństwie do dogmatycznego ameinosynkrytycyzmu, nie uznaje nigdy żadnego rozstrzygnięcia odnośnie do lepszości za ostateczne, lecz ciągle poszukuje tego, co lepsze; rozstrzygnięcie to ma charakter tymczasowy, względny i rewidowalny. Ameinosynkrytycyzm zetetyczny zakłada kontynuowanie poszukiwań (porównań), natomiast ameinosynkrytycyzm dogmatyczny poprzestaje na ich wstrzymaniu. Zetetyczny charakter zawartego w B 18 ameinosynkrytycyzmu podkreśla nie tylko podmiot ζητοῦντες, lecz także słowo χρόνῳ. Przyjdzie zgodzić się z Lesherem, że użycie tego słowa nie jest jasne, nie wiadomo bowiem, czy dotyczy upływu czasu potrzebnego śmiertelnym na lepsze znalezienie, czy czasu na szukanie, czy wreszcie czasu, który musiał minąć od początku[113]. Wydaje mi się, że sformułowanie χρόνῳ odnosi się do procesu czasowego zarówno szukania, jak i znalezienia. Ksenofanes zdaje się twierdzić, że z czasem (wraz z upływem czasu, a nie od razu czy też w tym samym czasie) ci, którzy szukają, lepiej odnajdują i odnajdują to, co lepsze. Proces znajdowania wymaga wysiłku, chęci i czasu. Wysiłku, ponieważ wynik nie jest dany gratis jako boski dar w postaci przypadkowego objawienia komuś, kto pozostaje bierny poszukiwawczo (w tym: poznawczo)[114]; chęci, ponieważ żeby znaleźć, trzeba szukać, trzeba zdobyć się na ten wysiłek i mieć wolę dociekania; czasu, gdyż nic nie przychodzi ani nagle, ani od razu, a więc trud poszukiwania musi być rozłożony w czasie. Nie ma też oczywiście żadnej gwarancji, że wysiłek, chęć i czas zagwarantują znalezienie; są one warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym do znalezienia. Fragment B 18 nie jest – w moim przekonaniu – po prostu wyrazem Ksenofanesowej wiary w sukcesywny postęp człowieka w aspekcie uniwersalnego, kulturowego progresu, lecz próbą rozwinięcia (w aspekcie pozytywnym) jego epistemologii[115]. Fragment ten należy łączyć z pozostałymi fragmentami epistemologicznymi, w szczególności z B 34. W tym ostatnim Ksenofanes pokazuje, że wszyscy jesteśmy skazani na wiedzę domniemaną, której brak pewności; w B 18 pokazuje, że różne mniemania nie są epistemicznie egalitarne (odrzucenie isosynkrytycyzmu), że wśród nich znajdują lepsze i gorsze. Omawia także ogólnie warunki lepszego znajdowania i znajdowania tego, co lepsze. Niewykluczone zatem, że wypowiedzi myśliciela z Kolofonu zawierają pierwsze próby formułowania uzasadnień nie tylko pragmatycznych (elegie), lecz także epistemicznych.

[113] J.H. Lesher: *Xenophanes of Colophon*…, s. 150.

[114] J.H. Lesher widzi w B 18, 1 odrzucenie specyficznego typu komunikacji bogów ze śmiertelnymi za pomocą „special natural signs". J.H. Lesher: *Xenophanes on Inquiry and Discovery*…, s. 247.

[115] „In Fr. 18.2 – »but, at length, by searching they discover better« – he voiced not his faith in continuing cultural, social, or scientific progress, but rather his regard for the recently developed ἱστορίη as a superior approach to discovering the truth". Ibidem.

Jeśli uznać Ksenofanesa za ameinosynkrytycystę zetetycznego, staje się jasne, że nie może on być sceptykiem, ani też protosceptykiem typu Pyrrona czy Sekstusa Empiryka. Jak wynika bowiem z tekstów tego ostatniego, tak rozumiany S jako E, oparty na koncepcji równosilności sądów (ἰσοσθένεια) prowadzącej do ἐποχή, ma w założeniu – mówiąc językiem Haack – epistemiczny egalitaryzm stanowiący istotę isosynkrytycyzmu. Jeśli określać Ksenofanesa mianem sceptyka, to tylko w znaczeniu S przyjętym w tej pracy, czyli w perspektywie S jako Z, a nie S jako E. Ta konstatacja jest niesłychanie ważna, pokazuje bowiem wyraźnie, że w naszej europejskiej kulturze prymarnym typem S był S jako Z, a nie S jako E, bądź też epechizm, który dopiero w późniejszym czasie stał się dominującą wykładnią S w ogóle, a z czasem niemal całkowicie wyparł S jako Z. W tym sensie powrót do źródeł oznacza także odpomnienie tej wersji S oraz ukazanie, że współczesne postacie S mają swoje historyczne zaplecze, co nie zawsze sobie uświadamiamy. Zaproponowana ameinosynkrytyczna wykładnia B 18 jest spójna z egzegezą fragmentu B 34. Zarówno pewna wiedza (τὸ σαφές) nie jest dana człowiekowi (B 34, 1–2), jak i wiedza zupełna (B 18), przynajmniej od razu (od początku). Człowiek jest skazany na mniemania (δόκοι): „δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται" (B 34, 4). Jak wiadomo, dyskusyjną kwestią jest przełożenie πᾶσι we fragmencie B 34, 4. W zależności od przyjętej opcji δόκος odnosi się do wszystkich (podmiotowo) lub do wszystkiego (przedmiotowo). Alternatywę tę należy traktować jako nierozłączną, a koniunkcja obu ujęć (mniemanie odnosi się i do wszystkich, i do wszystkiego) można wiązać z treścią B 18. Skoro wszyscy jesteśmy skazani na δόκοι (pewność jest nieosiągalna, a nawet gdyby ktoś wypowiedział prawdę, sam by o tym nie wiedział – B 34), to musimy przynajmniej próbować je ewaluować pod względem ważności (wartości). Rodzi się teraz pytanie o istnienie metody i kryterium tej ewaluacji, to znaczy o wskazanie kryterium ameinosynkrytycznego „bycia lepszym".

W nawiązaniu do wcześniejszych ustaleń można powiedzieć, że lepsze znajdowanie musi się przejawiać w przykładach odnajdowania tego, co lepsze. Szukający (ζητοῦντες) znajdują lepiej niż nieszukający; tym ostatnim nie zostaje zatem odmówiona możliwość znalezienia, oni również, nieszukawszy, znajdują, ale znajdują gorzej, co oznacza to i przejawia się tym, że znajdują rzeczy gorsze niż szukający. Jak już wspominałem, nie chodzi o prywacyjną koncepcję serendypności, lecz o konstatację, w myśl której serendypność (przypadkowe znalezienie) jest pod jakimś względem gorsza niż znalezienie poprzedzone poszukiwaniem[116]. Jeśli

[116] Można w tym przypadku odwołać się do przykładu z grzybami. Zarówno ci, którzy rekreacyjnie chodzą po lesie, jak i grzybiarze mogą znaleźć grzyby. Można założyć, że ci ostatni są lepsi w ich znajdywaniu właśnie dlatego, że ich szukają. Grzybiarze są lepsi w znajdowaniu grzybów, czego dowodem jest to, że znajdują to, co lepsze, niż to, co znajdują niegrzybiarze. „To, co lepsze" może mieć charakter kwantytatywny (większa liczba grzybów) lub kwalitatywny (lepsza jakość grzybów).

taki sens ma B 18, 2, to jest to z jednej strony wyraźne opowiedzenie się za ameinosynkrytycyzmem, a z drugiej – jasna rekomendacja dotycząca działalności człowieka. Chodzi o preferowanie aktywności, a nie bierności (charakterystycznej na przykład dla pewnego typu dywinacji); mało tego, aktywność ta ma być aktywnością zetetyczną, której wartość przejawia się w jej efektach, czyli w znajdowaniu. Ksenofanes zdaje się twierdzić, że należy poszukiwać „dobra" (o tym dalej), ponieważ to ci, którzy poszukują, są lepsi w znajdowaniu. Z tekstu wynika, że wśród śmiertelnych (θνητοί) znajdują się szukający (ζητοῦντες), którzy lepiej znajdują. Dlatego Ksenofanesowi nie chodzi o powszechny postęp kulturowo-cywilizacyjno-społeczny, ale o podkreślenie wartości postawy zetetycznej. Wśród zachowanych fragmentów znajdziemy wiele takich, które są stanowczą krytyką wyobrażeń i zachowań śmiertelnych[117]. Na ich tle wyróżnia się część ludzi krytycznych, takich θνητοί, którzy mają odwagę, chęć i czas być ζητοῦντες. Można zatem przyjąć, że ζητοῦντες to krytyczni, a także zetetyczni θνητοί i do nich Ksenofanes sam siebie zalicza. Ci ζητοῦντες nie są w żadnym wypadku epistemicznie wyróżnieni posiadaniem wiedzy pewnej, są jednak wyróżnieni spośród innych θνητοί tym, że szukają i krytycznie analizują całość dostępnego im świata; „ὁππόσα δὴ θνητοῖσι πεφήνασιν εἰσοράασθαι […]" (wszystko oglądać, co ludziom śmiertelnym widzieć jest dane […])[118].

Dopuszczalne jest zatem przypuszczenie, że gdy Ksenofanes mówi o „naszej mądrości" („ἡμετέρη σοφίη" – B 2, 12), ma wówczas na myśli ową wyróżnioną z θνητοί grupę ζητοῦντες. Stwierdzić, że ktoś lepiej znajduje niż ktoś inny, oznacza, że przy wskazanych kryteriach efekt tego znajdowania jest lepszy[119], a więc da się utworzyć taki ciąg tez: lepiej znajdować = być lepszym w znajdowaniu → znajdować to, co lepsze. To, co lepsze w wymiarze teoretycznym, może być tym, co jest bardziej podobne do prawdy. Stopniowalność w tym wypadku dotyczy podobieństwa do prawdy: „ταῦτα δεδοξάσθω μὲν ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισι […]" („Te niech są uważane za prawdziwym podobne […]")[120].

Ważne zatem byłoby teraz rozpoznanie Ksenofanesowego kryterium bycia lepszym. Na wstępie stwierdzę, że zagadnienie to jest trudne, ponieważ ze względu na znikomą liczbę źródeł nie mamy fragmentu, który by rozstrzygał tę kwestię jednoznacznie. Być może trzeba będzie się pogodzić z brakiem możliwości ustalenia tej miary dobra przy takim zasobie źródeł, jakim dziś dysponujemy. Sądzę, że przede wszystkim trzy miejsca

[117] Zob. przede wszystkim fragmenty elegijne (B 1 i B 2), a oprócz tego B 3, B 11, B 12, B 14, B 15, B 16.

[118] DK 21 B 36; przeł. W. Appel. W: *Liryka starożytnej Grecji*. Oprac. J. Danielewicz. Warszawa–Poznań, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996, s. 479.

[119] W przypadku grzybów może to być ich liczba, jakość, na przykład jakiś konkretny ich rodzaj, czas uzbierania danej ich liczby itd.

[120] DK 21 B 35.

w zachowanych fragmentach tekstów Ksenofanesa mogą się okazać pomocne w tym zakresie[121]: 1) B 2, 11–14; 2) B 38; 3) B 32.

1. […] ῥώμης γὰρ ἀμείνων
ἀνδρῶν ἠδ' ἵππων ἡμετέρη σοφίη.
ἀλλ' εἰκῇ μάλα τοῦτο νομίζεται, οὐδὲ δίκαιον
προκρίνειν ῥώμην τῆς ἀγαθῆς σοφίης.

[…] bo lepsza od siły fizycznej
mężów oraz koni jest nasza mądrość.
Wszelako zbyt pochopnie tamta jest ceniona wysoko,
nie jest sprawiedliwe
Stawiać siłę fizyczną przed szlachetną mądrość[122].

Ksenofanes w tym fragmencie stwierdza, że od siły fizycznej (ῥώμη), zarówno ludzi, jak i koni, lepsza jest szlachetna mądrość (ἀγαθὴ σοφίη). Jak można się dowiedzieć z kontekstu, ludzie nieposiadający, tak jak Ksenofanes i jacyś inni, owej mądrości wyżej cenią inne wartości, głównie te związane z rywalizacją olimpijską. We fragmencie tym procedura ameinosynkrytyczna wyrażona jest nie tylko słowem ἀμείνων, ale także czasownikiem προκρίνω wskazującym przynależność tak pojętej metody porównania (synkrytycyzm komparatywny) do szeroko rozumianego krytycyzmu. Fragment ten jednak nadal nie podaje wprost kryterium lepszości, daje tylko jej przykład: ἀγαθὴ σοφίη jest lepsza niż ῥώμη. W następnych wersach tej elegii można jednak znaleźć pewne sugestie. Ksenofanes pisze dalej, że niestety najwyżej ceni się te cielesne umiejętności sportowe, dzięki którym *polis* nie będzie bardziej praworządne (τούνεκεν ἂν δὴ μᾶλλον ἐν εὐνομίῃ πόλις εἴη)[123] czy też niewielkim będzie to źródłem radości dla *polis* (σμικρὸν δ' ἄν τι πόλει χάρμα γένοιτ' ἐπὶ τῷ")[124]. W odniesieniu do tego przypadku owo kryterium ma charakter nie teoretyczny, lecz pragmatyczny o charakterze społeczno-etyczno-politycznym. Warto tylko nadmienić, że podobne kryterium formułowali najstarsi sofiści. W kilku miejscach w elegiach natrafia się na inne przykłady preferowanych wartości:

1) pobożność jako oddawanie czci bogom (B 1, 13–14; B 1, 24),
2) słuszność zamiast pychy (τὰ δίκαια, οὐχ ὕβρεις – B 1, 15–17),
3) umiarkowanie w piciu wina (B 1, 17–18),
4) wysławianie szlachetnych czynów (w przeciwieństwie do bezużytecznych opowieści o sporach i walkach) i troska o cnotę (B 1, 19–23).

[121] Wstępnie analizowałem to zagadnienie w D. Kubok: *Poza Skyllą i Charybdą…*, s. 94–95.

[122] DK 21 B 2, 11–14; przekł. – D.K.

[123] DK 21 B 2, 19.

[124] DK 21 B 2, 20.

Jak zatem widać w elegiach przykłady ameinosynkrytycyzmu odsyłają przede wszystkim do kryterium etyczno-politycznego, mianowicie do dobra (praworządności, radości) *polis*. Tutaj kryterium nie jest teoretyczne (epistemiczne), lecz pragmatyczne. Wynika to po części z eligijnego charakteru tych wypowiedzi, które wpisują się w konwencję poezji sympozjalnej i reguł gatunkowych tego typu narracji.

> 2. εἰ μὴ χλωρὸν ἔφυσε θεὸς μέλι, πολλὸν ἔφασκον
> γλύσσονα σῦκα πέλεσθαι.
>
> Gdyby bóg nie stworzył żółtego miodu, sądziliby,
> że figi są o wiele słodsze[125].

W tym fragmencie znajdujemy z kolei z inny przykład bycia lepszym, przy czym „lepszy" sprowadza się tu do „słodszy" – przymiotnik w stopniu wyższym: γλύσσων. Zdanie to nie głosi po prostu, że miód (μέλι) jest słodszy niż figi (σῦκα). Zastosowana tu została forma *modus irrealis*, aby nie tylko zrelatywizować pojęcie słodkości, ale przede wszystkim – moim zdaniem – aby pokazać skutki bezkrytyczności (w sensie synkrytycyzmu komparatywnego) i zniesienia zetetyczności przez śmiertelnych. W tym sensie fragment ten należy ściśle wiązać z fragmentem B 18. W świetle wcześniejszych ustaleń w odniesieniu do fragmentu B 18 można przeformułować warunek obecny w tym zdaniu. „Gdyby bóg nie stworzył żółtego miodu…" można zastąpić zdaniem: „Gdyby szukający nie odnaleźli (nie odkryli) żółtego miodu…". Gdyby wszak tak się stało, wówczas sądziliby, że figi są najsłodsze (a zatem: słodsze niż cokolwiek innego). Nie odnaleźliby jednak miodu, gdyby go wcześniej nie szukali lub nie szukali czegoś słodszego niż figi. Niewypowiedziana konkluzja tego fragmentu brzmi: oto co się dzieje, gdy θνητοί nie chcą stać się ζητοῦντες. Więcej nawet, fragment ten można też traktować jako zachętę do dalszego poszukiwania, choć nie jest to wprost wyrażone w tekście. Jeśli dalej będziemy szukać, to może znajdziemy coś słodszego niż miód (co jest równoznaczne ze stwierdzeniem, że bóg to coś stworzy). Założony w tym fragmencie ameinosynkrytycyzm stanowi zarazem potwierdzenie znanej z elegii pokory przeciwstawiającej się pysze ewentualnej aristofilozofii. Główną zatem tezą w B 38 jest nie relatywizm, lecz ameinosynkrytycyzm zetetyczny jako forma synkrytycyzmu komparatywnego, wyrażony w ciekawej irrealnej formie ukazującej skutki jego odrzucenia. W tym wypadku, dosłownie rzecz biorąc, jest to również kryterium pragmatyczne, szerszy wszakże wydźwięk tego fragmentu zdaje się teoretyczny (forma *modus irrealis*), ale tylko formalnie – ukazane jest to, co by było, gdyby zrezygnować z zetetycznej procedury ameinosynkrytycznej.

[125] DK 21 B 38; przekł. – D.K.

3. ἥν τ᾽ Ἶριν καλέουσι, νέφος καὶ τοῦτο πέφυκε,
πορφύρεον καὶ φοινίκεον καὶ χλωρὸν ἰδέσθαι".

Ta, co ją zowią Irydą, to przecież także jest chmura,
Barwy szkarłatnej, czerwonej i żółtej, gdy na nią spoglądać[126].

Byłbym skłonny końcówkę tego fragmentu łączyć z fragmentem B 36:

ὁππόσα δὴ θνητοῖσι πεφήνασιν εἰσοράασθαι […].

Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że fragment B 32 w ogóle nie wyraża ameinosynkrytycyzmu, ale mam wrażenie, że można się tu ostrożnie dopatrywać efektów procedury ameinosynkrytycznej w wymiarze teoretycznym. Najwidoczniej dopiero w efekcie ameinosynkrytycznej procedury dociekania oraz wyjaśniania (krytyczny wymiar jońskiej ἱστορίη) Ksenofanes doszedł do wniosku, że taka wykładnia jest lepsza niż wykładnie dotychczasowe (Iryda to chmura). W tym przypadku także nie mamy precyzyjnie dookreślonego kryterium lepszości, ale przynajmniej uzasadnienie zdaje się epistemiczne, a nie ściśle pragmatyczne. Chodzi bowiem o to, że jedno wyjaśnienie jest lepsze od drugiego, chociaż nadal nie wiemy dlaczego. Ogólnie rzecz biorąc, można tylko ostrożnie powiedzieć, że w zachowanych tekstach znajdujemy sformułowane kryterium o charakterze pragmatycznym, a nie epistemicznym, ale jednocześnie warto zauważyć, że jakieś kryterium teoretyczne Ksenofanes musiał także przyjąć, o czym świadczy choćby fragment B 32. Można przyjąć, że wyłania się tu problem lepszości ujęty jako słabsze lub mocniejsze uzasadnienie epistemiczne. Poza tym w świetle fragmentu B 18 (a także B 34, B 35) można powiedzieć, że kolofończykowi chodzi tylko i wyłącznie o uzasadnienia tymczasowe, a nie ostateczne; jednocześnie fragment B 34, 3–4 zdaje się sugerować internalizm względem uzasadnienia, a zatem jakąś formę uświadomienia sobie (dostępności) owego uzasadnienia.

Fragmenty Ksenofanesa pokazują, że prawdopodobnie był on ameinosynkrytycystą zetetycznym, a więc przeciwstawiał się z jednej strony aristofilozofii, czyli przekonaniu o znalezieniu tego, co najlepsze (ἄριστον), zamiast zadowoleniem się tym, co lepsze (ἄμεινον), a z drugiej – isosynkrytycyzmowi (zakładającemu epistemiczny egalitaryzm), głoszącemu brak lepszości w klasyfikowaniu przekonań. John Philippoussis nazywa ameinosynkrytycyzm zetetyczny „the zetetic hypothetico-comparative logic"[127]. Słusznie zatem badacz ten twierdzi, że Ksenofanesowa „κριτικὴ μέθοδος is both συγκριτική and αὐτοκριτική"[128], a główny przedmiot

[126] DK 21 B 32; tłum. W. Appel.

[127] J. Philippoussis: *The Gnoseological and Metaphysical Particularity of Xenophanes' Thought*. In: *Ionian Philosophy…*, s. 332.

[128] Ibidem, s. 333.

zainteresowań kolofończyka to zagadnienia gnoseologiczne[129]. W nawiązaniu do ustaleń z poprzednich rozdziałów można powiedzieć, że fallibilizm Ksenofanesa jest (oprócz ND z B 34, 1–2) formą KA w formule S jako Z i jednocześnie krytycyzmem komparatywnym w formule ameinosynkrytycyzmu zetetycznego. Całościowo rzecz ujmując, można zakwalifikować to stanowisko jako SND (ZND). Nie sposób się również oprzeć wrażeniu, że we fragmentach tego myśliciela znaleźć można pierwsze próby wyrażenia ameinosynkrytycyzmu epistemicznego w formule nieegalitaryzmu w zakresie uzasadnienia.

Jak już mówiłem, Heraklita krytyka między innymi Ksenofanesa ujawniła różnice pomiędzy tymi myślicielami w zakresie traktowania podmiotu czynności krytycznych (krytycyzmu antydogmatycznego). Ksenofanesowy krytycyzm obejmuje zarówno allokrytycyzm, jak i autokrytycyzm, z kolei wyrazisty allokrytycyzm Heraklita nie idzie w parze z jego autokrytycyzmem, ponieważ efezyjczyk jest przekonany, że on wie, w przeciwieństwie do tłumu ludzi. Owa wiedza wiąże się z rozpoznaniem, to znaczy ujęciem i wsłuchaniem się w *logos* (niebyciem w uśpieniu doksalnym). Z perspektywy synkrytycyzmu komparatywnego wyróżniona epistemicznie osoba samego Heraklita odwołuje do odróżnienia tego, co jawne, od tego, co niejawne (krytycyzm separacyjny), i ustanowienia tego ostatniego za ontyczną podstawę tego pierwszego. Z tego względu ewaluacja obszarów ontycznych prowadzi do rozstrzygnięcia, w myśl którego lepsza jest harmonia niejawna od tego, co jawne (ontyczny synkrytycyzm komparatywny jako ameinosynkrytycyzm).

> ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων.
>
> Harmonia niejawna od jawnej jest lepsza[130].

Słowo ἁρμονίη (ἁρμονία) oznacza „ład", pewien ustalony porządek polegający na złączeniu, czy też dopasowaniu do siebie, określonych elementów[131]. Heraklit uważa, że pod jakimś względem tak ujęty porządek niejawny jest lepszy od jawnego. Nasuwa się zatem pytanie o kryterium bycia lepszym w przypadku zastosowanego w tym fragmencie amei-

[129] „Yet, it seems, Xenophanes' primary concern is neither the *natura deorum* nor the *natura rerum*. His foremost consideration is not the cosmological question *per se* (whether divine or physical world), but the gnoseological question regarding epistemic certainty and its ontic reference that both his predecessors and his immediate posterity took for granted". Ibidem, s. 327.

[130] DK 22 B 54; przekł. – D.K.

[131] Ten aspekt uwypukla tłumaczenia Laksa i Mosta: „Invisible fitting-together, stronger then a visible one". *Early Greek Philosophy.* Vol. 3. Ed. and trans. by A. Laks and G.W. Most. Cambridge–London, Harvard University Press, 2016, s. 163. Poza tym w tłumaczeniu oddaję słowo κρείττων jako „lepsza", stopień wyższy przymiotnika ἀγαθός. Słowo κρείττων można również przełożyć w tym fragmencie jako „silniejsza", „mocniejsza", „potężniejsza".

nosynkrytycyzmu. Zanim zostanie ono doprecyzowane, trzeba zwrócić uwagę, że w tym fragmencie ameinosynkrytycyzm ma charakter nie zetetyczny, lecz dogmatyczny, prowadzi bowiem do – jak można sądzić – ostatecznego rozstrzygnięcia niewymagającego dalszego szukania w tym zakresie.

Fragmenty B 8 i B 51[132] również zawierają słowo ἁρμονία, co pozwala stwierdzić, że jest ona dopasowaniem (złączeniem) tego, co niezgodne; sama więc harmonia powstaje w wyniku synkryzy elementów niezgodnych, walczących z sobą. Uwidacznia się tu synkrytycyzm koniunktywny na poziomie ontycznym, który staje się podstawą ewaluacji w krytycyzmie komparatywnym. Można przypuszczać, że owa harmonia niejawna zwana jest w innych fragmentach logosem, który należy odkryć i w którego trzeba się wsłuchiwać. Niejawna harmonia jest silniejsza (czyli w tym wypadku: lepsza) od jawnej, i to zarówno w perspektywie ontycznej (niejawna jest zasadą jawnej), jak i epistemiczno-eksplanacyjnej (niejawna tłumaczy jawną). Heraklitejska lepszość stanowi pochodną siły, ale już nie tylko jako władzy ontycznej, ale także jako siły eksplanacyjnej. Odpowiednikiem odróżnienia niejawne – jawne jest opozycja czuwający – śpiący. Warto przywołać fragmenty B 2, B 89 i B 73:

> διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ <ξυνῷ, τουτέστι τῷ> κοινῷ · ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός. τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν[133].
>
> τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι[134].
>
> οὐ δεῖ ὥσπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν[135].

Analiza tych fragmentów prowadzi do wniosku, że powszechny λόγος zostaje skontrastowany z indywidualnym ludzkim rozsądkiem (ἰδίαν φρόνησιν); ten ostatni może zostać określony jako forma idiosynkrytycyzmu. W ten sposób ukazane zostają dwa podejścia w pojmowaniu rzeczy: 1) przez odniesienie ich do logosu – to jest metoda czuwających; 2) przez odniesienie ich do prywatnego rozsądku – to jest metoda śpiących. Opozycja τοῖς ἐγρηγορόσιν – κοιμωμένων nakłada się na opozy-

[132] „'Η. τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν [καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι = B 80]". DK 22 B 8 (Arist.: *Eth. Nic*., 1155 b 4–6); „οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης". DK 22 B 51 (Hippol.: *Ref*., IX, 9, 2).

[133] DK 22 B 2. Pozostawiam na boku kwestię autentyczności frazy „»διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ <ξυνῷ, τουτέστι τῷ> κοινῷ·« (ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός)" pochodzącej z tekstu Sekstusa Empiryka (*Adv. math*., VII, 133).

[134] DK 22 B 89. Fragment ten budzi nie mniej kontrowersji odnośnie do autentyczności niż poprzedni.

[135] DK 22 B 73. Zob. komentarz z poprzedniego przypisu.

cję κοινόν – ἴδιον. Wydaje się niewielkim nadużyciem stwierdzenie, że można by te opozycje uzupełnić kolejną: ἁρμονίη ἀφανὴς – φανερῆς. Normatywny charakter wypowiedzi z fragmentu B 73, głoszący, że nie należy działać i mówić, jakbyśmy byli uśpieni, wzmacnia tylko wydźwięk ameinosynkrytycyzmu z fragmentu B 54.

Heraklit również w innych fragmentach *expressis verbis* ukazuje zastosowanie ameinosynkrytycyzmu, co ważne, zawsze w stylizacji dogmatycznej i normatywno-parenetycznej. We fragmentach B 110 i B 95 pada słowo ἄμεινον.

> ἀνθρώποις γίνεσθαι ὁκόσα θέλουσιν οὐκ ἄμεινον.
>
> Dla ludzi spełnianie tego, czego pragną, nie jest lepsze[136].

Ta sentencja mądrościowa[137] mówi nie tylko o tym, że wcale nie jest lepsze spełnianie się ludzkich pragnień niż ich niespełnianie, ale głosi przede wszystkim słabość w ludzkim rozpoznaniu tego, co dobre. Chociaż ludzie sądzą, że lepsze jest spełnienie niż niespełnienie ich pragnień, to jednak bez wiedzy o tym, czym jest dobro albo co jest dla nich dobre, nie można ufać swoim pragnieniom. Pragnienia, a co za tym idzie – ich spełnialność, powinny być uzależnione od rozpoznania dobra. Z kolei we fragmencie B 95 Heraklit pisze:

> ἀμαθίην ἄμεινον κρύπτειν.
>
> Niewiedzę lepiej ukrywać[138].

Fragment ten to po prostu stwierdzenie, że lepsze jest ukrywanie niewiedzy niż jej nieukrywanie (ujawnianie). Powstaje jednak pytanie: dlaczego? Wbrew pozorom odpowiedź na to pytanie wcale nie jest taka oczywista i sprowadzająca się do wyrokowania: bo jest niewiedzą, której należy się wstydzić. Ktoś o dużej pokorze i chęci uczenia się słusznie może zająć odmienne stanowisko; ujawnia się swoją niewiedzę (bo przecież nikt z nas pełnej i pewnej wiedzy nie ma) po to, aby się czegoś

[136] DK 22 B 110; przekł. – D.K.

[137] Stobajos (*Flor.*, III, 1, 176) zaraz po B 110 przytacza B 111 („Νοῦσος ὑγιείην ἐποίησεν ἡδὺ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν") i niektórzy badacze (na przykład Bywater, Gomperz, Burnet, Kahn) łączą ściśle te dwa fragmenty. Przeciwnego zdania jest na przykład Marcovich, który zwraca uwagę na powiązanie fragmentów B 110 i B 85 (w jego tekście odpowiednio fragmenty: 71 i 70). „θυμῷ μάχεσθαι χαλεπόν· ὃ <τι> γὰρ ἂν θέλῃ, ψυχῆς ὠνεῖται" (Marcovich, fragm. 70). Jego zdaniem można łączyć γίνεσθαι ὁκόσα θέλουσιν (B 110) z ὃ <τι> γὰρ ἂν θέλῃ (jego wersja B 85) oraz οὐκ ἄμεινον (B 110) z ψυχῆς ὠνεῖται (B 85). Zob. M. Marcovich: *Heraclitus: Greek Text with a Short Commentary. Second Edition Including Fresh Addenda, Corrigenda and a Select Bibliography (1967–2000)*. Sankt Augustin, Academia Verlag, 2001, s. 390.

[138] DK 22 B 95.

nauczyć lub aby zacząć poszukiwać odpowiedzi. Dlaczego zatem należy – zdaniem Heraklita – niewiedzę ukrywać? Warto na wstępie sięgnąć do kontekstu tej wypowiedzi we fragmentach doksograficznych. Zdanie to cytuje kilkakrotnie Plutarch. Oprócz przytoczonego już miejsca (*An virtus doceri possit*, 439 d 7–8) w innych fragmentach pojawia się uzupełnienie:

> ‘ἀμαθίην γὰρ ἄμεινον’ ὥς φησιν ‘Ηράκλειτος ‘κρύπτειν’, ἔργον δ’ ἐν ἀνέσει καὶ παρ’ οἶνον[139].
>
> ’Αμαθίην, ὥς φησιν ‘Ηράκλειτος καὶ ἄλλως κρύπτειν ἔργον ἐστὶν, ἐν οἴνῳ δὲ χαλεπώτερον[140].

W świetle tych wypowiedzi trudno jest ukrywać niewiedzę, gdy człowiek jest rozluźniony (ἐν ἀνέσει), a przede wszystkim uraczony winem (παρ’ οἶνον, ἐν οἴνῳ). Fragmenty te nie tłumaczą, dlaczego niewiedzę należy ukrywać, sugerują tylko sytuacje, w których trudno to uczynić. W tekście Stobajosa z kolei znaleźć można fragment, w którym zmieniony jest szyk tego zdania, a słowo ἄμεινον zostaje zamienione na κρέσσον: „Κρύπτειν ἀμαθίην κρέσσον ἢ ἐς τὸ μέσον φέρειν”[141]. We fragmencie tym wskazane są tylko okoliczności gorsze niż w sytuacji ukrywania niewiedzy; lepiej ją ukrywać niż upubliczniać. Warto jednak przywołać jeszcze jeden fragment, który – w moim przeświadczeniu – dobrze pokazuje charakter ameinosynkrytycyzmu Heraklita, a jednocześnie daje świadectwo zasadniczej różnicy pomiędzy jego dogmatyczną i nieautokrytyczną wersją synkrytycyzmu komparatywnego a zetetyczną i autokrytyczną wykładnią Ksenofanesa.

> τάχα μὲν γὰρ οὐδ’ »ἀμαθίην κρύπτειν ἄμεινον«, ὥς φησιν ‘Ηράκλειτος, ἀλλ’ εἰς μέσον τιθέναι καὶ θεραπεύειν.
>
> Być może jednak nie jest „lepiej ukrywać ignorancji”, jak mówi Heraklit, ale upublicznić ją i wyleczyć[142].

Ta polemika z Heraklitem jest o tyle celna, że wydaje się, iż sam Heraklit nie mógłby zdobyć się na autokrytyczne stwierdzenie, że własną niewiedzę należy upublicznić i wyleczyć, z tego głównie powodu, że był on przekonany, że on wie, w przeciwieństwie do innych, a zatem nie ma się z czego leczyć. Ale również drugi aspekt jest ważny. Heraklit, zdaje się, również nie mógłby się zdobyć na allokrytyczne stwierdzenie, że niewiedzę innych należy upublicznić i wyleczyć, ponieważ *de facto*

[139] Plut.: *Quaestiones convivales*, 644 f 3–5.
[140] Plut., fragm. 129, ap. Stob.: *Ecl.*, III, 18, 31.
[141] Stob.: *Ecl.*, III, 1, 175.
[142] Plut.: *De recta ratione audiendi*, 43 d 8–11.

nie widzi możliwości zetetycznego ameinosynkrytycyzmu, czyli procesu ciągłego poszukiwania i zestawiania odpowiedzi w celu odnalezienia tego, co lepsze, lecz tylko jest przekonany, że można albo posiadać wiedzę, albo jej wcale nie posiadać. Zupełnie odwrotnie sytuacja przedstawia się z Ksenofanesem. Skoro wszyscy mniemamy, to należy się postarać o poszukiwanie tego, co lepsze; jego zetetyczny synkrytycyzm komparatywny jest autokrytyczny i allokrytyczny. Można ostrożnie zaryzykować stwierdzenie, że o ile Ksenofanes zdaje się operować w ramach koncepcji wiedzy doksalnej, później powiązanej z szeroko rozumianym stanowiskiem fallibilistycznym, Heraklit prezentuje solidne podwaliny „twardego" pojęcia wiedzy, później określanej mianem ἐπιστήμη, czyli wiedzy pewnej i ostatecznej. Ameinosynkrytycyzm dogmatyczny Heraklita trzeba jednak odróżnić od jego domniemanej aristofilozofii. Według mnie z jednej strony Heraklit raczej nie prezentuje aristofilozoficznego dogmatyzmu, lecz tylko dogmatyczny ameinosynkrytycyzm, ponieważ dociekaniu filozof nadawał charakter procesualny i dokonywał porównań w celu rozpoznania tego, co lepsze. Z drugiej jednak strony jego rozstrzygnięcia zmierzają w stronę odpowiedzi bezwzględnych, mało tego – dodatkowo globalnych, z roszczeniem do ostateczności. O ile ta kwestia pozostaje otwarta, pewniejsza jest konstatacja, w myśl której zaznacza się zasadnicza różnica pomiędzy Z Ksenofanesa a co najmniej częściowym PD Heraklita (jako amainosynkrytycyzmem dogmatycznym lub nawet jako aristofilozofią). Za kontrargument odnośnie do tych uwag dotyczących Heraklita można by uznać fragment B 115, który daje się odczytać nawet zetetycznie: „ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων".

Warto w tym kontekście rozważyć *quasi*-zetetyczną treść fragmentu B 101: „ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν" („Szukałem siebie"). Po pierwsze, trzeba podkreślić, że wskazany jest tu swoisty przedmiot poszukiwań, mianowicie sam Heraklit. Po drugie, powstaje pytanie, czy czas przeszły użyty w tym fragmencie oznacza, że Heraklit szukał i znalazł albo szukał i nie znalazł czy też może szukał i (o czym nie wspomina) nadal szuka. Jak widać, możliwości te odpowiadają typom filozofii w rozumieniu Sekstusa Empiryka (*Pyr.*, I, 1–4). Mówiąc inaczej, zasadnicze pytanie sprowadza się do tego, czy był dogmatykiem w jakiejkolwiek postaci (PD albo ND, na przykład w formie ameinosynkrytycznej) czy też można go traktować jako zetetyka. Diogenes Laertios zdaje się rozumieć tę wypowiedź w ten sposób, że Heraklit miał nie słuchać niczyich wykładów, tylko badać samego siebie i wszystkiego się od siebie (bądź też: z siebie) nauczyć[143]. W świetle tej wykładni Heraklit szukał (w sobie) prawdy i znalazł ją, a jednocześnie był podmiotowo i przedmiotowo samowystarczający. Na podstawie fragmentów B 95 i B 101 (w wykładni Diogenesa) można po-

[143] „ἤκουσέ τ' οὐδενός, ἀλλ' αὑτὸν ἔφη διζήσασθαι καὶ μαθεῖν πάντα παρ' ἑαυτοῦ". Diog., IX, 5.

wiedzieć, że właściwa postawa jest następująca: badać i słuchać siebie oraz ukrywać niewiedzę. Przeciwna postawa z kolei głosiłaby: słuchać siebie i innych oraz ujawniać niewiedzę. Pierwsza postawa może sugerować ustanie procesu szukania ze względu na ewentualne znalezienie prawdy[144], druga z kolei raczej optuje za niewstrzymywaniem poszukiwań i możliwością korekty swoich przekonań.

Komentatorzy najczęściej odczytują fragment B 101 albo jako śmiałą odpowiedź na delfijskie wyzwanie[145], albo jako wyraz samowiedzy. W tym drugim wypadku często łączy się fragment B 101 z fragmentem B 45[146], który traktuje o niemożliwości odnalezienia granic duszy ze względu na jej głębię. Co ciekawe, fragment B 101 kierowałby raczej w stronę PD, B 45 zaś – w stronę ND. Zdaniem Marcovicha[147] obie te wykładnie nie wydają się zbyt zasadne, ponieważ δίζησθαι nie znaczy tego samego, co γινώσκειν, ἐμεωυτόν zaś nie odpowiada ψυχή. Sądzę, że kluczowe informacje zawarte w B 101 są następujące: 1) przedmiotem poszukiwań był on sam dla siebie, a nie coś innego lub ktoś inny; 2) Heraklit szukał i już nie szuka (to twierdzenie jest tylko prawdopodobne). Warto nadmienić, że poszukuje się tego, czego się nie ma, tego, co na początku poszukiwań pozostaje skryte, a φύσις, czy też ἁρμονίη, lubi się skrywać (B 123). Celem poszukiwań jest więc, skryta początkowo, ἁρμονίη ἀφανής, jak uczy tego fragment B 54 bądź po prostu λόγος (B 1, B 2). Wydaje się zatem, że Heraklit trwa w przekonaniu, że on sam, w wyniku poszukiwań samego siebie, odkrył λόγος rządzący wszystkim, a zatem jego rozumienie rzeczywistości jest lepsze niż tych wszystkich, którzy nie uczestniczą w powszechnym logosie. Heraklit reprezentuje nieautokrytyczny ameinosynkrytycyzm dogmatyczny, którego historycznym zaprzeczeniem są poglądy Ksenofanesa – autokrytycznego ameinosynkrytycysty zetetycznego.

W analizowanym w poprzednim rozdziale fragmencie B 40 Heraklit wymienia czterech myślicieli, zarzucając im πολυμαθίη.

---

[144] Istnieje również możliwość zinterpretowania tej postawy w duchu zetetycznym jako ciągłe badanie wyłącznie siebie bez ostatecznego rozstrzygnięcia. Zdaje się jednak, że Heraklit był przekonany, że wie, choć raczej nie był pozytywnym dogmatykiem globalnym.

[145] „ἐν οἷς δὲ κομιδῇ διαγελᾷ καὶ φλαυρίζει τὸν Σωκράτην ζητοῦντα τί ἄνθρωπός ἐστι καὶ νεανιευόμενον, ὥς φησιν, ὅτι μηδ' αὐτὸς <αὑτὸν> εἰδείη, δῆλος μέν ἐστιν αὐτὸς οὐδέποτε πρὸς τούτῳ γενόμενος, ὁ δ' Ἡράκλειτος ὡς μέγα τι καὶ σεμνὸν διαπεπραγμένος »ἐδιζησάμην« φησίν »ἐμεωυτόν« (B 101), καὶ τῶν ἐν Δελφοῖς γραμμάτων θειότατον ἐδόκει τό »γνῶθι σαυτόν«" Plut.: *Adv. Col.*, 1118 C; „Οὐκοῦν ὁ μὲν ἐν Δελφοῖς θεὸς τὸ »Γνῶθι σαυτὸν« προαγορεύει, Ἡράκλειτος δὲ »ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν«, ἀλλὰ καὶ Πυθαγόρας οἵ τε ἀπ' ἐκείνου μέχρι Θεοφράστου τὸ κατὰ δύναμιν ὁμοιοῦσθαι θεῷ φασι, καὶ γὰρ καὶ Ἀριστοτέλης". Julian., 5, 30–35.

[146] „ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει". DK 22 B 45.

[147] Zob. M. Marcovich: *Heraclitus*…, s. 57.

> πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὖτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον.
>
> Rozległa erudycja władania rozumem nie uczy. Hezjoda bowiem by nauczyła i Pitagorasa, jako też Ksenofanesa i Hekatajosa[148].

Krytyczny do nich stosunek (allokrytycyzm), który opiera się na odróżnieniu πολυμαθίη, ἀμαθίη od ἱστορίη, uzupełniony i w pewnym sensie przeciwstawiony jest pozytywnym opiniom o Biasie (B 39) i Hermodorze (B 121). Oba te fragmenty można analizować pod kątem zawartego w nich allokrytycyzmu (zob. rozdział poprzedni), ale też w perspektywie synkrytycyzmu komparatywnego.

> ἐν Πριήνῃ Βίας ἐγένετο ὁ Τευτάμεω, οὗ πλείων λόγος ἢ τῶν ἄλλων.
>
> W Priene urodził się Bias, syn Teutemesa, którego logos jest większy od innych[149].

Pozytywna ocena tego mędrca ze strony Heraklita wynika zapewne z tego, że był on także Jończykiem, którego mądrości Heraklit parafrazował (B 104)[150]. Fragment B 39 z całą pewnością wyraża synkrytycyzm komparatywny w formule ameinosynkrytycyzmu: λόγος Biasa jest większy od innych. I choć nie jest jednoznaczne, co dokładnie znaczy bycie „większym" (πλείων), to można przypuszczać, że w tym wypadku „większy" znaczy „lepszy". Warto zauważyć, że porównanie (zestawienie) w tym fragmencie dotyczy indywidualnych – jeśli można tak powiedzieć – logosów. Powstaje zatem tylko pytanie, czym w tym fragmencie jest λόγος indywidualny. Interpretacje mogą iść w dwóch głównych kierunkach, niewykluczających się wzajemnie: 1) λόγος jako sława; 2) λόγος jako rozum (uczestniczący, czyli wsłuchujący się w jeden powszechny logos). Do zwolenników wyłączności opcji 1) należy choćby Miroslav Marcovich, który uważa, że λόγος w tym fragmencie pozostaje daleki od filozoficznych konotacji, a fraza πλέων λόγος jest typowo jońska, często spotykana w tekstach Herodota[151]. Z kolei Kazimierz Mrówka ściśle

[148] DK 22 B 40. W: M. Wesoły: *Heraklit. Fragmenty (O naturze)*. „Studia Filozoficzne" 1989, nr 7–8, s. 41.

[149] DK 22 B 39; przeł. K. Mrówka.

[150] „τίς γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν; δήμων ἀοιδοῖσι πείθονται καὶ διδασκάλῳ χρείωνται ὁμίλῳ οὐκ εἰδότες ὅτι οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί". DK 22 B 104. Fragment ten wydaje się nawiązaniem do jednej z sentencji Biasa głoszącej, że wielu ludzi jest złych. Wielu badaczy łączy fragm. B 39 z B 104. Zob. na przykład M. Marcovich: *Heraclitus…*, s. 525; K. Narecki: *Logos we wczesnej myśli greckiej*. Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL, 1999, s. 76. W kontekście tego fragmentu warto również podkreślić, że sugestia Gigona, aby αὐτοί z pierwszego zdania odnosić do myślicieli wyróżnionych w B 40, jest raczej nieprawdopodobna. Trudno na przykład uznać Ksenofanesa za posłusznego ludowym śpiewakom.

[151] Zob. M. Marcovich: *Heraclitus…*, s. 525.

łączy oba te znaczenia i odczytuje λόγος z B 39 w świetle Heraklitejskiej koncepcji logosu[152]. Bez względu na to rozstrzygnięcie godny uwagi jest ameinosynkrytycyzm indywidualnych logosów, na pewno rozumianych w sensie „sławy", a być może również jako „zrozumienia". Gdyby jednak przyjąć to drugie, mniej pewne, ujęcie, zaznaczyłaby się istotna różnica pomiędzy ameinosynkrytycyzmami Ksenofanesa i Heraklita. Ten pierwszy akcentuje rodzaj aktywności sprzyjającej odnajdywaniu tego, co lepsze (w efekcie ciągłego szukania), ten drugi natomiast wskazuje raczej indywidualne zasoby lub poziomy umiejętności wglądu w strukturę świata.

Z kolei we fragmencie B 121. mowa jest o dorosłych mieszkańcach Efezu (z sugestią: oby się powiesili), którzy „wygonili Hermodora, najlepszego spośród nich męża słowami: niech nikt z nas nie będzie najlepszy, a jeśli nie, to gdzie indziej i z innymi" („[…] οἵτινες Ἑρμόδωρον ἄνδρα ἑωυτῶν ὀνήιστον ἐξέβαλον φάντες· ἡμέων μηδὲ εἷς ὀνήιστος ἔστω, εἰ δὲ μή, ἄλλη τε καὶ μετ' ἄλλων")[153]. W tym fragmencie język aristofilozoficzny służy wyrażeniu ameinosynkrytycznych tez: 1) szczegółowej – Hermodor był lepszy od innych; 2) ogólnej – mieszkańcy Efezu nie uznają wśród siebie nikogo lepszego. Cały ten fragment opiera się na przeciwstawieniu: lepszość (wyrażonym za pomocą słowa „najlepszy"[154]) – inność, czyli literalnie: ὀνήιστος – ἄλλος. I choć ὀνήιστος należałoby dosłownie odczytywać w sensie utylitarystycznie rozumianej aristofilozofii, to jednak znaczenie całego fragmentu daje się sprowadzić do opozycji między ameinosynkrytycyzmem (dogmatycznym) a zwykłą innością niewykluczającą isosynkrytycyzmu. Widać zatem wyraźne przekonanie Heraklita o konieczności uznania (własnej) lepszości kosztem aprobaty różności (inności bez lepszości).

Fragment B 79[155] wraz z B 82[156] i B 83[157] (wyimki z *Hippiasza większego*), zawierający – wedle Fränkela – *thought pattern*, mówi, że mężczyzna w porównaniu z dajmonem wygląda tak dziecinnie, jak dziecko w porównaniu z mężczyzną. Zabieg konfrontowania istot (dziecko – mężczyzna, mężczyzna – dajmon, małpa – człowiek, człowiek – bóg) służy nie tylko ukazaniu swoistych analogii, ale także uwypukleniu zagadnienia względności. Trudno jednoznacznie wskazać kryterium synkrytyczne typowe

[152] „Oderwanie Logosu Biasa od filozofii Heraklita byłoby wielkim błędem. Znaczy to tyle, co oddzielić λόγος polityczno-społeczny od Logosu kosmologicznego i od Logosu-Rozumu. Bias z Priene dlatego właśnie zasługuje na szacunek i sławę (λόγος), ponieważ zrozumiał, w jaki sposób λόγος przejawia się w sferze politycznej". K. Mrówka: *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2004, s. 134.

[153] DK 22 B 121.

[154] Zob. także DK 22 B 29 i B 118.

[155] „ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος ὅκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός". DK 22 B 79.

[156] „πιθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχρὸς ἀνθρώπων γένει συμβάλλειν". DK 22 B 82.

[157] „ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται καὶ σοφίᾳ καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν". DK 22 B 83.

dla Heraklita, ponieważ komentarz Platona do B 83 może być jego własną wstawką do przytaczanej opinii Heraklita. Platon jako kryteria zestawienia (synkrytycyzm komparatywny) podaje mądrość, piękno i wszystko inne („καὶ σοφίαι καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν" – *Hippiasz większy*, 289 a). Szczególnie ostatni zwrot na tyle rozmywa sprawę, że sporym nadużyciem byłoby jednoznaczne ukazywanie jednego kryterium, na przykład mądrości[158]. Przede wszystkim twierdzenia, że mężczyzna uchodzi za dziecinnego wobec dajmona (B 79) oraz że najmądrzejszy z ludzi jest małpą w odniesieniu do boga (B 83), pokazują stosunek Heraklita do ludzkich opinii i poglądów. I nie chodzi tu tylko, jak wykazują niektórzy badacze[159], o podkreślenie fundamentalnej różnicy pomiędzy boskim a ludzkim poznaniem, najlepiej wyrażonej we fragmencie B 78[160]. Wydaje się, że skoro czas życia ludzkiego jest czasem bawiącego się dziecka (B 52), to nie może dziwić stwierdzenie:

> παίδων ἀθύρματα […] τὰ ἀνθρώπινα δοξάσματα.
>
> Ludzkie mniemania […] to igraszki dzieci[161].

Heraklit zdaje się wyrażać w tym fragmencie swoją ogólną i skondensowaną opinię na temat mniemań ludzkich. Nie chodzi przy tym o ich potępienie[162], przynajmniej nie przede wszystkim, lecz o podkreślenie ich statusu. Nie można zapominać, że Heraklit zna poglądy Ksenofanesa, wśród których są te ukazujące pozytywny wymiar δόκος. Pomimo to traktuje on τὰ ἀνθρώπινα δοξάσματα wyłącznie negatywnie, jako błędne przekonanie rozmijające się z wiedzą. I choć nie pisze o tym wprost w omawianym fragmencie, stwierdzenie to wydaje się wyraźną polemiką zarówno z Ksenofanesowym fallibilizmem, jak i z jego ameinosynkrytycyzmem zetetycznym. Można bowiem przyjąć, że stwierdzenie, w myśl którego ludzkie mniemania to zabawy, oznacza, iż można

[158] Por. K. Mrówka: *Heraklit*…, s. 223.

[159] Zob. M. Marcovich: *Heraclitus*…, s. 488.

[160] „ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει". DK 22 B 78.

[161] DK 22 B 70; przekł. – D.K.

[162] „Zaciekłość, z jaką atakuje δοξάσματα, nie jest jedynie wyrazem mizantropii filozofa, ale powodowana jest jego autentyczną odrazą wobec ignorancji. Można powiedzieć, że niechęć, jaką Heraklit żywił do ludzi, nie wypływała z jego natury, ale była następstwem postawy roszczeniowej wobec społeczeństwa, które, odwracając się od prawdziwej wiedzy, ignorowało również filozofa". K. Mrówka: *Heraklit*…, s. 207. K. Mrówka dalej pisze, że „Źródłem opinii jest bezkrytyczny stosunek człowieka do świata […]". Należy dodać, że źródłem opinii może być i był dla wczesnych myślicieli greckich właśnie krytyczny stosunek człowieka do świata; poza tym nikt świadomie nie odwraca się od prawdziwej wiedzy, łaknąc zwodniczych mniemań jako pozorów, problem filozoficzny tkwi w ustaleniu, czym jest owa prawdziwa wiedza i jakie warunki powinna spełniać. Zwykłe potępienie mniemań jako odrzucenia prawdy samo w sobie świadczy o niskim poziomie krytycyzmu.

je isosynkrytycznie traktować. W myśl takiej interpretacji wszystkie ludzkie δοξάσματα są igraszkami dzieci, ponieważ każdy mąż jest dziecinny wobec dajmona (B 79). Ważne znaczenie ma jednak problem względności zawarty w tych opiniach. Zdaniem Heraklita τὰ ἀνθρώπινα δοξάσματα jako takie są dziecięcymi igraszkami w relacji do dajmona (boga), natomiast we wzajemnym odniesieniu jedne są lepsze od innych (ameinosynkrytycyzm dogmatyczny). Taki schemat przypomina nieco stanowisko Ksenofanesa (δόκος przeciwstawiony τὸ σαφές, poszukiwanie tego, co jest ἄμεινον), z tą jednak zasadniczą różnicą, że Heraklit nie akceptuje pozytywnego aspektu δόκος, a co za tym idzie – nie jest w stanie zaakceptować omylności, błądzenia i poszukiwania lepszych rozwiązań. Krótko mówiąc, wygląda na to, że Heraklit nie potrafi pogodzić się z niedoskonałością (ludzką).

Wzmiankowany problem względności zawierają również fragmenty B 9[163] i B 13[164]. Oba wskazują fakt zrelatywizowania preferencji; byłbym ostrożny przed próbami nadinterpretacji związanymi z kategoriami wody i błota. Wart odnotowania jest fakt, że problem relatywizmu (zoomorfizmu) akcentował również Ksenofanes, odwołując się do istot zwierzęcych[165]. Można zaryzykować przypuszczenie, że obaj ci filozofowie powszechne zjawisko relatywizacji wykorzystują do odnotowania znaczenia podmiotowych warunków poznawania, a w konsekwencji – do uświadomienia sobie ograniczoności poznania (pewności), tym bardziej widocznej, gdy zestawi się ją (synkrytycyzm komparatywny) z boską wiedzą. Relatywizm w tym przypadku nie prowadzi wczesnych myślicieli greckich do radykalnego stanowiska isosynkrytycznego, zasadzającego się na epistemicznym egalitaryzmie, lecz przeciwnie – w efekcie refleksji nad zagadnieniami gnoseologicznymi – do ameinosynkrytycyzmu: w odniesieniu do Ksenofanesa – w odmianie zetetycznej, w przypadku Heraklita – w dogmatycznej. Z faktu dostrzegania zjawiska relatywizacji nie musi przecież wynikać niemożliwość wskazania (istnienia) rozstrzygnięcia poprawnego. Wykluczenie tego ostatniego byłoby przejawem ND, którego z kolei przeciwieństwem może być albo S jako Z albo PD. Poza tym relatywizm deskryptywny nie przechodzi płynnie w relatywizm teoretyczny (nie istnieją wyróżnione wymogi epistemiczne w zakresie prawdy), a tym bardziej w relatywizm normatywny. Dopiero wraz z sofistami, z Protagorasem na czele, isosynkrytycyzm stanie się na jakiś czas głównym nurtem, a zarazem podwaliną późniejszych stanowisk sceptycznych, które – na podstawie świadectwa Sekstusa Empiryka – łączyć będzie isosynkrytycyzm prowadzący do A i ND (do czego wrócę w dalszych partiach tekstu).

[163] „ὄνους σύρματ' ἂν ἐλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν". DK 22 B 9.

[164] „ὗες βορβόρῳ ἥδονται μᾶλλον ἢ καθαρῷ ὕδατι". DK 22 B 13.

[165] Heraklit wspomina o osłach (B 9) i świniach (B 13), Ksenofanes zaś w B 15 pisze o wołach, koniach i lwach.

We wcześniejszych rozdziałach poglądy Parmenidesa z Elei analizowałem w perspektywie KS i KA, w tym miejscu poddam je przemyśleniu pod kątem występującego w nich synkrytycyzmu komparatywnego, a dokładniej rzecz biorąc – ameinosynkrytycyzmu. Zagadnienie to związane jest oczywiście z problemem statusu drogi mniemań i jej relacji do tak zwanej drogi prawdy. Zanim przeanalizuję kluczowy w tym kontekście fragment B 8, 60–61 (wraz z innymi passusami), skrótowo przypomnę przyjętą w tej pracy wykładnię drogi mniemań.

Na wstępie trzeba podkreślić, że kluczowe znaczenie ma samo odróżnienie tych dwu dróg, usankcjonowane i ukazane boską narracją oraz autorytetem. W tekście poematu pojawia się Δίκη πολύποινος dzierżąca podwójne (zamienne) klucze do traktów Dnia i Nocy. Ujęta w ten sposób sprawiedliwość rozdzielająca i karząca odsyła do słownika sądowego[166], opartego na uznaniu prawa (w formule rozdzielenia i przydzielenia udziałów) oraz wynikających z niego konsekwencji związanych z brakiem jego respektowania. Zasadniczy błąd śmiertelnych polega na nieodróżnieniu tych dwóch dróg (bezkrytycyzm metodologiczny w formule KS), co przejawia się w uznawaniu swoich mniemań za ostateczną prawdę (mniemania jako prawda). Tylko ci, którzy mają świadomość owego rozdzielenia, potrafią na podstawie prawdy ewaluować własne mniemania i porównywać je z innymi.

Warto jeszcze przypomnieć kluczowe określenia mniemań z poematu Parmenidesa:

1. Mniemań jest wiele, prawda zaś jest jedna (jedność nie musi jednak oznaczać jedyności w sensie monizmu numerycznego – B 1, 29–30).
2. Mniemaniom „brak pewności prawdziwej" czy też „brak prawdziwego przekonania" („οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής" – B 1, 30); πίστις oznacza „pewność", ale także „przekonanie", „wiarę", „ufność", „porękę", „zapewnienie", „dowód". Zwrot „brak pewności prawdziwej" oznacza, że mniemania mają jakiś rodzaj πίστις, ale nie można takiego πίστις określić mianem ἀληθής. Zwrot ten wspiera możliwość fallibilistycznego traktowania zasobów poznawczych śmiertelnych, które odnoszą się do sfery doksalnej.
3. Można przyjąć, że τὰ δοκοῦντα (B 1, 31) odpowiada treści zwrotu „κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε καί νυν ἔασι / καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα" (B 19, 1–2).
4. [Rzeczy] mniemane (τὰ δοκοῦντα) są poznane, jak „powinny δοκίμως być" („χρῆν δοκίμως εἶναι" – B 1, 32). Przysłówek δοκίμως odwołuje do przymiotnika δόκιμος oznaczającego: „wiarygodny", „pewny", „niezawodny", ale też „godny przyjęcia", „akceptowalny". Droga mniemań ukazuje zatem to, jak rzeczy mniemane, a więc powstające, zmieniające

[166] J. Bryan: *Likeness and Likelihood in the Presocratics and Plato*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012, s. 80–93.

się i osiągające swój kres (B 19), powinny akceptowalnie[167] czy też zasadnie być. Owa zasadność i akceptowalność dotyczą zasad drogi mniemań wyznaczonych przedmiotową sferą odniesienia (τὰ δοκοῦντα); na drodze mniemań zasadność akceptacji określonych poglądów wiąże się ze świadomością, że brakuje im pewności prawdziwej.

5. Mniemania są rodzajem takiego błądzenia, które jednak trzeba zaakceptować, chcąc mówić o powstawaniu, ginięciu i zmienności rzeczy. Śmiertelni tułają się (πλάττονται/πλάσσονται – B 6, 5), nie mogąc spełnić się poznawczo w sposób ostateczny; bezradność (ἀμηχανίη – B 6, 5) kieruje ich błądzącym myśleniem (πλακτὸν νόον – B 6, 6). Ci śmiertelni, którzy są świadomi uznania swoich przekonań za mniemania (w przeciwieństwie do tych, którzy swoje mniemania uznają za prawdę dlatego, że nie dostrzegają odróżnienia mniemań od prawdy[168]), są skłonni zaakceptować doksalny status swoich przekonań, co jest jednoznaczne z zaakceptowaniem możliwości błądzenia. Akceptacji mniemań towarzyszy akceptacja błądzenia i niepewności.
6. Charakterystyka tego, co Parmenides nazywa ἀληθείη, wyraża się w określeniu „wiarygodny wywód" bądź „godny zaufania argument" (πιστὸν λόγον – B 8, 50); z kolei prezentacja mniemań śmiertelnych wiąże się ze zwodniczym (ἀπατηλόν – B 8, 52) porządkiem słów bogini. Ta zwodniczość zdaje się przejawiać na dwóch poziomach. Po pierwsze, bogini używa tego wyrazu, aby nikt nie zakładał, iż jej wykład mniemań jest wykładem samej prawdy (słowo ἀπατηλόν przełożone jako „podstępny"; może to być echo *Teogonii* Hezjoda, w. 27–28). Po drugie, wykład ten zawiera „zwodniczy porządek" („κόσμον […] ἀπατηλὸν") słów, ponieważ jest tylko rodzajem odzwierciedlenia boskiego porządku prawdy w rzeczywistości doksalnej. Zwodniczość tego wywodu zostaje wzmocniona przeświadczeniem śmiertelnych o jego wystarczalności, co z kolei jest skutkiem wspomnianego bezkrytycyzmu metodologicznego.
7. Należy zdecydowanie odróżnić amfilogię śmiertelnych, manifestującą się jako pogląd dwugłowych (δίκρανοι – B 6, 5), od świadomej i retorycznie uzasadnionej amfilogii bogini, ujawniającej różnicę pomiędzy prawdą a mniemaniami.

Mając na uwadze tak scharakteryzowany status mniemań, można bliżej przyjrzeć się fragmentowi B 8, 60–61:

[167] Zob. A.P.D. Mourelatos: *The Route of Parmenides*…, s. 200.

[168] Trzeba podkreślić, że zgoda na fallibilistyczną wykładnię wiedzy na drodze mniemań jest możliwa tylko dla tych, którzy są metodologicznie krytyczni, a więc aprobują fundamentalne rozróżnienie drogi prawdy i drogi mniemań. Tylko oni są w stanie pojąć, że nasza wiedza dotycząca rzeczywistości doksalnej musi być zawodna, a więc niepewna. Błąd śmiertelnych, którzy są metodologicznie bezkrytyczni, polega z kolei na tym, że swoje przekonania traktują jak wiedzę pewną.

τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίζω,
ὡς οὐ μή ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσσῃ.

Tobie taki porządek jako całościowo wiarygodny oznajmiam,
Tak że żadna myśl śmiertelnych nie prześcignie cię[169].

We fragmencie tym warto zwrócić uwagę na kilka ustaleń terminologicznych. Słowo διάκοσμος, które znajdujemy w tekście Tukidydesa (IV, 93) i w doksografii związanej z atomistami (Diog., IX, 46), ma konotacje nie tylko filozoficzne, ale też militarne[170], szczególnie podkreślane przez Mourelatosa. Badacz ten tropi wczesne użycia czasownika διακοσμέω w tekstach Homera i Tukidydesa. W eposach tego pierwszego znaleźć można znaczenia odwołujące się do czynności dzielenia, porządkowania, gromadzenia oraz zbierania. W ujęciu drugiego zaś διάκοσμος oznacza „battle-formation" (IV, 93). W efekcie tych rozważań Mourelatos stwierdza, że najlepszym przekładem tego słowa będzie „pole bitewne" (*battlefield*)[171]. Warto jednak zwrócić uwagę na fakt, że sugerowany w następnym wersie (B 8, 61) synkrytycyzm komparatywny oparty jest na KS i na synkrytycyzmie koniunktywnym zawartym w terminie διάκοσμος. Dzielenie (diakryza) i łączenie (synkryza) jako gromadzenie, łączenie i porządkowanie[172] poprzedzają niejako porównywanie powstałego w ten sposób stanu rzeczy z innym. Nowy porządek polega zatem na powtórnym podzieleniu, czyli rozłożeniu całości na części, i połączeniu (ułożeniu) na nowo. Jeśli można tak powiedzieć, synkrytyczny klucz interpretacyjny w odniesieniu do fragmentów Parmenidesa okazuje się – *nomen omen* – stosowny (ἐοικώς).

Nie bez znaczenia wydaje się również zestawienie διάκοσμος (B 8, 60) ze „zwodniczym porządkiem" („κόσμον […] ἀπατηλὸν") słów bogini. Mniemania są zwodnicze i niepewne jako takie, niemniej jednak są jedynym możliwym do zaakceptowania (stosownym, wiarygodnym) sposobem ujęcia τὰ δοκοῦντα. Można w tym wypadku rozróżnić dwa typy odniesienia mniemań: ze względu na przedmiot, do którego się odnoszą (są stosowne), oraz ze względu na prawdę, do której są porównywalne (są zwodnicze)[173].

[169] DK 28 B 8, 60–61; przekł. – D.K.

[170] Zob. *The Fragments of Parmenides.* A Critical Text with Introduction, Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary by A.H. Coxon. Assen, Van Gorcum, 1986, s. 223.

[171] Zob. A.P.D. Mourelatos: *The Route of Parmenides…*, s. 230–231.

[172] W *De mundo* Arystoteles opisuje duszę, która cały porządek życia (πᾶς γὰρ ὁ τοῦ βίου διάκοσμος) organizuje, w tym procesy biologiczne, społeczne, polityczne, artystyczne. „πᾶς γὰρ ὁ τοῦ βίου διάκοσμος ὑπὸ ταύτης εὕρηται καὶ διατέτακται καὶ συνέχεται, γῆς ἀρόσεις καὶ φυτεύσεις, τέχνης ἐπίνοιαι, χρήσεις νόμων, κόσμος πολιτείας, ἔνδημοι πράξεις, ὑπερόριος πόλεμος, εἰρήνη". Arist.: *De mundo*, 399 b.

[173] Zgadzam się z A. Gregorym odnośnie do konsekwencji tego porównania, ale nie w aspekcie osiągniętych konkluzji. Pisze on: „On the one hand we have a deceitful order

W wersie B 8, 61 pojawia się słowo παρελάσσῃ, które pochodzi od czasownika παρελαύνω („prześcignąć", „przegonić", „wyprzedzić"). Mowa jest zatem o tym, że żadna inna myśl śmiertelnych nie wyprzedzi (w sensie zdystansowania) wyłożonego (wygłoszonego i zadeklarowanego) przez boginię całościowego porządku. Rysuje się tu więc obraz swoistego wyścigu (na przykład jako żeglowanie lub bieganie), o którym wiadomo, że nikt i nic nie „wyprzedzi" treści wykładu bogini. Nasuwają się zatem pytania, do czego ten bieg się sprowadza i jakie jest kryterium pierwszeństwa (liderowania). Aby jednak na te pytania odpowiedzieć, trzeba wyjaśnić, co to oznacza, że διάκοσμον jest ἐοικότα πάντα. Zanim ten temat zostanie podjęty, dobrze będzie skonstatować, że bez względu na charakter owego kryterium widać tu synkrytycyzm komparatywny ukazany jako specyficzny wyścig, o którym na razie wiadomo tylko, kto nie może go samodzielnie wygrać.

Rzecz jasna, ten fragment Parmenidesa należy rozumieć – o czym już mówiłem – w kontekście wypowiedzi Homera (*Il*., II, 485–486; *Od*., XIX, 203), Hezjoda (*Th*., w. 27–28) oraz Ksenofanesa (B 35). Wyłania się tu jednak coś nowego. Oto bowiem kluczowe jest rozpoznanie, co to znaczy: διάκοσμος ἐοικὼς πᾶς. Jenny Bryan, która zajęła się tym problemem[174], twierdzi, że w odniesieniu do fragmentu B 8, 60–61 napotykamy aluzyjną niejasność na wzór wyroczni w Delfach. Jak sądzi, można mówić o zależności tego fragmentu od B 35 Ksenofanesa, tak samo jak jego fragment stanowi nawiązanie do Homera i Hezjoda. Zdaniem Bryan użycie słowa ἐοικώς było celowe i przemyślane, jest ono bowiem wyrazem zarówno świadomego nawiązania do poprzedników, jak i ukazaniem wieloznaczności zawartej w tym terminie[175]. Bryan przyjmuje cztery możliwe znaczenia ἐοικώς: 1) „podobny"; 2) „stosowny" lub „odpowiedni"; 3) „pozorny", „zwodniczy"; 4) „wiarygodny", „prawdopodobny" czy też „możliwy do przyjęcia"[176]. W odniesieniu do pierwszego znaczenia Bryan zauważa, że w tym fragmencie nie jest określone (w dativie), do czego

of words, on the other we have a thorough and entire ordering. Again, I suggest what this ought to focus us on is methodology and criteria for cosmogony and cosmology". A. Gregory: *Parmenides, Cosmology and Sufficient Reason*. „Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science" 2014, vol. 47, issue 1, s. 20.

[174] Zob. J. Bryan: *Likeness and Likelihood*…, s. 58–113.

[175] Warto wspomnieć o interesującej sugestii Bryan, która wiąże znaczenie ἐοικώς w B 8, 60 Parmenidesa z sądową i deliberatywną retoryką. Świadczą o tym słowa: σήματα (B 8, 2; B 8, 55; B 10, 2), κρίσις (B 8, 15, ale także B 7, 5; B 8, 55), Δίκη (B 1, 14; B 8, 14), ἔλεγχος (B 7, 5), πίστις (B 1, 30; B 8, 12; B 8, 28), jak również ἐοικώς. Ibidem, s. 80–93. Wydaje się, że to nagromadzenie terminów ze słownika sądowej retoryki nie jest przypadkowe w poemacie Parmenidesa. Zob. rozważania w rozdziale 2. części drugiej. Zdaniem Bryan, πίστις ἀληθής wyraża prawdziwą siłę przekonywania wywieraną argumentami drogi prawdy, natomiast ἐοικώς – retoryczny sens wiarygodności. Zob. ibidem.

[176] Zob. ibidem, s. 66.

ten ład świata ma być podobny. Można dość łatwo odpowiedzieć: do (wykładu) prawdy, który go w tekście poprzedza. Autorka ma także wątpliwości odnośnie do drugiej możliwości: „odpowiedni" lub „stosowny" do czego. Wydaje się, że również w tym wypadku odpowiedź jest możliwa do sformułowania (o czym w dalszej części tego rozdziału). W przypadku trzeciego znaczenia trzeba zauważyć, że przymiotnik „zwodniczy" (B 8, 52) nie oznacza „fałszywy"; raczej mowa jest o odniesieniu mniemań do drogi prawdy. Mniemania nigdy nie uchwycą prawdy (natury) rzeczy, mogą jedynie koncentrować się na ich zjawiskowej zmienności. Czwarte znaczenie dotyczy rekomendacji, deklarowany διάκοσμος jest „możliwy do przyjęcia", „wiarygodny".

Na Parmenidesowy status mniemań (δόξαι) trzeba patrzeć analogicznie jak na Ksenofanesowe δόκος. I w jednym, i w drugim przypadku można mówić zarówno o negatywnym, jak i pozytywnym ich aspekcie. W odniesieniu do Ksenofanesa negatywny wymiar mniemań sprowadza się do stwierdzenia, że jasna (wyraźna) prawda (τὸ σαφές), odwołująca się do pewności, jest dla człowieka nieosiągalna (B 34); δόκος nie jest w stanie uchwycić pewności. Z kolei pozytywny ich aspekt opiera się na konstatacji, iż mniemania są prawdzie podobne (B 35), a zarazem są potencjalnie (a nie aktualnie) fałszywe; dodatkowo niektóre przekonania w zakresie uzasadnienia są bardziej bezpieczne (lepsze) od innych, choć ta ostatnia teza może mieć charakter nie epistemiczny, lecz pragmatyczny. Oba te aspekty występują również we fragmentach z Parmenidesa. Można to pokazać, odwołując się do propozycji, jakie wyłożyła Bryan. Przypomnijmy, według niej są cztery możliwe znaczenia ἐοικώς: 1) „podobny" (*similar*), 2) „stosowny" lub „odpowiedni" (*fitting or appropriate*), 3) „pozorny", „zwodniczy" (*specious*), 4) „wiarygodny", „prawdopodobny" czy też „możliwy do przyjęcia" (*plausible*). Moim zdaniem wszystkie te znaczenia naraz (w różnych perspektywach) określają status mniemań w poemacie Parmenidesa wyrażony słowem ἐοικώς. Uznaję zatem, że nie ma sprzeczności pomiędzy tymi ujęciami. Badacze jednak najczęściej koncentrują się na wybranym znaczeniu, starając się je uwypuklić i połączyć ze swoją całościową wykładnią.

Negatywny wymiar mniemania wyraża swoiste znaczenie ἐοικώς jako „pozorny", „zwodniczy" (*specious*). W tym wypadku wzmocnienie takiego rozumienia ἐοικώς stanowią słowa ἀπατηλόν, πλάττονται/πλάσσονται, ἀμηχανίη, πλακτὸν νόον. Mniemania są zwodnicze[177], ponieważ, po

[177] Trzeba podkreślić, że zwodniczość, a nawet pozorność mniemań nie mają nic wspólnego z ich domniemaną fałszywością. Nie można zatem – tak jak niektórzy badacze – odrzucać drogi mniemań jako fałszu, a jednocześnie interpretować διάκοσμος jako fałszywej konstrukcji śmiertelnych. Śmiertelni są na mniemania skazani, gdy próbują opisać i wyjaśnić zjawiskową zmienność rzeczy. Droga prawdy bowiem skoncentrowana jest tylko na poznaniu tego, co niezrodzone, niezmienne, wieczne i zupełne (wykończone, zrealizowane), jako na modelu odniesień.

pierwsze, dla tych, którzy nie są świadomi fundamentalnego odróżnienia prawdy od mniemań, są one jedyną i w dodatku ostateczną wykładnią, a po drugie, nie uchwytują wiecznej, niezmiennej i niepodzielnej (znaki prawdy) prawdy/bytu (ἀληθείη, τὸ ἐόν), ponieważ ukierunkowane są na wyjaśnienie powstawania, zmienności i ginięcia samych rzeczy (B 19). Pozorność mniemań wiąże się z pychą traktowania ich jako rozstrzygających opisów rzeczywistości. Mniemania także są zwodnicze, ponieważ z racji przedmiotowego odniesienia (τὰ δοκοῦντα) tym mniemaniom śmiertelnych „brak pewności prawdziwej" czy też „brak prawdziwego przekonania" („οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής" – B 1, 30). „Śmiertelni niewiedzący niczego" („βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν" – B 6, 4) to ci, którzy nie są świadomi rudymentarnego odróżnienia mniemań od prawdy (bezkrytyczność metodologiczna w sensie KS) i traktują swoje przekonania jako pewne i ostateczne; w ten sposób tworzy się doksalna aristofilozofia lub w najlepszym razie – doksalny ameinosynkrytycyzm dogmatyczny oparty na porównywaniu swoich przekonań z innymi (ameinosynkrytycyzm horyzontalny). Z kolei ci, którzy są świadomi rudymentarnego odróżnienia mniemań od prawdy (ci, którzy są krytyczni metodologicznie w sensie KS), zdają sobie sprawę ze zwodniczości swoich mniemań, ale także z tego, że są na nie skazani, opisując zmienną rzeczywistość τὰ δοκοῦντα. W tej sytuacji i w odniesieniu do tej rzeczywistości muszą się pogodzić z niepewnością, rewidowalnością i zmiennością poglądów. Mniemania tych śmiertelnych są potencjalnie fałszywe (rewidowalne), a nie aktualnie fałszywe. Jednocześnie mają świadomość tego, że można porównywać przekonania, a więc że w „świecie" doksalnym obowiązuje nieegalitaryzm epistemiczny, czyli ameinosynkrytycyzm. Tak zwana droga prawdy może być także ujęta jako formalny model służący do ewaluacji mniemań i do ukazania rozwiązań lepszych. Sama ta ewaluacja jednak ma również wymiar formalny, nie mówi o konkretnych przesłankach lepszości, lecz o zasadach takiego porównywania. Lepszość okazuje się lepszym dopasowaniem wykładu mniemań do modelu drogi prawdy. To wiąże się z kolejnym znaczeniem terminu ἐοικώς.

Pozostałe trzy rozumienia ἐοικώς wyróżnione przez Bryan składają się na pozytywny sens mniemania (przekonania). I tak:

1. ἐοικώς jako „podobny"; Bryan[178] zarzuca takiemu odczytaniu, że w przeciwieństwie na przykład do *Iliady* („αὐτῷ […] Ἀγήνορι" – *Il.*, XXI, 600), a w szczególności do B 35 z Ksenofanesa („τοῖς ἐτύμοισι"), nie ma w tekście Parmenidesa podanego w dativie przedmiotu porównania[179]. Wydaje mi się jednak, że jeśli nie ma tego w B 8, 60–61

[178] Zob. J. Bryan: *Likeness and Likelihood…*, s. 67–68.

[179] „Since, »similar« is a two-place predicate, any statement of similarity is incomplete without such a complement. It is difficult to understand how one could hold *x* to be similar without necessarily holding it to be similar to *y*". Ibidem, s. 68. Chodzi tu w szczególności o to, że Parmenides nie pisze wprost o podobieństwie do prawdy. Zob.

w kontekście użycia słowa ἐοικώς, to wcale nie znaczy, iż takiego przedmiotu porównania Parmenides nie podał, a w efekcie takie znaczenie jest wykluczone. Często najciemniej bywa pod latarnią. Wydaje się[180], że tym, do czego wykazuje podobieństwo διάκοσμος πᾶς, jest charakterystyka τὸ ἐόν wyłożona zgodnie z drogą prawdy. Można zatem traktować tak zwane znaki prawdy jako zespół cech wyznaczających to, co naprawdę jest, i jednocześnie stanowiących teoretyczny model do odwzorowywania w materiale doksalnym. Bliżej ten aspekt odwzorowywania modelu (ujęcie odgórne) bądź dopasowania całego porządku (διάκοσμος πᾶς) do modelu (ujęcie oddolne) omówię w dalszych partiach tego rozdziału.

2. ἐοικώς jako „stosowny" lub „odpowiedni"; w tym przypadku także może się nasuwać wątpliwość, w stosunku do czego coś jest odpowiednie lub stosowne[181]. Rose Cherubin twierdzi, że διάκοσμος jest „fitting" z dwóch powodów: Po pierwsze, jest on dopasowany do rzeczy, o których śmiertelni starają się wypowiadać, a po drugie – odpowiedni do ludzkich możliwości, ograniczeń lub braków[182]. Według mnie całościowo ujęty διάκοσμος, wyłożony przez boginię, jest stosowny, odpowiedni i dopasowany do:
   – podmiotów – śmiertelnych wraz z ich zasobami, w tym z ich ograniczeniami i brakami (drugi aspekt w ujęciu Cherubin);
   – przedmiotów, czyli do opisu rzeczy mniemanych (τὰ δοκοῦντα); taki wykład mniemań zdeterminowany jest ontyczną strukturą rzeczy, do których się odnosi;
   – modelu/wzoru, czyli do odwzorowania w materiale doksalnym – w stopniu, w jakim się da – zasad i cech ujawnionych na drodze prawdy; chodzi tu o jak najlepsze dopasowanie opisu świata doksalnego do boskiego modelu prawdy jako ἀληθείη.
3. ἐοικώς jako „wiarygodny", „prawdopodobny" czy też „możliwy do przyjęcia"; dla bezkrytycznych śmiertelnych mniemania są prawdziwe, a nie wiarygodne; tylko ci, którzy są świadomi statusu mniemań (pozytywnego i negatywnego), potrafią je zaakceptować jako prawdopodobne, a nie prawdziwe, omylne, a nie pewne, rewidowalne, a nie niezmienne. J. Bryan twierdzi, że mniemanie jest subiektywnie

W.J. Verdenius: *Parmenides: Some Comments on His Poem*. Groningen, Wolters, 1942, s. 50–51; G.E.L. Owen: *Eleatic Questions*. „The Classical Quarterly" 1960, vol. 10, no. 1, s. 85.

[180] Zwrócił na to uwagę już choćby A.H. Coxon. Zob. *The Fragments of Parmenides.* A Critical Text with Introduction, Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary by A.H. Coxon…, s. 225.

[181] Bryan oprócz tej wątpliwości wzmiankuje, że tłumaczenie ἐοικώς jako „appropriate" wiąże się z pozytywnym tonem wypowiedzi bogini we fragm. B 8, 60–61. Zob. J. Bryan: *Likeness and Likelihood*…, s. 69.

[182] Zob. R. Cherubin: *Light, Night, and the Opinions of Mortals: Parmenides B8.50–61 and B9.* „Ancient Philosophy" 2005, vol. 25, s. 1–23.

wiarygodne, ale obiektywnie fałszywe[183]. W moim przeświadczeniu, opierając się na dotychczasowych ustaleniach dotyczących innych znaczeń ἐοικώς, trzeba stwierdzić, że mniemania są adekwatnym opisem τὰ δοκοῦντα, natomiast z perspektywy wykładu drogi prawdy są one zarazem jej odwzorowaniem, a więc nie tyle fałszem, ile nie-prawdą. Ten sens ἐοικώς wiąże się także ze stwierdzeniem dotyczącym tego, jak τὰ δοκοῦντα „powinny δοκίμως być" („χρῆν δοκίμως εἶναι" – B 1, 32)[184]. Poznanie rzeczy mniemanych ujawnia to, jak one zasadnie są, czyli jak są pojmowane zgodnie z zasadami (podmiotowymi i przedmiotowymi) drogi mniemań.

Według mnie ἐοικώς z fragmentu B 8, 60 łączy wszystkie cztery wyróżnione znaczenia, które ukazują zarówno negatywny, jak i pozytywny aspekt βροτῶν δόξαι[185]. Nie należy także zapominać, że wykład mniemań jest wykładem tej samej bogini, która wyjawiała prawdę, a więc wykład mniemań zostaje usankcjonowany tym boskim autorytetem. Do wyróżnionych wcześniej czterech znaczeń można dodać jeszcze dwa. Na pierwsze z nich zwrócił już uwagę Pieter A. Meijer, który zaproponował między innymi przekład ἐοικώς jako „resembling"[186]. Wykład mniemań w istocie stanowi wykład przypominający w swej strukturze i nomenklaturze wykład drogi prawdy. Takie nieanamnetyczne rozumienie ἐοικώς trafnie pokazuje jednostronność (niesymetryczność) podobieństwa, które samo w sobie jest symetryczne. Dla każdego czytelnika poematu Parmenidesa

[183] Zob. J. Bryan: *Likeness and Likelihood*…, s. 74.

[184] W tym miejscu warto zauważyć – za Coxonem – że πάντα z B 8, 60 odpowiada zwrotowi παντὸς πάντα περῶντα (B 1, 32). Zob. *The Fragments of Parmenides.* A Critical Text with Introduction, Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary by A.H. Coxon…, s. 225.

[185] „A play of negative against positive meanings is also to be found in the participle ἐοικότα. Editors have debated whether the translation should be »fitting, appropriate, probable,« or »seeming, apparent.« Obviously both senses are present. To the uninitiated mortals it means the first; to the goddess and the Kouros, the second". A.P.D. Mourelatos: *The Route of Parmenides*…, s. 231. Mourelatos słusznie rozróżnia zarówno pozytywne i negatywne znaczenie ἐοικώς, jak i niewtajemniczonych śmiertelnych oraz boginię i *kouros*. W moim przekonaniu ważne jest odróżnienie zwykłych śmiertelnych od tych, którzy są krytyczni metodologicznie. Wbrew Mourelatosowi trzeba powiedzieć, że dla tych ostatnich oraz dla bogini wraz z kourosem διάκοσμος jest stosowny, odpowiedni, a nawet prawdopodobny, ponieważ są oni świadomi, że jego opis musi taki być ze względu na obszar, do którego się odnosi. Jednocześnie są oni świadomi, że mniemania nie są prawdą, co nie oznacza, iż są fałszem (mniemanie nie jest tożsame z fałszem).

[186] „If divine powers are actually at work in the »Doxa« and it is a Goddess who speaks (ἐγώ fr. 8,60: a Greek pronomen only appears to give emphasis), then the *diakosmos* could hardly be called »probable«, which is too weak, but its qualification must have a more positing ring. Indeed, it must be »like« or »resembling« the truth. […] Thus, if ἐοικώς has a positive meaning, it must mean something like »correct« or »resembling« what the twofold order, i.e. our world, really is. The Goddess knows how things really are". P.A. Meijer: *Parmenides Beyond the Gates: The Divine Revelation on Being, Thinking and the Doxa*. Amsterdam, Gieben, 1997, s. 229.

(nawet resztek z niego) jasne jest to, że wykład mniemań przypomina wykład prawdy niejako „odciśnięty" w sferze doksalnej. W tym wypadku w formule *X* przypomina *Y* – to *Y* jest dane (ukazane) pierwotnie. Ale z perspektywy bogini oraz tych *kouroi*, którzy wsłuchali się (po heraklitejsku) w jej przekaz, zabieg dopasowania ma celowo charakter służący temu, aby mniemania przypominały prawdę. W tym sensie można mówić o kolejnym komplementarnym znaczeniu ἐοικώς jako „upodobnienia". Tak więc, gdy *X* upodabnia się do *Y*-a, wówczas *Y* musi być dane pierwotnie. Różnica pomiędzy tymi dwoma ujęciami sprowadza się do kwestii z zakresu metarefleksji dotyczącej poznania przedmiotowego. Kluczowe znaczenie ma to, kto proponuje określony wykład mniemań, a także które ujęcie jest pierwotniejsze:

1) bezkrytyczni metodologicznie śmiertelni swoje przekonania uznają za ostateczną prawdę;
2) dla krytycznych metodologicznie ludzi przedłożony wykład mniemań jawi się jako przypominający wykład prawdy;
3) bogini oraz ewentualnie ci, którzy chcieliby formułować wykład dotyczący mniemań, powinni go przedstawić jako upodobniony (asymilacyjny) do prawdy, aby dla krytycznych metodologicznie ludzi stał się on przypominający; tym samym upodobnienie (nadawcy wykładu mniemań) poprzedza przypominanie (odbiorcy wykładu mniemań).

Można też spojrzeć ogólnie na poemat Parmenidesa jako na swoisty komentarz do słynnego passusu z *Teogonii* Hezjoda (w. 27–28)[187] i do stanowiska Ksenofanesa, również podejmującego ten sam problem (B 35). W poemacie kolejność wersów Hezjoda zostaje zamieniona, a – dramaturgicznie rzecz ujmując – bogini najpierw obwieszcza prawdę, a potem mniemania do prawdy podobne[188]. Ksenofanes skupia się na podmiotowych i ludzkich konsekwencjach słów Hezjoda i w ten sposób – niejako „od dołu" rozpoznaje sytuację epistemologiczną człowieka skazanego na δόκος. Parmenides z kolei najpierw pokazuje boski wykład prawdy („od góry"), a następnie, traktując go jako model i kryterium, oznajmia porządek odwzorowanych mniemań. Można na nie spojrzeć: 1) z perspektywy boskiej (bogini oraz ci, którzy mają świadomość treści jej przekazu) – wtedy wykład mniemań jest ἐοικώς w wyróżnionych wcześniej wszystkich czterech znaczeniach (odgórnie); 2) z perspektywy zwykłych śmiertelnych (bezkrytycznych metodologicznie), którzy swoje mniemania uznają za ostateczną i rozstrzygającą odpowiedź (oddolnie). W B 8, 60–61 bogini po prostu mówi, że punkt widzenia 2) nie może przewyższyć 1) albo że „od-

[187] Guthrie sugeruje podobieństwo między boginią z fragmetów Parmenidesa i muzami w tekście Hezjoda. Zob. W.K.C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy*. Vol. 2: *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*. Cambridge, Cambridge University Press, 1965, s. 51.

[188] Hezjod pisał o kłamstwach do prawdy podobnych. W tym tkwi – o czym już pisałem – zasadnicza różnica pomiędzy tymi myślicielami.

dolna" perspektywa βροτοὶ εἰδότες οὐδέν nie może być lepsza jak „odgórna" charakterystyka διάκοσμον ἐοικότα πάντα. Mamy tu zatem przykład synkrytycyzmu komparatywnego w formule ameinosynkrytycyzmu.

Jak zauważa J. Bryan, „powszechnie rozpoznawany jest »wysoce aluzyjny« charakter poezji Parmenidesa"[189]. Szczególnie wyraźnie widać to w odniesieniach do Homera, Hezjoda i Ksenofanesa. Do tego ostatniego aluzje są nader widoczne, przede wszystkim we fragmencie B 8, 60–61. Według mnie ten ostatni fragment jest nie tylko echem fragmentu B 35 Ksenofanesa, co powszechnie rozpoznają badacze[190], ale także fragmentu B 18. Można wskazać następujące podobieństwa pomiędzy B 8, 60–61 Parmenidesa i B 18 Ksenofanesa: 1) w obu fragmentach mowa jest o boskim ujawnieniu treści; 2) w obu występuje słowo πάντα; 3) w obu pojawiają się śmiertelni (θνητός – Ksenofanes, βροτός – Parmenides); 4) w obu poruszana jest kwestia synkrytycyzmu komparatywnego (ἀμείνων – Ksenofanes, παρελαύνω – Parmenides). Oba te fragmenty dotyczą problemu – o czym szczegółowo w dalszych partiach rozdziału – ameinosynkrytycyzmu, lecz analiza jest prowadzona z różnych perspektyw. Zdaniem Bryan, „Parmenides' object-centred epistemology" różni się od „subject-centred pessimism" jego poprzedników, a w szczególności Ksenofanesa[191]. Ogólnie rzecz biorąc, można się z tym twierdzeniem zgodzić, ale należałoby dodać kilka korekt. Ta przedmiotowo zorientowana epistemologia koncentruje się zarówno na τὸ ἐόν oraz na τὰ δοκοῦντα, jak i – co próbuję pokazać – na rozpoznaniu bytu-prawdy (τὸ ἐόν, ἀληθείη) jako modelu (kryterium) ewaluacji ameinosynkrytycznej wykładni dotyczących τὰ δοκοῦντα. Nie mogę się zgodzić z Bryan, że epistemologię Ksenofanesa cechuje pesymizm[192], przede wszystkim dlatego, że nie uwzględnia się przy takim podejściu pozytywnego rozumienia δόκος i nie afirmują wiedzy w standardzie fallibilistycznym. Dla Bryan jedynym modelem wiedzy jest wiedza pewna i niezmienna, a jej posiadanie dowodzi optymizmu. Jak jednak słusznie zauważa ta badaczka, w ujęciu Ksenofanesa „śmiertelni posiadają mniemania o powstającym (*Coming-to-be*), *ponieważ* są oni śmiertelni", podczas gdy wedle Parmenidesa „śmiertelni posiadają fałszywe przekonania o powstającym (Coming-to-be), *ponieważ* te przekonania dotyczą powstającego"[193]. Gdyby

[189] J. Bryan: *Likeness and Likelihood…*, s. 64.

[190] Zob. E. Mogyoródi: *Xenophanes' Epistemology and Parmenides' Quest for Knowledge*. In: *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici*. Ed. M.M. Sassi. Pisa, Edizioni della Normale, 2006, s. 123–160; *The Fragments of Parmenides*. A Critical Text with Introduction, Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary by A.H. Coxon…, s. 224–225; J. Bryan: *Likeness and Likelihood…*, s. 93–104.

[191] Zob. J. Bryan: *Likeness and Likelihood…*, s. 102–103.

[192] Zob. ibidem, s. 77, 100, 102–103.

[193] Ibidem, s. 102. Uważam, że w żadnym wypadku nie można – tak jak Bryan – pisać o mniemaniach w ujęciu Parmenidesa, że są one fałszywe; filozof z Elei ani nie posługuje się kategorią „fałszu", ani nie traktuje δόκος jako przekonania fałszywego. Na zaznaczoną tu odmienność pomiędzy tymi myślicielami zwrócił już uwagę Coxon, który

wyrzucić z poprzedniego zdania słowo „fałszywe", to w zasadzie należałoby przyznać, iż właściwie zostaje tu ujęta różnica między podmiotowo zorientowaną epistemologią Ksenofanesa a przedmiotowo zorientowaną – Parmenidesa. Jak wykażę, to samo rozróżnienie odnosi się do zagadnienia ameinosynkrytycyzmu. Ksenofanes koncentruje się na podmiotowych warunkach „lepszości" przekonań, Parmenides zaś – na przedmiotowych, a dokładniej: kryterialnych uwarunkowaniach ewaluacji (w tym: „lepszości") mniemań.

W nawiązaniu do poczynionych uwag można powiedzieć, że jest możliwe traktowanie charakterystyki bytu-prawdy (τὸ ἐόν, ἀληθείη) jako modelu odwzorowania lub dopasowania (zależy to od perspektywy: wzór → odwzorowanie, rzecz → model), szerzej: krytycznej oceny mniemań. Pierwszeństwo narracyjne w wykładaniu drogi prawdy przed wykładem mniemań śmiertelnych pozwala wzmacniać takie przypuszczenie. Właśnie dlatego bogini wykłada mniemania po przedstawieniu prawdy, aby pokazać, że bez tej ostatniej te wcześniejsze nie są możliwe. Inaczej zasadne byłoby pytanie, po co komuś (co najmniej kourosowi) wsłuchiwać się w wykład mniemań, skoro została już wyłożona prawda. Nie ulega chyba wątpliwości, że wykład drogi mniemań oraz ich charakterystyka wykazują istotne podobieństwo do wykładu drogi prawdy. Oczywiście, nie należy zapominać o tym, że obie te drogi badania mają odmienne przedmioty, a zarazem ich zakres przedmiotowy determinuje charakter każdego z wykładów; dlatego zasadnie można mówić za Mourelatosem o „similarity-with-a-difference between »Truth« and »Doxa«"[194]. Autor ten pokazuje szczegóły tej odpowiedniości[195], którą to relację Bryan nazywa paralelą[196]. Wydaje mi się, że to jest zbyt skromne określenie, nieukazujące wystarczająco istotnej zależności między tymi dwoma wykładami, a uwydatniające jednocześnie ontyczną niezależność przedmiotów ujawnianych na każdej z dróg. Skłonny zatem byłbym do nazwania tej relacji próbą odwzorowania/zaadaptowania/upodobnienia – ze świadomością istnienia różnic o charakterze epistemologiczno-ontologicznym. W tym miejscu z owych licznych adaptacji skatalogowanych i omówionych choćby przez Mansfelda[197] oraz Mourelatosa[198] warto wybrać kilka przykładów

pisze: „His [Parmenides' – D.K.] διάκοσμος is therefore »likely«, not in the Xenophanean sense of »unknowable by men, but like the truth, because founded on moral or religious principles«, but in the sense »unknowable in principle, but as like the one reality as is possible for a dualist order«". *The Fragments of Parmenides.* A Critical Text with Introduction, Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary by A.H. Coxon…, s. 225.

[194] A.P.D. Mourelatos: *The Route of Parmenides*…, s. 247.

[195] Zob. ibidem, s. 248–249, table (6).

[196] Zob. J. Bryan: *Likeness and Likelihood*…, s. 82.

[197] Zob. J. Mansfeld: *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt.* Assen, Van Gorcum, 1964, s. 122 i nast.

[198] Zob. A.P.D. Mourelatos: *The Route of Parmenides*…, s. 247–253.

służących zobrazowaniu problemu. Widać te paralele wyraźnie przede wszystkim w kontekście pojawiających się w poemacie bóstw.

1. Na tak zwanej drodze prawdy Dike (pomijając jej funkcję z prologu – B 1, 14 i 28) nie pozwala na powstawanie i ginięcie oraz trzyma więzy bytu (B 8, 13–15)[199]; Ananke zaś w pętach granic byt trzyma (B 8, 30–31)[200]; Mojra utrzymuje byt w trwaniu i bezruchu (B 8, 37–38)[201].
2. Zgodnie z drogą mniemań z kolei Dajmon, Dike i Ananke rządzą powstawaniem i wszystkim, co jest w ruchu[202]; Ananke pętami wiąże granice gwiazd (B 10, 5–7)[203]; w środku pierścieni znajduje się Dajmon, który rządzi wszystkim (B 12, 3)[204].

Nie będzie chyba przesadą stwierdzenie tu nie tylko podobieństwa, a nawet paraleli, lecz także odwzorowania czy też zaadaptowania opisu i charakterystyki τὸ ἐόν/ἀληθείη do materiału doksalnego, do τὰ δοκοῦντα. Ogólnie rzecz biorąc, trzymanie granic (pęt, więzów) nieruchomego i niepowstającego bytu odwzorowane zostaje w „materiale" rzeczy zmiennych i powstających; w tym wypadku mowa jest o trzymaniu granic powstającego i ruchomego (zmiennego). Warto zauważyć, że ta adaptacja ma charakter raczej formalny, wskazuje bowiem ogólne (odwzorowane genetycznie) zasady. W powiązaniu z fragmentem B 8, 61, w którym mowa jest o tym, że żadna myśl śmiertelnych nie prześcignie porządku wypowiedzianego przez boginię, może oznaczać, iż nie da się lepiej (formalnie) odwzorować porządku prawdy w porządku doksalnym.

Innym przykładem takiego odwzorowania są fragmenty ściśle epistemologiczne[205]. W tym wypadku mamy do czynienia z odzwierciedleniem schematu drogi prawdy (poznawania) w odniesieniu do postrzegania i rzeczy postrzeganych. Fragment B 16[206] pokazuje, że to, czym

[199] „[…] τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι / οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδῃσιν, / ἀλλ' ἔχει […]". DK 28 B 8, 13–15.

[200] „[…] κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη / πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει […]". DK 28 B 8, 30–31.

[201] „[…] ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν / οὖλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι […]". DK 28 B 8, 37–38.

[202] „Παρμενίδης στεφάνας εἶναι περιπεπλεγμένας ἐπαλλήλους, τὴν μὲν ἐκ τοῦ ἀραιοῦ τὴν δὲ ἐκ τοῦ πυκνοῦ, μικτὰς δὲ ἄλλας <ἐκ> φωτὸς καὶ σκότους μεταξὺ τούτων· καὶ τὸ περιέχον δὲ πάσας τείχους δίκην στερεὸν ὑπάρχειν, ὑφ' ᾧ πυρώδης στεφάνη· καὶ τὸ μεσαίτατον πασῶν περὶ ὃ πάλιν πυρώδης· τῶν δὲ συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην ἁπάσαις τοκέα πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως ὑπάρχειν; ἥντινα καὶ δαίμονα κυβερνῆτιν καὶ κληδοῦχον ἐπονομάζει δίκην τε καὶ ἀνάγκην". Aet., II, 7, 1 (DK 28 A 37).

[203] „[…] εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα / ἔνθεν ἔφυ τε καὶ ὥς μιν ἄγουσ' ἐπέδησεν Ἀνάγκη / πείρατ' ἔχειν ἄστρων". DK 28 B 10, 5–7.

[204] „[…] ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ […]". DK 28 B 12, 3.

[205] Zdaniem A.P.D. Mourelatosa „Perhaps the most effective use of ambiguity is in B16". A.P.D. Mourelatos: *The Route of Parmenides*…, s. 253. Fragment ten również najlepiej oddaje efekt procedury odwzorowania/dopasowania jednej drogi w drugiej.

[206] ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων,
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτό
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα. DK 28 B 16

się myśli, oraz μελέων φύσις ἀνθρώποισιν (jako mieszanina) są takie same jak struktura przedmiotów, do których takie doksalne myślenie się zwraca. To jest ścisłe odwzorowanie struktury fragmentu B 3[207]. Ścisła odpowiedniość zachodzi pomiędzy tym, o czym się myśli, i strukturą samego myślenia:

1. „τὸ γὰρ αὐτὸ […] ἐστίν" – B 3.
2. „[…] τὸ γὰρ αὐτό / ἔστιν […]" – B 16, 2–3.

Myśleniu na drodze prawdy (νοεῖν) odpowiada τὸ ἐόν, myśleniu doksalnemu (φρονεῖν), czy też postrzeganiu (sprowadzonemu do μελέων φύσις ἀνθρώποισιν bądź do κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων), odpowiada z kolei τὰ δοκοῦντα. Owe rzeczy mniemane złożone są z takich samych składników (światło i noc), jak sama natura poznawczych elementów człowieka, co z kolei odpowiada niezłożoności po stronie τὸ ἐόν i νοεῖν. Co ważne, proporcja tej mieszaniny może być zmienna καὶ πᾶσιν καὶ παντί[208]. Parmenides (ustami bogini) stara się upodobnić swój wykład dotyczący myślenia doksalnego opartego na postrzeganiu do wykładu drogi prawdy, analogicznie jak to było z jego kosmologią. W odniesieniu do τὰ δοκοῦντα ludzie skazani są na domysły czy też wiedzę niepewną, ponieważ same te rzeczy są zmienne; wiedza o nich też nie może być niezachwiana i niezmienna[209]. Wiedza pewna (prawdziwa) jest możliwa tylko w odniesieniu do tego, co jest naprawdę, tego, co jest niezmiennym bytem.

Można zatem traktować wykład drogi prawdy z jej znakami (również) jako model odwzorowania mniemań, a zarazem jako kryterium ich ewaluacji[210]. Bogini narracyjnie (a nie sprawczo) antecenduje pozycję

[207] „[…] τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι". DK 28 B 3.

[208] Zwrot ten można chyba odczytywać w odniesieniu do „[…] δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται". Ksenofanes, DK 21 B 34, 4.

[209] W poemacie Parmenidesa znaleźć można źródła ogólnego założenia epistemologicznego Greków, w szczególności Platona i Arystotelesa. E. Tugendhat tak to ujmuje: „Tutaj dochodzi do głosu znacząca osobliwość Arystotelesowskiego (i Platońskiego) (i w ogóle greckiego?) pojęcia prawdy, mianowicie że prawdziwość wypowiedzi o czymś przemijającym sama jest przemijająca i przechodzi w fałszywość, gdy tylko ulega zmianie (por. 1051 b 13 nn., 1136 b 21 n., *Anal. Post*. A 33); stąd, zgodnie z ujęciem Platońsko-Arystotelesowskim, nie jest możliwa wiedza (= pewne prawdziwe mniemanie) o jednostkowych rzeczach zmiennych". E. Tugendhat: *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa, Oficyna Naukowa, 1999, s. 254–255. Nadmienić należy, że dla Greków wiedza nie równa się pewnemu prawdziwemu mniemaniu. Na ten temat zob. D. Kubok: *Klasyczna koncepcja wiedzy – ujęcie starożytne i współczesne*. W: *Poznanie a demarkácia*. Eds. U. Wollner, M. Taliga. Brno, Tribun, 2011, s. 109–121.

[210] „It is certain from the few surviving fragments that P.'s account of the physical world is based on and incorporates principles derived from his arguments about τὸ ἐόν (frr. 8, 57–58; 9, 6–7; 11, 3–4 nn.)". *The Fragments of Parmenides*. A Critical Text with Introduction, Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary by A.H. Coxon…, s. 225. Trzeba nadmienić, że wspomniane przez Coxona fragmenty dotyczą jego numeracji; w numeracji DK byłyby to odpowiednio: B 8, 57–58; B 10, 6–7; B 9, 3–4. E. Mogyo-

Platońskiego demiurga – wpatruje się w model zwany τὸ ἐόν/ἀληθείη i na jego podstawie opisuje (a nie stwarza) τὰ δοκοῦντα, czyli świat rzeczy powstających, zmiennych oraz ginących. Perspektywa Parmenidesa jest epistemologiczno-metodologiczna, perspektywa Platona przynajmniej nomenklaturę ma metafizyczną. Można zatem powiedzieć, że KS (jako krytycyzm metodologiczny) w odniesieniu do filozofii Parmenidesa może być rozpatrywany zgodnie z regułami synkrytycyzmu komparatywnego do ukazania kryterium ewaluacji ameinosynkrytycznej przekonań. Nie znaczy to wcale, ale też tego nie wyklucza, że funkcja ta jest jedyną wykładnią zachowanych fragmentów Parmenidesa. Ogólnie rzecz biorąc, propozycję takiej wykładni można pogodzić z innymi interpretacjami, ponieważ – w moim przeświadczeniu – poemat Parmenidesa ma raczej charakter wieloaspektowy, a w każdym razie trudno byłoby go zredukować tylko do jednego wymiaru, na przykład tylko ontologicznego albo tylko epistemologicznego. Można zatem się zgodzić z sugestią Bryan, że istotne są prawniczo-sądowe konotacje wielu pojęć w poemacie Parmenidesa, choć nie redukowałbym znaczenia ἐοικώς wyłącznie do retorycznego sensu słowa „plausible”[211]. Prawda jest jak prawo, na którego straży i za pomocą którego sędzia ocenia stanowiska podsądnych; przekonania tych ostatnich mogą być dla sądu bardziej wiarygodne czy też przekonujące niż inne[212]. W takim jednak wypadku ἐοικώς miałby charakter treściowy, a zatem i taki wydźwięk miałby cały fragment B 8, 60–61. Wydaje się jednak, że co najmniej równie dopuszczalne jest przypuszczenie, że może mieć charakter formalny ukazany wcześniej.

---

ródi z kolei pisze: „Whether or not these »opinions« are to be interpreted as discredited altogether on account of being downright false, or as commended on account of being »most likely«, Parmenides can claim to have a secure theoretical basis for evaluating them, because he claims to know ἐόν, which serves as the »clear and certain« measuring rod for determining »similarity«”. E. Mogyoródi: *Xenophanes' Epistemology…*, s. 155–156.

[211] Zob. J. Bryan: *Likeness and Likelihood…*, s. 106.

[212] Parmenides twierdzi, że najpierw musi zostać ukazany boski model, z którego perspektywy (być może nawet jego samego) można oceniać konkretne stanowiska. Chodzi tu o KA wyrażone w formule: κρῖναι δὲ λόγῳ (B 7, 5). Dlatego zatem pierwsza droga, która towarzyszy prawdzie (Αληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ – B 2, 4), jest nazwana drogą przekonania (Πειθοῦς ἐστι κέλευθος). Drogę drugą z kolei określa słowo ἐοικώς. Odróżnienie tych dwóch dróg sprowadzić można zatem do odróżnienia: πείθω – to, co jest ἐοικώς. Można jednak – w moim przekonaniu – zaproponować także inną wykładnię, opierając się na znaczeniu słowa πειθώ jako „posłuszeństwo” czy też „posłuch”. Pierwsza droga byłaby Drogą Posłuchu, ponieważ podąża ona za boską prawdą; byłaby to droga wsłuchiwania się w boską prawdę, a więc droga odgórna – ukazana z boskiej perspektywy. Przekonanie w tym wypadku wynikałoby z samej prawdziwości słów. Druga droga byłaby drogą przekonania i przekonywania (perswazji) z perspektywy oddolnej – ludzkiej. Gdyby przyjąć taką wykładnię, to można by mówić o wczesnogreckim KE podejmującym zagadnienie perspektyw epistemicznych (perspektywa boska i ludzka).

Warto jeszcze wspomnieć o kontrowersjach związanych ze słowem παρελάσσῃ, pochodzącym od czasownika παρελαύνω („prześcignąć", „przegonić", „wyprzedzić"). Jak już wspomniałem, fragment ten głosi, że żadna myśl śmiertelnych nie prześcignie wyłożonego przez boginię porządku. W tym swoistym wyścigu biorą udział wyłożony przez boginię διάκοσμον i jakaś (jakakolwiek) myśl śmiertelnych (βροτῶν γνώμη). Badacze najczęściej sens tego wyścigu zawartego w B 8, 61 sprowadzają do dwóch niewykluczających się opcji, gdzie *X* oznacza wykład bogini, a *Y* – dowolną myśl śmiertelnych:

1. *X* jest lepsze od *Y*-a – wykładnia ameinosynkrytyczna w wersji dogmatycznej;
2. *X* jest najlepsze – wykładnia aristofilozoficzna.

Trzeba zdecydowanie stwierdzić, że żadna z nich (traktowana osobno i wyłącznie) nie znajduje potwierdzenia w tekście. Po pierwsze, B 8, 61 zawiera zdanie przeczące, a po drugie, z jego treści wynika możliwość remisu ($X = Y$), to znaczy, że w danym momencie (lub w ogóle) wszystkie stanowiska są równe[213]. Mówiąc inaczej, fragment ten dopuszcza zarówno odczytanie ameinosynkrytyczne, jak i isosynkrytyczne, czy też mówiąc językiem Haack – zarówno doksalny epistemiczny nieegalitaryzm, jak i doksalny epistemiczny egalitaryzm. Fragment ten głosi tylko tyle:

3. Nie ma takiego *Y*-a, który byłby lepszy (*scil.* przewyższałby, wyprzedziłby) od *X*-a.

W związku z tym Parmenides chce podkreślić, że nie może być lepszej, czyli stosowniejszej i bardziej zasadnej, wykładni od tej, którą w tekście wykłada bogini. Dlatego można przypuszczać, że Parmenidesowi nie chodzi o konkretny treściowo wykład mniemań, lecz o jego status formalno-metodologiczny[214]. Żadna myśl nie może prześcignąć formalnie określonego charakteru wykładu dotyczącego τὰ δοκοῦντα. Chodzi tu przede wszystkim o podwójne zobowiązanie tego wykładu: musi on być upodobniony (zasymilowany) do drogi prawdy, a jednocześnie dopasowany do opisu zmiennego, powstającego i ginącego świata doksalnego. Żadna inna koncepcja śmiertelnych nie może przewyższyć w sensie epistemologicznej zasadności tego podwójnego, przeciwstawnego wektorowo, zobowiązania. Nawet na metapoziomie widać trud asymilacji do modelu

[213] Zwrócił na to uwagę już Gregory, który pisze: „What the Greek actually says is that no-one can overtake you. It is important to recognise the possibility that accounts of the cosmos might equal this one without surpassing it. It is notable that Parmenides does not rule out this possibility when he easily could have done so and no other passage in the poem suggests that this is a better account then any other". A. Gregory: *Parmenides, Cosmology and Sufficient Reason*…, s. 21.

[214] A. Gregory twierdzi nawet, że mamy tu do czynienia z problemem racji dostatecznej. Pisze on: „If we want a cosmology, there are crucial choices to be made and we need to provide sufficient reason for those choices. If there are multiple theories which cover the data, then we need some further criteria concerning the nature of theories before we can make a choice between them". Ibidem, s. 23.

drogi prawdy. Na jego podstawie bowiem byt nie jest metafizycznie doprecyzowany (nie jest określone, co jest tym bytem), podane są tylko jego cechy (σήματα – B 8, 2; B 8, 55 oraz B 10, 2); podobnie w przypadku drogi mniemań – tu również ukazane są ogólne warunki formułowania wiedzy doksalnej.

Z wcześniejszych dociekań wynika, że – zdaniem Parmenidesa – nie może być lepszego (w sensie metodologicznym) opisu tego, co zostało oznaczone jako διάκοσμος ἐοικῶς πᾶς. Po pierwsze dlatego, że jest to (w tekście) boski opis; po drugie, ponieważ jest to opis całościowy, dotyczący wszystkich rzeczy świata doksalnego (τὰ δοκοῦντα); po trzecie, z powodu podwójnego zobowiązania (upodobnienie do prawdy i dopasowanie do świata doksalnego) wyrażonego w ἐοικώς, dotyczącego zarówno pozytywnego, jak i negatywnego wymiaru δόξα. Z punktu widzenia synkrytycyzmu komparatywnego warto zauważyć interesującą różnicę między poglądami Ksenofanesa a Parmenidesa. Ten pierwszy koncentruje się na podmiotowych uwarunkowaniach aminosynkrytycyzmu, akcentując postawę zetetyczną (ζητοῦντες), sprzyjającą odnajdywaniu tego, co jest ἄμεινον. Ten drugi zaś podejmuje zagadnienie kryterium ameinosynkrytycyzmu, którym jest zasymilowany model drogi prawdy uwikłany w (formalnie i brzegowo określone) podwójne zobowiązanie wykładu mniemań. Poza tym nie jest wykluczone, że aminosynkrytycyzm Ksenofanesa ma charakter wyłącznie pragmatyczny, podczas gdy w rozważaniach Parmenidesa ma z całą pewnością teoretyczny (epistemiczny).

Trzeba zatem powiedzieć, że odnośnie do mniemań w ich pozytywnym i negatywnym wymiarze fragment B 8, 60–61 ukazuje ameinosynkrytyczną niemożliwość sformułowania lepszego metodologicznie opisu τὰ δοκοῦντα[215], ponieważ wykład bogini prezentuje brzegowe możliwości takiego całościowego opisu wyznaczone przez podwójne zobowiązanie (upodobnienia do prawdy i dopasowania do rzeczy mniemanych), wyrażone za pomocą wieloznacznego słowa ἐοικώς. W ramach tej brzegowo rozumianej zasady można jednak proponować różne treściowo odmienne

[215] Ameinosynkrytyczna niemożliwość nie jest oczywiście tym samym, co isosynkrytycyzm. Zwolennicy tego pierwszego ujęcia zakładają, że nie może być coś lepsze, ale może być gorsze, ci drudzy zaś przyjmują, że wszystko jest „równe". Isosynkrytyczną wykładnię poglądów Parmenidesa głosi M.C. Nussbaum, przyjmując za oczywisty Parmenidesowy monizm numeryczny i konwencjonalizm. W szczególności jej argumenty na rzecz tego typu monizmu są nieprzekonujące, a co za tym idzie, tak samo można traktować jej przekonanie o źródłowej polemice epistemologicznej Filolaosa (wielość jest warunkiem wiedzy) z Parmenidesem (przedmiotem wiedzy jest jedno). Nussbaum wymienia pięć tez, które składają się na domniemany konwencjonalizm Parmenidesa, a wśród nich teza czwarta brzmi: „They [beliefs – D.K.] are completely arbitrary: no one set is better than any other". M.C. Nussbaum: *Eleatic Conventionalism and Philolaus on the Conditions of Thought*. „Harvard Studies in Classical Philology" 1979, vol. 83, s. 78. Moja argumentacja jest zaprzeczeniem takiej wykładni. Parmenides nie twierdził, że wszystkie przekonania są arbitralne, nie był też doksalnym isosynkrytykiem.

koncepcje dotyczące τὰ δοκοῦντα. W takim przypadku kryterium upodobnienia do τὸ ἐόν/ἀληθείη również mogłoby być kryterium ewaluacji ameinosynkrytycznej. Tego wątku Parmenides wszakże nie podejmuje, koncentrując się przede wszystkim na wyzwaniach formalno-metodologicznych. Taka procedura w odniesieniu do mniemań jest całkiem zrozumiała, stanowi bowiem upodobnienie i odwzorowanie procedury badawczej dotyczącej drogi przekonania, która towarzyszy prawdzie. Parmenides ukazał tam przecież tylko konieczne warunki (liczne znaki prawdy), jakie musi spełniać byt, aby być w sposób prawdziwy badany i aby być właściwym modelem wiedzy. Filozofię poparmenidejską można ująć jako próbę dookreślenia tego, co jest tym bytem, oraz tego, jaki jest najlepszy opis τὰ δοκοῦντα.

We wcześniejszych rozdziałach sporo już powiedziałem o odmienności stanowisk Parmenidesa i Melissosa. Wyraźna jest ona również w odniesieniu do traktowania mniemań i świadectw zmysłowych. Melissos, w przeciwieństwie do Parmenidesa, radykalnie je odrzuca jako niezgodne z konkluzją jego dedukcji (zob. rozdział 2. części drugiej). Dobitny wyraz ameinosynkrytycznej wyższości dedukcji rozumowej nad świadectwami zmysłowymi znaleźć można we fragmencie B 8 z Melissosa, w którym (w językowej stylizacji przedmiotowej) wyrażona zostaje ta zależność: „τοῦ γὰρ ἐόντος ἀληθινοῦ κρεῖσσον οὐδέν" („nic nie jest lepsze od rzeczywiście będącego")[216]. Oznacza to, że nie ma nic lepszego (silniejszego) niż wywiedzione drogą dedukcyjną pojęcie Jedna. Jeśli zmysłowość przedstawia nam inny obraz świata jako powstającego, zwielokrotnionego i zmiennego, to znaczy że jest to omylne źródło wiedzy, bo nic nie jest silniejsze od dedukcji. Nie trzeba chyba dodawać, że dla Melissosa to, co omylne, należy odrzucić[217].

Warto wspomnieć jeszcze o filozofach poparmenidejskich z perspektywy krytycyzmu komparatywnego. Najbardziej widoczny jest on w porównywaniu ich dróg badania. Można powiedzieć, że dla Empedoklesa, Anaksagorasa czy też dla atomistów droga prawdziwa (rozumowa), dotycząca niezmiennej istoty rzeczy (korzenie, nasiona, atomy), czyli tego, co naprawdę jest, stanowi właściwszy (lepszy) sposób poznania świata niż droga mniemań, która z kolei koncentruje się na wielości i złożoności rzeczy. Zagadnienie to było już analizowane w rozdziale dotyczącym KS, w tym miejscu przytoczę jeszcze inne fragmenty związane z krytycyzmem komparatywnym.

We fragmencie B 122 Empedokles pisze:

> ἔνθ' ἦσαν Χθονίη τε καὶ Ἡλιόπη ταναῶπις,
> Δῆρίς θ' αἱματόεσσα καὶ Ἁρμονίη θεμερῶπις,

[216] DK 30 B 8; przekł. – D.K.

[217] Por. P. Bicknell: *Melissus' Way of Seeming?*. „Phronesis" 1982, vol. 27, no. 2, s. 194–201.

Καλλιστώ τ' Αἰσχρή τε, Θόωσά τε Δηναίη τε,
Νημερτής τ' ἐρόεσσα μελάγκουρός τ' Ἀσάφεια[218].

Plutarch, który przytacza ten ustęp, dodaje znamienny komentarz: „ὥστε τούτων ἑκάστου σπέρματα τῶν παθῶν ἀνακεκραμένα δεδεγμένης ἡμῶν τῆς γενέσεως καὶ διὰ τοῦτο πολλὴν ἀνωμαλίαν ἐχούσης εὔχεται μὲν ὁ νοῦν ἔχων **τὰ βελτίονα** [podkr. – D.K.] προσδοκᾷ δὲ καὶ θάτερα, χρῆται δ' ἀμφοτέροις τὸ ἄγαν ἀφαιρῶν"[219]. W komentarzu tym mowa jest o człowieku, który ma w sobie zmieszane te przeróżne namiętności, w efekcie czego rodzi się w nim ἀνωμαλία – swoista niespójność (nieregularność, niepokój, zamieszanie, niestałość). Widać to – zdaniem Plutarcha – na przykładzie ludzi, którzy modlą się o lepsze losy, jednocześnie przewidując inną opcję; w człowieku naraz walczą obie tendencje, chodzi zatem o to, aby likwidować nadmiar czy też jednostronną dominację jednej z tych namiętności. Warto zauważyć, że już Empedokles synkrytycyzm zaczynał wiązać nie tylko z zagadnieniami metodologiczno-epistemologicznymi[220], ale również z antropologicznymi, poszerzając tym samym obszar zastosowania procedur synkrytycznych.

W filozofii Anaksagorasa zagadnienia synkrytyczne ujawniają się we fragmencie doksograficznym DK A 47, który jest wyimkiem z Platońskiego *Fedona* (97 b–97 c). W DK z A 47 został wyeliminowany krótki fragment z *Fedona*[221], który wydaje mi się ważny i znamienny nie tyle dla odtworzenia poglądów Anaksagorasa (stąd taki ich wybór), ile dla zrozumienia ameinosynkrytycyzmu i stanowisk z nim sprzecznych. Fragment A 47 koncentruje się na zagadnieniu przyczyny i – co ważne – przesycony jest terminologią ameinosynkrytyczną[222]. Nie wchodząc w szczegóły prob-

[218] DK 31 B 122. „In B122 Empedocles mentions some female deities of his own poetic creation. They are arranged in pairs of opposites. »She-of-the-earth« is contrasted with the »far-seeing She-of-the-sun«, »bloody Discord« with »Harmony of solemn aspect«, the »Beautiful one« with the »Ugly one«, the »Speedy one« with the »Slow one«, and »lovely Faultlessness« with »Obscurity of black harvest«". S. Rangos: *Empedocles on Divine Nature*. „Revue de Métaphysique et de Morale" 2012, no. 3, s. 321.

[219] Plutarch: *De tranq. an*., 474 c. W przekładzie Ingwooda: „As a result, since our birth has received the blended seeds of each of these passions, and because of this contains a great deal of inconsistency, the intelligent man prays for the better lot but also anticipates the other, but uses both and strips away excess". B. Inwood: *The Poem of Empedocles: A Text and Translation with an Introduction*. Revised Edition. Toronto, University of Toronto Press, 2001, fragm. CTXT-97 (a), s. 144.

[220] Epistemologicznie podejmowane bycie lepszym powiązane jest z byciem najlepszym we fragmencie DK 31 A 86 (Theophr.: *De sensu*…, 8): „ἄριστα δὲ κεκρᾶσθαι καὶ βελτίστην εἶναι τὴν ἐξ ἀμφοῖν ἴσων συγκειμένην".

[221] W dalszej części rozdziału będę ten fragment nazywał: „Dodatek z *Fedona*", ponieważ jest to uzupełnienie do DK 59 A 47.

[222] „ἀλλ' ἀκούσας μέν ποτε ἐκ Βιβλίου τινός, ὡς ἔφη, Ἀναξαγόρου ἀναγιγνώσκοντος καὶ λέγοντος, ὡς ἄρα νοῦς ἐστιν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος, ταύτῃ δὴ τῇ αἰτίᾳ ἥσθην καὶ ἔδοξέ μοι τρόπον τινὰ εὖ ἔχειν τὸ τὸν νοῦν εἶναι πάντων αἴτιον καὶ ἡγησάμην,

lemów aitiologicznych oraz pomijając zagadnienie wiarygodności i zasadności świadectw doksograficznych pochodzących od Platona, trzeba skupić się na funkcji języka aminosynkrytycznego w tym fragmencie. Platon przytacza koncepcję Anaksagorasa, w myśl której rozum tworzy porządek i jest przyczyną wszystkiego („νοῦς ἐστιν ὁ διακοσμῶν[223] τε καὶ πάντων αἴτιος"); mało tego, rozum porządkuje wszystko, aby było lepszym (βέλτιστα). Z zagadnieniem przyczyny związana jest konieczność sprowadzająca się do ukazania tego, co lepsze (τὸ ἄμεινον), i powiedzenia, że lepsze (ἄμεινον, βέλτιστον) jest takie, jakie jest. Przede wszystkim jednak w przypadku zarówno każdej rzeczy z osobna, jak i wszystkich razem chodzi o to, aby pokazać, co jest dla nich lepsze (βέλτιστον). Ogólnie rzecz biorąc, dociekania Anaksagorasa kierowały się w stronę poszukiwania τὸ βέλτιστον καὶ τὸ χεῖρον (tego, co lepsze, i tego, co gorsze). Platon sugeruje tu głęboki namysł nad rozumieniem przyczyny – nie tylko sprawczej, ale przede wszystkim celowej. Z tego względu z jednej strony docenia Anaksagorasa za zainicjowanie namysłu nad tą kwestią, a z drugiej – czuje się zawiedziony znikomą konkluzywnością jego dociekań. Co ważne, cały ten fragment przesycony terminologią ameinosynkrytyczną ukazuje też teleologicznie pojmowaną lepszość. Można w tym przypadku mówić o teleologicznym ameinosynkrytycyzmie wyrażonym w formule dociekania τὸ βέλτιστον καὶ τὸ χεῖρον.

Ten teleologiczny ameinosynkrytycyzm przypisywany Anaksagorasowi zostanie jeszcze bardziej uwypuklony, gdy skontrastuje się go ze wspomnianym wcześniej Dodatkiem z *Fedona*: „εἰ οὖν τις βούλοιτο τὴν αἰτίαν

εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, τόν γε νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν καὶ ἕκαστον τιθέναι ταύτῃ ὅπῃ ἂν **βέλτιστα** ἔχῃ. […] εὑρηκέναι ᾤμην διδάσκαλον τῆς αἰτίας περὶ τῶν ὄντων κατὰ νοῦν ἐμαυτῷ, τὸν Ἀναξαγόραν, καί μοι φράσειν πρῶτον μὲν πότερον ἡ γῆ πλατεῖά ἐστιν ἢ στρογγύλη, ἐπειδὴ δὲ φράσειεν, ἐπεκδιηγήσεσθαι τὴν αἰτίαν καὶ τὴν ἀνάγκην, λέγοντα **τὸ ἄμεινον** καὶ ὅτι αὐτὴν **ἄμεινον** ἦν τοιαύτην εἶναι. καὶ εἰ ἐν μέσῳ φαίη εἶναι αὐτήν, ἐπεκδιηγήσεσθαι ὡς ἄμεινον ἦν αὐτὴν ἐν μέσῳ εἶναι. καὶ εἴ μοι ταῦτα ἀποφαίνοι, παρεσκευάσμην ὡς οὐκέτι ποθεσόμενος αἰτίας ἄλλο εἶδος. καὶ δὴ καὶ περὶ ἡλίου οὕτω παρεσκευάσμην ὡσαύτως πευσόμενος, καὶ σελήνης καὶ τῶν ἄλλων ἄστρων, τάχους τε πέρι πρὸς ἄλληλα καὶ τροπῶν καὶ τῶν ἄλλων παθημάτων, πῇ ποτε ταῦτ' **ἄμεινόν** ἐστιν ἕκαστον καὶ ποιεῖν καὶ πάσχειν ἃ πάσχει. οὐ γὰρ ἄν ποτε αὐτὸν ᾤμην, φάσκοντά γε ὑπὸ νοῦ αὐτὰ κεκοσμῆσθαι, ἄλλην τινὰ αὐτοῖς αἰτίαν ἐπενεγκεῖν ἢ ὅτι **βέλτιστον** αὐτὰ οὕτως ἔχειν ἐστὶν ὥσπερ ἔχει· ἑκάστῳ οὖν αὐτῶν ἀποδιδόντα τὴν αἰτίαν καὶ κοινῇ πᾶσι τὸ ἑκάστῳ **βέλτιστον** ᾤμην καὶ τὸ κοινὸν πᾶσιν ἐκδιηγήσεσθαι ἀγαθόν· καὶ οὐκ ἂν ἀπεδόμην πολλοῦ τὰς ἐλπίδας, ἀλλὰ πάνυ σπουδῇ λαβὼν τὰς βίβλους ὡς τάχιστα οἷός τ' ἦ ἀνεγίγνωσκον, ἵν' τάχιστα εἰδείην **τὸ βέλτιστον καὶ τὸ χεῖρον**. ἀπὸ δὴ θαυμαστῆς ἐλπίδος, ὦ ἑταῖρε, ᾠχόμην φερόμενος, ἐπειδὴ προϊὼν καὶ ἀναγιγνώσκων ὁρῶ ἄνδρα τῷ μὲν νῷ οὐδὲν χρώμενον οὐδέ τινας αἰτίας ἐπαιτιώμενον εἰς τὸ διακοσμεῖν τὰ πράγματα, ἀέρας δὲ καὶ αἰθέρας καὶ ὕδατα αἰτιώμενον καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ ἄτοπα". DK 59 A 47; podkr. – D.K. Terminologia ameinosynkrytyczna w tym fragmencie przedstawia się następująco: βέλτιστα – A 47, 5, βέλτιστον – A 47, 15; A 47, 16, τὸ βέλτιστον – A 47, 19, τὸ ἄμεινον – A 47, 9, ἄμεινον – A 47, 9; A 47, 13.

[223] Por. z διάκοσμος (DK 28 B 8, 60) w poemacie Parmenidesa.

εὑρεῖν περὶ ἑκάστου ὅπῃ γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι, τοῦτο δεῖν περὶ αὐτοῦ εὑρεῖν, ὅπῃ **βέλτιστον** αὐτῷ ἐστιν ἢ εἶναι ἢ ἄλλο ὁτιοῦν πάσχειν ἢ ποιεῖν· ἐκ δὲ δὴ τοῦ λόγου τούτου οὐδὲν ἄλλο σκοπεῖν προσήκειν ἀνθρώπῳ καὶ περὶ αὐτοῦ ἐκείνου καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀλλ᾽ ἢ **τὸ ἄριστον καὶ τὸ βέλτιστον**. ἀναγκαῖον δὲ εἶναι τὸν αὐτὸν τοῦτον καὶ **τὸ χεῖρον** εἰδέναι· τὴν αὐτὴν γὰρ εἶναι ἐπιστήμην περὶ αὐτῶν"[224]. Fragment ten, wyraźnie nasycony terminologią zetetyczną (εὑρεῖν, σκοπεῖν), zawiera sugestywne przejście od ameinosynkrytycyzmu zetetycznego do aristofilozofii, charakterystyczne dla Platona w ogóle. Na wstępie Platon wspomina o poszukiwaniu tego, co jest lepsze (βέλτιστον), po czym profiluje takie badanie jako badanie τὸ ἄριστον καὶ τὸ βέλτιστον (tego, co najlepsze, i tego, co lepsze); konieczne jest również ujęcie τὸ χεῖρον (tego, co gorsze). Wiedza o tym, co najlepsze, jest bowiem wiedzą o tym, co gorsze. Mamy zatem dwa modele: jeden przypisywany Anaksagorasowi (A 47), drugi – nazwijmy go Platonowym, pochodzący z Dodatku z *Fedona*:

1) poszukiwanie τὸ βέλτιστον καὶ τὸ χεῖρον,
2) poszukiwanie τὸ ἄριστον καὶ τὸ βέλτιστον καὶ τὸ χεῖρον.

W tym drugim modelu nie wystarcza już ameinosynkrytyczne ukazanie τὸ βέλτιστον καὶ τὸ χεῖρον, w efekcie czego τὸ βέλτιστον zostaje uzupełnione o τὸ ἄριστον, niwecząc i zastępując żywioł ameinosynkrytyczny aristofilozoficznym i *de facto* dogmatycznym stanowiskiem. W tym drugim ujęciu τὸ βέλτιστον jest τὸ βέλτιστον, dlatego że jest τὸ ἄριστον. W pierwszym modelu akceptuje się zatem lepszość bez konstruowania (wskazywania) czegoś najlepszego, wedle drugiego natomiast lepszość uznana jest za pochodną tego, co najlepsze. W pierwszym przypadku zasadniczym problemem i wyzwaniem są wskazanie i uzasadnienie niearistofilozoficznego kryterium ameinosynkrytycznego, w drugim zaś kłopot – *nomen omen* – największy wiąże się z dogmatycznym wymiarem aristofilozofii w ogóle.

Analiza wczesnogreckiego synkrytycyzmu komparatywnego nie może pominąć poglądów atomistów. Specyfika jego myśli w tym zakresie sprowadza się do uwypuklenia, a być może nawet właściwego zaaranżowania filozoficznych ameinosynkrytycznych rozważań etyczno-antropologiczno-społecznych. Nie twierdzę, że przed Demokrytem rozważań tego typu nie prowadzono, uważam tylko, że skala tych przemyśleń w zachowanych fragmentach jest większa niż u poprzedników, co uprawdopodabniałoby przekonanie, że zagadnienia etyczne i antropologiczne zyskały w jego ujęciu na znaczeniu. Warto przyjrzeć się tym fragmentom jeszcze z perspektywy synkrytycyzmu komparatywnego. Wspomnieć tylko należy, że w rozważaniach ontologicznych odnaleźć można stwierdzenie, że byt nie istnieje bardziej niż niebyt[225], co oznacza, iż zarówno atomy, jak

[224] Platon: *Fedon*, 97 c–d; podkr. – D.K.

[225] „[…] **οὐθὲν μᾶλλον** τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναί […]". Arist.: *Metaph.*, 985 b 8 (DK 67 A 6); „ἔτι δὲ **οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὂν ἢ τὸ μὴ ὂν ὑπάρχειν**, καὶ αἴτια ὁμοίως εἶναι τοῖς γινομένοις ἄμφω. τὴν γὰρ τῶν ἀτόμων οὐσίαν ναστὴν καὶ πλήρη ὑποτιθέμενος ὂν

i próżnia w równym stopniu konstytuują rzeczywistość; „nie bardziej" oznacza w tym wypadku isosynkrytyczne „tak samo", czy też „w równym stopniu".

Fragment B 187 dotyczy kluczowego zagadnienia antropologicznego, a mianowicie stosunku ciała i duszy rozpatrywanego w perspektywie ameinosynkrytycznej:

> ἀνθρώποις ἁρμόδιον ψυχῆς μᾶλλον ἢ σώματος λόγον ποιεῖσθαι· ψυχῆς μὲν γὰρ τελεότης σκήνεος μοχθηρίην ὀρθοῖ, σκήνεος δὲ ἰσχὺς ἄνευ λογισμοῦ ψυχὴν οὐδέν τι ἀμείνω τίθησιν.
>
> Odpowiednie jest to, że ludzie większe znaczenie (λόγον, miarę) przywiązują do duszy niż do ciała, albowiem doskonałość duszy poprawia zły stan jej okrycia (= ciała), podczas gdy pozbawiona rozumu (miary, λογισμοῦ) tężyzna fizyczna okrycia (= ciała) w ogóle nie czyni duszy czymś lepszym[226].

Demokryt wyraża przekonanie, że wartości duchowe są ważniejsze, czyli lepsze, niż cielesne, a więc te pierwsze mają decydujący wpływ na kondycję ludzką. Spośród nich jednak kluczową wartością jest spokój ducha (εὐθυμία) związany z umiarem w rozkoszach i z harmonią. Z tej perspektywy największym zagrożeniem człowieka jest wielki niepokój czy też wielkie zamieszanie (dosłownie: wielki ruch, czyli μεγάλας κινήσιας – B 191), związany z niedostatkiem lub nadmiarem. W ten sposób określone, dobre życie można jednostkowo ewaluować za pomocą ameinosynkrytycyzmu horyzontalnego, czyli takiej postaci synkrytycyzmu komparatywnego, która opiera się na założeniu „lepszości" w perspektywie interpersonalnej, to znaczy ewaluacja jest w tym przypadku porównywaniem się z innymi ludźmi. Tego typu procedurę odnaleźć można we fragmencie B 191, w którym Demokryt sugeruje koncentrowanie się na celach możliwych do osiągnięcia oraz na docenianiu tego, co się ma. W związku z tym ewaluacja oparta na horyzontalnym synkrytycyzmie komparatywnym w formie ameinosynkrytycyzmu polega na rozpoznaniu lepszych od siebie i gorszych. Mając na uwadze, że jedyną pożądaną wartością jest εὐθυμία, nie ma sensu bezrozumnie i bezskutecznie uganiać się za wciąż lepszymi od siebie, ponieważ wtedy: 1) jedyną siłą napędową stają się zgubna zawiść, zazdrość i nienawiść (φθόνον καὶ ζῆλον καὶ δυσμενίην); 2) nieosiągalny będzie wewnętrzny spokój. Lepiej jest – zdaniem Demokryta – porównywać się z gorszymi od siebie, czyli tymi, którzy mają się gorzej pod pewnymi względami. W takim wypadku: 1) docenia się to, co się ma; 2) wewnętrz-

ἔλεγεν εἶναι καὶ ἐν τῷ κενῷ φέρεσθαι, ὅπερ **μὴ ὂν ἐκάλει καὶ οὐκ ἔλαττον τοῦ ὄντος εἶναί** φησι". Simpl.: *In Phys*., 28, 11–15 (DK 67 A 8); podkr. – D.K.

[226] Stob.: *Ecl*., III, 1, 27 (DK 68 B 187); przekł. – D.K. Na temat tego fragmentu, a szczególnie jego związków z *Państwem* Platona zob. Ch.H. Kahn: *Democritus and the Origins of Moral Psychology*. „The American Journal of Philology" 1985, vol. 106, no. 1, s. 6–8.

ny spokój jest osiągalny. Końcówka fragmentu B 191[227] stanowi modelowy przykład procedury ameinosynkrytycyzmu horyzontalnego w odniesieniu do zagadnień etycznych.

Zasadniczy dla człowieka problem sprowadza się do umiejętności wybierania tego, co lepsze, a to wiąże się z rozpoznaniem jego kryterium. Chodzi zatem o uświadomienie sobie, iż lepsze są wartości duchowe niż cielesne, a wśród tych pierwszych ważna jest koncentracja na tych, które prowadzą do wewnętrznego spokoju. Źródło błędów i przewinień moralnych tkwi w ignorancji ameinosynkrytycznej. Ludzie po prostu nie potrafią wybierać tego, co lepsze, ponieważ nie wiedzą, co jest rzeczywiście dobre, choć intencjonalnie zawsze wybierają dobro (tak im się wydaje). Demokryt pisze:

> ἁμαρτίης αἰτίη ἡ ἀμαθίη τοῦ κρέσσονος.
>
> Przyczyną uchybienia jest nieznajomość tego, co lepsze[228].

Wydaje się, że mowa tu o uchybieniu[229] moralnym, choć nie jest wykluczone, że Demokryt ma na myśli nie tylko sferę praktyki, lecz także teorii. W takim wypadku można by uznawać ignorancję ameinosynkrytyczną (ἡ ἀμαθίη τοῦ κρέσσονος) za fundamentalne źródło błędów i uchybień ewaluacyjnych. W zachowanych fragmentach z Demokryta aż roi się od przykładów stosowania procedur ameinosynkrytycznych, które przybierają postać konkretnych zaleceń etycznych[230]. W przytoczonych fragmentach Demokryt ukazuje ameinosynkrytyczne porównania; dotyczą one: adop-

[227] „διόπερ τὰ μὲν μὴ δίζεσθαι χρεών, ἐπὶ δὲ τοῖς εὐθυμέεσθαι χρεών, παραβάλλοντα τὸν ἑαυτοῦ βίον πρὸς τὸν τῶν φαυλότερον πρησσόντων καὶ μακαρίζειν ἑωυτὸν ἐνθυμεύμενον ἃ πάσχουσιν, ὁκόσῳ αὐτέων βέλτιον πρήσσει τε καὶ διάγει. ταύτης γὰρ ἐχόμενος τῆς γνώμης εὐθυμότερόν τε διάξεις καὶ οὐκ ὀλίγας κῆρας ἐν τῷ βίῳ διώσεαι, φθόνον καὶ ζῆλον καὶ δυσμενίην". Stob.: *Ecl*., III, 1, 210 (DK 68 B 191).

[228] Demokrat., 49 (DK 68 B 83); przekł. – D.K.

[229] Słowo ἁμαρτία oznacza „błąd", „przewinienie", „grzech". Przyczyną tych uchybień ewaluacyjnych (przede wszystkim moralnych) jest ἡ ἀμαθίη τοῦ κρέσσονος. We fragm. B 41 Demokryt z kolei ukazuje powód konieczności unikania tych błędów moralnych: należy to robić nie ze strachu (φόβον) przed karami, lecz z obowiązku (τὸ δέον). „μὴ διὰ φόβον, ἀλλὰ διὰ τὸ δέον ἀπέχεσθαι ἁμαρτημάτων". Stob.: *Ecl*., III, 1, 95 (DK 68 B 41). Zob. także B 42.

[230] „ὅτεῳ χρήμη τεά ἐστι παῖδα ποιήσασθαι, ἐκ τῶν φίλων τεύ μοι δοκεῖ **ἄμεινον** εἶναι" (B 277); „φύσει τὸ ἄρχειν οἰκήιον τῷ **κρέσσονι**" (B 267); „χαλεπὸν ἄρχεσθαι ὑπὸ **χερείονος**" (B 49); „σοφίη ἄθαμβος ἀξίη πάντων [**τιμιωτάτη** οὖσα]" (B 216); „**κρέσσον** τὰ οἰκήϊα ἐλέγχειν ἁμαρτήματα ἢ τὰ ὀθνεῖα" (B 60); „**κρέσσον** ἄρχεσθαι τοῖς ἀνοήτοισιν ἢ ἄρχειν" (B 75); „**βέλτερον** ὑφ᾽ ἑτέρου ἢ ὑφ᾽ ἑαυτοῦ ἐπαινέεσθαι" (B 114); „πάντων **κάκιστον** ἡ εὐπετείη παιδεῦσαι τὴν νεότητα· αὕτη γάρ ἐστιν ἣ τίκτει τὰς ἡδονὰς ταύτας, ἐξ ὧν ἡ κακότης γίνεται" (B 178); „**κρείσσων** ἐπ΄ ἀρετὴν φανεῖται προτροπῇ χρώμενος καὶ λόγου πειθοῖ ἤπερ νόμῳ καὶ ἀνάγκῃ" (B 181); „**κρέσσονές** εἰσιν αἱ τῶν πεπαιδευμένων ἐλπίδες ἢ ὁ τῶν ἀμαθῶν πλοῦτος" (B 185). Wszystkie podkr. – D.K. Zob. ponadto DK 68 A 34; A 135, 13; A 135, 167.

cji, panowania, posłuszeństwa, mądrości, błędów, rządzenia, chwalenia, wychowania, nauczania, wykształcenia. Widać więc wyraźnie, że te zalecenia etyczne w formie ewaluacji synkrytycznej mają przede wszystkim znaczenie paideutyczne, związane są bowiem głównie ze sferą wychowania. Można zatem na podstawie analizy fragmentów z Demokryta dotyczących synkrytycyzmu komparatywnego powiedzieć, że: 1) wiedza i umiejętność ameinosynkrytyczna dotycząca τοῦ κρέσσονος są przyczyną właściwej postawy moralnej; 2) unikanie uchybień moralnych powinno wynikać nie ze strachu przed karą, lecz z obowiązku etycznego; 3) przejawem i celem szczegółowych ewaluacji ameinosynkrytycznych jest proces wychowawczy. Warto jednak przypomnieć, że pod względem ewaluacji synkrytycznej z punktu widzenia epistemologii główną tezą atomistów jest przekonanie o wyższości poznania prawdziwego (rozumowego) nad poznaniem ciemnym (zmysłowym). To pierwsze – o czym szczegółowo mówiłem w rozdziale 2. części drugiej – góruje nad drugim pewnością i subtelnością oglądu. Pisze o tym choćby Sekstus Empiryk w komentarzu do fragmentu B 11 z Demokryta, w którym na oznaczenie wyższości poznania prawdziwego nad poznaniem ciemnym używa czasownika προκρίνειν:

> εἶτα προκρίνων τῆς σκοτίης τὴν γνησίην ἐπιφέρει λέγων· „ὅταν ἡ σκοτίη μηκέτι δύνηται μήτε ὁρῆν ἐπ᾽ ἔλαττον μήτε ἀκούειν μήτε ὀδμᾶσθαι μήτε γεύεσθαι μήτε ἐν τῇ ψαύσει αἰσθάνεσθαι, ἀλλ᾽ ἐπὶ λεπτότερον […]”[231].

Natomiast Arystoteles odczytywał koncepcję Demokryta dotyczącą wrażeń zmysłowych jako isosynkrytyczną; według niego z koncepcji atomistycznej wynika przekonanie: „οὐθὲν γὰρ μᾶλλον τάδε ἢ τάδε ἀληθῆ, ἀλλ᾽ ὁμοίως”[232], które mówi o równości wrażeń i daje asumpt do relatywizmu horyzontalnego.

Wymiar paideutyczny, czy też szerzej – praktyczny, wydaje się dominującym otoczeniem sofistycznych poglądów w zakresie synkrytycyzmu komparatywnego. W celu rozpoznania określonego jego typu charakterystycznego dla sofistów trzeba się zwrócić do fragmentów doksograficznych ich twórcy, czyli do Protagorasa[233]. Problem w tym jednak, że głównym, a może nawet jedynym źródłem, z którego pochodzą informacje o tym myślicielu, jest Platon[234] (głównie *Teajtet*) wpisujący je w żarliwą polemikę

[231] Sext. Emp.: *Adv. math*., VII, 139.

[232] Arist.: *Metaph*., 1009 b 10–11.

[233] Przedmiotem moich zainteresowań będzie przede wszystkim Protagoras z Abdery, którego poglądy wystarczająco ukazują specyfikę synkrytycyzmu komparatywnego sofistów. Pozostawiam na boku kwestię rozważenia tego zagadnienia w odniesieniu do innych przedstawicieli nurtu sofistycznego z wyjątkiem kilku uwag dotyczących Gorgiasza.

[234] Zob. Z. Nerczuk: *Miarą jest każdy z nas. Projekt zwolenników zmienności rzeczy w Platońskim „Teajtecie” na tle myśli sofistycznej*. Toruń, Wydawnictwo Naukowe UMK, 2009; Z. Danek: *Myślę, więc nie wiem. Próba interpretacji Platońskiego dialogu „Teajtet”*. Łódź, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2000.

z sofistami. Trzeba zatem dokonywać rekonstrukcji myśli Protagorasa na podstawie analizy polemicznych tekstów twórcy Akademii. Jeśli zważyć na te okoliczności, zagadnienia synkrytycyzmu komparatywnego w ujęciu Protagorasa wiążą się z problemem relatywizmu i z działalnością retoryczną. Obu zatem należy się bliżej przyjrzeć.

Stanowisko relatywizmu przypisywane Protagorasowi[235] jest bardzo silnie obecne w tradycji, przynajmniej od czasów Demokryta i Platona poczynając, a na współczesnych komentatorach kończąc. Problem jednak w tym, że badacze mają poważne wątpliwości, czy opierając się na świadectwach Platona, rzeczywiście można mówić o relatywizmie Protagorasa[236]. Gdyby jednak zaufać temu świadectwu, nie mniejsze problemy związane byłyby z interpretacją kluczowych pojęć powiązanych z Protagorasową zasadą *homo mensura*. W tym miejscu będzie ona analizo-

[235] Oprócz analizowanych w dalszej części ustępów: Platon: *Teajtet*, 152 a i Sext. Emp.: *Adv. math*., VII, 60 zob. także: „[…] »πάντων χρημάτων μέτρον« εἶναι ἄνθρωπον […]" (Platon: *Kratylos*, 385 e); „Πάντων μέτρον ἄνθρωπός ἐστιν […]" (Platon: *Teajtet*, 178 b); „[…] πάντων χρημάτων εἶναι μέτρον τὸν ἄνθρωπον, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν […]" (Sext. Emp.: *Pyr*., I, 216); „πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν" (Diog., IX, 51); „[…] ἄνθρωπόν […] πάντων εἶναι μέτρον […]" (Arist.: *Metaph*., 1053 a 36); „[…] πάντων εἶναι χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον […]" (Arist.: *Metaph*., 1062 b 13–14); „[…] μέτρον εἶναι πάντων χρημάτων τὸν ἄνθρωπον, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δ' οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν" (Eus.: *Praep. evang*., XIV, 20, 2); „πάντων χρημάτων μέτρον ὁ ἄνθρωπος […]" (Elias: *In Arist. cat*., 204, 14). Adam Chmielewski uważa, że najtrafniejszym rozumieniem relatywizmu jest określenie go mianem antyabsolutyzmu. „Jako taki, stoi on w opozycji do (1) fundacjonalizmu, który orzeka istnienie pewnych fundamentalnych i ostatecznych bytów lub przedmiotów, niepoddających się dalszej analizie, lub pewnych zasad, lub aksjomatów wiedzy, które muszą być uznane za podstawę wszelkiej wartościowej wiedzy; (2) uniwersalizmu, orzekającego istnienie przekonań o świecie, które są obowiązujące w każdym miejscu i czasie dla każdej racjonalnej istoty; i (3) obiektywizmu, głoszącego istnienie przekonań niezależnych od punktu widzenia, schematu pojęciowego czy kultury". A. Chmielewski: *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*. Wydanie drugie zmienione. Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2014, s. 222.

[236] Obiekcje tego typu formułuje wielu badaczy. Modelowym tego przykładem jest wykładnia R. Betta, który w artykule *The Sophists and Relativism* pisze: „If that is indeed Plato's interpretation, Plato's *Theaetetus* becomes the *one* piece of evidence for relativism, in the deep sense, among any of the Sophists. As we have seen, none of the other evidence concerning the Sophists, individually or collectively, supports the attribution of relativism to them, in more then trivial sense. In fact, since it is the Sophists who, more then any other Greek thinkers, have been taken to be relativists, a broader conclusion is suggested; relativism, in the deep sense, is largely foreign to Greek philosophy as a whole". R. Bett: *The Sophists and Relativism*. „Phronesis" 1988, vol. 34, no. 2, s. 168. Zob. także G. Fine: *Protagorean relativisms*. „Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy" 1994, vol. 10, issue 1, s. 211–243; Idem: *Relativism and Self-refutation. Plato, Protagoras, and Burnyeat*. In: *Method in Ancient Philosophy*. Ed. by J. Gentzler. Oxford, Clarendon Press, 2001, s. 137–163; D.K. Glidden: *Protagorean Relativism and Physis*. „Phronesis" 1975, vol. 20, no. 3, s. 209–227; D.H. Heidemann: *Der Relativismus in Platons Protagoras-Kritik*. „Méthexis" 2000, vol. 13, s. 17–38.

wana ze względu na zagadnienie synkrytycyzmu komparatywnego czy też – mówiąc precyzyjniej – isosynkrytycyzmu. Świadectwo Platona jest następujące:

> […] πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.
>
> […] wszystkich rzeczy miarą jest człowiek, będących jak są, niebędących jak nie są[237].

Z kolei świadectwo Sekstusa Empiryka głosi:

> […] πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.
>
> […] wszystkich rzeczy miarą jest człowiek, będących jak są, niebędących jak nie są[238].

Warto zauważyć, że oba fragmenty, pomijając różnice językowej konstrukcji, różnią się tylko w jednym przypadku: w tekście Platona jest μὴ ὄντων, w wersji Sekstusa zaś – οὐκ ὄντων. Ważniejsze jednak są uzasadnienia w obu tych świadectwach. W tekście *Teajteta* znaleźć można następujący fragment: „[…] ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί· ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ" („[…] jak każda się mnie jawi, taka jest dla mnie, a jaka tobie, taka jest dla ciebie. Człowiek ty i ja")[239]. Przy założeniu, że wiedza jest spostrzeżeniem (zasada przypisywana Protagorasowi przez Platona w *Teajtecie*), różne są sposoby zjawiania się „rzeczy" różnym podmiotom, a więc to, jakie coś jest, pozostaje zrelatywizowane do tego, jak się zjawia, a to z kolei – do tego kogoś, komu się zjawia[240]. Człowiek jako podmiot zjawiania się rzeczy jest

[237] Platon: *Teajtet*, 152 a (DK 80 B 1); przekł. – D.K. W obu fragmentach czytam partykułę ὡς jako „jak", a nie tylko jako „że"; człowiek wszak nie jest miarą istnienia rzeczy, lecz tego, jak te rzeczy są (jak się jawią). Odczytanie predykatywne zamiast egzystencjalnego proponuje także M. Wesoły (*Homo mensura*. W: *Powszechna encyklopedia filozofii*. T. 10. Red. A. Maryniarczyk. Lublin, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2009). Analogiczne należy – w moim przekonaniu – czytać ὡς w poemacie Parmenidesa. Zob. D. Kubok: *Prawda i mniemania. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*. Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2004.

[238] Sext. Emp.: *Adv. Math*., VII, 60 (DK 80 B 1).

[239] Platon: *Teajtet*, 152 a. S. Judycki odróżnia relatywizm w sensie obiektywistycznym od relatywizmu w sensie subiektywistycznym. Ten pierwszy głosi, „że o czymkolwiek ktoś jest przekonany, że jest to prawdziwe, to jest to prawdziwe"; ten drugi zaś, „że o czymkolwiek ktoś jest przekonany, że jest to prawdziwe, to jest to prawdziwe dla tego kogoś". S. Judycki: *Epistemologia*. T. 1…, s. 215 i 221. Powyższy ustęp z Platona, a także inne fragmenty parafrazujące poglądy Protagorasa skłaniają ku wykładni subiektywistycznej.

[240] W *Teajtecie* pojawia się nie tylko koncepcja prywatnego spostrzegania (wiedzy), ale nawet ciągłej zmienności podmiotu. Zob. Platon: *Teajtet*, 159 e i nast. Zdaniem

zatem χρημάτων μέτρον; człowiek – będąc miarą – staje się kryterium, ponieważ „»μέτρον« μὲν λέγων τὸ κριτήριον”[241] zjawiania się, a co za tym idzie, względnej jakości rzeczy. Nasuwa się oczywiście pytanie o podmioty relatywizacji oraz do czego się ona odnosi. Tekst *Teajteta* wprost sugeruje, że tymi podmiotami są konkretne jednostki ludzkie: „ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ”[242]. Z kolei Sekstus przytacza słowa Protagorasa w perspektywie zaliczenia go do tych myślicieli, którzy odrzucali kryterium prawdy. Poza tym Protagoras miał sądzić, że wszystkie przedstawienia i mniemania są prawdziwe (πάσας τὰς φαντασίας καὶ τὰς δόξας ἀληθεῖς ὑπάρχειν), a prawda jest czymś względnym (πρός τι εἶναι τὴν ἀλήθειαν); podobnie jak w tekście *Teajteta*, Sekstus pisze, że wszystko, co się komuś jawi lub się komuś wydaje (τὸ πᾶν τὸ φανὲν ἢ δόξαν), jest takie dla niego (πρὸς ἐκεῖνον ὑπάρχειν)[243].

W świetle świadectw doksograficznych warto się również zastanowić, czym są χρήματα – czy są to po prostu wszystkie rzeczy, czy ich własności, czy też fakty, czy wartości lub doświadczenia. Według mnie można spojrzeć również na ten problem w aspekcie krytycyzmu. Własności rzeczy (także ich wartości) są takie, jakie się zjawiają każdorazowo. Każdy człowiek jest miarą rzeczy, na podstawie których formułuje sądy. Nie chodzi tu o sądy egzystencjalne, lecz o sądy mówiące o jakościach (wartościach) rzeczy. Dla Protagorasa „człowiek” to przede wszystkim istota osądzająca, formułująca oceny, a więc jednostka dokonująca krytyki. Jak już mówiłem (rozdział 1. części pierwszej), krytykowanie to sądzenie (κρίνω oznacza „odsiewać”, „rozdzielać”, „sądzić”, „wydawać sąd”), przy czym nie chodzi tu o wydawanie sądów egzystencjalnych czy też subsumpcyjnych, lecz o wydawanie sądów wartościujących. Oceny te to nie oceny emocjonalne, lecz oceny utylitarne, mówiące o tym, że coś jest pod pewnym względem dobre (zasadne, pożyteczne) do czegoś (dla kogoś). Protagoras zapewne myślał o dobru *polis*. Można przywołać świadectwo Platona z *Teajteta*, w którym Protagoras wyraźnie mówi: „ἐγὼ κριτής”

A. Chmielewskiego można tu się dopatrywać antecedencji poglądów Hume'a i Rorty'ego. Zob. A. Chmielewski: *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt*…, s. 60–62.

[241] Sext. Emp.: *Pyr.*, I, 216.

[242] Pod wpływem Kanta sądzono, że chodzi tu nie o indywidualnych ludzi, lecz o człowieka jako takiego. Można również przyjąć, że *homo mensura* to w istocie *civitas mensura*, a więc owym podmiotem relatywizacj jest konkretna *polis*. Zob. J. Gajda: *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej*. Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1986; D. Drałus, A. Chmielewski: *Kosmopolityzm i patriotyzm. Spory starożytne i współczesne*. W: *Philosophiae itinera. Studia i rozprawy ofiarowane Janinie Gajdzie-Krynickiej*. Red. A. Pacewicz, A. Olejarczyk, J. Jaskóła. Wrocław, Oficyna Wydawnicza ATUT, 2009. s. 553–578.

[243] Całość tego uzasadnienia przedstawia się następująco: „Καὶ Πρωταγόραν δὲ τὸν Ἀβδηρίτην ἐγκατέλεξάν τινες τῷ χορῷ τῶν ἀναιρούντων τὸ κριτήριον φιλοσόφων, ἐπεί φησι πάσας τὰς φαντασίας καὶ τὰς δόξας ἀληθεῖς ὑπάρχειν καὶ τῶν πρός τι εἶναι τὴν ἀλήθειαν διὰ τὸ πᾶν τὸ φανὲν ἢ δόξαν τινὶ εὐθέως πρὸς ἐκεῖνον ὑπάρχειν”. Sext. Emp.: *Adv. math.*, VII, 60.

(„jestem sędzią")[244]; dalej dodaje, że w związku z tym ocena dotyczy „τῶν τε ὄντων ἐμοὶ ὡς ἔστι, καὶ τῶν μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν" („będących dla mnie jak są, niebędących jak nie są")[245].

Tak pojęty relatywizm Protagorasa może przejawiać się w twierdzeniach:

1. Wszystko jest względne (πρός τι), w tym prawda, lub wszelkie poznanie prawdy jest względne[246].
2. Podmiotami zdają się konkretne jednostki ludzkie (ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ).
3. Z perspektywy przedmiotowej należy mówić przede wszystkim o tym, co podległe ewaluacji.
4. Trzeba odrzucić absolutne τὸ κριτήριον.
5. Wszystkie przedstawienia i mniemania są prawdziwe (πάσας τὰς φαντασίας καὶ τὰς δόξας ἀληθεῖς ὑπάρχειν).

Biorąc pod uwagę te przesłanki całościowo i dodając do nich przekonanie, że w wymiarze interpersonalnym żadne przekonanie nie jest uprzywilejowane (wszystkie są równie prawdziwe), trzeba stwierdzić, że jest to stanowisko isosynkrytycyzmu jako epistemicznego egalitaryzmu (Haack). Z tego względu należy podkreślić zasadniczą różnicę pomiędzy ameinosynkrytycyzmem przedsofistycznym a isosynkrytycyzmem Protagorasa. Relatywizm Protagorasa jako isosynkrytycyzm jest zatem przeniesieniem miary rzeczy (kryterium) z – ogólnie rzecz biorąc – rzeczywistości na człowieka; miarą nie są już *logos*, liczba czy prawda, lecz ἄνθρωπος δὲ σύ

[244] Platon: *Teajtet*, 160 c.

[245] Platon: *Teajtet*, 160 c.

[246] Warto odnotować uwagę Stanisława Judyckiego: „Wydaje się, że relatywizmowi w stylu Protagorasa chodziło o wykazanie, że sama prawda jest względna, natomiast tym, co może udało mu się zasugerować, było to, że nasze poznanie prawdy jest względne, że względna jest nasza wiedza o prawdzie, co miałoby wynikać stąd, że standardy uzasadnienia przekonań są zmienne historycznie, kulturowo, grupowo i indywidualnie, a więc nigdy nie możemy wiedzieć, czy znamy prawdę". S. Judycki: *Epistemologia*. T. 1…, s. 222. W perspektywie tego rozróżnienia kuszące jest odczytywanie trzech tez traktatu Gorgiasza Περί τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως. Przyjmując absolutystyczne pojmowanie prawdy oraz mając świadomość stopniowalności siły argumentacji (poczynając od tezy najsilniejszej), Gorgiasz w pierwszej tezie głosi: nic nie jest (prawdą); oznacza to, że nie ma prawdy absolutnej, jaką głosiła wcześniejsza tradycja filozoficzna. Teza druga (słabsza od pierwszej) sprowadza się do stwierdzenia: jeśli nawet jest (taka prawda), to jest niepoznawalna; nasza wiedza o takiej prawdzie nie byłaby możliwa. Teza trzecia z kolei (słabsza od drugiej) mówi o tym, że jeśli nawet (taka prawda) byłaby poznawalna, to byłaby nieprzekazywalna innym; podana w wątpliwość zostaje tu komunikowalność prawd absolutnych. Konkluzją wszystkich tych tez mogłyby być trzy tezy (podane od najsilniejszej do najsłabszej): prawda jest względna – poznanie prawdy jest względne – komunikowanie prawdy jest względne. Nie można wykluczyć, że traktat Gorgiasza tematyzuje zagadnienie krytyki absolutystycznego pojmowania prawdy (być może prowadzącej w stronę relatywizmu), a także kwestię rozróżnienia różnych aspektów relatywizmu oraz różnych przedmiotów względności. Wszystkie te problemy ujęte zostają w perspektywie perswazyjnej i retorycznej.

τε κἀγώ. Z kolei samo to stanowisko Protagorasa poddaje fundamentalnej krytyce Platon, główny dostarczyciel informacji o Protagorasie: „A zatem bóg najbardziej mógłby być dla nas miarą wszystkich rzeczy, i to o wiele bardziej niż, jak mówią, jakiś człowiek”[247].

Relatywizm może mieć charakter globalny bądź lokalny. W odniesieniu do tego drugiego wyłaniają się problemy dotyczące relacji pomiędzy lokalnymi relatywizmami. Co więcej, w przypadku Protagorasa można chyba mówić zarówno o relatywizmie epistemologicznym, semantycznym, kulturowym, jak i etycznym. Pozostawiając na boku kwestię dyskusji na ten temat, należy się w tym miejscu skupić na zagadnieniu synkrytycyzmu komparatywnego, w szczególności na jego typach. Opierając się na świadectwach dotyczących zasady *homo mensura*, trzeba stwierdzić, że jeśli od strony podmiotowej mowa jest o konkretnych jednostkach ludzkich, to stanowisko takie kwalifikować należy jako isosynkrytycyzm, a nie ameinosynkrytycyzm, ponieważ sednem tego ostatniego jest teza epistemicznego nieegalitaryzmu. Z faktu, że można mówić o innych lokalnych typach relatywizmu, wynika, że uzasadnione jest mówienie o – opartych na epistemicznym egalitaryzmie – semantycznym egalitaryzmie, kulturowym egalitaryzmie czy też moralnościowym egalitaryzmie. Wszystkie one prezentują isosynkrytyczną wersję synkrytycyzmu komparatywnego. Będę nazywał ten typ isosynkrytycyzmu isosynkrytycyzmem horyzontalnym, ponieważ jego aspekt komparatywny dotyczy porównywania różnych podmiotów, to znaczy – dla Protagorasa w wersji Platona – różnych jednostek ludzkich (ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ). Każdy człowiek jest miarą rzeczy, a zatem żaden człowiek nie jest uprzywilejowany, żaden nie jest lepszy od innych ludzi (w różnych aspektach: epistemicznym, kulturowym, semantycznym, moralnościowym); konsekwencję takiego podejścia stanowi isosynkrytycyzm horyzontalny jako antyameinosynkrytycyzm horyzontalny. Idea ta wiąże się ściśle z Protagorasową ideą egalitaryzmu społecznego, równości wszystkich ludzi[248].

[247] „ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἤ πού τις, ὥς φασιν, ἄνθρωπος”. Platon: *Prawa*, 716 c; W: Platon: *Prawa*. Przekład z języka greckiego, wstęp i komentarz. D. Zygmuntowicz. Kęty, Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2017.

[248] „U podłoża tego rodzaju postępowania i tego sposobu organizacji życia społecznego, w którym wyraźnie rzuca się w oczy brak wszechwładnych Platońskich strażników, leży fundamentalny u Protagorasa szacunek dla demokratycznego pojęcia sprawiedliwości i wszystkich ludzkich istot. Ten szacunek wywodzi się z egalitarnego poglądu o równości wszystkich ludzi. Idea równości ludzi ma swoje źródło w Protagorejskiej doktrynie o »równowartości« poznania każdej jednostki, określanej wyżej mianem egalitaryzmu epistemologicznego”. A. Chmielewski: *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt…*, s. 68. Zob. także Idem: *Społeczeństwo otwarte czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej.* Wrocław, Arboretum, 2001. Warto zwrócić uwagę na analizy pojmowania relatywizmu przez Maksymiliana Roszyka. Badacz ten przeanalizował różne definicje i rozumienia relatywizmu oraz zaproponował takie ujęcie, które sprowadza się do równowartości prawomocności poznania (zgodność z wzorcami), a nie prawdziwości poznania. Zob.

Platon, Arystoteles, a także późniejsi myśliciele dostrzegali w relatywizmie opartym na isosynkrytycyzmie zgubne skutki, a nawet zaprzeczenie filozofii i racjonalności. Znane są argumenty głoszące, że wtedy:
1) człowiek niczym nie różni się od świni czy pawiana (*Teajtet*);
2) skoro wszystko jest prawdziwe, to nie ma fałszu (*Sofista*);
3) powszechnie obowiązująca na przykład geometria musiałaby zostać zastąpiona wieloma geometriami (*Teajtet*);
4) odrzucona zostaje zasada niesprzeczności (Arystoteles).

Warto jednak zwrócić uwagę nie na zewnętrzne zarzuty, lecz na immanentną niewspółmierność poglądów Protagorasa. Powstaje problem pogodzenia isosynkrytycymu horyzontalnego z praktycznymi postulatami nauczania, a więc kształtowania człowieka „na lepsze". Platon w *Teajtecie* (166 e–167 a) przywołuje opinię Protagorasa, który swoją działalność przyrównuje do praktyki lekarskiej. Dla chorego jedzenie jawi się jako gorzkie, dla zdrowego – przeciwnie, nie jest gorzkie. Żadne z tych stanowisk nie jest uprzywilejowane, co oddają słowa, że żadnego z nich nie należy czynić mądrzejszym. Wyrażona jest więc tutaj zasada antyameinosynkrytycyzmu horyzontalnego, którą należy zaakceptować. Dalej jednak następuje wyraźne wskazanie: „[…] jeden stan zamieniać na inny, **lepszy** jest bowiem ten inny; tak samo w wychowaniu inny stan zmieniać należy na **lepszy**" („[…] μεταβλητέον δ' ἐπὶ θάτερα· **ἀμείνων** γὰρ ἡ ἑτέρα ἕξις. οὕτω δὲ καὶ ἐν τῇ παιδείᾳ ἀπὸ ἑτέρας ἕξεως ἐπὶ τὴν **ἀμείνω** μεταβλητέον")[249]. W tym ostatnim fragmencie wyraźnie zaznacza się stanowisko ameinosynkrytyczne. Nie dotyczy ono już zasady synkrytycyzmu komparatywnego w perspektywie porównywania różnych podmiotów, lecz dokonywanego w ramach danego podmiotu. Ten rodzaj ameinosynkrytycyzmu będę nazywał ameinosynkrytycyzmem wertykalnym. Z fragmentu tego wynika, że Protagoras był isosynkrytycystą horyzontalnym i jednocześnie ameinosynkrytycystą wertykalnym. W obrębie ogólnie obowiązujących ram isosynkrytycyzmu horyzontalnego (interpersonalnego) możliwy jest ameinosynkrytycyzm wertykalny (intrapersonalny). Każdy człowiek jest miarą rzeczy, ale sam ten człowiek jest zmienny, więcej nawet – można go zmieniać, w efekcie czego komparatywna lepszość zachodzi nie pomiędzy różnymi podmiotami (w różnych światach), lecz w swoim świecie. Protagoras wyklucza zatem zarówno ameinosynkrytycyzm horyzontalny, jak i isosynkrytycyzm wertykalny. Jedną z nieodległych konsekwencji tych idei jest więc przekonanie, że zmieniać (na lepsze) można siebie (własny świat), a nie innych. Ten „własny świat" pojęty może być indywidualistycznie (świadectwo Platona), ale również kolektywistycznie; w tym wypadku „własnym światem" może być określona wspólnota, na przykład konkretna *polis*.

M. Roszyk: *Trzy sposoby podejścia do zagadnienia relatywizmu: A. MacIntyre, R. Rorty, P. Boghossian*. Lublin. Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2017.

[249] Platon: *Teajtet*, 167 a; podkr. – D.K.

W związku z przyjęciem ameinosynkrytycyzmu wertykalnego konieczne staje się rozpoznanie właściwego kryterium tego, co lepsze. Określony stan (ἕξις) człowieka, choć względnie stały, podlega zmianom, w tym działaniu paideutycznemu; παιδεία – zdaniem Protagorasa – dokonuje zmiany owego stanu na inny – lepszy. Jak zauważa Marcin Wasilewski, „koncepcję pajdeutyczną Protagorasa można określić mianem metabletycznej”[250]. Określone poglądy i przekonania danego człowieka uzależnione są od jego ἕξις, a nie odwrotnie. Jakie w takim razie jest kryterium bycia lepszym? W tym przypadku również trzeba się odwołać do Platona, do dialogów *Teajtet* i *Protagoras*. W pierwszym dialogu mowa jest o tym, że wychowanie polega na zmianie danego stanu na lepszy[251]; lekarz dokonuje zmian za pomocą lekarstw, sofista zaś – za pomocą słów[252]. Tak jak nie można fałszywego przekonania przemienić w przekonanie właściwe, tak nie można wyjść poza to, czego się doznaje lub co się czuje (πάσχῃ), bo ono jest zawsze prawdziwe (ταῦτα δὲ ἀεὶ ἀληθῆ). To kryterium doznawania (czucia, odbierania wrażeń) jest podstawą formułowanych przekonań, które nie są odporne na wpływ innych ludzi wyrażany za pomocą słów. Ta zmiana jest zmianą na lepsze, przy czym trzeba mieć na uwadze, że są to tylko τὰ φαντάσματα, które niedoświadczeni nazywają prawdą (ὑπὸ ἀπειρίας ἀληθῆ καλοῦσιν)[253]. Następnie Protagoras wskazuje ogólny charakter kryterium ameinosynkrytycznego w wymiarze wertykalnym:

> […] ἐγὼ δὲ **βελτίω** μὲν τὰ ἕτερα τῶν ἑτέρων, ἀληθέστερα δὲ οὐδέν.
>
> […] ja zaś sądzę, że **lepsze** są [τὰ φαντάσματα – D.K.] jedne od drugich, ale prawdziwsze żadne z nich[254].

Widać wyraźnie, że kryterium to nie jest epistemiczne (teoretyczne), lecz pragmatyczne, opiera się bowiem na pojmowaniu człowieka jako istoty doznającej, oceniającej i podatnej na wpływy. W dalszej partii swojego wywodu Protagoras precyzuje, że mędrcy i dobrzy mówcy sprawiają, że dobre i zdrowe przekonania są wytwarzane; kryterium lepszości w oddziaływaniu paideutycznym jest zorientowane na dobro *polis* tak długo, jak *polis* będzie je uznawać (ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ)[255]. W podsumowaniu

[250] M. Wasilewski: *Protagoras z Abdery – sofista i wychowawca. Studium z historii filozofii wychowania*. Łódź, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2013, s. 187. Zob. także Idem: *Paideutyka Protagorasa i Platona*. Poznań, Wydawnictwo Naukowe Polskiego Towarzystwa Pedagogicznego Oddział w Poznaniu, 2007, s. 46 i nast.

[251] „οὕτω δὲ καὶ ἐν τῇ παιδείᾳ ἀπὸ ἑτέρας ἕξεως ἐπὶ τὴν ἀμείνω μεταβλητέον”. Platon: *Teajtet*, 167 a.

[252] „ἀλλ’ ὁ μὲν ἰατρὸς φαρμάκοις μεταβάλλει, ὁ δὲ σοφιστὴς λόγοις”. Platon: *Teajtet*, 167 a.

[253] Platon: *Teajtet*, 167 b.

[254] Platon: *Teajtet*, 167 b; podkr. – D.K.

[255] Platon: *Teajtet*, 167 c.

swojej wypowiedzi Protagoras stwierdza: „καὶ οὕτω σοφώτεροί τέ εἰσιν ἕτεροι ἑτέρων καὶ οὐδεὶς ψευδῆ δοξάζει, καὶ σοί, ἐάντε βούλῃ ἐάντε μή, ἀνεκτέον ὄντι μέτρῳ" („w ten sposób zręczniejsi są jedni od drugich, a nikt nie mniema fałszywie, a ty – chcąc nie chcąc – musisz znieść, że jesteś miarą")[256]. Warto zwrócić uwagę, że amainosynkrytycyzm wertykalny ma tu charakter pragmatyczny, a nie teoretyczny; poza tym jednostkowe kryterium miary w wymiarze horyzontalnym (isosynkrytycyzm horyzontalny) idzie w parze z kryterium wspólnotowym w wymiarze wertykalnym. Teoretyczny isosynkrytycyzm horyzontalny łączy się zatem z pragmatycznym ameinosynkrytycyzmem wertykalnym[257], którego kryterium ma charakter polityczny, a podmiotem zdaje się wspólnota[258]. Takie ujęcie sprawy, czyli przeniesienie ameinosynkrytycyzmu w obszar praktyczny, wydaje się odpowiedzią na problemy związane z zarzutem dogmatyzmu w odniesieniu do ameinosynkrytycyzmu. Zarzut ten głosi, że ameinosynkrytycyzm (epistemiczny nieegalitaryzm) musi przyjąć jakieś dogmatyczne kryterium lepszości. Protagoras byłby skłonny się z tym zgodzić, ale tylko w obszarze praktyki, która z natury jest decyzjonistyczna; tak więc jego nieegalitaryzm jest wyłącznie pragmatyczny, a nie epistemiczny. Warto również nadmienić, że egalitaryzm epistemiczny podlega analogicznemu zarzutowi co nieegalitaryzm. Isosynkrytycyzm jest także dogmatyczny w zakresie ustanowienia równości; sama równość może być podejrzana, a nawet niemożliwa, co widoczniejsze jest w obszarze działania, a nie teorii.

W Platońskim *Protagorasie* natomiast tytułowy bohater stwierdza, że każdy, kto będzie z nim przebywał, odejdzie każdego dnia do domu lepszy[259]. Fragment ten sugeruje, że pragmatyczny ameinosynkrytycyzm wertykalny ma charakter zetetyczny, a nie dogmatyczny (na poziomie teoretycznym – warto przypomnieć – Protagoras był raczej zwolennikiem ND aniżeli S jako Z). Powstaje jednak uzasadnione pytanie: w czym

[256] Platon: *Teajtet*, 167 d.

[257] Warte zastanowienia byłoby, czy ten ameinosynkrytycyzm ma charakter dogmatyczny czy też krytyczny. Stan źródeł, a przede wszystkim dominujące świadectwa Platona znacznie utrudniają to zadanie.

[258] Zob. A. Chmielewski: *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt*…, s. 64. Dla K.-M. Dietza wpływanie słowami jako polityczne przemawianie służyć ma naprawie państwa. Zob. K.-M. Dietz: *Protagoras von Abdera: Untersuchungen zu seinem Denken*. Bonn, Habelt, 1976, s. 149 i nast. Adam Chmielewski kreśli interesującą paralelę między Protagorasem i Rortym: „Rorty, który twierdzi, że odrzuca relatywizm, odpiera jednak ten argument dokładnie tak samo, jak to czyni Protagoras, a mianowicie orzekając, iż jego pogląd nie jest prawdziwszy z metafizycznego, realistycznego punktu widzenia, lecz jest »lepszy« od innych z uwagi na konsekwencje praktyczne, do jakich prowadzi". A. Chmielewski: *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt*…, s. 197.

[259] Protagoras wypowiada następującą myśl: „Ὦ νεανίσκε, ἔσται τοίνυν σοι, ἐὰν ἐμοὶ συνῇς, ᾗ ἂν ἡμέρᾳ ἐμοὶ συγγένῃ, ἀπιέναι οἴκαδε βελτίονι γεγονότι, καὶ ἐν τῇ ὑστεραίᾳ ταὐτὰ ταῦτα· καὶ ἑκάστης ἡμέρας ἀεὶ ἐπὶ τὸ βέλτιον ἐπιδιδόναι". Platon: *Protagoras*, 318 a.

będzie lepszy, jaki jest charakter tej „lepszości"? Tym obszarem, w którym można mówić o byciu lepszym, jest πολιτικὴ τέχνη, która obejmuje gospodarowanie w domu i roztropność w kwestiach publicznych oraz jak najlepsze mówienie i działanie w sprawach państwowych[260]. Ogólnie zatem Protagoras (jeśli opierać się na podanych świadectwach, głównie na Platonie) pragmatyczno-polityczny ameinosynkrytycyzm wertykalny łączy z teoretycznym isosynkrytycyzmem horyzontalnym. Warto zauważyć, że Ksenofanesa pragmatyczny ameinosynkrytycyzm miał charakter horyzontalny, dla Protagorasa był on tylko wertykalny. Zdaniem tego ostatniego zmiana zachodzi w konkretnym człowieku pod wpływem innych (wspólnoty, *polis*), dla tego pierwszego zmiana jest możliwa dla tych wszystkich, którzy są zetetykami. W obu przypadkach celem starań ameinosynkrytycznych jest dobro *polis*.

We fragmentach z Protagorasa związanych z zapasami słownymi uwidaczniają się także oba wcześniej wyróżnione synkrytycyzmy. Z jednej strony isosynkrytyczna reguła izostenii jako równosilności sądów, w tym argumentowania za i przeciw[261], a z drugiej – ameinosynkrytyczna formuła nakazująca „argument gorszy (słabszy) uczynić lepszym (silniejszym)"[262]. W tym wypadku również w odniesieniu do argumentów interpersonalny (horyzontalny) isosynkrytycyzm łączy się z intrapersonalnym (wertykalnym) ameinosynkrytycyzmem o charakterze pragmatycznym. „Być lepszym" jest związane z działalnością wychowawczą, która ma na względzie dobro *polis*[263].

W perspektywie traktowania przez Protagorasa wiedzy jako αἴσθησις warto wspomnieć również o idiosynkrytycznym[264] synkrytycyzmie. Skoro wiedza wiąże się z unikalnym doświadczeniem, to ma ona wymiar indywidualny, odrzucający zarówno ogólność, jak i zetetyczną potrzebę znalezienia istoty rzeczy, wobec czego koncentruje się na uwarunkowaniach idiosynkrytycznych[265]. Można zatem mówić o pozytywnym (wbrew

[260] „τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὑτοῦ οἰκίαν διοικοῖ, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν". Platon: *Protagoras*, 318 e–319 a.

[261] „[…] δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις". Diog., IX, 51 (DK 80 B 6a). Platon wspomina również o sztuce antylogiki (ἡ ἀντιλογικὴ τέχνη), zwanej też metodą mów przeciwstawnych, czy też mów podwójnych, albo enantiologią. Zob. Z. Nerczuk: *Metoda „dwu mów"*…, s. 69.

[262] „[…] τὸν ἥττω […] λόγον κρείττω ποιεῖν […]". Arist.: *Rhet*., 1402 a 24 (DK 80 B 6b).

[263] W literaturze często spotkać można wykładnię krytykującą i postponującą takie stanowisko Protagorasa. Na przykład w *Chmurach* Arystofanesa nakładane są na siebie ameinosynkrytycyzm wertykalny i isosynkrytycyzm horyzontalny w zakresie argumentacji. W efekcie ujawnia się karykaturalne stanowisko, w myśl którego sąd słabszy, będąc gorszym, obala sąd lepszy, to znaczy sprawiedliwy. Zob. Z. Nerczuk: *Metoda „dwu mów"*…, s. 69–88.

[264] Zob. rozdział 1. części drugiej.

[265] Zob. Z. Nerczuk: *Przyrodnicze i medyczne źródła myśli Protagorasa (Platon, „Protagoras", 334ac)*. W: Idem: *Wokół sofistyki*…, s. 101. Nerczuk pisze o „uwarunkowa-

stanowisku Heraklita) idiosynkrytycznym isosynkrytycyzmie; w zatomizowanej koncepcji wiedzy, spersonalizowanej do doznań i stanów indywidualnych nie można ani w zakresie epistemicznym, ani antropologicznym mówić o żadnej „lepszości". W tym kontekście warto wspomnieć o deklaracji Gorgiasza, który w *Obronie Palamedesa* wprost zakłada, że prawda (w jego rozumieniu) jest lepsza od mniemania. „Wszystkim jest wspólne mniemać o wszystkim i w tym nie jesteś mądrzejszy od innych. Lecz ani nie należy ufać mniemającym, lecz tym, którzy wiedzą, ani też nie [należy] uważać mniemania za godniejsze zaufania od prawdy, a przeciwnie – prawdę od mniemania"[266]. Warto tu mieć na uwadze, że Protagoras i Gorgiasz akcentują inne aspekty pojmowania wiedzy: Gorgiasz tematyzuje jej źródła, Protagoras zaś – jej status epistemiczny.

Zaprezentowane analizy pozwoliły mi ukazać możliwość zastosowania konkretnych narzędzi krytycystycznych pomocnych w zrozumieniu filozofii wczesnogreckiej. W tym wypadku początki filozofii ukazałem w perspektywie synkrytycznej. Wzmiankowałem tylko perspektywę synkrytycyzmu koniunktywnego (jako uzupełnienie analiz dotyczących KS), a szerzej rozwinąłem perspektywę synkrytycyzmu komparatywnego. W świetle tych dociekań mogłem fragmenty filozofów wczesnogreckich rozpatrzyć pod kątem odróżnienia isosynkrytycyzmu i ameinosynkrytycyzmu (w formułach dogmatycznej albo zetetycznej). Jak wiadomo, S w ujęciu Pyrrona i jego następców opiera się na isosynkrytycyzmie sprowadzającym się w wymiarze teoretycznym do epistemicznego egalitaryzmu. Powyższe analizy ukazały filozofię wczesnogrecką jako zawierającą pewien rys sceptyczny, ale w dominującym nurcie nie jest to ani antecedencja, ani forma S pyrrońskiego czy też S Sekstusowego[267]. Widać

niach idiosynkratycznych", ja zaś preferuję posługiwanie się przymiotnikiem „idiosynkrytyczny", ponieważ podkreśla on wymiar synkrytyczny – tu pojęty jako cechy właściwe tylko komuś lub czemuś wynikające z zestawienia (porównania).

[266] „ἀλλὰ μὴν τό γε δοξάσαι κοινὸν ἅπασι περὶ πάντων, καὶ οὐδὲν ἐν τούτῳ σὺ τῶν ἄλλων σοφώτερος. ἀλλ' οὔτε τοῖς δοξάζουσι δεῖ πιστεύειν ἀλλὰ τοῖς εἰδόσιν, οὔτε τὴν δόξαν τῆς ἀληθείας πιστοτέραν νομίζειν, ἀλλὰ τἀναντία τὴν ἀλήθειαν τῆς δόξης". Gorgiasz: *Obrona Palamedesa*, 24. W: Gorgiasz: *Obrona Palamedesa*. Tłum. Z. Nerczuk. „Studia Antyczne i Mediewistyczne" 2013, nr 11 (46), s. 16.

[267] Jak zauważa S. Judycki, „tradycyjnie traktowano relatywizm jako »wstęp« do sceptycyzmu, jednak współcześnie relatywizm, względnie kontekstualizm, próbuje się wykorzystać w odwrotnym kierunku, a mianowicie do zwalczania sceptycyzmu, formułowanego w postaci tzw. hipotez sceptycznych". S. Judycki: *Epistemologia*. T. 1…, s. 233. Nawet o relatywizmie sofistów można mówić wyłącznie w wymiarze horyzontalnym (isosynkrytycyzm horyzontalny), a nie w wymiarze wertykalnym, który ujawnia się jako ameinosynkrytycyzm wertykalny. Sofistów lokalny relatywizm, choć opiera się – tak jak S pyrroński – na idiosynkrytycyzmie, to nie prowadzi do S jako E (ani do ND) w wymiarze globalnym. Część badaczy uważa, że empiryzm czy też subiektywizm Protagorasa nie prowadzi do sceptycyzmu. Zob. D.K. Glidden: *Protagorean Relativism and Physis*. „Phronesis" 1975, vol. 20, no. 3, s. 209–227. Odmiennego zdania jest na przykład Jørgen Mejer, który sądzi, że Protagoras wyraża A (czy też jakąś formę S) w stosunku do natury

to głównie dzięki zastosowaniu perspektywy synkrytycznej. Początki filozofii w jej głównych zrekonstruowanych formach doktrynalnych ukazują się jako poszukiwania, którym przyświeca raczej idea ameinosynkrytycyzmu, a nie isosynkrytycyzmu (z wyłączeniem sofistów). Z tego względu wczesna filozofia grecka, a zatem filozofia u swoich historycznych źródeł, wyrastała z poczucia braku pewności, S rozumianego nie jako E, lecz jako Z, koncepcji wiedzy doksalnej i fallibilnej, a także raczej z poszukiwania rozwiązań o charakterze ameinosynkrytycznym (nierzadko w formule pragmatycznej i utylitarnej, ale także jako nieegalitaryzm w zakresie uzasadnienia epistemicznego). W moim przeświadczeniu rozważanie filozofii wczesnogreckiej w perspektywie synkrytycyzmu jako tylko jednej z form ogólnie rozumianego K jest na tyle obiecujące poznawczo, że można mieć nadzieję na to, iż inne formaty K także mogłyby się przyczynić do szerszego i lepszego (element ameinosynkrytyczny) zrozumienia początków filozofii, a dzięki temu – filozofii w ogóle.

świata niezależnej od zmysłowości. Zob. J. Mejer: *The Alleged New Fragment of Protagoras*. „Hermes" 1972, Bd. 100, H. 2, s. 175–178.

Zakończenie

I go to seek a Great Perhaps.

Perhaps François Rabelais.

Solang er auf der Erde lebt,
So lange sei dir's nicht verboten
Es irrt der Mensch, so lang er strebt.

Johann Wolfgang von Goethe, *Faust*.

„Człowiek błądzi, dopóki dąży" – pisze w ekspozycji swojej tragedii *Faust* Johann W. von Goethe. Przekład „strebt" jako „dąży" (propozycja Kościelskiego) wydaje się zasadniejszy niż jako „szuka" (sugestia Antochewicza) nie tylko ze względu na samo użycie tego słowa klucza przez Goethego, lecz także dlatego, że lepiej wyraża ono dramatyczny sens ludzkich pragnień. Dążenie to wysiłki zmierzające do osiągnięcia czegoś, specyficzna skłonność do czegoś, szukanie natomiast można zredukować tylko do starań o ustalenie toposu. Faust jako niespełniony mędrzec zmierza do znalezienia Wielkiej Odpowiedzi, a dane jest mu wyłącznie Wielkie Być Może. Jednym z celów tej książki było rozważenie obecności, sensowności i ewentualnej spójności pozycji Rebelais'go w wymiarze filozoficznym oraz odróżnienie jej od pozycji Fausta. Więcej nawet, starałem się pokazać, że postawa zetetyczna, czy też S jako Z (przy uwzględnieniu fallibilistycznego standardu wiedzy), funkcjonowała we wczesnej filozofii greckiej oprócz S jako E, ND lub nawet SND. Zarówno PD, jak i S jako E oraz ND w różny sposób zakładają model Fausta, a więc model ostatecznej Wielkiej Odpowiedzi albo równie ostatecznego zanegowania Wielkiej Odpowiedzi. Być może nie głównym, lecz ważnym osiągnięciem tych studiów było swoiste odtworzenie (odzyskanie) i pokazanie zrębów wczesnogreckiego filozofowania w obrębie Być Może. Ten świat niepewności, ludzkiej i boskiej zwodniczości, fallibilnej tymczasowości, błądzenia, ale i poznawczej nadziei na znalezienie prawdy, a tymczasowo tego, co lepsze, zdaje się właściwym otoczeniem, w ramach którego wykiełkowała grecka gnoseologia. Warto było przyjrzeć się temu aspektowi dociekań filozoficznych i zobaczyć u samych źródeł, jak prezentowała się

filozofia – z natury swej – niby niespełniona. Ta jej natura właśnie wtedy się kształtowała. Jako że źródła myśli greckiej stanowią źródła myśli Zachodu, ukazanie owych źródeł pokazuje w szerszej perspektywie nasze własne dziedzictwo i własny punkt wyjścia. Wydaje mi się, że nie bez znaczenia jest charakter tego wyjścia, a raczej postrzeganie źródeł naszej kultury. Nie można też wykluczyć, że studia zamieszczone w tej książce pozwolą spojrzeć na tę tradycję pod nieco innym kątem, a tym samym inaczej popatrzeć na obecną kondycję człowieka.

Główny cel rozprawy stanowiła próba dostarczenia szerokiej perspektywy krytycystycznej sprzyjającej odczytaniu filozofii wczesnogreckiej. Taką perspektywę można potraktować jako uzupełnienie znanych i obfitujących w uznane rozstrzygnięcia ujęć poznawczych, które pojawiły się w historii filozofii starożytnej. Wychodzę bowiem z przekonania, że monomityczna (słownik Marquarda) historia filozofii jest zazwyczaj mniej zasadna niż jej ujęcia polimityczne. Przyjęcie takiej perspektywy sprawia, że niektóre wątki dotychczas nieujawnione lub niedostrzeżone zyskują na randze, inne zaś, dotychczas wyeksponowane, a nawet pierwszoplanowe, mogą zejść na drugi plan. Dlatego można mieć nadzieję, że analiza wczesnej filozofii greckiej z perspektywy postawy krytycznej, sceptycznej i zetetycznej wzbogaciła perspektywę jej oglądu.

Część pierwsza rozprawy stara się dostarczyć teoretycznych narzędzi odczytania tej tradycji, ale także – po części niezależnie – ma za zadanie dookreślić znaczenie krytycyzmu, sceptycyzmu i zetetycyzmu w wymiarze filozoficznym jako ogólnych postaw obecnych w dyskursie naukowym. W pracy chodziło przede wszystkim o rozpoznanie filozoficznej postawy krytycznej w jej głównych formach, problematyzującej zagadnienia filozoficzne, jakie wyłoniły się już u źródeł filozofii i obecne są w aktualnie prowadzonych dyskusjach. Można zatem te rozważania dotyczące K, S i Z czytać bez ich kontekstu historycznego, po prostu jako element filozoficznej refleksji nad ich treściową złożonością i niejasnością. Chodziło po prostu o to, aby odpowiedzieć sobie na pytanie, co to właściwie znaczy, że filozofia (nauka) jest krytyczna. W tym celu zostały wyróżnione podstawowe typy krytycyzmu, z których KS, KA (w tym: S i Z) i KE poddano szczegółowej analizie na podstawie zachowanych źródeł związanych z wczesną filozofią grecką. Oprócz tego ukazane i przeanalizowane zostały główne typy S, w tym S jako Z; propozycja ta, wzmiankowana tylko przez Sekstusa Empiryka, wydaje się częściowo zapomnianą odnogą S, w każdym razie taką, która nie tylko ujawniła się u źródeł filozofii, ale także warta jest przypomnienia i rozwinięcia.

Cała część druga jest egzegezą zachowanych fragmentów filozofów wczesnogreckich i doksografii z nimi związanej, przeprowadzoną pod kątem różnych aspektów postawy krytycznej. Szczegółowej analizie poddane zostały najwcześniejsze formy KS (prymarny charakter), KA i KE, a także filozoficzna krytyka personalna w jej dwóch głównych odmia-

nach: jako allokrytycyzm i jako autokrytycyzm. Uzupełnieniem rozważań była próba uporządkowania tej tradycji w perspektywie idei synkrytycyzmu. Wyróżniłem dwa typy synkrytycyzmu: 1) synkrytycyzm związany z czynnością łączenia (powiązania, zespolenia), czyli synkrytycyzm koniunktywny, oraz 2) synkrytycyzm związany z czynnością porównywania (zestawiania), czyli synkrytycyzm komparatywny. Dzięki tym rozróżnieniom udało się – jak sądzę – dokonać bardziej zniuansowanych analiz filozofii wczesnogreckiej. Dobrym przykładem tego niech będzie odróżnienie nie tylko S jako Z i S jako E, lecz także odróżnienie S albo ND od wykładni fallibilistycznej (połączonej z: S jako Z, doksalną wiedzą niepewną i z ameinosynkrytycyzmem jako epistemicznym nieegalitaryzmem). Rozważania w części drugiej mogą być potraktowane jako próba wypełnienia luki dotyczącej filozofów wczesnogreckich; Anthony A. Long ponad dwadzieścia lat temu stwierdził, że badania nad tym okresem w dziejach powinny skupić się na metodologii filozoficznej, dociekaniach drugiego rzędu, umyśle, stosunku poznającego do poznanego oraz asymilacji myślenia do postrzegania[1]. Rozważania nad ideami K, S i Z w tak szczegółowej formie w odniesieniu do filozofii wczesnogreckiej nie miały dotychczas odpowiednika w literaturze przedmiotu. Trzeba jednak zastrzec, że skala takiej otwartej właśnie perspektywy badawczej jest ogromna, w efekcie czego problem został tu tylko poruszony i ma charakter prolegomenów do tego zagadnienia. W pełni zdaję sobie sprawę z ograniczeń w analizie wskazanych (też wybiórczo) typów K, S i Z; podobnie rozważania nad tekstami filozoficznymi tego okresu powinny zostać uzupełnione analizami dotyczącymi epiki, liryki i dramatu, historiografii oraz innych obszarów dyskursu. Rozprawa ta zatem raczej otwiera pewne wątki, ale nie zamyka ich, to znaczy wskazuje pewną możliwość interpretacyjną, nie doprowadzając jej do wykończonej formy.

Trzeba zauważyć, że rozważania dotyczące K, S i Z we wczesnej filozofii greckiej pokazują także krytycyzm, sceptycyzm i zetetycyzm wczesnej filozofii greckiej. Sama ta filozofia jest krytyczna, sceptyczna (przy odpowiednim rozumieniu sceptycyzmu) oraz zetetyczna. Ze względu na fakt, że refleksja filozoficzna w V wieku przed Chrystusem się dopiero budzi, trudno mówić o namacalnych świadectwach krytycznych[2], co w żadnym stopniu nie kwestionuje ogólnego krytycznego charakte-

[1] Zob. A.A. Long: *Parmenides on Thinking Being*. „Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy" 1996, vol. 12, issue 1, s. 127–129.

[2] Zwraca na to uwagę J.H. Lesher, podkreślając znaczenie krytycyzmu filozoficznego: „It is reasonable to suppose, just in general, that having a written record available in some semi-permanent form will contribute to the detection of errors of fact and inconsistencies. What we need however is reason to believe that this is what actually happened in Ionia in the early 6th century B.C.; that inspection of *written* account facilitated, and moreover »impelled«, philosophical criticism. […] The Ionians did clearly draw upon Homeric and Hesiodic resources, but they never refer to any written versions (if there were any) and they frequently explicitly refer to what their predecessors *said*".

ru myślenia pierwszych filozofów. Warto przywołać znaną opinię Karla R. Poppera dotyczącą krytycystycznego wymiaru początków filozofii: „Wczesna filozofia grecka, zwłaszcza jej historia od Talesa do Platona, to piękna karta dziejów. Być może zbyt piękna, by była prawdziwa. W każdym pokoleniu odnajdujemy jakąś nową doktrynę, nową kosmologię o zadziwiającej oryginalności i głębi. Jak to było możliwe? Rzecz jasna, geniuszu i oryginalności nie da się wyjaśnić, ale można na nie rzucić jakieś światło. Na czym polegała tajemnica starożytnych? Twierdzę, że na trzymaniu się tradycji – *tradycji krytycznej analizy*"[3]. Jak to ukazano w pracy, szczególnie w rozdziale 4. części drugiej, allokrytyka o charakterze filozoficznym była czymś naturalnym dla tych myślicieli; więcej jednak, zdolność myślenia autokrytycznego najlepiej chyba świadczy o rozwiniętej postawie krytycznej. Geoffrey E.R. Lloyd wymienia dwie cechy odróżniające filozofów jońskich od wcześniejszych myślicieli: odkrycie przyrody i „zastosowanie w praktyce racjonalnego krytycyzmu i debaty"[4]. Faktycznie, rzeczą intrygującą, a zarazem fascynującą jest tropienie zarówno wzajemnych filozoficznych zależności pomiędzy myślicielami, jak i ich skłonności do polemiki oraz dyskusji. James H. Lesher rozpoznaje w Ksenofanesie najczystszy przykład postawy krytycznej, ale jego opinia o tym myślicielu nadaje się do opisu prawie wszystkich analizowanych w mojej rozprawie filozofów: „Ksenofanes wykonuje wszystkie odpowiednie krytyczne posunięcia: odchodzi od starych sposobów myślenia, wykrywa niekonsekwencje, przedstawia nowe koncepcje i robi to wszystko bez najmniejszej sugestii krytyki tekstów spisanych"[5]. Filozofia wczesnogrecka miała przede wszystkim charakter zetetyczny, była poszukiwaniem zrozumienia w formie dążności i nienasyconego pragnienia, nawet wtedy gdy filozofia występowała jako strona w agonie mądrościowym o bycie ἄριστος. Wydaje mi się, że dobrze będzie wyrazić zaprezentowaną tu postawę zetetyczną jako realizację problemowego typu myślenia filozoficznego, o którym pisał Nicolai Hartmann: „Niczego z góry nie przesądza, nie zakłada żadnego obrazu świata, do którego wszystko ma zmierzać, a co najmniej w każdej chwili gotów jest go zrewidować. Nie pozwala narzucić sobie własnych zasad, lecz dopiero ich szuka. Wychodzi od zastanych problemów lub od takich, na jakie natyka się w swych badaniach; zabiega o rozwiązanie problemów, a gdy ich rozwiązać nie może, szuka nadal uporczywie i trwa w niepewności. Nie odrzuca żadnego problemu,

J.H. Lesher: *Perceiving and Knowing in the „Iliad" and „Odyssey"*. „Phronesis" 1981, vol. 26, no. 1, s. 4.

[3] K.R. Popper: *Z powrotem do presokratyków*. W: Idem: *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*. Tłum. S. Amsterdamski. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1999, s. 254.

[4] G.E.R. Lloyd: *Nauka grecka od Talesa do Arystotelesa*. Tłum. J. Lesiński. Warszawa, Prószyński i S-ka, 1998, s. 17.

[5] J.H. Lesher: *Perciving and Knowing…*, s. 5.

jeśli nie mieści się w jego rachunku; wytrwale obstaje przy nim, szuka na każdej drodze, dokądkolwiek by wiodła. Konsekwencja w badaniu problemów zmusza go do dokonywania nieustannie wyłomu w zbudowanym już gmachu myślowym"[6].

Podczas pracy nad tą książką towarzyszyło mi pragnienie przynajmniej częściowego odsłonięcia źródłowych struktur krytycznego myślenia, być może nawet pewnych schematów krytycznych. Zdaje się, że udało się pokazać, że na najgłębszym poziomie naszych kontaktów ze światem mamy do czynienia z KS jako zdolnością rozróżniania i separacji. Zdolność ta umożliwia nam inne czynności krytyczne, na przykład te, które zostały określone jako krytycyzm osądzający, krytycyzm porządkujący, krytycyzm wolicjonalny i krytycyzm interpretacyjny, a przede wszystkim – analizowane bardziej szczegółowo w rozprawie – KA, KE, auto- i allokrytycyzm, synkrytycyzm. W określonych aspektach strałem się naświetlić tę częściowo odsłoniętą „logikę krytyczną". Mimo że zdolności krytyczne wydają się (przynajmniej częściowo) głęboko zakorzenione, to z pewnością wymagają ciągłego podsycania i poszerzania. Według mnie jest to powinność najwyższej wagi. Człowiek z wypłowiałymi umiejętnościami krytycznymi, nieodczuwający potrzeby ich rozwijania, staje się w łatwy sposób bierny, manipulowalny, zdogmatyczniały, słowem – żałosny. Można więc z tej pracy wyprowadzić rekomendację starań o rozbudzanie i rozwijanie postawy krytycznej. Wydaje się również, że przy takim sprofilowaniu zagadnienia krytycyzm w swej rudymentarnej formie, jaką jest KS, zdaje się poprzedzać racjonalizm, a także inne typy stosunku człowieka do świata. Na wyższym poziomie KS razem z KA (czasami nawet wraz z KE) fundują konkretne formy metod dociekań. Tym bardziej trzeba dbać o podstawy, aby to, co na nich jest zbudowane, miało bardziej stabilną i autokrytyczną postać.

Nie ulega wątpliwości, że refleksja nad greckimi źródłami refleksji krytycznej może przyczynić się do lepszego zrozumienia obecnego stanu naszej postawy krytycznej. Wbrew bowiem potocznej opinii nie musi być tak, że sekwencja dziejów idzie w parze z postępującym pogłębianiem lub rozszerzaniem zdolności krytycznego myślenia. W niniejszej rozprawie chodzi o pokazanie, że krytycyzm ujawnił się już na samym początku dziejów myśli Zachodu i stanowił istotny czynnik determinujący jej rozwój. Można jednak zadać sobie pytanie, czy proces dziejowy jest linearnym procesem przyrostu krytycyzmu. Nie wchodząc w szczegóły dyskursu historiozoficznego, należałoby raczej stwierdzić, że można mieć spore obiekcje odnośnie do takiego postawienia sprawy. Niektórzy badacze będą

[6] N. Hartmann: *Myśl filozoficzna i jej historia*. W: Idem: *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*. Tłum. J. Garewicz. Toruń, Comer, 1994, s. 15–16. Warto zwrócić uwagę, że ukazanie tego problemowego (systematycznego) typu myślenia filozoficznego (w odróżnieniu od typu systemowego) dokonuje się w słowniku o silnym zabarwieniu zetetycznym.

raczej mówić o następujących po sobie epokach krytycznych i twórczych (C.H. Saint-Simon)[7] lub nawet o dopełnianiu się elementów krytycznych i dogmatycznych w historii myśli ludzkiej (Drozdowicz)[8]. Bez względu jednak na przyjętą optykę historiozoficzną trzeba przyznać, że nierzadko w dziejach pojawiają się okresy bądź to deficytu, bądź to nadmiaru krytycyzmu. Z tego faktu wynika, że należy wykazywać należną troskę o to, aby utrzymywać właściwy „poziom" krytycyzmu, czyli kształtować postawę czujnego utrzymywania stanu kryzysu (na podstawie źródłowego związku między krytycyzmem i kryzysem). Elementem składowym tej postawy krytycznej powinna być także postawa zetetyczna ujęta jako zdolność utrzymywania się w cierpliwej nadziei, a zarazem zdolność nieaprobowania pokusy ostateczności rozstrzygnięć. Wydaje się, że obecnie należałoby mówić raczej o deficycie krytycyzmu niż o jego nadmiarze. Spośród wielu argumentów na poparcie tej tezy warto wymienić choćby kilka odwołujących się do krytycyzmu separacyjnego, antydogmatycznego (źródłowo sceptycznego) i zetetycznego:

1) zbyt często zawodzi krytycyzm separacyjny w perspektywie oceniania; nie ujawnia się odpowiednia umiejętność właściwego rozróżnienia ce-

[7] S. Symotiuk tak komentuje ten pogląd Saint-Simona: „Procesy krytyki i tworzenia wykluczają się nawzajem. Dopóki trwa rozwój organizmu społeczno-kulturowego, nie pojawia się postawa krytyczna (chociaż »gromadzą się« siły niszczące). Również dopóki trwa proces niszczenia, nie pojawiają się siły twórcze, które by go hamowały; występują one dopiero wówczas, gdy wygasają czynniki negacji". S. Symotiuk: *Trzy modele krytyki*. „Studia Filozoficzne" 1983, nr 11–12, s. 72. W innym miejscu dodaje: „Krytyka ułatwia poczęcie nowego, ma więc funkcję »akuszerską«, funkcja ta jest jednak tylko skutkiem ubocznym epok krytycznych, gdy ich cel zasadniczy ogranicza się tylko do zniszczenia starego. Budowanie w obrębie starego gmachu historycznego jest niemożliwe, można tworzyć jedynie na nowych fundamentach, wymaga to jednak zburzenia starego gmachu i starych fundamentów przez siły nie-twórcze". Ibidem, s. 73. Ten pogląd Saint-Simona wyraźnie nawiązuje do Kartezjusza, który w pierwszej *Medytacji* stwierdzał, że jeśli chce się w naukach coś pewnego ustalić, to trzeba raz w życiu z gruntu wszystko obalić i zacząć od nowa budować na nowych podstawach. W swoich poglądach Saint-Simon pojmuje krytycyzm jednostronnie i zdecydowanie w sposób za wąski, zakłada bowiem, że krytyka ma wyłącznie charakter negatywny, ujawniający się w procesie niszczenia i destrukcji zastanych form. Z zakresu postawy krytycznej zostaje wyeliminowana kluczowa – w moim przekonaniu – rola pozytywna, przede wszystkim selekcyjna, doradcza, informacyjna i heurystyczna. Poza tym dyskusyjna wydaje się teza, w myśl której tworzenie jest możliwe wyłącznie na nowych fundamentach. Można sobie wyobrazić lub przywołać dane historyczne, również odnoszące się do myśli greckiej, które uprawdopodobnią twierdzenie, że na starych fundamentach budowane były nowe gmachy teoretyczne. Rzecz jasna kluczową sprawą w takich analizach jest rozpoznanie „rzeczywistych" fundamentów, a także formuły konstrukcji gmachu.

[8] Z. Drozdowicz twierdzi, że „krytycyzm i dogmatyzm stanowią elementy pod jednym względem dopełniające się, natomiast pod innym się wykluczające". Z. Drozdowicz: *Krytycyzm czy dogmatyzm w nauce?*. „Roczniki Nauk Rolniczych. Seria G: Ekonomika Rolnictwa" 2010, t. 97, z. 2, s. 30. Zob. także Idem: *Tradycje krytycyzmu i dogmatyzmu*. „Nauka" 2008, nr 3, s. 21–33.

lów i wartości, wskutek czego często nie dochodzi do odróżnienia tego, co istotne, od nieistotnego;
2) zbyt wiele przekonań ma charakter dogmatyczny, bądź to niedopuszczający nawet możliwości krytyki, bądź – w bardziej złagodzonej wersji – niedostatecznie promujący elementy krytyczne; dane twierdzenie lub teorię należy poddać ocenie w perspektywie możliwych argumentów *pro* i *contra*;
3) za często pozwalamy sobie zarówno na satysfakcję z pozornej ostateczności swoich rozstrzygnięć jako realizacji marzeń aristofilozoficznych, jak i na komfort równie pozornej i szkodliwej rezygnacji z odpowiedzi, co w zradykalizowanej wersji może przybierać formę filozoficznego milczenia; krytyczność zdaje się wymagać odrzucenia ostatecznego milczenia jako efektu bądź to ostatniego słowa, bądź jego niemożliwości;
4) za mało akcentuje się potrzebę krytycyzmu zetetycznego, a więc umiejętności niezależnego szukania i dociekania; dość powszechna jest postawa biernego oczekiwania na to, aby coś zostało dane czy też przedłożone, na przykład w formie autorytetu.

Rzecz jasna, te formy deficytów krytycznych mogą się łączyć i wspólnie wzmagać zgubne skutki ich niedoboru. Wydaje się jednak, że jednym z głównych powodów obecnego osłabienia krytycyzmu jest wypłowienie jego fundamentalnej formy, jaką jest KS. Ten KS wypłowiał, bo niejako osłabły granice, a raczej nasze przekonania o ich istnieniu oraz ich wartości; jeśli nawet się je dostrzega, to jawią się one jako rozmyte i niewyraźne. Każdorazowa próba ich dookreślenia lub ponownego ustalenia kojarzy się z przemocą[9]. Poza tym silnie odczuwana jest presja innych, którzy w formie samoustanowionego autorytetu wyznaczają proste granice parcelujące rzeczywistość, w efekcie czego świat jawi im się jako prosty, bo ukazany w czarno-białych ramach poznawczych. Trzeba przyznać, że trudno dziś być krytycznym w świecie rozciągającym się między rozmyciem a opresją.

Z gąszcza metafor wykorzystywanych w dyskursie filozoficznym, a szczególnie dookreślających go toposów metafilozoficznych, warto wybrać te, które najlepiej oddają krytyczny i sceptyczny jako zetetyczny model dociekań filozoficznych. Trzymając się tej konwencji, można powiedzieć, że myśliciele greccy nie są raczej ludźmi pustyni ani ludźmi lasu, ale raczej ludźmi morza. Zetetyczny wymiar filozofii jako ciągłego dążenia od dawna symbolizuje droga. Można zatem stwierdzić, że przynajmniej grecka filozofia jest po prostu niestrudzonym żeglowaniem; nie tylko jest to utrzymywanie się na wodzie, ale płynięcie do celu lub przynajmniej w jakimś kierunku. Czasami ta podróż odbywa się wyznaczony-

[9] Zob. T. Siebers: *The Ethics of Criticism*. Ithaca and London, Cornell University Press, 1988.

mi szlakami wodnymi, niekiedy jednak bywa spontaniczna i wyjątkowa. W dzisiejszych czasach strach determinuje wiele działań, od drobnych zabezpieczeń po globalną sumę wszystkich strachów. Filozofia jako żeglujące dążenie też budziła i budzi obawy, a przynajmniej – jak uczy tego *Faust* – nie zwalnia z cierpienia w trakcie tej podróży. Warto pogodzić się zarówno z brakiem, jak i z nadzieją. Wobec każdego strachu trzeba zająć jakąś postawę. Z analogiczną sytuacją miał do czynienia Pompejusz, gdy rozpętała się burza podczas wypłynięcia z Afryki do Rzymu. Jego odpowiedzią na tę sytuację były słowa: „Πλεῖν ἀνάγκη, ζῆν οὐκ ἀνάγκη”[10].

[10] Plutarch: *Pomp.*, 50, 2, 1.

Bibliografia

Teksty źródłowe, przekłady, komentarze

Abelard: *Rozprawy*. Tłum. L. Joachimowicz. Warszawa, PAX, 1969.

Ajschylos: *Prometeusz skowany, Persowie*. Tłum. J. Kasprowicz, K. Kaszewski. Wrocław, Ossolineum – DeAgostini, 2005.

Ajschylos, Sofokles, Eurypides. Antologia tragedii greckiej. Tłum. S. Srebrny, K. Morawski, J. Łanowski. Wybrał i oprac. S. Stabryła. Kraków, Wydawnictwo Literackie, 1989.

Anaxagoras of Clazomenae: *Fragments and Testomonia*. A text and translation with notes and essays by P. Curd. Toronto, University of Toronto Press, 2007.

Anaximandre: *Fragments et témoignages*. Texte grec, traduction, introduction et commentaire par M. Conche. Paris, Presses Universitaires de France, 1991.

Aristote: *Du Ciel*. Texte établi et traduit par P. Moraux. Paris, Les Belles Lettres, 1965.

Aristoteles: *Analytica priora et posteriora*. Ed. W.D. Ross. Oxford, Clarendon Press, 1964.

Aristote: *Les Parties des animaux. (De partibus animalium)*. Texte établi et traduit par P. Louis. Paris, Les Belles Lettres, 1956.

Aristoteles: *De sensu et sensibilibus, Parva Naturalia*. Ed. W.D. Ross. Oxford, Clerendon Press, 1955.

Aristoteles: *Physica*. Ed. W.D. Ross. Oxford, Clarendon Press, 1950.
Dzieło cyt. jako Arist.: *Phys*.

Aristotle's Metaphysics: A Revised Text with Introduction and Commentary. Ed. W.D. Ross. Oxford, Clarendon Press, 1924.
Cyt. jako Arist.: *Metaph*.

Arystoteles: *Fizyka*. Tłum. K. Leśniak. W: Arystoteles: *Dzieła wszystkie*. T. 2. Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1990.

Arystoteles: *Metafizyka*. T. 1–2. Oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podstawie tłum. T. Żeleźnika. Red. A. Maryniarczyk. Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL, 1996.

Arystoteles: *Metafizyka*. Tłum. K. Leśniak. W: Arystoteles: *Dzieła wszystkie*. T. 2. Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1990.

Arystoteles: *O częściach zwierząt*. Tłum. P. Siwek. W: Arystoteles: *Dzieła wszystkie*. T. 3. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1992.

Arystoteles: *O duszy*. Tłum. P. Siwek. W: Arystoteles: *Dzieła wszystkie*. T. 3. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1992.
Arystoteles: *O niebie*. Przeł. P. Siwek. W: Arystoteles: *Dzieła wszystkie*. T. 2. Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1990.
Arystoteles: *Retoryka*. Tłum. H. Podbielski. W: Arystoteles: *Dzieła wszystkie*. T. 6. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001.
Asmus W.: *Demokryt. Wybór fragmentów Demokryta i świadectw starożytnych o Demokrycie*. Warszawa, Książka i Wiedza, 1961.
Auerbach W.: *O wątpieniu*. W: *Księga pamiątkowa Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie 12 II 1904–12 II 1929*. Lwów, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, skł. gł. w Księgarni Książnica – Atlas, 1931, s. 78–97.
Augustine: *Against the Academicians and the Teacher*. Translated, with Introduction and Notes, by P. King. Indianapolis, Hackett, 1995.
Augustyn św.: *O państwie Bożym*. T. 1. Tłum. W. Kornatowski. Warszawa, De Agostini, 2003.
Augustyn św.: *Przeciw akademikom*. Przeł. K. Augustyniak. W: Św. Augustyn: *Dialogi filozoficzne*. Kraków, Wydawnictwo Znak, 2001, s. 57–150.

Bacchylide: *Dithyrambes – Épinicies – Fragments*. Texte établi par J. Irigoin et trad. par J. Duchemin, L. Bardollet. Paris, Les Belles Lettres, 1993.
Bett R.: *Sextus Empiricus: Against the Ethicists*. English translation with an introduction and commentary. Oxford, Oxford University Press, 1997.
Bett R.: *Sextus Empiricus: Against the Logicians*. English translation with an introduction. Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
Bett R.: *Sextus Empiricus: Against the Physicists*. English translation with an introduction. Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
Blank D.L.: *Sextus Empiricus: Against the Grammarians*. English translation with an introduction and commentary. Oxford, Oxford University Press, 1998.
Brittain C.: *Cicero: On Academic Scepticism*. Indianapolis, Hackett, 2006.

Cassin B.: *Si Parménide – le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia. Édition critique et commentaire*. Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires de Lilie / Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1980.
Traktat cyt. jako MXG.
Chiesara M.L.: *Aristocles of Messene: Testimonia and Fragments*. Oxford, Oxford University Press, 2001.
Cicero: *Academicorum reliquiae cum Lucullo*. Rec. O. Plasberg. Leipzig, Teubner, 1922.
Cicero: *De divinatione libri duo: libri de fato quae manserunt*. Rec. C.F.W. Müller. Leipzig, Teubner, 1915.
Cicero: *De natura deorum*. Rec. O. Plasberg. Iterum edidit appendicem adiecit W. Ax. Leipzig, Teubner, 1933.
Cicero: *Tusculanae disputationes*. Ed. M. Pohlenz. Leipzig, Teubner, 1918.
Clemens Alexandrinus: *Stromata*. Vol. 2. Ed. O. Stählin. Leipzig, Hinrichs, 1906.
Comicorum Graecorum fragmenta. Vol. 1. Ed. G. Kaibel. Berlin, Weidmann, 1899.
Cyceron M.T.: *Księgi akademickie*. W: Idem: *Pisma filozoficzne*. T. 3. Tłum. W. Kornatowski, J. Śmigaj. Warszawa 1961, s. 9–154.

Decleva Caizzi F.: *Pirrone: Testimonianze*. Napoli, Bibliopolis, 1981.

Di Marco M.: *Timone di Fliunte: Silli*. Introduzione, edizione critica, traduzione e commento. Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1989.

Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutch von H. Diels. Bd. 1–3. Hrsg. W. Kranz. Zürich, Weidmann, 1985.
Cyt. jako DK.

Diels H.: *Parmenides Lehrgedicht. Griechisch und deutsch*. Berlin, G. Reimer, 1897.

Die Vorsokratiker. Bd. 1: *Milesier, Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit, Parmenides*. Auswahl der Fragmente, Übersetzung und Erläuterungen von J. Mansfeld. Stuttgart, Reclam, 1983.

Die Vorsokratiker. Bd. 1: *Thales, Anaximander, Anaximenes, Pythagoras und die Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit*. Griechisch – lateinisch – deutsch. Auswahl der Fragmente und Zeugnisse, Übersetzung und Erläuterungen von M.L. Gemelli Marciano. Düsseldorf, Artemis & Winkler, 2007.

Die Vorsokratiker. Bd. 2: *Parmenides, Zenon, Empedokles*. Griechisch – lateinisch – deutsch. Auswahl der Fragmente und Zeugnisse, Übersetzung und Erläuterungen von M.L. Gemelli Marciano. Düsseldorf, Artemis & Winkler, 2009.

Die Vorsokratiker. Bd. 3: *Anaxagoras, Melissos, Diogenes von Apollonia, Die antiken Atomisten: Leukipp und Demokrit*. Griechisch – lateinisch – deutsch. Auswahl der Fragmente und Zeugnisse, Übersetzung und Erläuterungen von M.L. Gemelli Marciano. Mannheim, Artemis & Winkler, 2010.

Diogenes Laertius: *Lives of Eminent Philosophers*. Ed. with introd. by T. Dorandi. Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

Diogenes Laertius: *Vitae Philosophorum*. Ed. H.S. Long. Oxford, Clarendon Press, 1964.
Tłumaczenie polskie: Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski przy współpracy B. Kupisa. Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1982.
Dzieło cyt. jako Diog.

Early Greek Philosophy. Vols. 1–9. Ed. and trans. by A. Laks and G.W. Most. Cambridge–London, Harvard University Press, 2016.
Cyt. jako LM.

Edwards M.W.: *The Iliad: A Commentary*. Vol. 5. Gen. ed. G.S. Kirk. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Elegy and Iambus. With an English Translation by. J.M. Edmonds. Cambridge, MA., Harvard University Press; London, William Heinemann, 1931. (Repr. – 1968).

Études sur Parménide. Publiées sous la direction de P. Aubenque. T. 1: *Le poème de Parménide*. Texte, traduction, essai critique par D. O'Brien en collaboration avec J. Frère pour la traduction française. Avant-propos de P. Aubenque. Paris, Vrin, 1987.

George A.: *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*. Oxford, Oxford University Press, 2003.

Gorgias: *Encomium of Helen*. Edited with Introduction, Notes and Translation by D.M. MacDowell. Bristol, Bristol Classical Press, 1982.

Gorgiasz: *Obrona Palamedesa*. Tłum. Z. Nerczuk. „Studia Antyczne i Mediewistyczne" 2013, nr 11 (46), s. 3–22.
Cyt. jako GOP.
Gorgiasz: *Pochwała Heleny*. Tłum. Z. Nerczuk. „Studia Antyczne i Mediewistyczne" 2012, nr 10 (45), s. 23–36.
Cyt. jako GPH.
Grgić F.: *Sekst Empirik: Obrisi pironizma*. Zagreb, Kruzak, 2008.

Heitsch E.: *Xenophanes: Die Fragmente*. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von E. Heitsch. München und Zürich, Artemis Verlag, 1983.
Héraclite: *Fragments*, texte établi, traduit et commenté par M. Conche. Paris, Presses Universitaires de France, 1986.
Hérodote: *Histoires*. Livre 1–9. Texte établi et traduit par Ph.-E. Legrand. Paris, Les Belles Lettres, 1932–1954. Tłumaczenie polskie: Herodot: *Dzieje*. Tłum. i oprac. S. Hammer. Warszawa, Czytelnik, 2002.
Cyt. jako Hdt.
Herodotus, with an English translation by A.D. Godley. Cambridge, Harvard University Press, 1920.
Hesiod: *Theogony, Works and Days, Testimonia*. Edited and translated by G.W. Most. Cambridge, Harvard University Press, 2018.
Hesiod: *Theogony and Works and Days*. Translated with an Introduction and Notes by M.L. West. Oxford, New York, Oxford University Press, 2008.
Hesiod: *Theogony*. Edited with prolegomena and commentary by M.L. West. Oxford, Clarendon Press, 1966.
Cyt. jako *Th*.
Hesiod: *Works and Days*. Edited with prolegomena and commentary by M.L. West. Oxford, Clarendon Press, 1978.
Cyt. jako *Op*.
Hesiod: *Works and Days and Theogony*. Trans. S. Lombardo. Notes and Glossary, Introduction by R. Lamberton. Indianapolis–Cambridge, Hackett Publishing Company, 1993.
Hesiodi Ascraei opera, quae quidem extant, omnia Graece, cum interpretatione Latina e regione, ut conferri a Graecae linguae studiosis citra negocium possint. Basel, Queck, 1564.
Hesiod and Theognis: *Theogony, Works And Days, and Elegies*. Trans. D. Wender. London, Penguin Group, 1973.
Heubeck A., Hoekstra A.: *A Commentary on Homer's Odyssey*. Vol. 2: *Books 9–16*. Oxford, Clarendon Press, 1989.
Heubeck A., West S., Hainsworth J.B.: *A Commentary on Homer's Odyssey*. Vol. 1: *Introduction and Books 1–8*. Oxford, Clarendon Press, 1988.
Hezjod: *Narodziny bogów (Theogonia). Prace i dni. Tarcza*. Przeł., przypisami i wstępem opatrzył J. Łanowski. Warszawa, Prószyński i S-ka, 1999.
Hippocrates: *De arte*. In: *Oeuvres complètes d'Hippocrate*. T. 6. Ed. É. Littré. Paris, Ballière, 1849. (Repr. – Amsterdam, Hakkert, 1962), s. 2–26.
Hippocrates: *De natura hominis*. In: *Oeuvres complètes d'Hippocrate*. T. 6. Ed. É. Littré. Paris, Ballière, 1849. (Repr. – Amsterdam, Hakkert, 1962), s. 32–68.

Hippocrates: *De prisca medicina*. In: *Oeuvres complètes d'Hippocrate*. T. 1. Ed. É. Littré. Paris, Ballière, 1839. (Repr. – Amsterdam, Hakkert, 1973), s. 570–636.

Hippocrates: *Epistulae*. In: *Oeuvres complètes d'Hippocrate*. T. 9. Ed. É. Littré. Paris, Ballière, 1861. (Repr. – Amsterdam, Hakkert, 1962), s. 312–428.

Hippokrates: *Wybór pism*. T. 1: *Przysięga. O dawniejszym lecznictwie. O sztuce [lekarskiej]. O świętej chorobie. O naturze człowieka*. Przeł., wstępem, komentarzem i przypisami opatrzył M. Wesoły. Warszawa, Prószyński i S-ka, 2008.

Homer: *Dzieła*. T. 1: *Iliada*. Tłum. F.K. Dmochowski. Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1990.

Homer: *Dzieła*. T. 2: *Odyseja*. Tłum. L. Siemieński. Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1990.

Homer: *Iliada*. Tłum. K. Jeżewska. Warszawa, Prószyński i S-ka, 2005.
Dzieło cyt. jako *Il*.

Homer: *Odyseja*. Tłum. i oprac. J. Parandowski. Warszawa, Prószyński i S-ka, 1998.
Dzieło cyt. jako *Od*.

Homer: *Odyseja*. Tłum. J. Wittlin. Warszawa, Świat Książki, 1999.

Homeri Odyssea. Rec. H. van Thiel. Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1991.

Homeri Opera. T. 1: *Iliad. Books 1–12*. Eds. D.B. Monro, T.W. Allen. 2nd ed. Oxford, Clarendon Press, 1908.

Homeri Opera. T. 2: *Iliad. Books 13–24*. Eds. D.B. Monro, T.W. Allen. 2nd ed. Oxford, Clarendon Press, 1908.

Homeri Opera. T. 3: *Odysseae. Libros I–XII*. Ed. T.W. Allen. 2nd ed. Oxford, Clarendon Press, 1917.

Homeri Opera. T. 4: *Odysseae. Libros XIII–XXIV*. Ed. T.W. Allen. 2nd ed. Oxford, Clarendon Press, 1919.

Homeriká, czyli żywoty Homera i poematy przypisywane poecie. Tłum. W. Appel. Warszawa, Prószyński i S-ka, 2007.

Homerus: *Ilias*. Vol. 1–2. Ed. M.L. West. Stuttgart/Munich/Leipzig, Teubner, 1998–2000.

Huffman C.: *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic. A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretive Essays*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Iambi et elegi graeci ante Alexandrum cantati. Vols. 1–2. Ed. M.L. West. Oxford, Clarendon Press, 1971–1972.

Iamblichus: *De vita Pythagorica*. Ed. by L. Deubner. Leipzig, 1937. Rev. ed. by U. Klein. Stuttgart, Teubner, 1975.

Inwood B.: *The Poem of Empedocles: A Text and Translation with an Introduction*. Revised Edition. Toronto, University of Toronto Press, 2001.

Isocrate: *Discours*. T. 2. Texte établi et trad. par G. Mathieu, E. Brémond. Paris, Les Belles Lettres, 1967.

I sofisti. Frammenti e testimonianze. Traduzione, prefazione e note di M. Timpanaro Cardini. Seconda edizione corretta e accresciuta. Bari, Laterza, 1954.

Kahn Ch.H.: *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*. Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

Karneades: *Fragmente*. Text und Kommentar von B. Wiśniewski. Wrocław, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1970.

Kirk G.S.: *The Iliad: A Commentary*. Vol. 1. Gen. ed. G.S. Kirk. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Kirk G.S., Raven J.E., and Schofield M.: *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*. 2nd ed. Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
Tłumaczenie polskie: G.S. Kirk, R.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*. Przekład J. Lang. Warszawa–Poznań, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1999.
Cyt. jako KRS.

Klemens Aleksandryjski: *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*. T. 1–2. Z języka greckiego przełożyła, wstępem, komentarzem i indeksami opatrzyła J. Niemirska-Pliszczyńska. Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax, 1994.

Laks A.: *Diogène d'Apollonie: Edition, traduction et commentaire des fragments et témoignages*. Sankt Augustin, Academia Verlag, 2008.

Lee H.D.P.: *Zeno of Elea: A Text with Translation and Notes*. Cambridge, Cambridge University Press, 1936.

Legowicz J.: *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu. Wybrane teksty z historii filozofii*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1970.

Lengauer W., Stebnicka K.: *Empedokles i jego „Katharmoi"*. „Ars Regia" 1994, t. 3, nr 1 (6), s. 9–30.

Lesher J.H.: *Xenophanes of Colophon: Fragments. A Text and Translation with a Commentary*. Toronto, University of Toronto Press, 1992.

Les Présocratiques. Édition établie par J.-P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et de J.-L. Poirier. Paris, Gallimard, 1988.

Liryka grecka. T. 1: *Jamb i elegia*. Oprac. K. Bartol. Warszawa–Poznań, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1999.

Liryka starożytnej Grecji. Oprac. J. Danielewicz. Warszawa–Poznań, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996.

Marcovich M.: *Heraclitus: Greek Text with a Short Commentary*. Second Edition Including Fresh Addenda, Corrigenda and a Select Bibliography (1967–2000). Sankt Augustin, Academia Verlag, 2001.

Mates B.: *The Skeptic Way: Sextus Empiricus's „Outlines of Pyrrhonism"*. Translated, with Introduction and Commentary by B. Mates. Oxford, Oxford University Press, 1996.

Montaigne M. de: *Próby*. Księgi 1–3. Tłum. T. Żeleński (Boy). Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1985.

Mrówka K.: *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2004.

Mrówka K.: *Parmenides. Ścieżka prawdy*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.

Parménide: *Le Poème: Fragments:* Texte grec, traduction, presentation et commentaire (coll. Épiméthée) par M. Conche. Paris, Presses Universitaires de France, 1996.

Parmenides: *Fragmenty poematu ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ (O naturze)*. Tłum. M. Wesoły. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 2001, nr 2 (38), s. 71–85.

Parmenides: *Über das Sein. Griechisch und Deutsch. Die Fragmente des Lehrgedichts*. Mit einem einführenden Essay herausgegeben von H. von Steuben. Übersetzung und Gliederung von J. Mansfeld, Text und Nummern nach Diels/Kranz 28 B. Stuttgart, Reclam, 1985.

Peirce Ch.S.: *The Collected Papers*. Vols. 1–6. Eds. Ch. Hartshorne and P. Weiss. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1931–1935. Vols. 7–8. Ed. A.W. Burks. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1958.

Pindar: *Ody zwycięskie: olimpijskie, pytyjskie, nemejskie, istmijskie*. Przeł., wstępem i komentarzem opatrzył M. Brożek. Kraków, Wydawnictwo Literackie, 1987.

Pindar: *Wybór poezji*. Tłum. T. Bocheński, M. Brożek, J. Czuprówna, J. Korsak, I. Krzemicka, A. Mickiewicz, A. Naruszewicz, T. Sinko, S. Srebrny, A. Szastyńska-Siemion, J. Szujski, J. Wiernikowski. Oprac. A. Szastyńska-Siemion. Wrocław, Ossolineum, 1981.

Pindari carmina cum fragmentis. Pars 1–2. Ed. H. Maehler (post B. Snell). Leipzig, Teubner, 1971–1975.

Platonis Opera. T. 1–5. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Oxonii, E Typographeo Clarendoniano, 1900–1907.

Platon: *Dialogi*. T. 1–2. Przeł. oraz wstępami i objaśnieniami opatrzył W. Witwicki. Kęty, Wydawnictwo Antyk, 1999.

Platon: *Państwo, Prawa (VII Ksiąg)*. Przeł. W. Witwicki. Kęty, Wydawnictwo Antyk, 1999.

Platon: *Prawa*. Przekład z języka greckiego, wstęp i komentarz. D. Zygmuntowicz. Kęty, Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2017.

Plutarch: *Moralia*. Vol. 1. Trans. by F.C. Babbitt. Cambridge, Mass., Harvard University Press; London, W. Heinemann, 1969.

Poetae Comici Graeci. Vol. 3. Eds. R. Kassel, C. Austin. Berolini et Novi Eboraci, De Gruyter, 1984.

Poetae Melici Graeci. Ed. D.L. Page. Oxford, Clarendon Press, 1962.

Poetarum Elegiacorum Testimonia et Fragmenta. Pars prior. Ediderunt B. Gentili et C. Prato. Leipzig, Teubner, 1988.
Cyt. jako GP.

Poetarum Philosophorum Fragmenta. Ed. H. Diels. Berlin, Weidmann, 1901.

Porfiriusz, Jamblich, Anonim: *Żywoty Pitagorasa*. Przeł. J. Gajda-Krynicka. Wrocław, Epsilon, 1993.

Porphyrius: *Vita Pythagorae*. In: *Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta*. Ed. A. Nauck. Leipzig, Teubner, 1886. (Repr. – Hildesheim, G. Olms, 1963).

Riezler K.: *Parmenides: Text, Übersetzung, Einführung und Interpretation*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1934.

Robinson T.M.: *Contrasting Arguments: An Edition of the Dissoi Logoi*. New York, Amo Press, 1979.

Sappho et Alcaeus. Fragmenta. Ed. E.-M. Voigt. Amsterdam, Athenaeum: Polak & van Gennep, 1971.

Schiefsky M.J.: *Hippocrates: „On Ancient Medicine"*. Translated with Introduction and Commentary. Leiden–Boston, Brill, 2005.

Sekstus Empiryk: *Przeciw fizykom. Przeciw etykom (Adversus mathematicos IX–XI)*. Przełożył, wstępem i przypisami opatrzył Z. Nerczuk. Warszawa, Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2010.

Sekstus Empiryk: *Przeciw logikom*. Przeł. I. Dąmbska. Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1970.

Sekstus Empiryk: *Przeciw uczonym (Adversus mathematicos I–VI)*. Przełożył, wstępem i przypisami opatrzył Z. Nerczuk. Kęty, Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2007.

Sekstus Empiryk: *Zarysy Pyrrońskie*. Przełożył, wstępem i przypisami opatrzył Z. Nerczuk. Toruń, Wydawnictwo Naukowe UMK, 2019.

Senofane. Testimoniaze e Frammenti. Introduzione, traduzione e commento a cura di M. Untersteiner. Firenze, La Nuova Italia, 1956.

Sexti Empirici: *Opera*. Vol. 1: *Pyrrhoneion hypotyposeon libros tres continens*. Recensuit H. Mutschmann (cur. J. Mau). Leipzig, Teubner, 1912. (Repr. – Leipzig 1958).
Cyt. jako *Pyr.*

Sexti Empirici: *Opera*. Vol. 2: *Adversus dogmaticos libros quinque (Adv. math. VII–XI) continens*. Recensuit H. Mutschmann. Leipzig, Teubner, 1914.
Dzieło cyt. jako *Adv. math.*

Sexti Empirici: *Opera*. Vol. 3: *Adversus mathematicos libros I–VI continens*. Recensuit H. Mutschmann, iterum ed. J. Mau. Leipzig, Teubner, 1958.
Cyt. jako *Adv. math.*

Sextus Empiricus: *Grundriß der Pyrrhonischen Skepsis*. Einleitung und Übersetzung von M. Hossenfelder. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968.

Sextus Empiricus: *Outlines of Pyrrhonism*. Trans. by R.G. Bury. Buffalo, Prometheus Books, 1990.

Sextus Empiricus: *Outlines of Scepticism*. Ed. by J. Annas, J. Barnes. Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Sextus Empiryk: *Zarysy Pirrońskie*. Przeł. i wstępem poprzedził A. Krokiewicz. Warszawa, Wydawnictwo Akme, 1998.
Pierwodruk: *Sextusa Empiryka „Zarysów Pirrońskich" księga pierwsza, druga i trzecia*. Przetłumaczył i wstępem poprzedził A. Krokiewicz. Kraków 1931.

Simplicius: *In Aristotelis physicorum libros commentaria*. Vol. 1–2. Ed. H. Diels. Berlin, Reimer, 1882–1895.

Sofokles: *Antygona, Król Edyp, Elektra*. Tłum. K. Morawski. Oprac. S. Srebrny przy współpracy J. Łanowskiego. Warszawa, De Agostini, 2004.

Supplementum lyricis graecis: Poetarum lyricorum graecorum fragmenta quae recens innotuerunt. Edidit D.L. Page. Oxford, Clarendon Press, 1974.

Tarán L.: *Parmenides. A Text with Translation, Commentary and Critical Essays*. Princeton, Princeton University Press, 1965.

Taylor C.C.W.: *The Atomists: Leucippus and Democritus. Fragments: A Text and Translation with Commentary*. Toronto, London, University of Toronto Press, 1999.

The First Philosophers. The Presocratics and Sophists. Translated with commentary by R. Waterfield. Oxford, Oxford University Press, 2000.
The Fragments of Anaxagoras. Introduction, Text, and Commentary by D. Sider. 2nd ed. Sankt Augustin, Academia Verlag, 2005.
The Fragments of Parmenides. A Critical Text with Introduction, Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary by A.H. Coxon. Assen, Van Gorcum, 1986.
The Homeric Hymns. Ed. by T.W. Allen, W.R. Halliday, E.E. Sikes. Oxford, Clarendon Press, 1936.
The Proem of Empedocles' Peri Physios. Towards a New Edition of All the Fragments. Thirty-one Fragments Edited. Ed. by N. van der Ben. Amsterdam, Grüner, 1975.
The Text of Early Greek Philosophy. The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics. Edited and translated by D.W. Graham. Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
Cyt. jako TEGP.
Theognis: *Elegiae*. Ed. D. Young (post E. Diehl). Leipzig, Teubner, 1971.
Thucydides: *Historiae*. Vol. 1–2. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit H.S. Jones. Apparatum criticum correxit et auxit J.E. Powell. Oxford, Clarendon Press, 1983–1984.
Tragicorum Graecorum fragmenta. Rec. A. Nauck. Lipsiae, Teubner, 1889.
Tukidydes: *Wojna peloponeska*. Tłum. K. Kumaniecki. Warszawa, Czytelnik, 2003.

Wachtler J.: *De Alcmaeone Crotoniata*. Leipzig, Teubner, 1896.
Wesoły M.: *Heraklit. Fragmenty (O naturze)*. W: Idem: *Heraklit w świetle najnowszych badań*. „Studia Filozoficzne" 1989, nr 7–8, s. 40–47.
Wesoły M.: *Zenon z Elei. Doksografia i fragmenty*. „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae" 2013, t. 23, s. 69–96.
Wiśniewski B.: *Philon von Larissa. Testimonia und Kommentar*. Wrocław, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1982.
Wright M.R.: *The Presocratics. The Main Fragments in Greek with Introduction, Commentary & Appendix Containing Text & Translation of Aristotle on the Presocratics*. Bristol, Bristol Classical Press, 1985.

Xenophanes von Kolophon. Hrsg. B. Strobel, G. Wöhrle. Berlin–Boston, De Gruyter, 2020.

Słowniki, leksykony

Bächli A., Graeser A.: *Grundbegriffe der antiken Philosophie. Ein Lexikon*. Stuttgart, Reclam, 2000.
Beekes R.: *Etymological Dictionary of Greek*. Vols. 1–2. With the assistance of L. van Beek. Boston, Brill, 2010.
Blackburn S.: *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford–New York, Oxford University Press, 1994.

Chantraine P.: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. T. 1–4. Paris, Klincksieck, 1968–1980.

Cunliffe R.J.: *A Lexicon of the Homeric Dialect*. Expanded Edition. With a New Preface by J.H. Dee. Norman, University of Oklahoma Press, 2012.

Griechisches etymologisches Wörterbuch von H. Frisk. Bd. 1–3. Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1960–1972.

Hofmann J.B.: *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*. München, Verlag von R. Oldenburg, 1950.

Lacey A. R.: *Słownik filozoficzny*. Tłum. R. Matuszewski. Poznań, Zysk i S-ka, 1999.

Leksykon filozofii klasycznej. Red. J. Herbut. Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL, 1997.

Lexicon of Presocratic Philosophy. Vol. 1–2. Athens, Research Center for Greek Philosophy, 1988–1994.

Liddell H.G., Scott R.: *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir H.S. Jones with the assistance of R. McKenzie. 9th ed. Oxford, Clarendon Press, 1996.
Cyt. jako LSJ.

Montanari F.: *The Brill Dictionary of Ancient Greek*. English edition edited by M. Goh and C. Schroeder. Leiden, Brill, 2015.

Peters F.E.: *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*. New York, New York University Press, 1967.

Powszechna encyklopedia filozofii. T. 1–10. Red. A. Maryniarczyk. Lublin, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2000–2009.

Routledge Encyclopedia of Philosophy. Vols. 1–10. General ed. E. Craig. London–New York, Routledge, 1998.

Słownik grecko-polski. T. 1–2. Na podstawie słownika Z. Węclewskiego opracował O. Jurewicz. Warszawa, Wydawnictwa Szkolne PWN, 2000.

Słownik grecko-polski. T. 1–4. Red. Z. Abramowiczówna. Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1965.

Słownik wyrazów obcych PWN. Red. J. Tokarski. Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1977.

Suidae Lexicon: Vol. 1–5. Ed. A. Adler. Leipzig, Teubner, 1928–1938.

The Oxford Classical Dictionary. Ed. by S. Hornblower, A. Spawforth, E. Eidinow. Oxford, Oxford University Press, 2012.

Urmson J.O.: *The Greek Philosophical Vocabulary*. London, Duckworth, 1990.

Wielki słownik języka polskiego. Red. B. Dunaj. Warszawa, Buchmann, 2011.

Opracowania

A Companion to the Greek Lyric Poets. Ed. D.E. Gerber. Leiden–New York–Köln, Brill, 1997.

A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence. Vol. 6: *A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics*. Ed. by F.D. Miller, Jr. and C.-A. Biondi. Heidelberg, Springer, 2007.

Adkins A.W.H.: *Poetic Craft in the Early Greek Elegists*. Chicago–London, The University of Chicago Press, 1985.

Adluri V.: *Parmenides, Plato and Mortal Philosophy: Return from Transcendence*. London, Continuum Books, 2010.

Ajdukiewicz K.: *Krytycyzm*. W: Idem: *Świat i życie. Zarys encyklopedyczny współczesnej wiedzy i kultury*. T. 3. Red. Z. Łempicki. Lwów–Warszawa, Książnica-Atlas, 1935, s. 148–153.

Ajdukiewicz K.: *O potrzebie usługowego kursu logiki w programach studiów uniwersyteckich*. W: Idem: *Język i poznanie*. T. 2: *Wybór pism z lat 1945–1963*. Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1985, s. 192–205.

Anagnostopoulos G.: *Aristotle and Skepticism*. „Skepsis" 1993, vol. 4, s. 113–142.

Ancient Scepticism and The Sceptical Tradition. Ed. by J. Sihvola. Helsinki, Societas Philosophica Fennica, 2000.

Annas J.: *Plato the Sceptic*. In: *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues*. Eds. J.C. Klagge, N.D. Smith. („Oxford Studies in Ancient Philosophy", Supplementary Volume). Oxford, Clarendon Press, 1992, s. 43–72.

Annas J.: *Scepticism, Old and New*. In: *Rationality in Greek Thought*. Ed. by M. Frede, G. Striker. Oxford, Clarendon Press, 1996, s. 239–254.

Annas J., Barnes J.: *The Modes of Scepticism. Ancient Texts and Modern Interpretations*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Aporia dans la philosophie grecque des origines à Aristote. Édité par A. Motte et Ch. Rutten. Louvain-la-Neuve, Peeters Publishers, 2001.

Attfield R.: *Popper and Xenophanes*. „Philosophy" 2014, vol. 89, s. 113–133.

Austin S.: *Scepticism and Dogmatism in the Presocratics*. „Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science" 2000, vol. 33, issue 3, s. 239–246.

Babut D.: *Xénophane critique des poètes*. „L'Antiquité Classique" 1974, t. 43, s. 83–117.

Bailey A.: *Pyrrhonean Scepticism and the Self-refutation Argument*. „Philosophical Quarterly" 1990, vol. 40, s. 27–44.

Bailey A.: *Sextus Empiricus and Pyrrhonean Scepticism*. Oxford, Clarendon Press, 2002.

Bakker E.J.: *The Making of History: Herodotus' Historiēs Apodexis*. In: *Brill's Companion to Herodotus*. Ed. by E.J. Bakker, H. van Wees, I.J.F. de Jong. Leiden–Boston, Brill, 2002, s. 3–32.

Barfield R.: *The Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry*. Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

Barnes J.: *An Aristotelian Way with Scepticism*. In: *Aristotle Today: Essays on Aristotle's Ideal of Science*. Ed. M. Matthen. Edmonton, Academic Printing & Publishing, 1987, s. 51–76.

Barnes J.: *Parmenides and the Eleatic One*. „Archiv für Geschichte der Philosophie" 1979, vol. 61, issue 1, s. 1–21.

Barnes J.: *Sextan Scepticism*. In: *Maieusis: Essays in Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*. Ed. D. Scott. Oxford, Oxford University Press, 2007, s. 322–334.

Barnes J.: *Some Ways of Scepticism*. In: *Epistemology. Companions to Ancient Thought*. Vol. 1. Ed. by S. Everson. Cambridge, Cambridge University Press, 1990, s. 204–224.

Barnes J.: *The Beliefs of a Pyrrhonist*. In: *The Original Sceptics. A Controversy*. Ed. by M. Burnyeat, M. Frede. Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1997, s. 58–91.

Barnes J.: *The Presocratic Philosophers*. Vol. 1: *Thales to Zeno*. London–Henley–Boston, Routledge & Kegan Paul, 1979.

Barnes J.: *The Presocratic Philosophers*. Vol. 2: *Empedocles to Democritus*. London–Henley–Boston, Routledge & Kegan Paul, 1979.

Barnes J.: *The Toils of Scepticism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Bartol K.: *Aspekty komunikacyjne greckiej elegii archaicznej*. W: *Elegia poprzez wieki. Konferencja naukowa 8–9 XI 1994*. Red. I. Lewandowski. Poznań, UAM, 1995, s. 19–27.

Bartol K.: *Elegijne nastroje: wczesna elegia grecka i nie tylko*. „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka" 2011, nr 18 (38), s. 11–22.

Bartol K.: *Greek Elegy and Iambus. Studies in Ancient Literary Sources*. Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM, 1993.

Bartol K., Danielewicz J.: *Komedia grecka. Od Epicharma do Menandra. Wybór fragmentów*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2011.

Beall E.F.: *Hesiod's Treatise on Justice*: *„Works and Days" 109–380*. „The Classical Journal" 2005/2006, vol. 101, no. 2, s. 161–182.

Belfiore E.: *„Lies Unlike the Truth": Plato on Hesiod, Theogony 27*. „Transactions of the American Philological Association" 1985, vol. 115, s. 47–57.

Betegh G.: *On the Physical Aspect of Heraclitus' Psychology*. „Phronesis" 2007, vol. 52, no. 1, s. 3–32. Revised with new appendices in: *Doctrine and Doxography: Studies in Heraclitus and Pythagoras*. Eds. D. Sider and D. Obbink. Berlin–Boston, De Gruyter, 2013, s. 225–261.

Betegh G.: *The Limits of the Soul: Heraclitus B45 DK. Its Text and Interpretation*. In: *Nuevos Ensayos sobre Heráclito*. Ed. E. Hülsz. Mexico City, UNAM, 2009, s. 391–414.

Betegh G.: *What Makes a Myth ΕΙΚΩΣ? Remarks Inspired by Myles Burnyeat's „ΕΙΚΩΣ ΜΥΘΟΣ"*. In: *One Book, the Whole Universe: Plato's Timaeus Today*. Ed. by R.D. Mohr, B.M. Sattler. Las Vegas, Parmenides Publishing, 2010, s. 213–224.

Bett R.: *Pyrrho, His Antecedents, and His Legacy*. Oxford, Clarendon Press, 2000.

Bett R.: *The Sophists and Relativism*. „Phronesis" 1988, vol. 34, no. 2, s. 139–169.

Bett R.: *What Does Pyrrhonism Have to Do with Pyrrho?*. In: *Ancient Scepticism and The Sceptical Tradition*. Ed. by J. Sihvola. Helsinki, Societas Philosophica Fennica, 2000, s. 11–33.

Bicknell P.: *Melissus' Way of Seeming?*. „Phronesis" 1982, vol. 27, no. 2, s. 194–201.

Blackson T.: *In Defense of an Unpopular Interpretation of Ancient Skepticism*. „Logical Analysis and the History of Philosophy" 2005, vol. 8, s. 68–81.

Bocheński J.: *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*. Kraków, Philed, 1994.
Böhme R.: *Die verkannte Muse: Dichtersprache und die geistige Tradition des Parmenides*. Berne, Francke, 1986.
Bollack J.: *Sur deux fragments de Parménide (4 et 16)*. „Revue des Études Grecques" 1957, t. 70, fasc. 329–330, s. 56–71.
Booth N.B.: *Were Zeno's Arguments Directed Against The Pythagoreans?*. „Phronesis" 1957, vol. 2, no. 2, s. 90–103.
Bowie E.L.: *Lies, Fiction, and Slander in Early Greek Poetry*. In: *Lies and Fiction in the Ancient World*. Eds. Ch. Gill and T.P. Wiseman. Austin, University of Texas Press, 1993, s. 1–37.
Bowra C.M.: *Early Greek Elegists*. London, Oxford University Press, 1938.
Bowra C.M.: *Problems in Greek Poetry*. Oxford, Clarendon Press, 1953.
Bowra C.M.: *Simonides in the Theognidea*. „The Classical Review" 1934, vol. 48, no. 1, s. 2–4.
Bowra C.M.: *The Proem of Parmenides*. „Classical Philology" 1937, vol. 32, no. 2, s. 97–112.
Bowra C.M.: *Xenophanes and the Olympic Games*. „The American Journal of Philology" 1938, vol. 59, no. 3, s. 257–279.
Bowra C.M.: *Xenophanes, Fragment 1*. „Classical Philology" 1938, vol. 33, no. 4, s. 353–367.
Bowra C.M.: *Xenophanes, Fragment 3*. „The Classical Quarterly" 1941, vol. 35, no. 3/4, s. 119–126.
Brennan T.: *Pyrrho on the Criterion*. „Ancient Philosophy" 1998, vol. 18, s. 417–434.
Broadie S.: *Rational Theology*. In: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Ed. by A.A. Long. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 205–224.
Brunschwig J.: *Le fragment DK 70 B 1 de Métrodore de Chio*. In: *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy. Presented to Jaap Mansfeld on His Sixtieth Birthday*. Ed. by K. Algra, P.W. van der Horst, and D.T. Runia. New York–Leiden–Köln, Brill, 1996, s. 21–38.
Brunschwig J.: *Once again on Eusebius on Aristocles on Timon on Pyrrho*. In: Idem: *Papers in Hellenistic Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994, s. 190–211.
Brunschwig J.: *Sextus Empiricus on the Kriterion: The Skeptic as Conceptual Legatee*. In: Idem: *Papers in Hellenistic Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994, s. 224–243.
Brush C.B.: *Montaigne and Bayle. Variations on the Theme of Skepticism*. The Hague, M. Nijhoff, 1966.
Bryan J.: *Likeness and Likelihood in the Presocratics and Plato*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
Burch G.B.: *Anaximander, the First Metaphysician*. „Review of Metaphysics" 1949, vol. 3, no. 2, s. 137–160.
Burkert W.: *Babylon, Memphis, Persepolis: Eastern Contexts of Greek Culture*. Cambridge, Harvard University Press, 2004.
Burkert W.: *Craft Versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans*. In: *Jewish and Christian Self-definition*. Vol. 3: *Self-definition in the Greco-*

Roman World. Eds. B.F. Meyer and E.P. Sanders. Philadelphia, Fortress Press, 1983, s. 1–22.

Burkert W.: *Das Proömium des Parmenides und die „Katabasis" des Pythagoras*. „Phronesis" 1969, vol. 14, no. 1, s. 1–30.

Burkert W.: *Logik und Sprachspiel bei Leukippos/Demokritos: οὐ μᾶλλον als These und Denkform*. In: *Beiträge zur antiken Philosophie. Festschrift für Wolfgang Kullmann*. Hrsg. H.-Ch. Günther & A. Rengakos. Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1997, s. 23–33.

Burkert W.: *Prehistory of Presocratic Philosophy in an Orientalizing Context*. In: *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. Ed. by P. Curd, D.W. Graham. Oxford–New York, Oxford University Press, 2008, s. 55–85.

Burkert W.: *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*. Nürnberg, Verlag Hans Carl, 1962.

Burnet J.: *Early Greek Philosophy*. New York, The Meridan Library, 1959. (Repr. from the 4th ed., London, Adam and Charles Black, 1930).

Burnet J.: *Greek Philosophy. Thales to Plato*. London, MacMillan & Company, 1960.

Burnyeat M.F.: *ΕΙΚΩΣ ΜΥΘΟΣ*. „Rhizai" 2005, vol. 2, no. 2, s. 143–165.

Burnyeat M.F.: *Protagoras and Self-refutation in Later Greek Philosophy*. „The Philosophical Review" 1976, vol. 85, no. 1, s. 44–69.

Burnyeat M.F.: *The Sceptic in His Place and Time*. In: *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*. Ed. by R. Rorty, J.B. Schneewind, Q. Skinner. Cambridge, Cambridge University Press, 1984, s. 225–254. (Repr. – M. Burnyeat: *The Sceptic in His Place and Time*. In: *The Original Sceptics: A Controversy*. Ed. by M. Burnyeat, M. Frede. Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1997, s. 92–126).

Bussanich J.: *A Theoretical Interpretation of Hesiod's Chaos*. „Classical Philology" 1983, vol. 78, no. 3, s. 212–219.

Buxton R.: *Similes and Other Likenesses*. In: *The Cambridge Companion to Homer*. Ed. by R. Fowler. Cambridge, Cambridge University Press, s. 139–155.

Cackowski Z.: *Wartość myślenia krytycznego*. „Człowiek i Światopogląd" 1983, nr 12 (215), s. 4–11.

Calame C.: *Deictic Ambiguity and Auto-referentiality: Some Examples from Greek Poetics*. „Arethusa" 2004, vol. 37, no. 3, s. 415–443.

Calame C.: *Między słowem mówionym a pisanym: wypowiadanie i wypowiedzenie w greckiej poezji archaicznej*. Tłum. W. Maczkowski. „Pamiętnik Literacki" 1990, t. 81, nr 2, s. 297–322.

Calasso R.: *Zaślubiny Kadmosa z Harmonią*. Tłum. S. Kasprzysiak. Kraków, Wydawnictwo Znak, 1995.

Castagnoli L.: *Ancient Self-refutation: The Logic and History of the Self-refutation Argument from Democritus to Augustine*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Castagnoli L.: *„Aporia" and Enquiry in Ancient Pyrrhonism*. In: *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy*. Ed. by G. Karamanolis, V. Politis. Cambridge, Cambridge University Press, 2019, s. 205–227.

Changeux J.-P.: *The Physiology of Truth. Neuroscience and Human Knowledge*. Trans. by M.B. DeBevoise. Cambridge, MA, Harvard University Press, 2004.

Cherniss H.: *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore, The John Hopkins Press, 1935.
Cherniss H.: *The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy*. „Journal of the History of Ideas" 1951, vol. 12, no. 3, s. 319–345.
Cherubin R.: *Λέγειν, Νοεῖν and τὸ 'Εόν in Parmenides*. „Ancient Philosophy" 2001, vol. 21, s. 277–303.
Cherubin R.: *Light, Night, and the Opinions of Mortals: Parmenides B8.50–61 and B9*. „Ancient Philosophy" 2005, vol. 25, s. 1–23.
Chisholm R.M.: *Sextus Empiricus and Modern Empiricism*. „Philosophy of Science" 1941, vol. 8, no. 3, s. 371–384.
Chmielewski A.: *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*. Wydanie drugie zmienione. Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2014.
Chmielewski A.: *Społeczeństwo otwarte czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*. Wrocław, Arboretum, 2001.
Classen C.J.: *Xenophanes and the Tradition of Epic Poetry*. In: *Ionian Philosophy*. Ed. by K.J. Boudouris. Athens, International Association for Greek Philosophy and International Center for Greek Philosophy and Culture, 1989, s. 91–103.
Clayman D.L.: *The Origins of Greek Literary Criticism and the Aitia Prologue*. „Wiener Studien. Zeitschrift für Klassische Philologie und Patristik" 1977, Bd. 90, s. 27–34.
Clayman D.L.: *Timon of Phlius. Pyrrhonism into Poetry*. Berlin–New York, Walter de Gruyter, 2009.
Cleary J.J.: *The Paideia of the Historical Protagoras*. In: *Studies on Plato, Aristotle and Proclus. The Collected Essays on Ancient Philosophy of John J. Cleary*. Ed. by J.M. Dillon, B. O'Byrne and F. O'Rourke. Leiden–Boston, Brill, 2013, s. 19–35.
Cleve F.M.: *The Giants of Pre-sophistic Greek Philosophy: An Attempt to Reconstruct Their Thoughts*. The Hague, M. Nijhoff, 1965.
Cole T.: *Archaic truth*. „Quaderni Urbinati di Cultura Classica, New Series" 1983, vol. 13, no. 1, s. 7–28.
Colli G.: *Narodziny filozofii*. Tłum. S. Kasprzysiak. Kraków, Oficyna Literacka, 1997.
Cooper J.M.: *Arcesilaus*: *Socratic and Sceptic*. In: Idem: *Knowledge, Nature, and the Good: Essays on Ancient Philosophy*. Princeton, Princeton University Press, 2004, s. 81–103.
Cordero N.-L.: *The „Doxa of Parmenides" Dismantled*. „Ancient Philosophy" 2010, vol. 30, s. 231–246.
Cornford F.M.: *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*. New York, Harper & Row, 1957.
Cornford F.M.: *Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's „Parmenides" Translated with an Introduction and a Running Commentary*. London, Routledge & Kegan Paul, 1939.
Cornford F.M.: *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 1952.

Cornford F.M.: *Was the Ionian Philosophy Scientific?*. In: *Studies in Presocratic Philosophy*. Vol. 1: *The Beginnings of Philosophy*. Ed. by D.J. Furley, R.E. Allen. London, Routledge & Kegan Paul, 1970, s. 29–41.

Cosgrove M.R.: *The ΚΟΥΡΟΣ Motif in Parmenides: B1.24*. „Phronesis" 1974, vol. 19, no. 1, s. 81–94.

Cosgrove M.R.: *The Unknown „Knowing Man": Parmenides, B1.3*. „The Classical Quarterly" 2011, vol. 61, no. 1, s. 28–47.

Cosgrove M.R.: *What Are True Doxai Worth to Parmenides? Essaying a Fresh Look at His Cosmology*. „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 2014, vol. 46, s. 1–31.

Couloubaritsis L.: *La pensée de Parménide. En appendice traduction du Poème*. Bruxelles, Éditions Ousia, 2008.

Couprie D.L., Hahn R., and Naddaf G.: *Anaximander in Context: New Studies in the Origins of Greek Philosophy*. Albany, State University of New York Press, 2003.

Couprie D.L., Kočandrle R.: *Anaximander's „Boundless Nature"*. „Peitho/ Examina Antiqua" 2013, vol. 1 (4), s. 63–91.

Couprie D.L., Kočandrle R.: *Apeiron. Anaximander on Generation and Destruction*. New York, Springer, 2017.

Coxon A.H.: *The Philosophy of Parmenides*. „The Classical Quarterly" 1934, vol. 28, no. 3/4, s. 134–144.

Curd P.K.: *Divinity and Intelligibility in Parmenides*. In: *Ontologica Scienza Mito: Per una nuova lettura di Parmenide*. A cura di L. Ruggiu e C. Natali, cura editoriale di S. Maso. Milano & Undine, Mimesis, 2011, s. 117–133.

Curd P.K.: *Knowledge and Unity in Heraclitus*. „The Monist" 1991, vol. 74, no. 4, s. 531–550.

Curd P.K.: *Parmenidean Monism*. „Phronesis" 1991, vol. 36, no. 3, s. 241–264.

Curd P.K.: *The Divine and the Thinkable: Toward an Account of the Intelligible Cosmos*. „Rhizomata" 2013, vol. 1, issue 2, s. 217–247.

Curd P.K.: *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*. Princeton, Princeton University Press, 1998. (Revised edition with a new introduction – Las Vegas, Parmenides Publishing, 2004).

Curd P.K.: *Why Democritus Was Not a Skeptic*. In: *Essays in Ancient Greek Philosophy VI*: *Before Plato*. Ed. A. Preus. Albany, State University of New York Press, 2001, s. 149–169.

Dancy R.M.: *Thales, Anaximander, and Infinity*. „Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science" 1989, vol. 22, issue 3, s. 149–190.

Danek Z.: *Myślę, więc nie wiem. Próba interpretacji Platońskiego dialogu „Teajtet"*. Łódź, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2000.

Danek Z.: *Platon o spostrzeganiu zmysłowym*. „Meander" 1992, t. 47, nr 9/10 s. 469–487.

Danielewicz J.: *Biesiadne inicjacje. Rozważania o greckim sympozjonie*. „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa" 2001, nr 1–4 (252–255), s. 56–62.

Dąmbska I.: *„Meditationes" Descartes'a na tle sceptycyzmu francuskiego XVII wieku*. „Kwartalnik Filozoficzny" 1950, t. 19, z. 1–2, s. 1–25.

Dąmbska I.: *O rodzajach sceptycyzmu*. „Kwartalnik Filozoficzny" 1948, t. 17, s. 79–86.

Dąmbska I.: *O sceptykach greckich*. „Filomata" 1931, nr 39, s. 209–215.

Dąmbska I.: *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*. Toruń, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, 1958.
Dąmbska I.: *Sceptycyzm i agnostycyzm we współczesnej epistemologii*. „Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk" 1948, nr 2, s. 245–247.
Dąmbska I.: *Zarys historii filozofii greckiej*. Lublin, Daimonion, 1993.
De Benoist A.: *A Brief History of the Idea of Progress*. Trans. G. Johnson. „The Occidental Quarterly" 2008, vol. 8, no. 1, s. 7–16.
Defradas J.: *Le Banquet de Xénophane*. „Revue des Études Grecques" 1962, t. 75, fasc. 356–358, s. 344–365.
Deichgräber K.: *Parmenides' Auffahrt zur Göttin des Rechts. Untersuchungen zum Prooimion seines Lehrgedichts*. Wiesbaden, Steiner, 1959.
Deichgräber K.: *Xenophanes ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ*. „Rheinisches Museum für Philologie" 1938, Bd. 87, 1, s. 1–31.
DeLacy P.: *οὐ μᾶλλον and the Antecedents of Ancient Scepticism*. „Phronesis" 1958, vol. 3, no 1, s. 59–71.
Dickie M.W.: *Dike as a Moral Term in Homer and Hesiod*. „Classical Philology" 1978, vol. 73, no. 2, s. 91–101.
Die Milesier: Anaximander und Anaximenes. Hrsg. von G. Wöhrle, mit Beiträgen von O. Overwien. Berlin–Boston, De Gruyter, 2012.
Dietz K.-M.: *Protagoras von Abdera: Untersuchungen zu seinem Denken*. Bonn, Habelt, 1976.
Diller H.: *Hesiod und die Anfänge der griechischen Philosophie*. „Antike und Abendland" 1946, vol. 2, issue 1, s. 140–151.
Diller H.: *ΟΨΙΣ ΑΔΗΛΩΝ ΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ*. „Hermes" 1932, Bd. 67, H. 1, s. 14–42.
Disagreement and Skepticism. Ed. D.E. Machuca. New York, Routledge, 2013.
Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World. Ed. by A. Annus. Chicago, Oriental Institute of the University of Chicago, 2010.
Dodds E.R.: *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*. Oxford, Clarendon Press, 1973.
Dodds E.R.: *The Greeks and the Irrational*. Berkeley–Los Angeles, University of California Press (London, Cambridge University Press), 1951.
Tłumaczenie polskie: E.R. Dodds: *Grecy i irracjonalność*. Tłum. J. Partyka. Bydgoszcz, Wydawnictwo Homini, 2002.
Dolin E.F., Jr: *Parmenides and Hesiod*. „Harvard Studies in Classical Philology" 1962, vol. 66, s. 93–98.
Domaradzki M.: *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji. Rozwój alegorezy od przedsokratyków do Arystotelesa*. Poznań, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, 2013.
Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology. Ed. by M. Schofield, M. Burnyeat and J. Barnes. Oxford, Clarendon Press, 1980.
Drałus D., Chmielewski A.: *Kosmopolityzm i patriotyzm. Spory starożytne i współczesne*. W: *Philosophiae itinera. Studia i rozprawy ofiarowane Janinie Gajdzie-Krynickiej*. Red. A. Pacewicz, A. Olejarczyk, J. Jaskóła. Wrocław, Oficyna Wydawnicza ATUT, 2009. s. 553–578.
Drozdek A.: *Greccy filozofowie jako teolodzy*. Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN, 2011.

Drozdowicz Z.: *Krytycyzm czy dogmatyzm w nauce?*. „Roczniki Nauk Rolniczych. Seria G: Ekonomika Rolnictwa" 2010, t. 97, z. 2, s. 30–42.
Drozdowicz Z.: *Tradycje krytycyzmu i dogmatyzmu*. „Nauka" 2008, nr 3, s. 21–33.

Eagleton T.: *The Function of Criticism: From „The Spectator" to Post-Structuralism*. London, Verso, 1984.
Ebert T.: *Aristotle on What Is Done in Perceiving*. „Zeitschrift für philosophische Forschung" 1983, Bd. 37, H. 2, s. 181–198.
Edelstein L.: *Empiricism and Scepticism in the Teaching of the Greek Empiricist School*. In: *Ancient Medicine. Selected Papers of Ludwig Edelstein*. Ed. by O. Temkin, C.L. Temkin. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1967, s. 195–203.
Edelstein L.: *The Idea of Progress in Classical Antiquity*. Baltimore, Johns Hopkins Press, 1967.
Eisenstadt M.: *Xenophanes' Proposed Reform of Greek Religion*. „Hermes" 1974, Bd. 102, H. 2, s. 142–150.

Farenga V.: *Open and speak your mind: Citizen agency, the likelihood of truth, and democratic knowledge in archaic and classical Greece*. In: *Probabilities, Hypotheticals, and Counterfactuals in Ancient Greek Thought*. Ed. V. Wohl. Cambridge, Cambridge University Press, 2014, s. 84–100.
Fattal M.: *Du Bien et de la Crise: Platon, Parménide et Paul de Tarse*. Paris, L'Harmattan, 2016.
Fay S.B.: *The Idea of Progress*. „The American Historical Review" 1947, vol. 52, no. 2, s. 231–246.
Feyerabend P.K.: *Przeciw metodzie*. Tłum. S. Wiertlewski. „Nowa Krytyka" 1995, nr 6, s. 105–178.
Feyerabend P.K.: *Reason, Xenophanes and the Homeric Gods*. „The Kenyon Review. New Series" 1987, vol. 9, no. 4, s. 12–22.
Fine G.: *Protagorean relativisms*. „Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy" 1994, vol. 10, issue 1, s. 211–243.
Fine G.: *Relativism and Self-refutation. Plato, Protagoras, and Burnyeat*. In: *Method in Ancient Philosophy*. Ed. by J. Gentzler. Oxford, Clarendon Press, 2001, s. 137–163.
Fine G.: *Sceptical „Dogmata: Outlines of Pyrrhonism" I 13*. „Méthexis" 2000, vol. 13, s. 81–105.
Fine G.: *Sceptical Enquiry*. In: *Definition in Greek Philosophy*. Ed. by D. Charles. Oxford, Oxford University Press, 2010, s. 493–525.
Finkelberg A.: *Anaximander's Conception of the „Apeiron"*. „Phronesis" 1993, vol. 38, no. 3, s. 229–256.
Finkelberg A.: *Heraclitus and Thales' Conceptual Scheme: A Historical Study*. Leiden–Boston, Brill, 2017.
Finkelberg A.: *Parmenides: Between Material and Logical Monism*. „Archiv für Geschichte der Philosophie" 1988, vol. 70, issue 1, s. 1–14.
Finkelberg A.: *Studies in Xenophanes*. „Harvard Studies in Classical Philology" 1990, vol. 93, s. 103–167.
Finkelberg A.: *Xenophanes' Physics, Parmenides' Doxa and Empedocles' Theory of Cosmogonical Mixture*. „Hermes" 1997, Bd. 125, H. 1, s. 1–16.

Finkelberg M.: *The Birth of Literary Fiction in Ancient Greece*. Oxford, Clarendon Press, 1998.
Floridi L.: *Sextus Empiricus. The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*. Oxford and New York, Oxford University Press, 2002.
Floyd E.D.: *The Sources of Greek Ἵστωρ „Judge, Witness"*. „Glotta" 1990, Bd. 68, H. 3/4, s. 157–166.
Floyd E.D.: *Why Parmenides Wrote in Verse*. „Ancient Philosophy" 1992, vol. 12, s. 251–265.
Fogelin R.J.: *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*. New York and Oxford, Oxford University Press, 1994.
Ford A.: *The Origins of Criticism. Literary Culture and Poetic Theory in Classical Greece*. Princeton, Princeton University Press, 2002.
Ford A.: *Unity in Greek Criticism and Poetry*. „Arion: A Journal of Humanities and the Classics" 1991, vol. 1, no. 3, s. 125–154.
Foucault M.: *Archeologia wiedzy*. Tłum. A. Siemek. Wstęp J. Topolski. Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1977.
Fränkel H.: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums: Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*. München, Beck, 1962.
Fränkel H.: *Early Greek Poetry and Philosophy: A History of Greek Epic, Lyryc and Prose to the Middle of the Fifth Century*. Trans. M. Hadas, J. Willis. Oxford, Basil Blackwell, 1975.
Fränkel H.: *Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophiegeschichtliche Studien*. Hrsg. von F. Tietze. 2. Aufl. München, Beck, 1960.
Fränkel H.: *Xenophanesstudien*. „Hermes" 1925, Bd. 60, H. 2, s. 174–192. Część tego artykułu przetłumaczył na język angielski M.R. Cosgrove jako: H. Fränkel: *Xenophanes' Empiricism and His Critique of Knowledge*. In: *The Pre-Socratics*. Ed. A.P.D. Mourelatos. (Rev. ed. Princeton, Princeton University Press, 1993, s. 118–131).
Frede M.: *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987.
Frede M.: *The Philosopher*. In: *The Greek Pursuit of Knowledge*. Ed. by J. Brunschwig, G.E.R. Lloyd. Cambridge, Harvard University Press, 2003, s. 1–17.
Frede M.: *The Sceptic's Beliefs*. In: *The Original Sceptics. A Controversy*. Ed. by M. Burnyeat, M. Frede. Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1997, s. 1–24.
Frede M.: *The Sceptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge*. In: *The Original Sceptics. A Controversy*. Ed. by M. Burnyeat, M. Frede. Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1997, s. 127–151.
Fritz K. von: *Herodotus and the Growth of Greek Historiography*. „Transactions and Proceedings of the American Philological Association" 1936, vol. 67, s. 315–340.
Fritz K. von: *ΝΟΥΣ, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras)*. Part 1: *From the Beginnings to Parmenides*. „Classical Philology" 1945, vol. 40, no. 4, s. 223–242.

From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought. Ed. by R. Buxton. Oxford, Oxford University Press, 1999.

Fronterotta F.: *Some Remarks on Noein in Parmenides*. Trans. H. Bredin. In: *Reading Ancient Texts*. Vol. 1: *Presocratics and Plato. Essays in Honour of Denis O'Brien*. Ed. by S. Sterne-Gillet and K. Corrigan. Leiden–Boston, Brill, 2007, s. 3–19.

Frye N.: *Anatomy of Criticism: Four Essays*. Princeton, Princeton University Press, 1957.

Fumerton R.: *Metaepistemology and Skepticism*. Lanham, Rowman and Littlefield, 1995.

Gadamer H.-G.: *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*. Tłum. Z. Nerczuk. Kęty, Wydawnictwo Antyk, 2002.

Gadamer H.-G.: *Początek filozofii*. Przeł. J. Gajda-Krynicka. Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN, 2008.

Gadamer H.-G.: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Tłum. B. Baran. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004.

Gagarin M.: *Dikē in Archaic Greek Thought*. „Classical Philology" 1974, vol. 69, no. 3, s. 186–197.

Gagarin M.: *Dikē in the „Works and Days"*. „Classical Philology" 1973, vol. 68, no. 2, s. 81–94.

Gagarin M.: *Early Greek Law*. Berkeley, University of California Press, 1989.

Gagarin M.: *Probability and Persuasion: Plato and Early Greek Rhetoric*. In: *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*. Ed. by I. Worthington, London, Routledge, 1994, s. 46–68.

Gajda J.: *Gdy rozpadły się mury świata. Teorie wartości w filozofii hellenistycznej*. Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1995.

Gajda J.: *Pitagorejczycy*. Warszawa, Wiedza Powszechna, 1996.

Gajda J.: *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej*. Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1986.

Gajda J.: *Przedplatońskie koncepcje prawdy. Gorgiasz z Leontinoi*. W: *Prawda – język – szczęście. Studia z filozofii starożytnej*. Red. J. Gajda, A. Orzechowski, D. Dembińska-Siury. Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1992, s. 15–54.

Gajda-Krynicka J.: *Czy możliwa jest prawda filozoficzna?*. W: *Prawda a metoda*. Cz. 1: *Aporie myśli współczesnej*. Red. J. Jaskóła i A. Olejarczyk. Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2003, s. 381–400.

Gajda-Krynicka J.: *Filozofia pitagorejska w nurcie „fizyki" przedplatońskiej. Pitagorejska koncepcja zasady – arche*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 2001, nr 2 (38), s. 37–58.

Gajda-Krynicka J.: *Filozofia przedplatońska*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.

Gajda-Krynicka J.: *Normatywna funkcja zasad – archai w filozofii pitagorejskiej. Władca i władza*. „Studia Antyczne i Mediewistyczne" 2006, nr 4 (39), s. 3–24.

Gajda-Krynicka J.: *Teorie znaku i komunikacji w filozofii starożytnej*. „Kwartalnik Filozoficzny" 1996, t. 24, s. 87–123.

García Calvo A.: *Lecturas Presocráticas*. Zamora, Lucina, 1981.

Gawroński A.: *Rewolucja lingwistyczna presokratyków*. „Znak" 1992, nr 1, s. 76–85.
Gemelli Marciano M.L.: *Images and Experiences: At the Roots of Parmenides' Alētheia*. „Ancient Philosophy" 2008, vol. 28, s. 21–48.
Gerson L.P.: *Ancient Epistemology*. Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
Gigon O.: *Der Ursprung der griechischen Philosophie: Von Hesiod bis Parmenides*. Basel und Stuttgart, Schwabe, 1968.
Gigon O.: *Główne problemy filozofii starożytnej*. Przeł. P. Domański. Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN, 1996.
Gigon O.: *Gorgias „Über das Nichtsein"*. „Hermes" 1936, Bd. 71, H. 2, s. 186–213.
Giovacchini J.: *Le „dogmatisme négatif" des médecins empiriques: Sextus et Galien à la recherche d'une médecine sceptique*. „Cahiers Philosophiques" 2008, no. 115, s. 63–80.
Glidden D.K.: *Protagorean Relativism and Physis*. „Phronesis" 1975, vol. 20, no. 3, s. 209–227.
Glidden D.K.: *Skeptic Semiotics*. „Phronesis" 1983, vol. 28, no. 3, s. 213–255.
Goebel G.H.: *Probability in the Earliest Rhetorical Theory*. „Mnemosyne" 1989, vol. 42, fasc. 1/2, s. 41–53.
Gomperz T.: *Griechische Denker. Eine Geschichte der Antiken Philosophie*. Bd. 1. Leipzig, Veit & Comp., 1896.
Gottschalk H.B.: *Anaximander's „Apeiron"*. „Phronesis" 1965, vol. 10, no. 1, s. 37–53.
Gould T.: *The Ancient Quarrel Between Poetry and Philosophy*. Princeton, Princeton University Press, 1990.
Graeser A.: *Demokrit und die Skeptische Formel*. „Hermes" 1970, Bd. 98, H. 3, s. 300–317.
Graham D.W.: *Explaining the Cosmos: The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*. Princeton, Princeton University Press, 2006.
Graham D.W.: *Science before Socrates: Parmenides, Anaxagoras, and the New Astronomy*. New York and Oxford, Oxford University Press, 2013.
Graham D.W.: *The Proem of Parmenides' Poem*. „Ancient Philosophy" 2008, vol. 28, s. 1–20.
Granger H.: *Heraclitus' Quarrel with Polymathy and „Historiê"*. „Transactions of the American Philological Association" 2004, vol. 134, no. 2, s. 235–261.
Granger H.: *Parmenides of Elea: Rationalist or Dogmatist?*. „Ancient Philosophy" 2010, vol. 30, s. 15–38.
Granger H.: *Poetry and Prose: Xenophanes of Colophon*. „Transactions of the American Philological Association" 2007, vol. 137, no. 2, s. 403–433.
Granger H.: *The Theologian Pherecydes of Syros and the Early Days of Natural Philosophy*. „Harvard Studies in Classical Philology" 2007, vol. 103, s. 135–163.
Granger H.: *Xenophanes' Positive Theology and His Criticism of Greek Popular Religion*. „Ancient Philosophy" 2013, vol. 33, s. 235–271.
Greek Thought: A Guide to Classical Knowledge. Eds. J. Brunschwig, G.E.R. Lloyd. Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press, 2000.
Greene W.C.: *The Greek Criticism of Poetry: A Reconsideration*. In: *Perspectives of Criticism*. Ed. H. Levin. Cambridge, Harvard University Press, 2013, s. 19–54.
Gregory A.: *Ancient Greek Cosmogony*. London, Duckworth, 2007.

Gregory A.: *Leucippus and Democritus on Like to Like and ou mallon*. „Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science" 2013, vol. 46, issue 4, s. 446–468.

Gregory A.: *Parmenides, Cosmology and Sufficient Reason*. „Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science" 2014, vol. 47, issue 1, s. 16–47.

Grgić F.: *Investigative and Suspensive Scepticism*. „European Journal of Philosophy" 2012, vol. 22, issue 4, s. 653–673.

Grgić F.: *Sextus Empiricus on the Goal of Skepticism*. „Ancient Philosophy" 2006, vol. 26, s. 141–160.

Grgić F.: *Sextus Empiricus on the Possibility of Inquiry*. „Pacific Philosophical Quarterly" 2008, vol. 89, issue 4, s. 436–459.

Groarke L.: *Greek Scepticism. Anti-realist Trends in Ancient Thought*. Montreal & Kingston, London and Buffalo, McGill-Queen's University Press, 1990.

Günther H.-Ch.: *Aletheia und Doxa: Das Proömium des Gedichts des Parmenides*. Berlin, Duncker & Humblot, 1998.

Guthrie W.K.C.: *A History of Greek Philosophy*: Vol. 1: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge, Cambridge University Press, 1962.

Guthrie W.K.C.: *A History of Greek Philosophy*. Vol. 2: *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*. Cambridge, Cambridge University Press, 1965.

Guthrie W.K.C.: *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*. Tłum. A. Pawelec. Kraków, Wydawnictwo Znak, 1996.

Haack S.: *Theories of Knowledge: An Analytic Framework*. „Proceedings of the Aristotelian Society, New Series" 1982–1983, vol. 83, s. 143–157.

Hankinson R.J.: *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*. Oxford, Clarendon Press, 1998.

Hankinson R.J.: *The Sceptics. (The Arguments of the Philosophers)*. London and New York, Routledge, 1995.

Hanuszewicz S.: *Izydory Dąmbskiej rozumienie sceptycyzmu*. „Rocznik Historii Filozofii Polskiej" 2009/2010, t. 2/3, s. 135–146.

Hanuszewicz S.: *Znaczenie fallibilizmu* (2003). https://zbc.uz.zgora.pl//Content/3012/HTML/fallibilizm_calosc.pdf [data dostępu: 26.05.2021].

Hardie A.: *Empedocles and the Muse of the „Agathos Logos"*. „American Journal of Philology" 2013, vol. 134, no. 2, s. 209–246.

Harriott R.: *Poetry and Criticism before Plato*. London, Methuen, 1969.

Harte V. and Lane M.: *Pyrrhonism and Protagoreanism: Catching Sextus Out?*. „Logical Analysis and the History of Philosophy" 1999, vol. 2, s. 157–172.

Hartmann N.: *Myśl filozoficzna i jej historia*. W: Idem: *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*. Tłum. J. Garewicz. Toruń, Comer, 1994.

Havelock E.A.: *Parmenides and Odysseus*. „Harvard Studies in Classical Philology" 1958, vol. 63, s. 133–143.

Havelock E.A.: *Preface to Plato*. Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1963.

Tłumaczenie polskie: E.A. Havelock: *Przedmowa do Platona*. Tłum. P. Majewski. Warszawa, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2007.

Havelock E.A.: *Psyche, czyli oddzielenie podmiotu poznającego od przedmiotu poznania*. W: Idem: *Przedmowa do Platona*. Przeł. P. Majewski. Warszawa, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2007, s. 233–250.

Havelock E.A.: *The Greek Concept of Justice: From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*. Cambridge, Mass., and London, Harvard University Press, 1978.

Hays S.: *On the Skeptical Influence of Gorgias's „On Non-Being"*. „Journal of the History of Philosophy" 1990, vol. 28, no. 3, s. 327–337.

Heidegger M.: *Der Spruch des Anaximander*. Hrsg. von I. Schüssler. In: M. Heidegger: Gesamtausgabe 3: *Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen Vorträge–Gedachtes*. Bd. 78. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2010.

Heidel W.A.: *Hecataeus and Xenophanes*. „The American Journal of Philology" 1943, vol. 64, no. 3, s. 257–277.

Heidel W.A.: *On Certain Fragments of the Pre-Socratics: Critical Notes and Elucidations*. „Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences" 1913, vol. 48, no. 19, s. 681–734.

Heidemann D.H.: *Der Relativismus in Platons Protagoras-Kritik*. „Méthexis" 2000, vol. 13, s. 17–38.

Heiden B.: *The Muses' Uncanny Lies: Hesiod, „Theogony" 27 and Its Translators*. „American Journal of Philology" 2007, vol. 128, no. 2, s. 153–175.

Heil J.: *Augustine's Attack on Skepticism: The „Contra Academicos"*. „The Harvard Theological Review" 1972, vol. 65, no. 1, s. 99–116.

Heitsch E.: *Das Wissen des Xenophanes*. „Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge" 1966, Bd. 109, s. 193–235.

Heitsch E.: *Xenophanes und die Anfänge kritischen Denkens*. Mainz–Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1994.

Hermann A.: *To Think Like God: Pythagoras and Parmenides. The Origins of Philosophy*. Las Vegas, Parmenides Publishing, 2004.

Herodotus: Narrator, Scientist, Historian. Ed. E. Bowie. Berlin–Boston, De Gruyter, 2018.

Herrmann F.-G.: *φθόνος in the World of Plato's Timaeus*. In: *Envy, Spite and Jealousy: The Rivalrous Emotions in Ancient Greece*. Eds. D. Konstan, N.K. Rutter. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2003, s. 53–83.

Hershbell J.P.: *Parmenides' Way of Truth and B16*. „Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science" 1970, vol. 4, issue 2, s. 1–23.

Hershbell J.P.: *The Oral-Poetic Religion of Xenophanes*. In: *Language and Thought in Early Greek Philosophy*. Ed. K. Robb. La Salle, Illinois, The Hegeler Institute, Monist Library of Philosophy, 1983, s. 125–133.

Herter H.: *Das Symposion des Xenophanes*. „Wiener Studien. Zeitschrift für Klassische Philologie" 1956, Bd. 69, s. 33–48.

Hiley D.R.: *The Deep Challenge of Pyrrhonian Scepticism*. „Journal of the History of Philosophy" 1987, vol. 25, no. 2, s. 185–213.

Hobden F.: *The Symposion in Ancient Greek Society and Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

Hoffman D.C.: *Concerning Eikos: Social Expectation and Verisimilitude in Early Attic Rhetoric*. „Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric" 2008, vol. 26, no. 1, s. 1–29.

Hölscher U.: *Anaximander und die Anfänge der Philosophie*. „Hermes" 1953, Bd. 81, H. 3, s. 257–277.

Huffman C.: *Heraclitus' Critique of Pythagoras' Enquiry in Fragment 129*. „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 2008, vol. 35, s. 19–47.

Huffman C.: *Philolaus of Croton*: *Pythagorean and Presocratic. A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretive Essays*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Huffman C.: *The Role of Number in Philolaus' Philosophy*. „Phronesis" 1988, vol. 33, no. 1, s. 1–30.

Hülsz E.: *Heraclitus on Logos: Language, Rationality, and the Real*. In: *Doctrine and Doxography: Studies in Heraclitus and Pythagoras*. Eds. D. Sider and D. Obbink. Berlin–Boston, De Gruyter, 2013, s. 281–301.

Hussey E.: *Ionian Inquiries. On Understanding the Presocratic Beginnings of Science*. In: *The Greek World*. Ed. A. Powell. London and New York, Routledge, 1995, s. 530–549.

Hussey E.: *Parmenides on Thinking*. In: *Common to Body and Soul: Philosophical Approaches to Explaining Living Behaviour in Greco-Roman Antiquity*. Ed. R.A.H. King. Berlin–New York, De Gruyter, 2006, s. 13–30.

Hussey E.: *The Beginnings of Epistemology: From Homer to Philolaus*. In: *Companions to Ancient Thought 1: Epistemology*. Ed. S. Everson. Cambridge, Cambridge University Press, 1990, s. 11–38.

Hussey E.: *The Presocratics*. London, Duckworth, 1972.

Iggers G.G.: *The Idea of Progress: A Critical Reassessment*. „The American Historical Review" 1965, vol. 71, no. 1, s. 1–17.

Inwood B.: *Anaxagoras and Infinite Divisibility*. „Illinois Classical Studies" 1986, vol. 11, no. 1/2, s. 17–33.

Ioli R.: *Senofane B 34 DK e il conoscere*. „Giornale Italiano di Filologia" 2003, vol. 55, número 2, s. 199–219.

Jadacki J.J.: *Spór o granice poznania. Prolegomena do epistemologii*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1985.

Jaeger W.: *Die Theologie der frühen griechischen Denker*. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1953.
Tłumaczenie polskie: W. Jaeger: *Teologia wczesnych filozofów greckich*. Tłum. J. Wocial. Kraków, Wydawnictwo Homini, 2007.

Jaeger W.: *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. Berlin–New York, De Gruyter, 1973.
Tłumaczenie polskie: W. Jaeger: *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*. Tłum. M. Plezia i H. Bednarek. Warszawa, Fundacja Aletheia, 2001.

Janáček K.: *Eikóç in Sextus Empiricus*. „Sborník Prací Filosoíické Fakulty Brněnské Univerzity. Řada archeologicko-klasická" 1969, vol. 18, iss. E14, s. 73–75.

Janáček K.: *Sextos zwischen Gorgias und Karneades*. „Listy Filologické" 1995, vol. 118, no. 1/2, s. 1–7.

Janáček K.: *Sextus Empiricus' Sceptical Methods*. Praha, Universita Karlova, 1972.

Jaspers K.: *Wprowadzenie do filozofii*. Tłum. A. Wołkowicz. Wrocław, Wydawnictwo Siedmioróg, 1995.

Joachimowicz L.: *Sceptycyzm grecki. Wybrane zagadnienia*. Warszawa, Wiedza Powszechna, 1972.

Johansen T.K.: *Parmenides' Likely Story*. „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 2016, vol. 50, s. 1–29.

Johnsen B.C.: *On the Coherence of Pyrrhonian Skepticism*. „The Philosophical Review" 2001, vol. 110, no. 4, s. 521–561.
Jonas H.: *Zmiana i trwałość. O podstawach rozumienia przeszłości*. Przeł. P. Domański. Warszawa, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, 1993.
Judycki S.: *Epistemologia*. T. 1–2. Poznań–Warszawa, Wydawnictwo W drodze, 2020.

Kahn Ch.H.: *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. Indianapolis–Cambridge, Hackett Publishing Company, 1994.
Kahn Ch.H.: *Democritus and the Origins of Moral Psychology*. „The American Journal of Philology" 1985, vol. 106, no. 1, s. 1–31.
Kahn Ch.H.: *Język i ontologia*. Tłum. B. Żukowski. Kęty, Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2008.
Kahn Ch.H.: *O czasowniku „być" i pojęciu bytu w grece*. W: Idem: *Język i ontologia*. Przeł. B. Żukowski. Kęty, Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2008, s. 9–33.
Kahn Ch.H.: *Philosophy and the Written Word: Some Thoughts on Heraclitus and the Early Greek Uses of Prose*. In: *Language and Thought in Early Greek Philosophy*. Ed. K. Robb. La Salle, Illinois, The Hegeler Institute, Monist Library of Philosophy, 1983, s. 110–124.
Kahn Ch.H.: *The Verb „Be" in Ancient Greek*. Rev. 2nd ed. Indianapolis, Hackett, 2003.
Kaniowski A.M.: *Krytyczny racjonalizm K.R. Poppera a teoria krytyczna szkoły frankfurckiej*. „Studia Filozoficzne" 1979, nr 1 (158), s. 77–96.
Kannicht R.: *The Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry. Aspects of the Greek Conception of Literature*. Christchurch, University of Canterbury, 1988.
Kant I.: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Kęty, Wydawnictwo Antyk, 2001.
Kant I.: *Logik*. In: Idem: *Werkausgabe*. Bd. 6. Hrsg. von W. Weischedel. Frankfurt, Suhrkamp, 1993.
Kant I.: *Logika. Podręcznik do wykładów*. Tłum. A. Banaszkiewicz. Gdańsk, słowo/obraz terytoria, 2005.
Kant I.: *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*. In: Idem: *Kant's gesammelte Schirften*. Herausgegeben von der Preußisch-Königlichen Akademie der Wissenschaften. Bd. 20. Hrsg. von G. Lehmann. Berlin, Walter de Gruyter, 1942, s. 253–332.
Karl W.: *Chaos und Tartaros in Hesiods Theogonie*. Erlangen–Nurnberg, Friedrich-Alexander Universitat, 1967.
Katz J.T. and Volk K.: *„Mere Bellies"?: A New Look at Theogony 26-8*. „The Journal of Hellenic Studies" 2000, vol. 120, s. 122–131.
Kazmierski S.: *Die Anaximanderauslegung Heideggers und der Anfang des abendländischen Denkens*. Nordhausen, Verlag Traugott Bautz, 2011.
Kaźmierczak Z.: *Michael de Montaigne i Jan od Krzyża – dwaj sceptycy początku ery nowożytnej*. „Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych" 2007, nr 19, s. 41–56.
Kenny A.: *The Philosopher's History and the History of Philosophy*. In: *Analytic Philosophy and History of Philosophy*. Ed. by T. Sorell, G.A.J. Rogers. Oxford, Oxford University Press, 2005, s. 13–24.

Kerferd G.B.: *Review of A.P.D Mourelatos „The Route of Parmenides"*. „Archiv für Geschichte der Philosophie" 1972, vol. 54, issue 1, s. 89–92.

Kerferd G.B.: *The Sophistic Movement*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

Kijewska A.: *Święty Augustyn*. Warszawa, Wiedza Powszechna, 2007.

Kingsley P.: *In the Dark Places of Wisdom*. Point Reyes, Golden Sufi Center Publishing, 1999.

Kirk G.S.: *Popper on Science and the Presocratics*. „Mind" 1960, vol. 69, no. 275, s. 318–339.

Kirk G.S.: *Some Problems in Anaximander*. „The Classical Quarterly" 1955, vol. 5, no. 1/2, s. 21–38.

Kirwan Ch.: *Augustine Against the Skeptics*. In: *The Skeptical Tradition*. Ed. M. Burnyeat. Berkeley, University of California Press, 1983, s. 205–223.

Kleszcz R.: *Metoda i wartości. Metafilozofia Kazimierza Twardowskiego*. Warszawa, Semper, 2013.

Kmita J.: *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1971.

Knowledge and Skepticism. Ed. by J.K. Campbell, M. O'Rourke, H.S. Silverstein. Cambridge, MIT Press, 2010.

Kočandrle R.: *Apeiron Anaximandra z Mílétu*. Plzeň–Praha, Epocha, 2011.

Koch H.-A.: *Protagoras bei Platon, Aristoteles und Sextus Empiricus*. „Hermes" 1971, Bd. 99, H. 3, s. 278–282.

Kołakowski L.: *Horror metaphysicus*. W: Idem: *Jeśli Boga nie ma… Horror metaphysicus*. Tłum. M. Panufnik. Poznań, Wydawnictwo Zysk i S-ka, 1999, s. 193–288.

Koning H.H.: *Hesiod: The Other Poet. Ancient Reception of a Cultural Icon*. Leiden–Boston, Brill, 2010.

Kranz W.: *Über Aufbau und Bedeutung des Permenideischen Gedichtes*. In: *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. Berlin, Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften, 1916, s. 1158–1176.

Kraus M.: *Nothing to Do with Truth? Eikós in Early Greek Rhetoric and Philosophy*. Papers on Rhetoric VII. Ed. L. Calboli Montefusco. Roma, Herder, 2006, s. 129–150.

Krause W.P.: *Das historische Spektrum der philosophischen Kritik*. „Studium Generale" 1959, vol. 12, fasc. 9, s. 539–571.

Krause W.P.: *Philosophische Kritik*. „Studium Generale" 1959, vol. 12, fasc. 8, s. 523–538.

Krokiewicz A.: *Arystoteles, Pirron i Plotyn*. Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1974.

Krokiewicz A.: *Moralność Homera i etyka Hezjoda*. W: Idem: *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*. Warszawa, Aletheia, 2000, s. 79–261.

Krokiewicz A.: *Sceptycyzm grecki. (Od Filona do Sekstusa)*. Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1966.

Krokiewicz A.: *Sceptycyzm grecki. (Od Pirrona do Karneadesa)*. Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1964.

Krokiewicz A.: *Sokrates. Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*. Warszawa, Aletheia, 2000.

Krokiewicz A.: *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*. Warszawa, Aletheia, 2000.

Krokiewicz A.: *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona. Arystoteles, Pirron i Plotyn*. Warszawa, Fundacja Aletheia, 1995.

Kubok D.: *Allocriticism and Autocriticism in the Views of Xenophanes of Colophon*. „Littera Antiqua" 2015, nr 10, s. 261–281.

Kubok D.: *Comments on the Sources of Greek Philosophical Criticism*. W: „Folia Philosophica". Vol. 34. Special issue: *Forms of Criticism in Philosophy and Science*. Ed. by D. Kubok. Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2015, s. 9–31.

Kubok D.: *Conversation and Conservation: Two Kinds of Anti-dogmatic Criticism in the Philosophy of Politics and Their Antecedents in Ancient Greek Forms of Skepticism and Fallibilism*. In: *Thinking Critically: What Does It Mean? The Tradition of Philosophical Criticism and Its Forms in the European History of Ideas*. Ed. by D. Kubok. Berlin–Boston, De Gruyter, 2018, s. 73–92.

Kubok D.: *Critical Thinking and Philosophical Criticism – an Outline of the Problem*. In: *Thinking Critically: What Does It Mean? The Tradition of Philosophical Criticism and Its Forms in the European History of Ideas*. Ed. by D. Kubok. Berlin–Boston, De Gruyter, 2018, s. 1–10.

Kubok D.: *Epistemology Within a Theological Framework*. „The Classical Review" 2018, vol. 69, issue 1, s. 20–22.

Kubok D.: *Kategoria „to periechon" w filozofii przedsokratejskiej*. W: *Aporie sensu – emotywizm i racjonalizm*. Red. J. Bańka i A. Kiepas. Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1998, s. 54–66.

Kubok D.: *Kilka uwag o typach monizmu w filozofii starożytnej*. W: *Jedno i Jedno-Wiele. Podstawowe problemy ontologiczne*. Red. J. Jaskóła i A. Tomkowska. Wrocław, Oficyna Wydawnicza ATUT, 2009, s. 27–42.

Kubok D.: *Klasyczna koncepcja wiedzy – ujęcie starożytne i współczesne*. In: *Poznanie a demarkácia*. Eds. U. Wollner, M. Taliga. Brno, Tribun, 2011, s. 109–121.

Kubok D.: *Ksenofanes z Kolofonu i greckie źródła problemu poznania*. „Analiza i Egzystencja" 2013, t. 23, s. 5–23.

Kubok D.: *O półtrzeźwości Ksenofanesa*. „Studia Antyczne i Mediewistyczne" 2010, nr 8 (43), s. 3–15.

Kubok D.: *Parmenides' Methodological Criticism and the Problem of Phronesis*. „Filozofia" 2016, vol. 71, no. 5, s. 345–456.

Kubok D.: *Postęp, pycha, pokora: Ksenofanes z Kolofonu a Hezjod*. W: „Folia Philosophica". T. 32. Red. P. Łaciak. Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2014, s. 215–231.

Kubok D.: *Poza Skyllą i Charybdą. Problem fallibilistycznej wykładni poglądów Ksenofanesa*. „Ruch Filozoficzny" 2017, t. 73, nr 4, s. 79–100.

Kubok D.: *Prawda i mniemania. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*. Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2004.

Kubok D.: *Problem antecedencji fallibilizmu w poglądach Karneadesa*. „Analiza i Egzystencja" 2018, t. 41, s. 5–24.

Kubok D.: *Problem apeiron i peras w filozofii przedsokratejskiej*. Katowice, Res-Type, 1998.

Kubok D.: *Selected Aspects of the Early Greek Skeptical Attitude in Light of the Problem of the Art of Living*. In: *Filozofia a umenie žiť*. Eds. P. Sucharek, R. Sťahel. Bratislava, Iris, 2014, s. 27–35.

Kubok D.: *Skepticizmus a negatívny dogmatizmus v myslení Homéra a Xenofana*. „Filozofia" 2014, vol. 69, no. 3, s. 223–235.

Kubok D.: *Traktat Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως Gorgiasza z Leontinoi a* filozofia *Melissosa*. „Studia Antyczne i Mediewistyczne" 2008, nr 6 (41), s. 3–16.

Kubok D.: *Xenophanes of Colophon and the Problem of Distinguishing between Skepticism and Negative Dogmatism*. „Electryone" 2016, vol. 4, issue 2, s. 31–53.

Kuhn T.S.: *The Structure of Scientific Revolutions*. Second Edition, Enlarged. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1970.

Kurfess C.: *Verity's Intrepid Heart: The Variants in Parmenides, DK B 1.29 (and 8.4)*. „Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science" 2014, vol. 47, issue 1, s. 81–93.

Laks A.: *Mind's Crisis: On Anaxagoras' NOYΣ*. „The Southern Journal of Philosophy" 1993, vol. 31, issue S1. Special Issue: Spindel Supplement: *Ancient Minds*, s. 19–38.

Laks A.: *„Philosophes Présocratiques". Remarques sur la construction d'une catégorie de l'historiographie philosophique*. In: *Qu'est ce que la philosophie présocratique? What Is Presocratic Philosophy?*. Eds. A. Laks, C. Louguet. Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2002, s. 17–38.

Laks A.: *Soul, Sensation, and Thought*. In: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Ed. by A.A. Long. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 250–270.

Laks A.: *„The More" and „the Full". On the Reconstruction of Parmenides' Theory of Sensation in Theophrastus, De sensibus, 3–4*. „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 1990, vol. 8, s. 1–18.

Lammenranta M.: *The Pyrrhonian Problematic*. In: *The Oxford Handbook of Skepticism*. Ed. by J. Greco. Oxford, Oxford University Press, 2008, s. 9–33.

Landesman Ch.: *Skepticism. The Central Issues*. Oxford, Blackwell Publishers, 2002.

Latacz J.: *Homer. Der erste Dichter des Abendlandes*. München–Zürich, Artemis, 1985.

Lateiner D.: *The Historical Method of Herodotus*. Toronto, University of Toronto Press, 1989.

Leclerc M.-Ch.: *La parole chez Hésiode*. Paris, Les Belles Lettres, 1993.

Ledbetter G.M.: *Poetics before Plato: Interpretation and Authority in Early Greek Theories of Poetry*. Princeton, Princeton University Press, 2003.

Lee M.-K.: *Antecedents in Early Greek Philosophy*. In: *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*. Ed. by R. Bett. Cambridge, Cambridge University Press, 2010, s. 13–35.

Lee M.-K.: *Epistemology after Protagoras: Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*. Oxford, Oxford University Press, 2005.

Lengauer W.: *Człowiek a bogowie. Kontakty z bóstwem w wierzeniach greckich*. W: *Antropologia antyku greckiego. Zagadnienia i wybór tekstów*.

Red. W. Lengauer, P. Majewski, L. Trzcionkowski. Warszawa, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2011, s. 237–249.

Lesher J.H.: *Early Interest in Knowledge*. In: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Ed. by A.A. Long. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 225–249.

Lesher J.H.: *Heraclitus' Epistemological Vocabulary*. „Hermes" 1983, Bd. 111, H. 2, s. 155–170.

Lesher J.H.: *Mind's Knowledge and Powers of Control in Anaxagoras DK B12*. „Phronesis" 1995, vol. 40, no. 2, s. 125–142.

Lesher J.H.: *Parmenides' Critique of Thinking: The poludēris elenchos of Fragment 7*. „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 1983, vol. 2, s. 1–30.

Lesher J.H.: *Perceiving and Knowing in the „Iliad" and „Odyssey"*. „Phronesis" 1981, vol. 26, no. 1, s. 2–24.

Lesher J.H.: *The Emergence of Philosophical Interest in Cognition*. „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 1994, vol. 12, s. 1–34.

Lesher J.H.: *The Humanizing of Knowledge in Presocratic Thought*. In: *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. Ed. by P. Curd, D.W. Graham. Oxford–New York, Oxford University Press, 2008, s. 458–484.

Lesher J.H.: *Xenophanes on Inquiry and Discovery: An Alternative to the „Hymn to Progress" Reading of Fr. 18*. „Ancient Philosophy" 1991, vol. 11, s. 229–248.

Lesher J.H.: *Xenophanes' Scepticism*. „Phronesis" 1978, vol. 23, no. 1, s. 1–21.

Lesses G.: *Pyrrho the Dogmatist*. „Apeiron. A Journal for Ancient Philosophy and Science" 2002, vol. 35, issue 3, s. 255–271.

Leszczyński D.: *Między wątpieniem a wiarą. Próba charakterystyki renesansowego sceptycyzmu*. „Studia Philosophica Wratislaviensia" 2006, vol. 1, fasc. 1, s. 115–131.

Leszczyński D.: *Realizm i sceptycyzm. Studia analityczne*. Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2012.

Levin S.B.: *The Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry Revisited: Plato and the Greek Literary Tradition*. Oxford–New York, Oxford University Press, 2001.

Lévi-Strauss C.: *The Savage Mind*. Chicago, University of Chicago Press, 1966.

Lewis D.: *Elusive Knowledge*. „Australasian Journal of Philosophy" 1996, vol. 74, issue 4, s. 549–567.

Lewis J.D.: *Solon the Thinker. Political Thought in Archaic Athens*. London, Duckworth, 2006.

Literatura Grecji starożytnej. T. 1: *Epika – liryka – dramat*. Red. H. Podbielski. Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL, 2005.

Lloyd G.E.R.: *Nauka grecka od Talesa do Arystotelesa*. Tłum. J. Lesiński. Warszawa, Prószyński i S-ka, 1998.

Lloyd G.E.R.: *Popper versus Kirk: A Controversy in the Interpretation of Greek Science*. „The British Journal for the Philosophy of Science" 1967, vol. 18, no. 1, s. 21–38.

Lloyd G.E.R.: *The Revolutions of Wisdom: Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science*. Berkeley, University of California Press, 1989.

Loenen J.H.: *In Defence of the Traditional Interpretation of Xenophanes' Frag. 18*. „Mnemosyne" 1956, vol. 9, fasc. 2, s. 135–136.

Loenen J.H.M.M.: *Parmenides, Melissus, Gorgias. A Reinterpretation of Eleatic Philosophy*. Assen, Van Gorcum, 1959.

Long A.A.: *Heraclitus on Measure and the Explicit Emergence of Rationality*. In: *Body and Soul in Ancient Philosophy*. Ed. by D. Frede and B. Reis. Berlin–New York, De Gruyter, 2009, s. 87–110. (Repr. – *Doctrine and Doxography: Studies on Heraclitus and Pythagoras*. Eds. D. Sider and D. Obbink. Berlin–Boston, De Gruyter, 2013, s. 201–223).

Long A.A.: *Parmenides on Thinking Being*. „Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy" 1996, vol. 12, issue 1, s. 125–151.

Long A.A.: *The Scope of Early Greek Philosophy*. In: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Ed. by A.A. Long. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 1–21.

Long A.A.: *Timon of Phlius: Pyrrhonist and Satirist*. In: Idem: *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. Oxford, Clarendon Press, 2006, s. 70–95.

López-Ruiz C.: *When the Gods Were Born: Greek Cosmogonies and the Near East*. Cambridge, MA–London, Harvard University Press, 2010.

Lovejoy A.O., Boas G.: *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1935.

Lumpe A.: *Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon*. München, W. Foth, 1952.

Łapiński K.: *Platon i metamorfozy pojęcia filozofii*. „Przegląd Filozoficzno-Literacki" 2014, nr 3–4 (40), s. 445–464.

Machuca D.E.: *Argumentative Persuasiveness in Ancient Pyrrhonism*. „Méthexis" 2009, vol. 22, s. 101–126.

Machuca D.E.: *Sextus Empiricus: His Outlook, Works, and Legacy*. „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie" 2008, vol. 55, issue 1, s. 28–63.

Mackenzie M.M.: *Heraclitus and the Art of Paradox*. „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 1988, vol. 6, s. 1–37.

Makin S.: *Melissus and His Opponents: The Argument of DK 30 B 8*. „Phronesis" 2005, vol. 50, no. 4, s. 263–288.

Malpas J.E.: *Donald Davidson and the Mirror of Meaning: Holism, Truth, Interpretation*. Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1992.

Mansfeld J.: *Aristotle on Anaxagoras in Relation to Empedocles in Metaphysics A*. „Philologus" 2011, vol. 155, issue 2, s. 361–366.

Mansfeld J.: *„De Melisso Xenophane Gorgia": Pyrronizing Aristotelianism*. In: Idem: *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*. Assen, Van Gorcum, 1990, s. 200–237.

Mansfeld J.: *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*. Assen, Van Gorcum, 1964.

Mansfeld J.: *Fiddling the Books (Heraclitus B129)*. In: *Ionian Philosophy*. Ed. by K.J. Boudouris. Athens, International Association for Greek Philosophy and International Center for Greek Philosophy and Culture, 1989, s. 229–234.

Mansfeld J.: *Historical and Philosophical Aspects of Gorgias' „On What Is Not"*. In: Idem: *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*. Assen, Van Gorcum, 1990, s. 97–125.

Mansfeld J.: *Theoprastus and the Xenophanes Doxography*. „Mnemosyne" 1987, vol. 40, fasc. 3/4, s. 286–312.

Marcinkowska M.: *Ksenofanes z Kolofonu o ludzkim poznaniu (fr. 18, 34, 35, 36, 38 D.-K.)*. „Studia Antyczne i Mediewistyczne" 2004, nr 2 (37), s. 3–25.

Marcinkowska-Rosół M.: *Die Prinzipienlehre der Milesier: Kommentar zu den Textzeugnissen bei Aristoteles und seinen Kommentatoren*. Berlin–Boston, De Gruyter, 2014.

Marcovich M.: *Xenophanes on Drinking-Parties and Olympic Games*. „Illinois Classical Studies" 1978, vol. 3, s. 1–26.

Marmodoro A.: *Everything in Everything: Anaxagoras's Metaphysics*. New York, Oxford University Press, 2017.

Marquard O.: *Abschied vom Prinzipielen. Philosophische Studien*. Stuttgard, Reclam, 2010.

Tłumaczenie polskie: O. Marquard: *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa, Oficyna Naukowa, 1994.

Marquard O.: *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa, Oficyna Naukowa, 1994.

Marquard O.: *Szczęście w nieszczęściu. Rozważania filozoficzne*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa, Oficyna Naukowa, 2001.

Matthews G.B.: *Anaxagoras Re-defended*. „Ancient Philosophy" 2005, vol. 25, s. 245–246.

McCabe M.M.: *Chaos and Control: Reading Plato's „Politicus"*. „Phronesis" 1997, vol. 42, no. 1, s. 94–117.

McCoy M.K.: *Xenophanes' Epistemology: Empiricism Leading to Skepticism*. In: *Ionian Philosophy*. Ed. by K.J. Boudouris. Athens, International Association for Greek Philosophy and International Center for Greek Philosophy and Culture, 1989, s. 235–240.

McDermid D.J.: *Does Epistemology Rest on a Mistake? Understanding Rorty on Scepticism*. „Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía" 2000, vol. 32, no. 96, s. 3–42.

McDermid D.J.: *The Gospel of Uncertainty: Popper's Radical Fallibilism Re-examined*. „Grazer Philosophische Studien. Internationale Zeitschrift für Analytische Philosophie" 2012, vol. 86, s. 117–136.

McKim R.: *Democritus against Scepticism: All Sense-impressions Are True*. In: *Proceedings of the First International Conference on Democritus*. Vol. 1. Ed. L. Benakis. Xanthi, International Democritean Federation, 1984, s. 281–290.

McKirahan R.D., Jr: *Philosophy before Socrates: An Introduction with Texts and Commentary*. Indianapolis and Cambridge, Hackett, 1994.

McKirahan R.D., Jr: *Speculations on the Origins of Ionian Scientific and Philosophical Thought*. In: *Ionian Philosophy*. Ed. by K.J. Boudouris. Athens, International Association for Greek Philosophy and International Center for Greek Philosophy and Culture, 1989, s. 241–247.

Meijer P.A.: *Parmenides Beyond the Gates: The Divine Revelation on Being, Thinking and the Doxa*. Amsterdam, Gieben, 1997.

Mejer J.: *The Alleged New Fragment of Protagoras*. „Hermes" 1972, Bd. 100, H. 2, s. 175–178.

Miller H.W.: *Technê and Discovery in „On Ancient Medicine"*. „Transactions and Proceedings of the American Philological Association" 1955, vol. 86, s. 51–62.

Miller M.: *Ambiguity and Transport: Reflections on the Proem to Parmenides' Poem*. „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 2006, vol. 30, s. 1–47.

Miłuńska B.: *Czy Parmenides był monistą?*. „Studia Filozoficzne" 1988, nr 3, s. 3–18.

Minkiewicz R.: *Dogmatyzm i autorytet w nauce i nauczaniu. Wykład inauguracyjny na pierwszych kursach świątecznych urządzonych przez Wolną Wszechnicę Polską dla nauczycieli szkół średnich*. [Warszawa], miesięcznik „Życie Wolne" 1927.

Mogyoródi E.: *Xenophanes' Epistemology and Parmenides' Quest for Knowledge*. In: *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici*. Ed. M.M. Sassi. Pisa, Edizioni della Normale, 2006, s. 123–160.

Moller D.: *The Pyrrhonian Skeptic's Telos*. „Ancient Philosophy" 2004, vol. 24, s. 425–441.

Mondi R.: *XAOΣ and the Hesiodic Cosmogony*. „Harvard Studies in Classical Philology" 1989, vol. 92, s. 1–41.

Moravcsik J.M.: *Heraclitean Concepts and Explanations*. In: *Language and Thought in Early Greek Philosophy*. Ed. K. Robb. La Salle, Illinois, The Hegeler Institute, Monist Library of Philosophy, 1983, s. 134–152.

Morrison J.S.: *Parmenides and Er*. „Journal of Hellenic Studies" 1955, vol. 75, s. 59–68.

Most G.W.: ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται. *Presocratic Philosophy and Traditional Greek Epic*. In: *Literatur und Religion*, 1: *Wege zu einer mythisch-rituellen Poetik bei den Griechen*. Hrsg. A. Bierl, R. Lämmle, K. Wesselmann. Berlin–New York, Walter de Gruyter, 2007, s. 271–302.

Most G.W.: *The Poetics of Early Greek Philosophy*. In: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Ed. by A.A. Long. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 332–362.

Mourelatos A.P.D.: *Parmenides, Early Greek Astronomy, and Modern Scientific Realism*. In: *Early Greek Philosophy: The Presocratics and the Emergence of Reason*. Ed. J. McCoy. Washington, Catholic University of America Press, 2013, s. 91–112.

Mourelatos A.P.D.: *The Route of Parmenides*. New Haven, Yale University Press, 1970. (Second, expanded edition – Las Vegas, Parmenides Publishing, 2008).

Mourelatos A.P.D.: *The Deceptive Words of Parmenides' „Doxa"*. In: *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*. Ed. by A.P.D. Mourelatos. Princeton, Princeton University Press, 1993, s. 312–349.

Naddaf G.: *What Is Presocratic Philosophy?*. „Ancient Philosophy" 2006, vol. 26, s. 161–179.

Nagy G.: *Greek Mythology and Poetics*. Ithaca and London, Cornell University Press, 1990.

Nagy G.: *Theognis and Megara. A Poet's Vision of His City*. In: *Theognis of Megara: Poetry and the Polis*. Ed. by T.J. Figueria and G. Nagy. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1985, s. 22–81.

Narecki K.: *Logos we wczesnej myśli greckiej*. Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL, 1999.

Narecki K.: *Logos w poematach Empedoklesa z Akragas*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 2001, nr 2 (38), s. 135–155.

Nehamas A.: *Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato's Demarcation of Philosophy from Sophistry*. „History of Philosophy Quarterly" 1990, vol. 7, no. 1, s. 3–16.

Nehamas A.: *Parmenidean Being/Heraclitean Fire*. In: *Presocratic Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos*. Ed. by V. Caston and D.W. Graham. Aldershot, Ashgate, 2002, s. 45–64.

Nerczuk Z.: *Metoda „dwu mów" w świetle świadectw przedplatońskich*. W: Idem: *Wokół sofistyki*. Toruń, Wydawnictwo Naukowe UMK, 2016, s. 69–88.

Nerczuk Z.: *Miarą jest każdy z nas. Projekt zwolenników zmienności rzeczy w Platońskim „Teajtecie" na tle myśli sofistycznej*. Toruń, Wydawnictwo Naukowe UMK, 2009.

Nerczuk Z.: *Przyrodnicze i medyczne źródła myśli Protagorasa (Platon, „Protagoras", 334ac)*. W: Idem: *Wokół sofistyki*. Toruń, Wydawnictwo Naukowe UMK, 2016, s. 89–102.

Nerczuk Z.: *Przyrodnicze podstawy sofistycznej koncepcji człowieka – zarys problematyki*. W: Idem: *Wokół sofistyki*. Toruń, Wydawnictwo Naukowe UMK, 2016, s. 15–32.

Nerczuk Z.: *Sekstus Empiryk – osoba i dzieła*. „Toruński Przegląd Filozoficzny" 2007, t. 7/8, s. 95–108.

Nerczuk Z.: *Sofistyka a filozofia przyrody*. W: Idem: *Wokół sofistyki*. Toruń, Wydawnictwo Naukowe UMK, 2016, s. 33–41.

Nerczuk Z.: *Sztuka a prawda. Problem sztuki w dyskusji między Gorgiaszem a Platonem*. Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2002.

Nerczuk Z.: *Żywot Protagorasa u Diogenesa Laertiosa („Żywoty i poglądy słynnych filozofów", IX 50–56)*. W: Idem: *Wokół sofistyki*. Toruń, Wydawnictwo Naukowe UMK, 2016, s. 179–195.

Noras A.J.: *„Being critical", Meaning What?*. W: „Folia Philosophica". Vol. 34. Special issue: *Forms of Criticism in Philosophy and Science*. Ed. by D. Kubok. Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2015, s. 61–76.

Noras A.J.: *Co to znaczy „być krytycznym"?*. W: *Prawda a metoda*. Cz. 1: *Aporie myśli współczesnej*. Red. J. Jaskóła i A. Olejarczyk. Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2003, s. 321–332.

Noras A.J.: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2000.

Noras A.J.: *Kłopoty z filozofią*. Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2015.

Noussia-Fantuzzi M.: *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*. Leiden–Boston, Brill, 2010.

Nowakowski A.: *Uzasadnienie epistemiczne*. Lublin, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2011.

Nussbaum M.C.: *Eleatic Conventionalism and Philolaus on the Conditions of Thought*. „Harvard Studies in Classical Philology" 1979, vol. 83, s. 63–108.

Nussbaum M.C.: *ΨΥΧΗ in Heraclitus, I*. „Phronesis" 1972, vol. 17, no. 1, s. 1–16.

Nussbaum M.C.: *ΨΥΧΗ in Heraclitus, II*. „Phronesis" 1972, vol. 17, no. 2, s. 153–170.

O'Brien D.: *The Relation of Anaxagoras and Empedocles*. „Journal of Hellenic Studies" 1968, vol. 88, s. 93–113.

O'Brien M.J.: *Xenophanes, Aeschylus, and the Doctrine of Primeval Brutishness*. „The Classical Quarterly" 1985, vol. 35, no. 2, s. 264–277.

Obdrzalek S.: *Living in Doubt: Carneades' Pithanon Reconsidered*. „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 2006, vol. 31, s. 243–279.

Osbourne C.: *Presocratic Philosophy. A Very Short Introduction*. Oxford, Oxford University Press, 2004.

Ossowska K.: *Logiczne podstawy nauczania, czyli rozważania o kulturze logicznej i podstawach rzetelnego myślenia*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 2013, nr 4 (88), s. 531–543.

Owen G.E.L.: *Eleatic Questions*. „The Classical Quarterly" 1960, vol. 10, no. 1, s. 84–102.

Pacewicz A.: *Prawdopodobne opowiadanie z Platońskiego „Timajosa" – interpretacja εἰκός λόγος*. „Principia. Pisma Koncepcyjne z Filozofii i Socjologii Teoretycznej" 2005, t. 41–42, s. 57–76.

Pacewicz A.: *Wiarygodność/prawdopodobieństwo w filozofii Karneadesa*. „Toruński Przegląd Filozoficzny" 2007, t. 7/8, s. 71–81.

Palczewski R.: *Sceptycyzm a kontekstualizm*. W: *Przewodnik po epistemologii*. Red. R. Ziemińska. Kraków, Wydawnictwo WAM, 2013, s. 185–218.

Palmer J.: *Aristotle on the Ancient Theologians*. „Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science" 2000, vol. 33, issue 3, s. 181–206.

Palmer J.: *Contradiction and „Aporia" in Early Greek Philosophy*. In: *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy*. Ed. by G. Karamanolis, V. Politis. Cambridge, Cambridge University Press, 2019, s. 9–28.

Palmer J.A.: *Parmenides and Presocratic Philosophy*. Oxford, Oxford University Press, 2009.

Palmer J.A.: *Skeptical Investigations*. „Ancient Philosophy" 2000, vol. 20, s. 351–375.

Palmer J.A.: *Xenophanes' Ouranian God in the Fourth Century*. „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 1998, vol. 16, s. 1–34.

Panagiotou S.: *Empedocles on His Own Divinity*. „Mnemosyne" 1983, vol. 36, fasc. 3/4, s. 276–285.

Parszutowicz P.: *O istocie dogmatyzmu z punktu widzenia filozofii krytycznej*. W: *Kant a metafizyka*. Red. N. Leśniewski i J. Rolewski. Toruń, Wydawnictwo Naukowe UMK, 2010, s. 165–174.

Pearson L.: *Early Ionian Historians*. Westport, Greenwood Press, 1975.

Pelc J.: *Krytyka i krytycyzm w nauce*. W: *Krytyka i krytycyzm w nauce*. Red. H. Żytkowicz. Warszawa, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, 1998, s. 7–25.

Pellikaan-Engel M.E.: *Hesiod and Parmenides: A New View on Their Cosmologies and on Parmenides' Proem*. Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1974.

Perin C.: *Pyrrhonian Scepticism and the Search for Truth*. „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 2006, vol. 30, s. 337–360.

Perin C.: *The Demands of Reason: An Essay on Pyrrhonian Scepticism*. Oxford, Oxford University Press, 2010.

Pfeijffer I.L.: *Shifting Helen: An Interpretation of Sappho, Fragment 16 (Voigt)*. „The Classical Quarterly" 2000, vol. 50, no. 1, s. 1–6.

Philippoussis J.: *The Gnoseological and Metaphysical Particularity of Xenophanes' Thought*. In: *Ionian Philosophy*. Ed. by K.J. Boudouris. Athens, International Association for Greek Philosophy and International Center for Greek Philosophy and Culture, 1989, s. 327–336.

Piaček J.: *Filozofia synkriticizmu*. In: *Znak a fenomén. Zborník z konferencie konanej dňa 8. februára 2007 (pri príležitosti životných jubileí Miroslava Marcelliho a Jozefa Piačeka) na Katedre filozofie a dejín filozofie Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave*. Ed. R. Maco. Bratislava, ALL ACTA, 2007, s. 14–27.

Piaček J.: *Synkriticizmus ako filozofia a spôsob života*. „Filozofia" 2002, vol. 57, no. 7, s. 475–492.

Piaček J.: *Úvod do synkriticizmu*. In: *Brnianske prednášky. Prednášky členov Katedry filozofie a dejín filozofie Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave prednesené na Katedre filozofie Filozofickej fakulty Masarykovej Univerzity v Brne*. Eds. E. Farkašová, L. Bohunická, M. Marcelli. Brno, Masarykova Univerzita v Brně, 2003, s. 230–248.

Pianko G.: *Silloi – poemat satyryczny Tymona z Fliuntu*. „Meander" 1952, t. 7, nr 9, s. 389–406.

Pieper J.: *W obronie filozofii*. Tłum. P. Waszczenko. Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1985.

Plantinga A.: *Dogmatism*. In: *A Companion to Epistemology*. Ed. by J. Dancy, E. Sosa. Oxford, Blackwell Publishers, 1992, s. 108–109.

Plato and Hesiod. Ed. by G.R. Boys-Stones & J.H. Haubold. Oxford, Oxford University Press, 2009.

Podbielski H.: *Mit kosmogoniczny w „Teogonii" Hezjoda*. Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL, 1978.

Polito R.: *The Sceptical Road: Aenesidemus' Appropriation of Heraclitus*. Leiden–Boston, Brill, 2004.

Popkin R.H.: *High Road to Pyrrhonism*. Eds. R.A. Watson, J.E. Force. Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1993.

Popkin R.H.: *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1979.

Popkin R.H.: *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*. Revised and Expanded Edition. Oxford/New York, Oxford University Press, 2003.

Popper K.R.: *Back to the Pre-Socratics: The Presidential Address*. „Proceedings of the Aristotelian Society" 1958–1959, vol. 59, issue 1, s. 1–24. (Repr. – K.R. Popper: *Back to the Presocratics*. In: *Studies in Presocratic Philosophy*. Vol. 1: *The Beginnings of Philosophy*. Ed. by D.J. Furley, R.E. Allen. London, Routledge & Kegan Paul, 1970, s. 130–153).
Tłumaczenie polskie: K.R. Popper: *Z powrotem do presokratyków*. W: Idem: *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*. Tłum. S. Amsterdamski. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1999, s. 233–260.

Popper K.R.: *Droga do wiedzy: Domysły i refutacje*. Tłum. S. Amsterdamski. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1999.

Popper K.R.: *Logic of Scientific Discovery*. Trans. by K.R. Popper with the assistance of Dr. J. Freed & L. Freed. London, Hutchinson, 1959.

Popper K.R.: *Nędza historycyzmu*. Tłum. S. Amsterdamski. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1999.

Popper K.R.: *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*. T. 2. Tłum. H. Krahelska. Oprac. A. Chmielewski. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1993.

Popper K.R: *The World of Parmenides: Essays on the Presocratic Enlightment*. Ed. by A.F. Petersen, with the assistance of J. Mejer. London and New York, Routledge, 1998.

Porubjak M.: *Praktická protofilozofia Tyrtaia a Theognida*. Trnava, Univerzita sv. Cyrila a Metoda, 2018.

Porubjak M.: *Predstava ľudskej prirodzenosti v Theognidei*. „Filozofia" 2013, vol. 68, no. 4, s. 276–284.

Porubjak M.: *Theognis a sófrosyné*. „Filosofický časopis" 2017, vol. 65, issue 5, s. 659–671.

Prier R.A.: *Archaic Logic. Symbol and Structure in Heraclitus, Parmenides and Empedocles*. The Hague, Mouton, 1976.

Pritzl K.: *On the Way to Wisdom in Heraclitus*. „Phoenix" 1985, vol. 39, no. 4, s. 303–316.

Pucci P.: *Hesiod and the Language of Poetry*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1977.

Pyrrhonian Skepticism. Ed. by W. Sinnott-Armstrong. Oxford–New York, Oxford University Press, 2004.

Raaflaub K.A.: *Philosophy, Science, Politics: Herodotus and the Intellectual Trends of His Time*. In: *Brill's Companion to Herodotus*. Ed. by E.J. Bakker, I.F.J. de Jong, H. van Wees. Leiden–Boston–Köln, Brill, 2002, s. 149–186.

Rangos S.: *Empedocles on Divine Nature*. „Revue de Métaphysique et de Morale" 2012, no. 3, s. 315–338.

Raven J.E.: *Pythagoreans and Eleatics*. Cambridge, Cambridge University Press, 1948.

Reale G.: *Historia filozofii starożytnej*. T. 1: *Od początków do Sokratesa*. Tłum. E.I. Zieliński. Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL, 1994.

Reed B.: *How to Think about Fallibilism*. „Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition" 2002, vol. 107, no. 2, s. 143–157.

Reiche H.A.T.: *Empirical Aspects of Xenophanes' Theology*. In: *Essays in Ancient Greek Philosophy*. Eds. J.P. Anton, G.L. Kustas, A. Preus. Albany, State University of New York Press, 1971, s. 88–110.

Reinhardt K.: *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Bonn, Cohen, 1916.

Renaissance Scepticisms. Eds. G. Paganini and J.R. Maia Neto. Dordrecht, Springer, 2009.

Rescher N.: *Fallibilism*. In: *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 3. Ed. E. Craig. London and New York, Routledge, 1998.

Rethinking the History of Skepticism. The Missing Medieval Background. Ed. by H. Lagerlund. Leiden–Boston, Brill, 2010.

Ricken F.: *Antike Skeptiker*. München, Beck, 1994.

Riehl A.: *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System*. Erster Band: *Geschichte des philosophischen Kritizismus*. Leipzig, Verlag Wilhelm Engelmann, 1908.

Robb K.: *The Witness in Heraclitus in Early Greek Law*. „The Monist" 1991, vol. 74, no. 4, s. 638–676.
Robbiano C.: *Becoming Being: On Parmenides' Transformative Philosophy*. Sankt Augustin, Academia Verlag, 2006.
Rodgers V.A.: *Some Thoughts on ΔΙΚΗ*. „The Classical Quarterly" 1971, vol. 21, no. 2, s. 289–301.
Rorty R.: *Obiektywność, relatywizm i prawda*. Tłum. J. Margański. Warszawa, Aletheia, 1999.
Rossetti L.: *The Rhetoric of Zeno's Paradoxes*. „Philosophy & Rhetoric" 1988, vol. 21, no. 2, s. 145–152.
Roszyk M.: *Trzy sposoby podejścia do zagadnienia relatywizmu: A. MacIntyre, R. Rorty, P. Boghossian*. Lublin, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2017.
Roth P.: *ΔΙΕΠΩ bei Xenophanes*. „Hermes" 1990, Bd. 118, H. 1, s. 118–121.
Rowe C.J.: *„Archaic Thought" in Hesiod*. „Journal of Hellenic Studies" 1983, vol. 103, s. 124–135.
Rudolph K.: *Sight and the Presocratics: Approaches to Visual Perception in Early Greek Philosophy*. In: *Sight and the Ancient Senses. The Senses in Antiquity*. Ed. M. Squire. London and New York, Routledge, 2016, s. 36–53.
Russell D.A.: *Criticism in Antiquity*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1981.
Rybowska J.: *Zbożność i bezbożność w kulturze Greków*. Łódź, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2017.

Sakezles P.: *Pyrrhonian Indeterminacy: A Pragmatic Interpretation*. „Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science" 1993, vol. 26, issue 2, s. 77–96.
Schäfer C.: *Xenophanes von Kolophon: ein Vorsokratiker zwischen Mythos und Philosophie*. Stuttgart–Leipzig, Teubner, 1996.
Schibli H.S.: *Pherekydes of Syros*. Oxford, Clarendon Press, 1990.
Schmitt Ch.B.: *Cicero Scepticus. A Study of Influence of the „Academica" in the Renaissance*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1972.
Schofield M.: *Aenesidemus: Pyrrhonist and Heraclitean*. In: *Pyrrhonists, Patricians, Platonizers: Hellenistic Philosophy in the Period 155–86 BC*. Eds. A.M. Ioppolo and D. Sedley. Napoli, Bibliopolis, 2007, s. 269–338.
Schofield M.: *Coxon's „Parmenides"*. „Phronesis" 1987, vol. 32, no. 3, s. 349–359.
Schofield M.: *Leucippus, Democritus and the οὐ μάλλον Principle: An Examination of Theophrastus „Phys. Op." Fr. 8*. „Phronesis" 2002, vol. 47, no. 3, s. 253–263.
Schwabl H.: *Hesiod und Parmenides: Zur Formung des parmenideischen Prooimions (28 B 1)*. „Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge" 1963, Bd. 106, s. 134–142.
Scully S.: *Hesiod's „Theogony": From Near Eastern Creation Myths to „Paradise Lost"*. Oxford and New York, Oxford University Press, 2015.
Sedley D.: *The Motivation of Greek Skepticism*. In: *The Skeptical Tradition*. Ed. M. Burnyeat. Berkeley, University of California Press, 1983, s. 9–29.
Seligman P.: *The Apeiron of Anaximander: A Study in the Origin and Function of Metaphysical Ideas*. London, The Athlone Press, 1962.

Seminarium filozoficzne pod kierunkiem Prof. Tadeusza Kotarbińskiego. Rok akademicki 1934/35. (Protokoły posiedzeń). „Studia Filozoficzne" 1977, nr 6, s. 122–141.

Serres M.: *Anaximander: A Founding Name in History*. In: *The Presocratics after Heidegger*. Ed. by D.C. Jacobs. Albany, State University of New York Press, 1999, s. 135–143.

Shields Ch.: *Ancient Philosophy. A Contemporary Introduction*. 2nd edition. New York and London, Routledge, 2012.

Shorey P.: *Note on Xenophanes Fr. 18 (Diels) and Isocrates „Panegyricus" 32*. „Classical Philology" 1911, vol. 6, no. 1, s. 88–89.

Siebers T.: *The Ethics of Criticism*. Ithaca and London, Cornell University Press, 1988.

Sinko T.: *Zarys historii literatury greckiej*. T. 1: *Literatura archaiczna i klasyczna wiek VIII–IV p.n.e. włącznie*. Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1959.

Sisko J.: *Anaxagoras and Empedocles in the Shadow of Elea*. In: *The Routledge Companion to Ancient Philosophy*. Eds. J. Warren and F. Sheffield. London, Routledge, 2013, s. 49–64.

Skarbek-Kazanecki J.: *Grecki symposion jako przestrzeń dyskursu filozoficznego: Ksenofanes i krytyka tradycji poetyckiej*. „Tekstualia" 2019, nr 1 (56), s. 35–52.

Skepticism: From Antiquity to the Present. Ed. by D.E. Machuca, B. Reed. London, Bloomsbury Academic, 2018.

Snell B.: *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975. (1st ed. – Hamburg 1946).

Angielskie tłumaczenie: B. Snell: *The Discovery of Mind. The Greek Origins of European Thought*. Trans. by T.G. Rosenmeyer. New York, Harper & Row, 1960.

Tłumaczenie polskie: B. Snell: *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*. Tłum. A. Onysymow. Warszawa, Fundacja Aletheia, 2009.

Solmsen F.: *Anaximander's Infinite: Traces and Influences*. „Archiv für Geschichte der Philosophie" 1962, vol. 44, issue 2, s. 109–131.

Solmsen F.: *Hesiodic Motifs in Plato*. In: *Hésiode et son influence: Six exposés et discussions* par K. von Fritz, G.S. Kirk, W.J. Verdenius, F. Solmsen, A. La Penna, P. Grimal. Geneva, Fondation Hardt, 1962, s. 171–211.

Spinelli E.: *Pyrrhonism and the Specialized Sciences*. In: *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*. Ed. by R. Bett. Cambridge, Cambridge University Press, 2010, s. 249–264.

Spinelli E.: *Sextus Empiricus, the Neighbouring Philosophies and the Sceptical Tradition* (*again on „Pyr." I 220–225*). In: *Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition*. Ed. by J. Sihvola. Helsinki, Societas Philosophica Fennica, 2000, s. 35–61.

Steinmetz P.: *Xenophanesstudien*. „Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge" 1966, Bd. 109, s. 13–73.

Stoddard K.: *The Narrative Voice in the „Theogony" of Hesiod*. Leiden–Boston, Brill, 2004.

Stokes M.C.: *Hesiodic and Milesian Cosmogonies – I.* „Phronesis" 1962, vol. 7, no. 1, s. 1–37.

Stokes M.C.: *Hesiodic and Milesian Cosmogonies – II.* „Phronesis" 1963, vol. 8, no. 1, s. 1–34.

Stough Ch.L.: *Greek Skepticism: A Study in Epistemology*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1969.

Strauss Clay J.: *Hesiod's Cosmos*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Striker G.: *Κριτήριον τῆς ἀληθείας*. „Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen" 1974. Phil.-hist. Klasse, Nr. 2, s. 47–110.

Striker G.: *Scepticism as a Kind of Philosophy*. „Archiv fűr Geschichte der Philosophie" 2001, vol. 83, issue 2, s. 113–129.

Stroh W.: *Hesiods lügende Musen*. In: *Studien zum antiken Epos*. Hrsg. von H. Görgemanns, E.A. Schmidt. Meisenheim am Glan, Hain, 1976, s. 85–112.

Struve H.: *Wstęp krytyczny do filozofii, czyli rozbiór zasadniczych pojęć o filozofii*. Warszawa. Nakładem Autora, Druk A. Ginsa, 1903.

Svavarsson S.H.: *Pyrrho and Early Pyrrhonism*. In: *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*. Ed. by R. Bett. Cambridge, Cambridge University Press, 2010, s. 36–57.

Svavarsson S.H.: *Pyrrho's Undecidable Nature*. „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 2004, vol. 27, s. 249–295.

Svenbro J.: *La parole et le marbre: Aux origines de la poétique grecque*. Lund, Klassiska Institutionen, 1976.

Sweeney L.: *Infinity in the Presocratics: A Bibliographical and Philosophical Study*. Foreword by J. Owens. The Hague, M. Nijhoff, 1972.

Swieżawski S.: *Etos historyka filozofii*. W: Idem: *Istnienie i tajemnica*. Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL, 1993, s. 249–266.

Symotiuk S.: *Pojmowanie krytycyzmu i modele krytyki w polskich sporach filozoficznych XX wieku*. Lublin, Rozprawy Wydziału Humanistycznego UMCS, 1987.

Symotiuk S.: *Trzy modele krytyki*. „Studia Filozoficzne" 1983, nr 11–12, s. 71–85.

Szubka T.: *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*. Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2009.

Śpiewak S.: *Criticism as Paradoxatism: The Heraclitean Critique of the Notion of Opinion*. In: *Thinking Critically: What Does It Mean? The Tradition of Philosophical Criticism and Its Forms in the European History of Ideas*. Ed. by D. Kubok. Berlin–Boston, De Gruyter, 2018, s. 11–23.

Śpiewak S.: *The Homeric Source of the Category of δόξα. Δοκέω from a Cognitive-presumptive Perspective: A Presumption on the Present*. W: „Folia Philosophica". Vol. 34. Special issue: *Forms of Criticism in Philosophy and Science*. Ed. by D. Kubok. Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2015, s. 33–59.

Śpiewak S.: *U źródeł problematyki podmiotowości poznania. Krytyczne stanowisko Ksenofanesa z Kolofonu wobec poprzedzającej go tradycji mitologicznej i filozoficznej*. W: „Folia Philosophica". T. 31. Red. P. Łaciak. Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2013, s. 117–131.

Świercz P.: *Jedność wielości. Świat, człowiek, państwo w refleksji nurtu orficko-pitagorejskiego*. Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2008.

Tarrant H.: *Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Teggart F.J.: *The Argument of Hesiod's „Works and Days"*. „Journal of the History of Ideas" 1947, vol. 8, no. 1, s. 45–77.

The Cambridge Companion to Ancient Greek Law (Cambridge Companions to the Ancient World). Ed. by M. Gagarin, D. Cohen. Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

The Cambridge Companion to Ancient Scepticism. Ed. R. Bett. Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

The Cambridge History of Literary Criticism. Vol. 1: *Classical Criticism*. Ed. G.A. Kennedy. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

The Oxford Handbook of Skepticism. Ed. by J. Greco. Oxford, Oxford University Press, 2008.

Thomas R.: *Herodotus in Context: Ethnography, Science, and the Art of Persuasion*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Thomas R.: *Truth and Authority in Herodotus' Narrative: False Stories and True Stories*. In: *Herodotus: Narrator, Scientist, Historian*. Ed. by E. Bowie. Berlin–Boston, De Gruyter, 2018, s. 265–284.

Thorsrud H.: *Ancient Scepticism*. London and New York, Routledge, 2009.

Thorsrud H.: *Cicero on His Academic Predecessors: The Fallibilism of Arcesilaus and Carneades*. „Journal of the History of Philosophy" 2002, vol. 40, no. 1, s. 1–18.

Too Y.L.: *The Idea of Ancient Literary Criticism*. Oxford, Clarendon Press, 1998.

Tor S.: *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology: A Study of Hesiod, Xenophanes, and Parmenides*. Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

Tor S.: *Parmenides' Epistemology and the Two Parts of His Poem*. „Phronesis" 2015, vol. 60, no. 1, s. 3–39.

Truzzi M.: *On Pseudo-Skepticism*. „Zetetic Scholar" 1987, no. 12/13, s. 3–4.

Tsagalis C.: *Poetry and Poetics in the Hesiodic Corpus*. In: *Brill's Companion to Hesiod*. Ed. by F. Montanari, A. Rengakos, and C. Tsagalis. Leiden–Boston, Brill, 2009, s. 131–177.

Tugendhat E.: *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa, Oficyna Naukowa, 1999.

Tulin A.: *Xenophanes Fr. 18 D.-K. and the Origins of the Idea of Progress*. „Hermes" 1993, Bd. 121, H. 2, s. 129–138.

Tuszyńska-Maciejewska K.: *Filozofia w retoryce Gorgiasza z Leontinoj*. Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM, 1987.

Tuszyńska-Maciejewska K.: *„Pochwała Heleny" w wykonaniu ateńskiego mówcy Izokratesa*. „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae" 1991, t. 8, s. 57–70.

Twardowski K.: *Przemówienie na otwarciu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie*. „Przegląd Filozoficzny" 1904, z. 2, s. 239–243.

Unger P.: *A Defense of Skepticism*. „The Philosophical Review" 1971, vol. 80, no. 2, s. 198–219.

Unger P.: *Ignorance. A Case for Scepticism*. Oxford, Clarendon Press, 1975.

Untersteiner M.: *The Sophists*. Trans. by K. Freeman. Oxford, Blackwell, 1954.

Van De Mieroop M.: *Philosophy before the Greeks. The Pursuit of Truth in Ancient Babylonia*. Princeton, Princeton University Press, 2017.
Van Noorden H. : *Playing Hesiod. The „Myth of the Races" in Classical Antiquity*. Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
Verdenius W.J.: *Notes on the Presocratics*. „Mnemosyne" 1947, vol. 13, fasc. 4, s. 271–289.
Verdenius W.J.: *Parmenides' Conception of Light*. „Mnemosyne" 1949, vol. 2, fasc. 2, s. 116–131.
Verdenius W.J.: *Parmenides: Some Comments on His Poem*. Groningen, Wolters, 1942.
Verdenius W.J.: *The Principles of Greek Literary Criticism*. „Mnemosyne" 1983, vol. 36, fasc. 1/2, s. 14–59.
Verdenius W.J.: *Xenophanes Frag. 1, 24*. „Mnemosyne" 1956, vol. 9, fasc. 2, s. 136.
Verdenius W.J.: *Xenophanes Frag. 18*. „Mnemosyne" 1955, vol. 8, fasc. 3, s. 221.
Vernant J.-P.: *Źródła myśli greckiej*. Tłum. J. Szacki. Gdańsk, słowo/obraz terytoria, 1996.
Vlastos G.: *On Heraclitus*. „American Journal of Philology" 1955, vol. 76, no. 4, s. 337–368.
Vogel C.J. de: *Pythagoras and Early Pythagoreanism: An Interpretation of Neglected Evidence of the Philosopher Pythagoras*. Assen, Van Gorcum, 1966.
Vogt K.M.: *Scepticism and Action*. In: *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*. Ed. by R. Bett. Cambridge, Cambridge University Press, 2010, s. 165–180.

Walker J.: *Rhetoric and Poetics in Antiquity*. Oxford, Oxford University Press, 2000.
Warren J.: *Anaxagoras on Perception, Pleasure, and Pain*. „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 2007, vol. 33, s. 19–54.
Warren J.: *Presocratics: Natural Philosophers before Socrates*. Berkeley, University of California Press, 2007.
Warren J.: *Socratic Scepticism in Plutarch's „Adversus Colotem"*. „Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico" 2002, vol. 23, no. 2, s. 333–356.
Wasilewski M.: *Paideutyka Protagorasa i Platona*. Poznań, Wydawnictwo Naukowe Polskiego Towarzystwa Pedagogicznego Oddział w Poznaniu, 2007.
Wasilewski M.: *Protagoras z Abdery – sofista i wychowawca. Studium z historii filozofii wychowania*. Łódź, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2013.
Watkins J.: *Nauka i sceptycyzm*. Tłum. E. i A. Chmieleccy. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1989.
Watson G.: *„I Doubt, Therefore I Am": St. Augustine and Scepticism*. „The Maynooth Review/Revieú Mhá Nuad" 1985, vol. 12, s. 42–50.
Weintraub R.: *Fallibilism and Rational Belief*. „The British Journal for the Philosophy of Science" 1993, vol. 44, no. 2, s. 251–261.
Wesoły M.: *„Argument własny" Gorgiasza*. „Studia Metodologiczne" 1992, nr 27, s. 267–297.
Wesoły M.: *Elegie Ksenofanesa*. W: *Elegia poprzez wieki. Konferencja naukowa 8–9 XI 1994*. Red. I. Lewandowski. Poznań, UAM, 1995, s. 29–46.
Wesoły M.: *Filon z Larissy – prekursor werysymilizmu i falibilizmu*. „Toruński Przegląd Filozoficzny" 2007, t. 7/8, s. 83–94.

Wesoły M.: *Parmenides – czcigodny i straszny zarazem*. W: *Człowiek i społeczeństwo w refleksji filozoficznej*. Red. G. Kotlarski, R. Kozłowski. Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM, 1992, s. 225–237.

Wesoły M.: *Parmenides z Elei – physikos i „Parmenides" Platona – dialektikos. Perspektywy nowej interpretacji*. „Sprawy Wschodnie" 2006, nr 1–2, s. 53–67.

Wesoły M.: *Przedsokratycy u Diogenesa Laertiosa – nurt italski. Pitagorejczycy i eleaci*. „Filo-Sofija" 2015, nr 31, s. 9–33.

Wesoły M.: *Przedsokratycy u Diogenesa Laertiosa – nurt joński*. „Filo-Sofija" 2015, nr 28, s. 127–151.

Wesoły M.: *Z badań nad metodami argumentacji w myśli greckiej*. „Eos" 1992, t. 80, fasc. 2, s. 203–217.

West M.L.: *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford, Clarendon Press, 1997.

Westlake H.D.: *ΩΣ ΕΙΚΟΣ in Thucydides*. „Hermes" 1958, Bd. 86, H. 4, s. 447–452.

Wieczorek K.A.: *Argumenty równi pochyłej. Analiza z perspektywy logiki nieformalnej*. Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2013.

Wiesner J.: *Wissen und Skepsis bei Xenophanes*. „Hermes" 1997, Bd. 125, H. 1, s. 17–33.

Wilcox J.: *The Origins of Epistemology in Xenophanes and Heraclitus*. In: *Greek Philosophy and Epistemology*. Vol. 2. Ed. by K.J. Boudouris. Athens, Ionia Publications, 2001, s. 215–226.

Wills B.: *Ancient Scepticism and the „Contra Academicos" of St. Augustine*. „Animus" 1999, vol. 4, s. 108–123.

Winiarczyk M.: *Starożytne wykazy ateistów. Próba zbadania tradycji*. „Acta Universitatis Wratislaviensis. Classica Wratislaviensia" 1977, nr 7, s. 3–92.

Wiszniewski M.: *Sextus Empiricus. O sceptycyzmie*. W: Idem: *Bacona metoda tłumaczenia natury*. Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1976, s. 641–670.

Wiśniewski B.: *Sur la signification de l'apeiron d'Anaximandre*. „Revue des Études Grecques" 1957, t. 70, fasc. 329–330, s. 47–55.

Witwicki T.: *O potrzebie krytycyzmu*. Lwów, Lwowska Biblioteczka Pedagogiczna, 1938.

Woleński J.: *A Note on Scepticism*. „Kriterion. Journal of Philosophy" 1992, vol. 3, no. 1, s. 18–19.

Woleński J.: *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005.

Woleński J.: *Epistemologia*. T. 1: *Zarys historyczny i problemy metateoretyczne*. Kraków, Aureus, 2000.

Woleński J.: *Logika epistemiczna i sceptycyzm*. W: *Studia Systematica*. T. 3: *Wiedza*. Red. D. Leszczyński. Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2013, s. 267–275.

Woleński J.: *Logika sceptycyzmu*. W: *Między logiką a etyką. Studia z logiki, ontologii, epistemologii, metodologii, semiotyki i etyki. Prace ofiarowane Profesorowi Leonowi Kojowi*. Red. J. Paśniczek i in. Lublin, Wydawnictwo UMCS, 1995, s. 179–183.

Woodruff P.: *Aporetic Pyrrhonism*. „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 1988, vol. 6, s. 139–168.

Woodruff P.: *Eikos and Bad Faith in the Paired Speeches of Thucydides*. „Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy" 1994, vol. 10, issue 1, s. 115–145.

Woodruff P.: *Rhetoric and Relativism*. In: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Ed. by A.A. Long. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 290–310.

Woodruff P.: *The Pyrrhonian Modes*. In: *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*. Ed. by R. Bett. Cambridge, Cambridge University Press, 2010, s. 208–231.

Woodruff P. [rev.]: *The Proem of Empedocles' Peri Physios. Towards a New Edition of All the Fragments*. Ed. by N. van der Ben. „Journal of the History of Philosophy" 1976, vol. 14, no. 4, s. 477–479.

Woodruff P.: *The Skeptical Side of Plato's Method*. „Revue Internationale de Philosophie" 1986, vol. 40, no. 156/157, s. 22–37.

Wright M.R.: *Presocratic Minds*. In: *The Person and the Human Mind: Issues in Ancient and Modern Philosophy*. Ed. by Ch. Gill. Oxford, Clarendon Press, 1990, s. 207–225.

Wrotkowski W.: *Jeden wieloimienny. Bóg Heraklita z Efezu*. Warszawa, Wydawnictwo Rolewski, 2008.

Yonezawa S.: *Xenophanes: His Self-consciousness as a Wiseman and fr. 34*. In: *Ionian Philosophy*. Ed. by K.J. Boudouris. Athens, International Association for Greek Philosophy and International Center for Greek Philosophy and Culture, 1989, s. 432–440.

Zeller E.: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Erster theil. Leipzig, O.R. Reisland, 1892.

Zellner H.M.: *Scepticism in Homer?*. „The Classical Quarterly" 1994, vol. 44, no. 2, s. 308–315.

Zerba M.: *Doubt and Skepticism in Antiquity and the Renaissance*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

Zerba M.: *Odyssean Charisma and the Uses of Persuasion*. „The American Journal of Philology" 2009, vol. 130, no. 3, s. 313–339.

Zerba M.: *What Penelope Knew: Doubt and Scepticism in the „Odyssey"*. „The Classical Quarterly" 2009, vol. 59, no. 2, s. 295–316.

Zhmud L.: *Heraclitus on Pythagoras*. https://www.researchgate.net/publication/318180528_Heraclitus _on_Pythagoras [data dostępu: 19.10.2018].

Ziemińska R.: *Ajdukiewicza eksternalistyczna odpowiedź na sceptycyzm*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 2013, nr 4, s. 399–411.

Ziemińska R.: *Carneades' Approval as a Weak Assertion: A Non-dialectical Interpretation of Academic Skepticism*. „The European Legacy. Toward New Paradigms" 2015, vol. 20, issue 6, s. 591–602.

Ziemińska R.: *Czy Pirron był sceptykiem? Nowe interpretacje starożytnego sceptycyzmu*. „Studia Philosophica Wratislaviensia" 2011, vol. 6, fasc. 1, s. 169–175.

Ziemińska R.: *Eksternalizm a sceptycyzm we współczesnej filozofii anglosaskiej*. „Diametros – An Online Journal of Philosophy" 2005, no. 3, s. 75–85.

Ziemińska R.: *Eksternalizm a sceptycyzm*. „Toruński Przegląd Filozoficzny" 2007, t. 7/8, s. 177–185.

Ziemińska R.: *Eksternalizm we współczesnej epistemologii*. Szczecin, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2002.

Ziemińska R.: *Historia sceptycyzmu. W poszukiwaniu spójności*. Toruń, Wydawnictwo UMK, 2013.

Ziemińska R.: *Michel de Montaigne jako sceptyk renesansowy*. W: *Z dziejów filozoficznej refleksji nad człowiekiem. Księga pamiątkowa ku czci profesora Jana Czerkawskiego*. Red. P. Gutowski i P. Gut. Lublin, Wydawnictwo KUL, 2007, s. 195–211.

Ziemińska R.: *Spójność starożytnego sceptycyzmu*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 2010, nr 1 (73), s. 147–163.

Zygmuntowicz D.: *O przedplatońskich związkach namowy (Peitho) z miłością (Afrodytą), przemocą (Bia) i prawdą*. „Studia Antyczne i Mediewistyczne" 2004, nr 2 (37), s. 27–38.

Źródła internetowe

http://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/criticism [data dostępu: 25.07.2016].

http://sjp.pwn.pl/sjp/krytycyzm;2565061.html [data dostępu: 25.07.2016].

http://www.merriam-webster.com/dictionary/criticism [data dostępu: 25.07.2016].

http://www.slownik-online.pl/kopalinski/9166D6B09B9554CFC12565ED00458E4F.php [data dostępu: 17.07.2015].

www.theflatearthsociety.org/forum/index.php?topic=55709.0 [data dostępu: 10.02.2017].

Indeks osobowy

Abelard Piotr 266, 541
Abramowiczówna Zofia 54, 81, 436, 444, 550
Achilles Tatios 153
Adkins Arthur W.H. 551
Adler Ada 550
Adluri Vishwa 427, 551
Aetios 245, 270, 509
Ainezydemos 98, 99, 304, 575, 577
Ajdukiewicz Kazimierz 35, 44, 45, 51, 52, 71, 463, 551, 583
Ajschylos 163, 263, 382, 541, 574
Akusilaos z Argos 157
Algra Keimpe 553
Alkajos 394, 548
Alkmajon 171, 172, 233, 247, 251, 282–291, 293–295, 304, 309, 354, 362, 370, 371, 384, 389, 390, 549
Allen Reginald E. 24, 384, 556, 575
Allen Thomas William 545, 549
Amsterdamski Stefan 129, 254, 372, 400, 536, 575
Anacharsis 105
Anagnostopoulos Georgios 551
Anaksagoras 57, 105, 169, 170, 182, 183, 284, 331, 335–339, 343, 353, 388, 449, 450, 452–456, 514–517, 541, 543, 549, 559, 561, 564, 568–571, 573, 578, 581
Anaksarchos 341
Anaksymander 152–154, 159, 160, 165–171, 226–233, 281–285, 294, 325, 371, 378, 400, 401, 421, 541, 543, 553, 556–558, 561, 563, 565, 566, 578, 582
Anaksymenes 166, 226, 231, 232, 284, 371, 378, 400, 401, 421, 543, 557
Ananios 443
Annas Julia 80, 548, 551
Annus Amar 271, 557
Antochewicz Bernard 533
Anton John Peter 576
Appel Włodzimierz 224, 225, 275, 280, 281, 394, 484, 487, 545
Appolonios z Rodos (Appolonius Rhodius) 158
Archiloch 394
Arejos Didymos 237, 240, 260, 288, 405, 407
Arkezylaos 555, 580
Armin Hans von 153
Arystofanes 157, 382, 529
Arystokles 70, 71, 341, 542, 553
Arystoteles 15, 18, 21, 35, 38, 43, 56, 67, 68, 112, 136, 139, 152, 153, 162, 166–170, 181, 182, 211, 223, 226–232, 234, 235, 245, 282, 283, 289, 319, 327, 329, 330, 332, 336, 341, 342, 344–348, 351, 353, 354, 365, 371, 376, 377, 379, 382, 384, 389, 396, 439, 450, 452, 453, 456, 460, 473, 489, 500, 510, 517, 520, 521, 526, 529, 536, 541, 542, 548, 549, 551, 555, 557, 558, 560, 562, 566–571, 574
Arystyp 566
Asmus Walentin Fierdinandowicz 346, 542
Attfield Robin 551
Aubenque Pierre 317, 543
Auerbach Walter 83, 116, 542

Augustyn św. 96–98, 110, 155, 260, 288, 405, 542, 554, 563, 566, 581, 582
Augustyniak Katarzyna 97, 542
Austin Colin 547
Austin Scott 237, 551
Ax Wilhelm 542

Babbitt Frank Cole 547
Babut Daniel 39, 551
Bächli Andreas 549
Bacon Francis 582
Bailey Alan 551
Bakchylides z Keos 157, 542
Bakker Egbert J. 400, 474, 551, 576
Banaszkiewicz Artur 50, 565
Bańka Józef 567
Bańkowski Andrzej 24
Baran Bogdan 560
Bardollet Louis 542
Barfield Raymond 551
Barnes Jonathan 80, 88, 89, 109, 128, 133, 134, 192, 196, 239, 243, 247, 251, 252, 262, 263, 288, 289, 293–295, 302, 329, 332, 348, 349, 373, 548, 551, 552, 557
Bartley III William Warrem 48
Bartol Krystyna 546, 552
Bayle Pierre 10, 103, 553, 575
Beall E.F. 221, 552
Bednarek Henryk 223, 395, 564
Beek Lucien van 118, 549
Beekes Robert 118, 549
Belfiore Elizabeth 552
Ben Nicolaas van der 430, 549, 583
Benakis Linos 346, 571
Bergman Ingmar 165
Berr Henri 396
Betegh Gábor 273, 552
Bett Richard 15, 71, 236, 521, 542, 552, 568, 578–581, 583
Białoszewski Miron 391
Bicknell Peter 514, 552
Bierl Anton 572
Biondi Carrie-Ann 56, 551
Blackburn Simon 549
Blackson Thomas 552
Blank David L. 542
Boas George 221, 263, 570
Bocheński Józef Maria 110, 553
Bocheński Tadeusz 547
Boghossian Paul 526, 577
Böhme Robert 421, 553
Bohunická Lenka 445, 575
Bollack Jean 553
Booth N.B. 328, 553
Boudouris Konstantine J. 16, 62, 236, 406, 475, 555, 570, 571, 575, 582, 583
Bowie Ewen 225, 400, 553, 563, 580
Bowra Cecil Maurice 413, 427, 553
Boys-Stones George R. 153, 368, 575
Bredin Hugh 560
Brémond Émile 545
Brennan Tad 553
Brittain Charles 542
Broadie Sarah 252, 553
Brożek Mieczysław 547
Brunschwig Jacques 26, 553, 559, 561
Brush Craig B. 10, 553
Bryan Jenny 56, 58, 142, 198, 213, 271, 273, 274, 276, 278, 317, 318, 321, 324, 325, 498, 501–505, 507, 508, 511, 553
Burch George B. 165, 227, 553
Burkert Walter 151, 178, 271, 283, 286, 348, 401, 427, 553, 554
Burks Arthur W. 146, 547
Burnet John 18, 247, 252, 328, 383, 384, 407, 413, 422, 490, 547, 554
Burnyeat Myles 89, 96, 98, 109, 128, 129, 133, 141, 273, 314, 521, 552, 554, 557–559, 566, 577
Bury Robert Gregg 548
Bussanich John 153, 554
Buxton Richard 554, 560
Bywater Ingram 490

Cackowski Zdzisław 34, 49, 554
Calame Claude 421, 554
Calasso Roberto 554
Calboli Montefusco Lucia 273, 566
Campbell Joseph Keim 566
Carnap Rudolf 464
Cassin Barbara 542
Castagnoli Luca 379, 380, 554
Caston Victor 235, 573
Changeux Jean-Pierre 68, 554

Chantraine Pierre 118, 550
Charles David 558
Cherniss Harold 170, 555
Cherubin Rose 504, 555
Chiesara Maria Lorenza 542
Chisholm Roderick M. 555
Chmielecka Ewa 145, 581
Chmielecki Andrzej 145, 581
Chmielewski Adam 48, 351, 440, 521, 523, 525, 528, 555, 557, 576
Classen Carl Joachim 253, 555
Clayman Dee L. 39, 555
Cleary John J. 354, 555
Cleve Felix M. 407, 555
Cohen David 56, 580
Cole Thomas 213, 555
Colli Giorgio 555
Comte Auguste 475
Conche Marcel 227, 323, 324, 541, 544, 547
Cooper John M. 555
Cordero Nestor-Luis 177, 311, 555
Cornford Francis Macdonald 156, 160, 161, 328, 383, 384, 417, 418, 422, 555, 556
Corrigan Kevin 560
Cosgrove Matthew R. 422, 424, 425, 556, 559
Couloubaritsis Lambros 320, 321, 556
Couprie Dirk Leendert 165–167, 229, 556
Coxon Allan Hartley 178, 313, 314, 317, 318, 428, 500, 504, 505, 507, 508, 510, 549, 556, 577
Craig Edward 141, 278, 550, 576
Cunliffe Richard John 118, 119, 550
Curd Patricia Kenig 16, 236, 271, 300, 301, 310, 317–319, 321, 330, 335, 336, 346, 429, 541, 554, 556, 569
Cyceron 102, 103, 134, 141, 243, 245, 270, 339, 349, 542, 577, 580
Czerkawski Jan 584
Czuj Jan 102
Czuprówna Janina 547

Dancy Jonathan 41, 575
Dancy R.M. 165, 228, 556
Danek Zbigniew 389, 520, 556
Danielewicz Jerzy 224, 394, 484, 546, 552, 556
Davidson Donald 570
Dąmbska Izydora 21, 22, 24, 65, 73, 78–81, 83, 89–91, 101, 103, 106, 107, 110, 111, 205, 256, 548, 556, 557, 562
De Benoist Alain 221, 263, 557
DeBevoise Malcolm B. 68, 554
Decleva Caizzi Fernanda 543
Dee James H. 119, 550
Defradas Jean 557
Deichgräber Karl 257, 260, 276, 412, 422, 557
DeLacy Phillip 347, 557
Delattre Daniel 263, 546
Dembińska-Siury Dobrochna 185, 560
Demetrius z Faleronu 277, 400
Demokrates 519
Demokryt 11, 23, 70, 105, 183, 184, 191, 329, 336, 341–351, 353, 371, 396, 417, 435–439, 441, 456, 460, 517–521, 542, 543, 548, 552, 554, 556, 561, 562, 565, 566, 568, 571, 577
Deubner Ludwig 545
Di Marco Massimo 244, 543
Dickie Matthew W. 221, 557
Diehl Ernst 280, 549
Diels Hermann 13, 25, 177, 262, 279, 317, 343, 478, 543, 547, 548, 578
Dietz Karl-Martin 528, 557
Diller Hans 153, 335, 368, 557
Dillon John M. 354, 555
Diodor Sycylijski 158
Diogenes Laertios 11, 16, 99, 126, 131, 132, 134, 135, 171, 176, 190–192, 194, 201, 207, 226, 227, 235, 243, 247, 249, 258, 281–283, 316, 321, 327, 339, 341, 346, 350, 351–354, 378, 388, 408, 415, 420, 432, 436, 450, 457, 458, 466, 492, 500, 521, 529, 543, 573, 582
Diogenes z Apollonii 339, 340, 543
Diogenes z Ojnoandy 352
Diogenes ze Smyrny 341
Dmochowski Franciszek Ksawery 545

Dodds Eric R. 216, 222, 263, 279, 475, 557
Dolin Edwin F., Jr. 368, 557
Domański Piotr 112, 440, 561, 565
Domaradzki Mikołaj 21, 557
Dorandi Tiziano 543
Drałus Dorota 523, 557
Drozdek Adam 234, 239, 374, 557
Drozdowicz Zbigniew 538, 558
Duchemin Jacqueline 542
Dumont Jean-Paul 263, 546
Dunaj Bogusław 47, 550

Eagleton Terry 39, 558
Eberhard Johann August 26
Ebert Theodor 56, 319, 558
Edelstein Ludwig 221, 263, 264, 475, 558
Edmonds John Maxwell 543
Edwards Mark W. 58, 543
Eidinow Esther 550
Einstein Albert 115
Eisenstadt Michael 234, 558
Eliasz 351, 521
Empedokles 105, 161, 169, 170, 182, 183, 209, 224, 295, 329–335, 337, 371, 397, 398, 429–435, 440, 441, 449–456, 514, 515, 543, 545, 546, 549, 552, 558, 562, 570, 572, 573, 576, 578, 583
Epicharm 233, 294, 552
Epifaniusz 253, 349, 350
Epiktet 570
Epikur 270, 570
Epimenides 378, 408
Erazm z Rotterdamu 575
Eudemos z Rodos 181
Eurypides 82, 157, 158, 319, 541
Eurystratos 231
Euzebiusz z Cezarei 70, 71, 96, 98, 341, 351, 356, 377, 388, 521, 553
Everson Stephen 16, 192, 236, 552, 564

Farenga Vincent 276, 318, 319, 558
Farkašová Etela 445, 575
Fattal Michel 56, 558
Fay Sidney B. 221, 263, 558
Ferekydes z Syros 153, 226, 227, 561, 577
Feyerabend Paul K. 48, 463–465, 558
Figueria Thomas J. 572
Filodemos z Gadary 157
Filolaos z Krotony 16, 171, 172, 192, 233, 236, 279, 283–287, 294, 295, 309, 338, 513, 545, 554, 564, 573
Filon z Aleksandrii 11, 82
Filon z Aten 191
Filon z Larissy 24, 142, 549, 566, 581
Filoponos (Jan Filopon) 327
Fine Gail 521, 558
Finkelberg Aryeh 165, 228, 428, 435, 558
Finkelberg Margalit 214, 558, 559
Fleck Ludwik 463
Floridi Luciano 99, 559
Floyd Edwin D. 400, 421, 474, 559
Focjusz 96, 98, 99, 102
Fogelin Robert J. 109, 559
Force James E. 575
Ford Andrew 39, 559
Foucault Michel 559
Fowler Robert 554
Fränkel Hermann 192, 195, 196, 247, 249, 251, 252, 254, 263, 288, 289, 383, 405, 475, 495, 559
Frede Dorothea 570
Frede Michael 26, 96, 99, 105, 109, 133, 141, 551, 552, 554, 559
Freed Julius 141, 575
Freed Lan 141, 575
Freeman Kathleen 382, 580
Frère Jean 317, 543
Frisk Hjalmar 118, 550
Fritz Kurt von 300, 302, 368, 559, 578
Fronterotta Francesco 560
Frye Northrop 39, 560
Fumerton Richard 560
Furley David J. 24, 384, 556, 575

Gadamer Hans-Georg 20, 22, 228, 375, 376, 560
Gagarin Michael 56, 221, 273, 560, 580
Gajda-Krynicka Janina (Gajda Janina) 19, 20, 22, 112, 113, 184, 185, 228,

229, 247, 286, 288, 289, 371, 374, 375, 402, 406, 523, 547, 557, 560
Galen (Claudius Galenus) 109, 184, 245, 342, 456, 561
García Calvo Agustín 560
Garewicz Jan 537, 562
Gawroński Alfred 561
Gemelli Marciano Maria Laura 543, 561
Gentili Bruno 224, 238, 547
Gentzler Jyl 521, 558
George Andrew 163, 543
Gerber Douglas E. 551
Gerson Lloyd P. 16, 561
Gigon Olof 112, 357, 368, 406, 440, 494, 561
Gill Christopher 225, 553, 583
Giovacchini Julie 561
Glidden David K. 521, 530, 561
Godley Alfred Denis 119, 544
Goebel George H. 273, 561
Goethe Johann Wolfgang von 9, 533
Goh Madeleine 550
Gomperz Theodor 18, 261, 262, 475, 478, 490, 561
Görgemanns Herwig 214, 579
Gorgiasz 159, 182, 185, 186, 253, 326, 330, 350, 356–363, 377, 380, 520, 524, 530, 542–544, 560, 561, 563, 564, 568–570, 573, 580, 581
Gottschalk H.B. 165, 227, 231, 561
Gould Thomas 561
Graeser Andreas 549, 561
Graham Daniel W. 13, 16, 17, 233, 235, 236, 271, 336, 549, 554, 561, 569, 573
Granger Herbert 262, 296, 415, 418, 561
Greco John 568, 580
Greene William Chase 39, 561
Gregory Andrew 182, 348, 500, 501, 512, 561, 562
Grgić Filip 127, 130, 131, 136, 544, 562
Grimal Pierre 368, 578
Groarke Leo 15, 304, 314, 326, 339, 562
Günther Hans-Christian 348, 424, 554, 562
Gut Przemysław 584
Guthrie William Keith Chambers 231, 239, 247, 252, 254, 262, 279, 283, 289, 305, 319, 365, 366, 373, 396, 405, 413, 475, 506, 562
Gutowski Piotr 584

Haack Susan 140, 278, 465, 483, 512, 524, 562
Hadas Moses 383, 559
Hahn Robert 165, 556
Hainsworth John Bryan 544
Halliday W.R. 549
Hammer Seweryn 119, 121, 122, 305, 472, 473, 479, 544
Hankinson Robert J. 15, 71, 77, 80, 105, 133, 138, 302, 326, 327, 339, 341, 562
Hanuszewicz Stanisław 111, 562
Hardie Alex 435, 562
Harriott Rosemary 39, 562
Harte Verity 129, 562
Hartmann Nicolai 536, 537, 562
Hartshorne Charles 146, 547
Haubold Johannes H. 153, 368, 575
Havelock Eric A. 56, 70, 214, 311, 392, 393, 396, 422, 468, 562, 563
Hays Steve 563
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 14, 18, 326
Heidegger Martin 228, 563, 565, 578
Heidel William A. 248, 262, 322, 324, 383, 384, 474, 475, 563
Heidemann Dietmar H. 521, 563
Heiden Bruce 213, 214, 563
Heil John 98, 563
Hempel Carl Gustav 464
Heitsch Ernst 24, 196, 247, 249, 250, 252, 257, 261, 266, 268, 276, 406, 412–414, 475, 544, 563
Hekatajos z Miletu 248, 262, 277, 278, 296, 395, 400, 401, 413, 415, 474, 475, 494, 563
Heraklit 11, 16, 36, 69, 70, 105, 162, 173, 174, 215, 224, 236, 260, 286, 295–310, 316, 323, 333, 334, 370, 371, 377, 382, 384–386, 396, 399, 406, 407, 415–421, 423, 424, 433, 434,

436–439, 441, 448, 474, 488–497, 506, 530, 543, 544, 546, 549, 552, 556, 558, 561, 563–565, 569, 570, 572, 573, 575–577, 579, 581–583
Herbut Józef 52, 71, 550
Hermann Arnold 314, 563
Herodot 119–121, 216, 275, 305, 382, 395, 400, 417, 472–474, 479, 494, 544, 551, 559, 563, 568, 576, 580
Herrmann Fritz-Gregor 287, 563
Hershbell Jackson P. 563
Herter Hans 563
Heubeck Alfred 544
Hezjod 12, 60–63, 66, 69, 113, 151–166, 171, 173, 176, 190, 197, 198, 208, 209–223, 225, 232–234, 237, 238, 246, 250, 260, 262, 263, 267, 271–273, 275, 278, 279, 287, 293, 294, 296, 300, 309, 325, 332, 333, 353, 360, 367–370, 372–374, 378, 384, 393, 395–400, 406, 408, 412, 415, 416, 423, 426, 428, 429, 435, 467, 469–472, 475–479, 494, 499, 501, 506, 507, 535, 544, 552, 554, 557, 561, 563, 565–568, 572–580
Hiley David R. 563
Hippokrates 252, 289, 291–293, 362, 383, 544, 545, 548
Hipolit 227–231, 245, 450, 489
Hobden Fiona 563
Hoekstra A. 544
Hoffman David C. 273, 563
Hofmann Johann Baptist 118, 550
Hölscher Uvo 154, 563
Homer 12, 15, 16, 55–63, 66, 69, 76, 77, 82, 118, 120, 162–164, 171–173, 190–203, 205, 207–211, 213, 216, 217, 220–222, 225, 232, 234, 236–238, 240, 243, 246, 247, 249, 250, 254, 260, 262, 267, 271, 273, 275, 279–281, 293, 294, 300, 309, 312, 314, 318, 319, 325, 332, 353, 360, 367, 372–374, 378, 382, 392–397, 408, 412, 413, 418, 423, 424, 426, 435, 460, 467–469, 500, 501, 507, 535, 544, 545, 554, 557, 563, 564, 566–568, 579, 583
Hornblower Simon 550
Horst Pieter W. van der 553
Hossenfelder Malte 548
Huffman Carl 279, 283–287, 294, 545, 563, 564
Hülsz Enrique 552, 564
Hume David 523
Hussey Edward 16, 26, 192, 196–199, 236, 243, 247, 248, 252, 257, 412, 564

Iggers Georg G. 221, 263, 564
Ingarden Roman 50, 565
Inwood Brad 182, 334, 515, 545, 564
Ioli Roberta 564
Ioppolo Anna Maria 577
Irigoin Jean 542
Izokrates 262, 265, 327, 328, 382, 478, 545, 578, 580

Jacobs David C. 228, 578
Jadacki Jacek Juliusz 90, 564
Jaeger Werner 18, 223, 235, 252, 279, 374, 395, 429, 564
Jamblich 171, 284, 338, 401, 402, 545, 547
Jan od Krzyża 103, 565
Janáček Karel 133, 564
Jaskóła Janusz 50, 113, 159, 181, 245, 374, 523, 557, 560, 567, 573
Jaspers Karl 74, 396, 564
Jeżewska Kazimiera 545
Joachimowicz Leon 24, 266, 541, 564
Johansen Thomas Kjeller 564
Johnsen Bredo C. 565
Johnson Greg 221, 263, 557
Jonas Hans 565
Jones Henry Stuart 54, 82, 117, 444, 549, 550
Jong Irene J.F. de 400, 474, 551, 576
Judycki Stanisław 90–92, 113, 114, 139, 255, 364, 459, 522, 524, 530, 565
Julian Flawiusz (Apostata) 493
Jurewicz Oktawiusz 54, 118, 169, 445, 459, 550

Kahn Charles H. 165, 233, 285, 300, 306, 308, 352, 417, 490, 518, 546, 565
Kaibel Georg 542

Kaniowski Andrzej M. 31, 565
Kannicht Richard 565
Kant Immanuel 9, 14, 31, 40–42, 45, 46, 49, 50, 52, 53, 72, 75, 390, 523, 565, 573, 574
Karamanolis George 377, 554, 574
Karl Werner 154, 565
Karneades 24, 84, 90, 95, 99, 141, 267, 278, 354, 546, 564, 566, 567, 574, 580, 583
Kartezjusz (René Descartes) 80, 103, 110, 320, 364, 538, 556
Kasprowicz Jan 541
Kasprzysiak Stanisław 554, 555
Kassel Rudolf 547
Kaszewski Kazimierz 541
Katz Joshua T. 210, 211, 214, 398, 565
Kazmierski Sergiusz 228, 565
Kaźmierczak Zbigniew 103, 565
Kennedy George A. 39, 580
Kenny Anthony 20, 22, 23, 565
Kerferd George Briscoe 25, 422, 566
Kiepas Andrzej 567
Kijewska Agnieszka 97, 566
King Richard A.H. 564
King Peter 542
Kingsley Peter 178, 566
Kirk Geoffrey Stephen 57, 58, 154, 157, 158, 160, 204, 231, 237, 368, 374, 396, 406, 543, 546, 566, 569, 578
Kirwan Christopher 98, 566
Klagge James C. 551
Klein Peter 84
Klein Udalricus 545
Kleitomachos 90, 99
Klemens Aleksandryjski 176, 224, 321, 333, 381, 402, 450, 542, 546
Kleszcz Ryszard 31, 35, 41, 42, 44, 52, 566
Kmita Jerzy 19, 566
Kočandrle Radim 165–167, 229, 556, 566
Koch Hans-Albrecht 566
Koj Leon 93, 583
Kolotes z Lampsakos 348
Kołakowski Leszek 110, 129, 566
Koning Hugo H. 368, 566
Konstan David 287, 563
Kornatowski Wiktor 542
Korsak Julian 547
Kościelski Władysław 533
Kotarbiński Tadeusz 35, 45, 74, 75, 578
Kotlarski Grzegorz 582
Kozłowski Roman 582
Krahelska Halina 576
Kranz Walther 13, 317, 427, 543, 547, 566
Kraus Manfred 273, 566
Krause W.P. 10, 566
Krąpiec Mieczysław Albert 541
Krokiewicz Adam 24, 83, 84, 90, 200, 220, 244, 267, 353, 548, 566, 567
Krońska Irena 191, 378, 543
Krzemicka Irena 547
Krzemieniowa Krystyna 104, 462, 571
Ksenofanes 10, 16, 24, 36, 39, 70, 105, 139, 142, 155, 173, 196, 198, 209, 214–216, 219, 225, 233–281, 287, 288–296, 306, 307, 309, 310, 313, 314, 318, 325, 326, 334, 349, 354, 355, 357, 362, 363, 368, 370–380, 382, 383, 388–390, 396–399, 402–415, 420, 423, 428, 435, 438–441, 466, 472, 474–485, 487, 488, 491–497, 501–503, 506–508, 510, 511, 513, 529, 536, 542–544, 546, 549, 551, 553, 555, 557–559, 561, 563, 564, 567–572, 574, 575–583
Kubok Dariusz 10, 19, 33, 40, 66, 70, 95, 104, 159, 166, 176, 180–182, 186, 209, 219, 236, 244–246, 263, 278, 285, 311, 313, 323, 326, 329, 330, 356, 366, 372, 374, 375, 387, 413, 416, 477, 480, 485, 510, 522, 567, 568, 573, 579
Kuhn Thomas S. 463, 465, 568
Kullmann Wolfgang 348, 554
Kumaniecki Kazimierz 122, 549
Kupis Bogdan 191, 226, 378, 543
Kurfess Christopher 568
Kustas George L. 576

La Penna Antonio 368, 578
Lacey Alan Robert 550

Lactantius Lucius Caecilius Firmianus 153
Lagerlund Henrik 576
Lakatos Imre 464
Laks André 13, 26, 182, 225, 244, 252, 335, 339, 430, 432, 488, 543, 546, 568
Lamberton Robert 214, 544
Lammenranta Markus 568
Lämmle Rebecca 572
Landesman Charles 568
Lane Melissa 129, 562
Lang Jacek 154, 204, 374, 396, 546
Lasos z Hermione 408
Latacz Joachim 568
Lateiner Donald 476, 568
Leclerc Marie-Christine 213, 568
Ledbetter Grace M. 210, 216, 568
Lee Henry Desmond Pritchard, Sir 328, 546
Lee Mi-Kyoung 15, 236, 568
Legowicz Jan 546
Legutko Ryszard 24, 455
Legrand Philippe-Ernest 544
Lehmann Gerhard 40, 72, 565
Leibniz Gottfried Wilhelm 40, 72, 565
Lengauer Włodzimierz 61, 164, 430, 432, 546, 568, 569
Lesher James H. 16, 142, 235–237, 240, 241, 243, 246, 247, 249–252, 254, 264, 266, 268, 270, 276, 279, 295, 298, 300, 303, 313, 338, 406, 414, 475, 480–482, 535, 536, 546, 569
Lesiński Jakub 536, 569
Lesses Glenn 569
Leszczyński Damian 83, 92, 103, 107, 569, 582
Leśniak Kazimierz 181, 191, 245, 378, 541, 543
Leśniewski Norbert 50, 574
Leukippos 183, 348, 456, 543, 548, 554, 562, 577
Levin Harry 39, 561
Levin Susan B. 569
Lévi-Strauss Claude 68, 569
Lewandowski Ignacy 241, 478, 552, 581
Lewis David 569
Lewis John David 224, 569
Liddell Henry George 54, 82, 117, 444, 550
Littré Émile 544, 545
Lloyd Geoffrey E.R. 26, 237, 293, 536, 559, 561, 569
Locke John 243, 293, 294
Loenen Johannes Hubertus Mathias Marie 262, 475, 478, 569
Lombardo Stanley 214, 544
Long Anthony Arthur 12, 16, 25, 26, 80, 236, 252, 335, 397, 535, 553, 568–570, 572, 583
Long Herbert Strainge 543
López-Ruiz Carolina 151, 570
Louguet Claire 26, 568
Louis Pierre 541
Lovejoy Arthur O. 221, 263, 570
Lucan (Lucanus Marcus Annaeus) 153
Lumpe Adolf 248, 276, 475, 478, 570

Łaciak Piotr 219, 246, 477, 567, 579
Łanowski Jerzy 60, 61, 161, 163, 164, 198, 209, 210, 212, 213, 217, 220–223, 399, 470–472, 479, 541, 544, 548
Łapiński Krzysztof 415, 416, 570
Łempicki Zygmunt 45, 551

MacDowell Douglas M. 543
Machuca Diego E. 557, 570, 578
MacItyre Alasdair 526, 577
Mackenzie Mary Margaret 246, 546, 570
Maco Róbert 445, 575
Maczkowski Wojciech 421, 554
Maehler Hervicus 225, 547
Maia Neto José Raimundo 576
Majewski Paweł 61, 70, 164, 393, 562, 569
Makin Stephen 330, 570
Malpas Jeff E. 570
Mansfeld Jaap 182, 235, 260, 317, 357, 424, 508, 543, 547, 553, 570
Marcelli Miroslav 445, 575
Marcinkowska Maria (Marcinkowska-Rosół Maria) 24, 264, 269, 406, 479, 571

Marcovich Miroslav 297, 302, 303, 309, 408, 413, 417–419, 490, 493, 494, 496, 546, 571
Margański Janusz 577
Marmodoro Anna 182, 183, 571
Marquard Odo 77, 103, 104, 186, 437, 438, 462, 534, 571
Maryniarczyk Andrzej 52, 522, 541, 550
Maso Stefano 556
Mates Benson 546
Mathieu Georges 545
Matthen Mohan 551
Matthews Gareth B. 183, 571
Matuszewski Roman 550
Mau Jürgen 11, 548
McCabe Mary Margaret 153, 571
McCoy Joe 572
McCoy Matthew K. 571
McDermid Douglas James 571
McKenzie Roderick 54, 82, 117, 444, 550
McKim Richard 346, 571
McKirahan Richard D., Jr. 62, 262, 474, 475, 571
Meijer Pieter Ane 428, 505, 571
Mejer Jørgen 24, 237, 530, 531, 571, 576
Mellisos 159, 181, 182, 186, 234, 235, 245, 284, 329, 330, 335, 342, 346, 356–358, 377, 382, 387, 388, 514, 542, 543, 552, 568–570
Menander 552
Metrodor z Chios 253, 341, 349, 553
Meyer Ben F. 401, 554
Meyer Eduard 422
Mickiewicz Adam 547
Miller Harold W. 263, 476, 571
Miller Fred D., Jr. 56, 551
Miller Mitchell 323, 421, 572
Miłuńska Barbara 572
Mimnermos 394
Minkiewicz Romuald 35, 42, 572
Mogyoródi Emese 262, 277, 310, 313, 507, 511, 572
Mohr Richard D. 273, 552
Moller Dan 572
Mondi Robert 154, 155, 159, 160, 572
Monro David B. 545
Montaigne Michel de 10, 99–103, 124, 546, 553, 565, 584
Montanari Franco 216, 550, 580
Moraux Paul 541
Moravcsik Julius M. 572
Morawski Kazimierz 541, 548
Morrison J.S. 426, 572
Most Glenn W. 13, 225, 244, 252, 397, 430, 432, 488, 543, 544, 572
Motte André 377, 551
Mourelatos Alexander P.D. 36, 235, 285, 311, 313, 314, 317, 318, 323, 387, 422, 449, 468, 499, 500, 505, 508, 509, 559, 566, 572, 573
Mrówka Kazimierz 174, 301, 309, 321, 323, 418, 494–496, 546
Müller Carl Friedrich Wilhelm 542
Mutschmann Hermann 11, 548

Naddaf Gerard 26, 165, 556, 572
Nagy Gregory 211, 214, 572
Narecki Krzysztof 316–318, 334, 340, 419, 433, 494, 572
Naruszewicz Adam 547
Natali Carlo 556
Nauck August 157, 547, 549
Nehamas Alexander 177, 235, 311, 354, 473, 573
Nerczuk Zbigniew 24, 25, 128, 132, 253, 302, 347, 352, 353, 356, 361–363, 376, 382, 388, 473, 474, 520, 529, 530, 544, 548, 560, 573
Nessas z Chios 341
Nestle Wilhelm 263, 422
Niemirska-Pliszczyńska Janina 381, 546
Nietzsche Friedrich 26
Nikomachos 172, 287
Noras Andrzej J. 19, 42, 50, 573
Noussia-Fantuzzi Maria 224, 573
Nowakowski Andrzej 140, 459, 573
Nussbaum Martha Craven 284, 285, 303, 513, 573

Oakeshott Michael 104
Obbink Dirk 552, 564, 570
Obdrzalek Suzanne 574

O'Brien Denis 317, 335, 543, 560, 573
O'Brien Michael J. 263, 574
O'Byrne Brendan 354, 555
Olejarczyk (Tomkowska) Anna 50, 113, 159, 181, 245, 374, 523, 557, 560, 567, 573
Olszewski Witold 191, 226, 378, 543
Onysymow Agna 151, 162, 192, 578
O'Rourke Fran 354, 555
O'Rourke Michael 566
Orzechowski Andrzej 185, 560
Osbourne Catherine 26, 574
Ossowska Katarzyna 44, 574
Overwien Oliver 166, 557
Owen G.E.L. 428, 504, 574
Owens Joseph 231, 579
Owidiusz 153

Pacewicz Artur 24, 32, 523, 557, 574
Paganini Gianni 576
Page Denys Lionel 394, 547, 548
Palczewski Rafał 113, 574
Palmer J.A. (Palmer J.) 90, 94, 132, 133, 377, 385, 386, 388, 574
Panagiotou Sotiroula 430, 574
Panufnik Maciej 110, 129, 566
Papież Franciszek 77
Parandowski Jan 197, 209, 545
Parmenides 12, 24, 56, 69, 105, 153, 155, 159, 161, 162, 175–183, 198, 209, 215, 218, 224, 234, 235, 237, 243, 245, 248, 258, 260, 262, 283–285, 302, 310–321, 323–334, 343, 346, 350, 356–361, 368, 370, 371, 374, 380, 386–388, 397–399, 406, 413, 421–429, 431, 432, 435, 441, 448, 449, 452, 460, 468, 469, 498–514, 516, 522, 535, 542, 543, 546–549, 551–564, 566–572, 574, 576, 577, 580–582
Parszutowicz Przemysław 50, 574
Partyka Jacek 216, 557
Pascal Blaise 189
Paśniczek Jacek 93, 582
Pawelec Andrzej 283, 365, 396, 562
Paweł św. 103
Paweł z Tarsu 56, 558
Pearson Lionel 574
Peirce Charles Sanders 146, 465, 547
Pelc Jerzy 32, 34, 36, 37, 39–43, 76, 574
Pellikaan-Engel Maja E. 368, 426, 574
Perin Casey 574
Peters Francis E. 550
Petersen Arne F. 24, 237, 576
Pfeijffer Ilja Leonard 394, 575
Philippoussis John 236, 240, 248, 277, 406, 487, 575
Piaček Jozef 445, 447, 575
Pindar 216, 224, 225, 247, 394, 547
Pianko Gabriela 244, 575
Pieper Josef 19, 48, 129, 458, 574
Pitagoras 178, 226, 233, 281–283, 286, 296, 297, 314, 378, 401, 402, 408, 415, 417, 418, 427, 432, 494, 543, 547, 552, 554, 563, 564, 570, 581, 583
Plantinga Alvin 41, 575
Plasberg Otto 542
Platon 15, 18, 20, 25, 26, 32, 39, 43, 56, 70, 104, 121, 136, 139, 142, 146, 153, 159, 161, 181, 182, 185, 198, 210, 213, 214, 216, 228, 235, 245, 249, 254, 271, 273, 283, 287, 313, 327, 328, 330, 346, 350, 352–356, 359, 366–368, 375, 376, 379–382, 384, 388, 389, 393, 397, 400, 404, 416, 423, 427, 437, 439, 440, 451, 455, 459, 473, 496, 498, 510, 511, 515–518, 520–529, 536, 547, 551–556, 558, 560, 562, 563, 566–571, 573–575, 578, 580–583
Plezia Marian 223, 395, 564
Plotyn 353, 566, 567
Plutarch 176, 246, 304, 305, 321, 328, 346, 348, 350, 425, 444, 445, 450, 491, 493, 515, 540, 547, 581
Podbielski Henryk 154, 542, 569, 575
Pohlenz Maximilian 542
Poirier Jean-Louis 263, 546
Politis Vasilis 377, 554, 574
Polito Roberto 304, 575
Popkin Richard H. 103, 575
Popper Karl Raimund 14, 24, 31, 38, 48, 129, 140, 141, 150, 236, 237, 247, 254, 269, 279, 372, 376, 400, 401,

441, 464, 465, 536, 551, 565, 566, 569, 571, 575, 576
Porfiriusz 58, 402, 432, 547
Porubjak Matúš 280, 576
Powell Anton 26, 564
Powell John Enoch 549
Prato Carlo 224, 238, 547
Preus Anthony 346, 556, 576
Prier Raymond A. 576
Pritzl Kurt 296, 576
Proklos 176, 259, 313, 321, 354, 555
Protagoras 11, 15, 185, 314, 347, 348, 350–356, 362, 377, 381, 388–390, 398, 438–441, 497, 520–531, 554, 555, 557, 558, 563, 566, 568, 571, 573, 581
Pseudo-Arystoteles 245
Pseudo-Galen 245
Pseudo-Plutarch 230, 235, 237, 240, 245, 377
Pucci Pietro 214, 576
Pyrron 24, 70, 71, 77, 84, 90, 99, 100, 112, 130, 131, 136, 140, 142, 143, 190, 191, 201, 205, 207, 243, 244, 267, 279, 289, 294, 341, 353, 363, 364, 458, 460, 483, 530, 543, 552, 553, 566, 567, 569, 579, 583

Raaflaub Kurt A. 400, 474, 576
Rabelais François 533
Rangos Spyridon 515, 576
Raven John Earle 154, 204, 283, 374, 396, 422, 546, 576
Reale Giovanni 18, 576
Reed Baron 576, 578
Reiche Harald A.T. 576
Reinhardt Karl 235, 576
Reis Burkhard 570
Rengakos Antonios 216, 348, 554, 580
Rescher Nicholas 80, 141, 278, 576
Ricken Friedo 576
Riehl Alois 23, 45, 576
Riezler Kurt 547
Robb Kevin 303, 563, 565, 572, 577
Robbiano Chiara 577
Robinson Thomas M. 354, 547
Rodgers V.A. 221, 577
Rogers Graham Alan John 20, 565
Rolewski Jarosław 50, 574
Rorty Richard 523, 526, 528, 554, 571, 577
Rosenmeyer Thomas G. 406, 578
Ross William David 541
Rossetti Livio 327, 577
Roszyk Maksymilian 525, 526, 577
Roth Peter 577
Rowbotham Samuel Birley 117
Rowe Christina J. 368, 577
Rudolph Kelli 336, 577
Ruggiu Luigi 556
Runia David T. 553
Russell Donald Andrew 39, 577
Rutten Christian 377, 551
Rutter N. Keith 287, 563
Rybowska Joanna 577

Safona 394, 548, 574
Saint-Simon Henri de 538
Sakezles Priscilla 577
Sanders Ed Parish 401, 554
Sassi Maria Michela 262, 507, 572
Sattler Barbara M. 273, 552
Savonarola 103, 575
Schäfer Christian 577
Schibli Hermann S. 577
Schiefsky Mark John 289, 548
Schmidt Ernst A. 214, 579
Schmitt Charles B. 577
Schneewind Jerome B. 554
Schofield Malcolm 154, 204, 348, 374, 396, 546, 557, 577
Schroeder Chad 550
Schwabl Hans 368, 577
Schüssler Ingeborg 228, 563
Scott Dominic 89, 128, 552
Scott Robert 54, 82, 117, 444, 550
Scully Stephen 153, 209, 577
Sedley David 80, 129, 577
Sekstus Empiryk (Sextus Empiricus) 11, 15, 16, 24, 27, 46, 50, 52, 72, 78–81, 84–97, 99, 100, 102, 103, 105, 106, 108, 109, 111, 113–117, 124–143, 145, 153, 173, 176, 183–185, 200, 205, 207, 226, 227, 243–252, 254–259, 277–279, 301, 302, 308, 313, 321, 331–333, 335, 336, 338, 341–345,

347, 349–352, 354–358, 363, 364, 382, 384, 389, 405, 408, 439, 446, 456, 458, 460–462 , 465, 467, 474, 483, 489, 492, 497, 520–523, 530, 534, 542, 546, 548, 551, 553, 555, 559, 561, 562, 564, 566, 570, 573, 578, 582
Seligman Paul 165, 227, 577
Serres Michel 228, 578
Sheffield Frisbee 183, 578
Shields Christopher 234, 239, 373, 578
Shorey Paul 262, 264, 478, 578
Sider David 182, 549, 552, 564, 570
Sidorek Janusz 510, 580
Siebers Tobin 539, 578
Siemek Andrzej 559
Siemieński Lucjan 312, 545
Sihvola Juha 129, 551, 552, 578
Sikes E.E. 549
Silverstein Harry S. 566
Simonides 408, 553
Simplikios 167–170, 176, 181, 182, 227–231, 245, 313, 321, 327, 335–338, 353, 360, 450, 452, 453, 456, 518, 548
Sinko Tadeusz 547, 578
Sinnott-Armstrong Walter 576
Sisko John 183, 578
Siwek Paweł 541, 542
Skarbek-Kazanecki Jan 241, 578
Skinner Quentin 554
Smith Nicholas D. 551
Snell Bruno 151, 162, 192, 195, 196, 214, 225, 257, 300, 318, 393, 395, 406, 412, 547, 578
Sofokles 82, 216, 541, 548
Sokrates 18, 25, 26, 70, 146, 254, 262, 271, 355, 359, 380, 381, 388, 396, 561, 566, 571, 576, 581
Solmsen Friedrich 165, 227, 368, 578
Solon 122, 224, 225, 282, 318, 382, 569, 573
Sorell Tom 20, 565
Sosa Ernest 41, 575
Sotion 243, 249, 251, 258
Spadaro Antonio 77
Spawforth Antony 550
Spinelli Emidio 129, 578
Spinoza 575
Squire Michael 336, 577
Srebrny Stefan 541, 547, 548
Sťahel Richard 219, 477, 568
Stabryła Stanisław 541
Stählin Otto 542
Stebnicka Katarzyna 430, 432, 546
Steinmetz Peter 234, 239, 248, 260, 263, 279, 373, 475, 578
Stephanus Henricus 99
Sterne-Gillet Suzanne 560
Steuben Hans von 317, 547
Stezychor 394
Stobajos Jan 171, 172, 237, 240, 260, 269, 284, 286–288, 405, 437, 438, 490, 491, 518, 519
Stoddard Kathryn 209, 215, 578
Stokes Michael C. 153, 368, 579
Stough Charlotte L. 579
Strauss Clay Jenny 153, 159, 160, 212, 214, 579
Striker Gisela 551, 579
Strobel Benedikt 549
Stroh Wilfried 214, 579
Struve Henryk 35, 110, 579
Sucharek Pavol 219, 477, 568
Svavarsson Svavar Hrafn 71, 579
Svenbro Jesper 211, 214, 579
Sweeney Leo 231, 579
Swieżawski Stefan 22, 23, 579
Symotiuk Stefan 10, 34, 35, 42, 48, 538, 579
Szacki Jerzy 581
Szastyńska-Siemion Alicja 547
Szubka Tadeusz 20, 579
Szujski Józef 547

Śmigaj Józef 542
Śpiewak Sebastian 413, 416, 579
Świercz Piotr 286, 579

Tales z Miletu 162, 165, 192, 226, 228, 281, 283, 353, 365, 371, 373, 378, 396, 400, 401, 408, 536, 543, 552, 554, 556, 558, 562, 567, 569
Taliga Miloš 510, 567
Tarán Leonardo 178, 317, 318, 324, 422, 424, 548

Tarrant Harold 129, 580
Taylor Alfred E. 422
Taylor Christopher Charles Whiston 183, 548
Teggart Frederick J. 222, 477, 580
Temkin C. Lilian 558
Temkin Oswei 558
Teodoret z Cyru 245, 351
Teofrast 112, 230–232, 295, 336, 337, 344, 347–349, 371, 515, 568, 570, 577
Teognis z Megary 279–281, 394, 454, 544, 549, 572, 576
Teon ze Smyrny 172, 287
Teopomp z Chios 226
Tertulian 102
Thiel Helmut van 545
Thomas Rosalind 400, 474, 580
Thorsrud Harald 15, 580
Tietze Franz 192, 475, 559
Timpanaro Cardini Maria 545
Tokarski Jan 48, 443, 550
Too Yun Lee 39, 580
Topolski Jerzy 559
Tor Shaul 155, 198, 209, 210, 212–214, 217, 234, 250–252, 260, 264, 270, 272, 275, 276, 317, 318, 368–370, 397, 424, 432, 434, 580
Truzzi Marcello 117, 580
Trzcionkowski Lech 61, 164, 569
Tsagalis Christos 216, 580
Tugendhat Ernst 510, 580
Tukidydes 82, 119, 122, 273, 500, 549, 582, 583
Tulin Alexander 262–264, 478, 580
Tuszyńska-Maciejewska Krystyna 357, 580
Twardowski Kazimierz 31, 35, 43, 44, 71, 566, 580
Tymon z Fliuntu 16, 77, 243, 244, 543, 553, 555, 570, 575
Tyrtajos 576

Unger Peter 247, 248, 580
Untersteiner Mario 324, 382, 548, 580
Urmson James Opie 550

Van De Mieroop Marc 151, 271, 581
Van Noorden Helen 368, 573
Verdenius Willem Jacob 39, 178, 262, 264, 368, 422, 428, 478, 479, 504, 578, 581
Vernant Jean-Pierre 581
Vincenz Stanisław 365
Vlastos Gregory 581
Vogel Cornelia J. de 286, 581
Vogt Katja Maria 581
Voigt Eva-Maria 394, 548, 574
Volk Katharina 210, 211, 214, 398, 565

Wachtler Johannes 288, 549
Walker Jeffrey 581
Walpole Horace 85
Warren James 183, 335, 578, 581
Warron (Marcus Terentius Varro) 260, 288, 369, 405, 407
Wasilewski Marcin 527, 581
Waszczenko Piotr 19, 48, 129, 458, 575
Waterfield Robin 549
Watkins John 145, 189, 581
Watson Gerard 97, 581
Watson Richard A. 575
Wees Hans van 400, 474, 551, 576
Weintraub Ruth 581
Weischedel Wilhelm 72, 565
Weiss Paul 146, 547
Wender Dorothea 214, 544
Wesoły Marian 24, 142, 241, 242, 262, 289, 292, 293, 296, 317, 357, 360, 383, 415, 424, 478, 494, 522, 545, 547, 549, 581, 582
Wesselmann Katharina 572
West Martin Litchfield 152, 224, 394, 544, 545, 582
West Stephanie 544
Westlake Henry Dickinson 273, 582
Węclewski Zygmunt 54, 118, 168, 445, 459, 550
White Harvey 177, 311
Wieczorek Krzysztof A. 476, 582
Wiernikowski Jan 547
Wiertlewski Stanisław 464, 558
Wiesner Jürgen 248, 407, 582
Wilde Oscar 149
Wilcox Joel 16, 236, 582
Willis James 383, 559

Wills Bernard 98, 582
Winiarczyk Marek 582
Wiseman T.P. 225, 553
Wiszniewski Michał 582
Wiśniewski Bohdan 170, 546, 549, 582
Wittgenstein Ludwig 363
Wittlin Józef 545
Witwicki Tadeusz 34, 46, 50, 51, 582
Witwicki Władysław 34, 451, 459, 547
Wocial Jerzy 235, 374, 429, 564
Wohl Victoria 276, 558
Wöhrle Georg 166, 549, 557
Woleński Jan 72, 80, 92, 93, 278, 459, 582
Wolff Christian 40, 72, 565
Wollner Ulrich 510, 567
Wołkowicz Anna 74, 396, 564
Woodruff Paul 273, 430, 582, 583
Worthington Ian 273, 560
Wright M.R. 549, 583
Wrotkowski Wojciech 583

Yonezawa Shigeru 248, 257, 407, 408, 411, 412, 414, 583
Young Douglas 280, 549

Zeller Eduard 18, 279, 583
Zellner H.M. 192–194, 583
Zenon z Elei 181, 182, 192, 327, 328, 373, 377, 379, 380, 382, 387, 452, 543, 546, 549, 552, 577
Zenon z Kition 97, 153
Zerba Michelle 200–208, 583
Zhmud Leonid 415, 583
Zieliński Edward Iwo 18, 576
Ziemińska Renata 16, 45, 78, 84, 91, 94, 101, 102, 107, 113, 135, 141, 255, 259, 349, 574, 583, 584
Zygmuntowicz Dorota 24, 186, 437, 525, 547, 584

Żeleński Tadeusz (Boy) 100, 546
Żeleźnik Tadeusz 541
Żukowski Bartosz 352, 565
Żytkowicz Helena 32, 574

Dariusz Kubok

Criticism, Skepticism and Zeteticism in Early Greek Philosophy

S u m m a r y

The purpose of this monograph is to identify and trace the intellectual roots of critical (especially skeptical and zetetic) attitudes manifest in early Greek philosophy. Its point of departure is the definition the meanings of each of the key concepts reflected in the title to avoid terminological confusion. Because my analyses concentrate on philosophical rather than philological or historical substance, I move directly to the study proper. I open my reflections with a general insight into early Greek philosophy, which offers the reader a prelude to a much more focused exploration of the area in search of manifestations of criticism, skepticism, and zeteticism in it. In the process, I emphasize the non-accidental character of the recurrent themes in which these three categories surface in the surviving fragments of the work of early Greek philosophers. Thus, I frame early Greek thought itself in the spirit of criticism, of which the skeptical and zetetic stances are important manifestations.

The argument of this book, providing a broad critical perspective conducive to a reading of early Greek philosophy based on considerations of historical character, but also of philosophical nature, demonstrates that the issue of criticism is closely connected with epistemological and meta-philosophical questions, which I indicate as central to the origins of philosophy as we know it. Such a perspective can be seen as a complement to the well-known and well-established cognitive approaches that have appeared in the history of ancient philosophy.

The first part of the book offers a philosophical definition of criticism, skepticism, and zeteticism as general attitudes informing the scholarly discourse. This section of the dissertation opens with considerations upon the meaning of the verb κρίνω and the adjective κριτικός. These reflections allow the reader to arrive at the understanding of critical attitude as attitude that is source-oriented (referring to the function of these terms and their derivations in early Greek literature), philosophical (i.e. closely related to philosophical problems), and generally valid. To demonstrate the latter, I analyze the thematization of the issue of criticism in the extant fragments of the works of early Greek philosophers, indicating that philosophy itself should be understood as an essential critical activity at the fundament of all early Greek thought. With regard to skepticism and zeteticism I rely on Sextus Empiricus's definitions provided in his *Outlines of Scepticism*, complementing his insights with my exploration of a wide range of meanings of the verbs σκέπτομαι and ζητέω as well as the adjectives σκεπτικός and ζητητικός. In particular, I attempt to demonstrate that although "skepticism" is an ambiguous term, the return to the term's etymology is productive for the sake of the analyses of philosophical skepticism in early Greek thought. The clear discrepancy between the interpretations of skepticism in *Pyr.*, I, 1–4 and *Pyr.*, I, 7 combined with Sextus's detailed characterization of skepticism allow me to distinguish two dimensions of skepticism evident in his texts: zetetic and ephectic.

Summary

Part two of the monograph offers a detailed analysis of the fragments and doxography associated with the earliest forms of Greek philosophy in the light of the forms of criticism distinguished in part one. The analysis focuses upon the earliest manifestations of separative criticism, anti-dogmatic criticism, and epistemological criticism, as well as on philosophical personal criticism in its two main varieties: allocriticism and autocriticism. The considerations offered in part two close with an attempt to categorize the critical tradition of the antiquity through the prism of the idea of *syncriticism*. I distinguish two types of syncriticism: 1) syncriticism based on connection or combination, i.e., conjunctive syncriticism, and 2) syncriticism based on comparison or juxtaposition, i.e., comparative syncriticism, which in itself occurs in two varieties: *ameinosyncriticism* and *isosyncriticism*. These distinctions allow one to carry out a more nuanced analysis of early Greek philosophy, making it possible, for example, to discriminate between skepticism as zeteticism and skepticism as ephecticism, to separate skepticism from negative dogmatism, as well as to establish the fallibilist interpretation of objects of reflection as a separate concept. The analyses presented in part two allow one to argue that early Greek philosophy evolved into various forms of criticism, including fallibilism based on zeteticism, doxastic uncertain knowledge, and ameinosyncriticism as epistemic inegalitarianism.

The driving force of this project was my desire to (at least partially) uncover the source structures, or even fundamental schemes, of critical thinking. With such a goal in mind, one can argue that the monograph has succeeded in showing that at the deepest level of our contact with the external world we employ schemes of separative criticism understood as our capacity to identify objects of observation and reflection and to differentiate them. This capacity enables us to engage in other critical activities, such as those identified as judgmental criticism, ordering criticism, volitional criticism, and interpretive criticism, and, above all, in anti-dogmatic criticism, epistemological criticism, auto- and allocriticism, and syncriticism, which this work explores in detail. Moreover, the argument presented in the text illuminates this heretofore unveiled "critical logic" in aspects that have not been taken into account in the philosophical literature thus far, allowing one to conclude that despite the fact that (at least some of) our critical capacities seem deeply rooted in our tradition of thought, they certainly need to be constantly fueled and expanded.

The analyses presented in the text leave no doubt that a profound study of the Greek sources of critical reflection may significantly contribute to a better understanding of the current state of our critical insight, especially that—contrary to the popular opinion—it is not necessarily the case that historical progress must go hand in hand with the progressive deepening (or broadening) of the human capacity for critical thinking. This book demonstrates that criticism which emerged at birth of Western philosophical thought was an important determinant of its further development. The findings derived from the analyses presented in the texts allow one to conclude that it stands to reason to argue that it is possible to overcome the present-day lack of criticism in various areas human activity both by means of a critical return to the beginnings of philosophy and by means of the expansion of individual and collective critical self-awareness. Thus, as has often been the case in history, a step back may in fact be an important step forward.

Keywords: criticism, skepticism, zeteticism, Pre-Socratics, Greek philosophy, epistemology, methodology, fallibilism, knowledge, critical thinking

Dariusz Kubok

Kritizismus, Skeptizismus und Zetetizismus in der frühen griechischen Philosophie

Z u s a m m e n f a s s u n g

Das Ziel dieser Abhandlung läuft auf den Versuch hinaus, in der frühen griechischen Philosophie die Grundlagen der kritischen, skeptischen und zetetischen Haltung zu identifizieren. Als Ausgangspunkt muss zunächst die Bedeutung der Titelbegriffe definiert werden. Meine Analyse beschränkt sich auf philosophische Fragen, daher behandle ich das Studium der frühen griechischen Philosophie als Vorstufe zum Studium des frühen griechischen Denkens im Hinblick auf das Vorhandensein von Kritizismus, Skeptizismus und Zetetizismus in ihr. Es lohnt sich, sowohl das nicht zufällige Vorhandensein von Themen, die diese drei Kategorien betreffen, in den überlieferten Fragmenten der frühen griechischen Philosophen aufzuzeigen, als auch die frühe griechische Philosophie selbst in den Geist einer kritischen Haltung zu stellen, von der die skeptische und zetetische Haltung wichtige Manifestationen sind. Die Abhandlung enthält Überlegungen historisch-philosophischen Charakters, aber auch philosophische, vor allem erkenntnistheoretische und methodologische. Die Frage des Kritizismus ist eng mit erkenntnistheoretischen und metaphilosophischen Problemen verbunden, die – wie ich zu zeigen versuchen werde – am Ursprung der Philosophie nicht marginal waren. Das Hauptziel der Arbeit ist somit der Versuch geworden, eine breite kritische Perspektive zu bieten, die eine Lektüre der frühen griechischen Philosophie ermöglicht. Eine solche Perspektive kann als Ergänzung zu den bekannten und anerkannten kognitiven Ansätzen gesehen werden, die in der Geschichte der antiken Philosophie erschienen sind.

Im ersten Teil versuche ich, die Termini Kritizismus, Skeptizismus und Zetetizismus philosophisch als allgemeine Haltungen zu definieren, die im wissenschaftlichen Diskurs präsent sind. Zu Beginn geht es um die Quellenforschung zur Bedeutung des Verbs κρίνω und des Adjektivs κριτικός, um eine Form des Kritizismus und kritischen Haltung zu gewinnen, die ist: 1) quellenorientiert, d. h. auf die Funktion dieser Begriffe und ihrer Ableitungen in der frühgriechischen Literatur bezogen, 2) philosophisch, d. h. eng mit philosophischen Problemen verbunden, und 3) allgemein, da ich es besonders interessant finde, nicht nur die Thematisierung dieses Problems in den erhaltenen Fragmenten frühgriechischer Philosophen zu analysieren, sondern auch zu versuchen, diese Philosophie selbst als eine kritische Tätigkeit zu zeigen, die Teil des frühgriechischen Kritizismus im Allgemeinen ist. In Bezug auf Skeptizismus und Zetetizismus stütze ich mich auf die Definitionen von Sextus Empiricus aus den Umrissen des Pyrrhonismus, zeige aber auch die große Bandbreite der Bedeutungen des Verbs σκέπτομαι und des Adjektivs σκεπτικός oder ζητέω und ζητητικός. Insbesondere versuche ich zu zeigen, dass, obwohl „Skeptizismus" ein mehrdeutiger Terminus ist, es für die Zwecke des Studiums der frühen griechischen Philosophie möglich ist, einen Kern seiner Bedeutung anzunehmen, der sich als produktiv für Analysen des philosophischen Skeptizismus erweisen wird. Auf der Grundlage von Sextus' detaillierter Charakterisierung des Skeptizismus und insbesondere unter Berücksichtigung der deutlichen Diskrepanz zwischen

den Interpretationen des Skeptizismus in *Pyr.*, I, 1–4 und *Pyr.*, I, 7, unterscheide ich zwei Versionen des Skeptizismus, die sich in Sextus' Texten zeigen: Skeptizismus in der zetetischen Dimension und Skeptizismus in der effektischen Dimension (*efektikos*).

Der zweite Teil der Abhandlung ist eine Doxographie und detaillierte Analyse der Fragmente, die mit den frühesten Formen der griechischen Philosophie verbunden sind, im Hinblick auf die angegebenen Formen des Kritizismus, Skeptizismus und Zetetizismus. Die detaillierte Analyse betrifft die frühesten Formen des separativen, antidogmatischen und erkenntnistheoretischen Kritizismus, sowie die philosophische Personenkritik in ihren zwei Hauptvarianten: als Allokritizismus und als Autokritizismus. Ergänzt werden die Überlegungen durch den Versuch, diese Tradition in der Perspektive der Idee des Synkritizismus zu ordnen. Ich unterscheide zwei Arten von Synkritizismus: 1) Synkritizismus, der mit der Tätigkeit der Verknüpfung (Verbindung, Kombination) verbunden ist, d.h. konjunktiver Synkritizismus, und 2) Synkritizismus, der mit der Tätigkeit des Vergleichs (Gegenüberstellung) verbunden ist, d.h. komparativer Synkritizismus in zwei Varianten: Ameinosynkritizismus (basierend auf dem allgemeinen Prinzip der Ungleichheit von Überzeugungen, Theorien usw.) und Isosynkritizismus (basierend wiederum auf dem Prinzip der Gleichheit). Der Hauptunterschied zwischen beiden Arten des komparativen Synkritizismus liegt im Prinzip des Nebeneinanderstellens (Vergleichens). Die Ameinosynkritizismus läuft auf einen Vergleich hinaus, um zu erkennen, was in einer bestimmten Hinsicht besser (ungleich) ist; diese Betrachtung wird – nach der Nomenklatur des Kritizismus – ein Kriterium genannt. Der Isosynkritizismus hingegen setzt keine „Besserheit" („Minderwertigkeit") voraus und drückt einen Zustand der Gleichheit in einer bestimmten Hinsicht aus. Das Kriterium, um das es hier geht, betrifft in erster Linie die Struktur von Überzeugungen (Wissen) nicht im Sinne ihrer Genese, sondern ihres Nebeneinanders einer gegenseitigen Rechtfertigung. Dank dieser Unterscheidungen ist es – so glaube ich – möglich, nuancierte Analysen der frühen griechischen Philosophie vorzunehmen. Ein Vorbild dafür wäre, nicht nur den Skeptizismus als Zetetizismus vom Skeptizismus als Effektizismus zu unterscheiden, sondern auch den Skeptizismus vom negativen Dogmatismus, sowie die fallibilistische Interpretation zu unterscheiden. Es kann gezeigt werden, dass die frühe griechische Philosophie in Bezug auf die diskutierten Themen verschiedene Formen annahm, einschließlich der interessanten Form des Fallibilismus auf der Grundlage des Zetetizismus, des doxastischen unsicheren Wissens und des Ameinosynkritizismus als epistemischer Nicht-Egalitarismus.

Während der Arbeit an diesem Buch hat mich der Wunsch begleitet, die Quellstrukturen des kritischen Denkens, vielleicht sogar bestimmte kritische Schemata, zumindest teilweise aufzudecken. Es scheint gelungen zu sein, zu zeigen, dass wir auf der tiefsten Ebene unserer Kontakte mit der Welt mit dem separativen Kritizismus als einer Fähigkeit zur Unterscheidung und Trennung umgehen. Diese Fähigkeit befähigt uns zu anderen kritischen Aktivitäten, zum Beispiel zu denen, die als wertender, ordnender, volitionaler und interpretierender Kritizismus bezeichnet werden, und vor allem – was in der Arbeit ausführlicher analysiert wird – zu antidogmatischem Kritizismus, epistemologischem Kritizismus, Auto- und Allokritizismus und Synkritizismus. In bestimmten Aspekten versuche ich, diese teilweise unverhüllte „kritische Logik" zu beleuchten. Trotz der Tatsache, dass kritische Fähigkeiten (zumindest teilweise) tief verwurzelt zu sein scheinen, müssen sie sicherlich kontinuierlich angefacht und erweitert werden.

Es besteht kein Zweifel daran, dass die Reflexion über die griechischen Quellen der kritischen Reflexion zu einem besseren Verständnis des aktuellen Standes unserer kritischen Haltung beitragen kann. Denn entgegen der landläufigen Meinung ist es nicht unbedingt so, dass die Abfolge der Geschichte mit einer fortschreitenden Vertiefung oder Erweiterung der Fähigkeit zum kritischen Denken einhergeht. Das Ziel dieser Arbeit ist es zu zeigen, dass der Kritizismus in den Anfängen des abendländischen

Denkens entstand und eine wichtige Determinante seiner Entwicklung war. Ich bin überzeugt, dass es möglich sein wird, die gegenwärtige Kritiklosigkeit in verschiedenen Bereichen der Kultur und des menschlichen Handelns zu überwinden, indem man sich sowohl kritisch auf die Anfänge der Philosophie besinnt als auch das kritische Selbstbewusstsein vertieft. Wieder einmal kann es sich herausstellen, dass das Vorwärtsgehen eine Rückkehr ist.

Stichworte: Kritizismus, Skeptizismus, Zetetizismus, Vorsokratiker, griechische Philosophie, Erkenntnistheorie, Methodologie, Fallibilismus, Wissen, kritisches Denken

Redaktor
Małgorzata Pogłódek

Projekt okładki
Anna Krasnodębska-Okręglicka

Redaktor techniczny
Małgorzata Pleśniar

Korektor
Lidia Szumigała

Łamanie
Edward Wilk

Redaktor inicjujący
Przemysław Pieniążek

Nota copyrightowa obowiązująca do 31.07.2022
Copyright © 2021 by Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

Sprzyjamy otwartej nauce. Od 1.08.2022 publikacja dostępna na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe (CC BY-SA 4.0)

Wersja elektroniczna monografii zostanie opublikowana w formule wolnego dostępu w Repozytorium Uniwersytetu Śląskiego www.rebus.us.edu.pl.

https://orcid.org/0000-0003-3360-9667

https://doi.org/10.31261/PN.4024

Kubok, Dariusz
Krytycyzm, sceptycyzm i zetetycyzm we wczesnej filozofii greckiej / Dariusz Kubok. - Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2021. - (Studia Philosophica Silesiensia ; 1)

ISBN 978-83-226-3979-5
(wersja drukowana)
ISBN 978-83-226-3980-1
(wersja elektroniczna)
ISSN 2720-1120

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail:wydawnictwo@us.edu.pl

Druk i oprawa
Volumina.pl Daniel Krzanowski
ul. Księcia Witolda 7–9
71-063 Szczecin

Wydanie I. Arkuszy drukarskich: 37,75. Arkuszy wydawniczych: 48,0. Publikację wydrukowano na papierze Alto 90 g. PN 4024. Cena 109,90 zł (w tym VAT).

ISSN 2720-1120
Cena 109,90 zł (w tym VAT)
ISBN 978-83-226-3979-5
9 788322 639795

Więcej o książce