

Giovanni Casertano

Parmenides — początki myśli filozoficznej i naukowej*

Czy w 2001 roku Parmenides ma do powiedzenia jeszcze coś, co nie byłoby suchym przedmiotem dociekań filologa dążącego do odtworzenia nieuchwytniej „prawdy historycznej”, zawartej w odległym czasie minionym, zamkniętym, nie mającym nic wspólnego z naszym postrzeganiem, naszymi ideami i problemami? Gdyby zadaniem filologa, historyka filozofii czy historyka było rekonstruowanie przeszłości w jej absolutnej „obiektywności”, to jego dzieło sprowadzałoby się do mniej lub bardziej dokładnego opisu jakiegoś „nie bycia” — by zacząć od stosowania terminów parmenidejskich — czegoś o małym lub żadnym znaczeniu dla „bycia”, zamiast być dla nas ludzi dzisiejszych czymś konkretnym.

Platon nazwał Parmenidesa „ojcem czcigodnym i strasznym zarazem”; zniszczył go i zarazem przyczynił się do jego ponownego uznania, krytykował go, interpretował i przekazał współczesnym oraz nam jego nowy wizerunek. Można by powiedzieć, że ilekroć jakiś autor zostaje uśmiercony i zinterpretowany, tym łatwiej się odradza i ciągle żyje w danej kulturze, w danej cywilizacji, co jest zresztą oznaką jego wielkości. A dzieje wizerunku, czy też wizerunków, Parmenidesa są nadal żywe.

Parmenides nie tylko pobudził najwyższe umysły antyku, Platona i Arystotelesa, lecz wywarł wpływ i zafascynował filozofów i uczonych od Hegla do dzisiaj. Inspirował współczesną myśl naukową, która wraz z umysłami takimi jak Einstein i Planck, podjęła śmiałe intuicje parmenidejskie. Inspirują wciąż próby przemyślenia podjętych przez niego problemów, rozwiązywania jego

* Tekst jest przekładem referatu, wygłoszonego przez G. Casertano w Instytucie Filozofii UAM w dniu 15 maja 2001. Giovanni Casertano, Prezes Włoskiego Towarzystwa Filozoficznego, jest profesorem zwyczajnym w Uniwersytecie Fryderyka II w Neapolu. Zajmuje się antyczną filozofią grecką. Jest autorem wielu prac naukowych, z których najważniejsze to: *Parmenide il metodo, la scienza, l'esperienza*, Napoli 1978, wyd. 2: 1989; *L'eterna malattia del discorso*, Napoli 1991; *Il nome della cosa. Linguaggio e realta negli ultimi dialoghi di Platone*, Napoli 1966. Ostatnio wydał materiały z międzynarodowej konferencji pt. *La struttura del dialogo platonico*, Napoli 2000.

zagadek. Spośród ostatnich prób tego rodzaju ograniczę się do zacytowania tylko dwóch, zasadniczo różnych i dlatego znamiennych dla żywotności i „misterium” Parmenidesa. Pierwszą jest opracowanie z 1998 roku uczonej francuskiej, Barbary Cassin (Parmenide, *Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être?*, Manchecourt 1998), która podkreśla, że poemat Parmenidesa stanowi początek języka filozofii, konstruuje i ustanawia zarazem jego składnię i semantykę, czy też ogólnie, tworzy samą „gramatykę” filozofii. Drugą jest opracowanie dokonane rok później przez uczonego włoskiego, Giovanniego Cerriego (Parmenide, *Poema sulla natura*, Milano 1999), który podkreśla, że Parmenides na podstawie ścisłych badań matematycznych, astronomicznych, fizycznych nakreślił linię pewnej metodologii, która dąży do wyrażenia ostatecznych zdań o naturze i porządku świata.

Stwierdzono słusznie, że jeśli Hellada jest początkiem filozofii, to Parmenides jest początkiem tego początku. Istotnie, jeśli wielka filozofia grecka nosi imiona Platona i Arystotelesa, a jej akcja rozgrywa się w Atenach, w centrum świata greckiego, to poprzedzają ją wiekopomne próby podjęte na Wschodzie i na Zachodzie tego centrum. Na Wschodzie była myśl naukowa Milezyjczyków, a także niespokojny i dwuznaczny *logos* tego filozofa, który burzył i będzie burzyć sny uczonych, by użyć tu przepięknego wyrażenia de Santillany. Na Zachodzie powstały dwa poematy, które określiły zarysy tego, co stanowi podstawy filozofii natury i metodologii nauk. W Elei powstała księga Parmenidesa, na Południu, na Sycylii — księga niezwykłego filozofa, uczonego, wizjonera, poety, który żył w złocistym mieście Akragas.

Lecz czym był ów poemat Parmenidesa *O naturze*? Prawie 160 heksametrów, które się zachowały, zapewne wystarczą dla wyobrażenia sobie wielkiego obrazu, jaki zamierzał naszkicować Eleata, choć oczywiście nie wystarczą dla rozwiązania naszych trudności hermeneutycznych. Tak więc po każdej ponownej lekturze pozostajemy wciąż z wątpliwościami, że nie rozumiemy całości lub nie rozumiemy jej wystarczająco.

Aby zrozumieć Heraklita i Parmenidesa, trzeba być dobrym „nurkiem delijskim”, aby stwierdzić, że wszystko się dobrze pojęło. Sam zresztą Platon stwierdzał, że trudno mu było powiedzieć, czy ci, którzy już jemu jawili się „pradawni”, głosili prawdę, czy nie. Nie pozostawało więc Platonowi, a także nam, czytać ich i proponować własne interpretacje.

Obraz namalowany w poemacie jest jasny, nawet jeśli pojedyncze rysy mogą wydawać się rozmyte i niespójne. Jest tu wstęp, podniosły i natchniony, w stylu tradycji epickiej, w którym autor opowiada o niezwykłym doświadczeniu intelektualnym, „objawieniu” pewnej bogini. Lecz objawienie nie ma nic wspólnego z mistyką czy misterium i nie jest niczym innym, jak tylko nakreśleniem ambitnego planu badawczego, który może prowadzić do poznania wszystkich rzeczy pod każdym względem we wszystkich dziedzinach wiedzy ludzkiej. Później następuje ścisły wywód o „drodze”, która prowadzi do tego poznania,

czyli dyskurs o metodzie, dzięki której to poznanie może się tworzyć i która odróżnia człowieka pojętnego od ignorantów mających „niewydolne serca i myśli”. Ignoranci, głusi jednak i ślepi, pozwalają się prowadzić po krętych ścieżkach życia i sami nie potrafią niczego rozsądzić. Później autor odróżnia doświadczenie codzienne, świat polimorficzny rzeczy zachodzących na pewno, od tych, co do których nie ma prawdziwej pewności, oraz świat abstrakcyjny i sformalizowany prawdy naukowej, ów świat prawdy bez sprzeczności: „dobrze zaokrąglone serce prawdy”, którą dane jest dojrzeć tylko nielicznym.

Wreszcie następuje sceneria wielka i podniosła, w której ciała niebieskie i ziemia, gwiazdy i ludzie krążą wraz ze swymi pragnieniami i uczuciami, dążnościami, ciałami i umysłami. Wszystko to wyrażone na mocy niewzruszonego prawa Ananke, bogini racjonalnej i nieśmiertelnej, dzięki której świat trwa związany potężnymi siłami tożsamości i różnic, siłami powodującymi, że rzeczy rodzą się, rozwijają i dochodzą kresu.

W obrębie tego potężnego obrazu mieści się wiele obserwacji Parmenidesowych, jego twierdzeń i przeczeń. Tutaj zamierzam wspomnieć tylko o trzech perspektywach. Pierwsza przedstawia pewne ściśle sformułowanie — ściśle nawet w terminach formalizacji językowej — czym jest byt, czym jest stawianie się, narodziny i śmierć; dwie pozostałe dotyczą odpowiednio wiedzy o naturze i wiedzy o człowieku.

Teoretyczne ujęcie fenomenów narodzin i śmierci ma swe osobne miejsce w greckiej kulturze filozoficznej od samego jej początku. Naturalnie, nie występuje tu jakaś jednorodność odpowiedzi na pytanie o los człowieka, czym jest śmierć, co oznacza umieranie; występują tu raczej szczególne rysy, nastawienia doktrynalne i psychologiczne, niekiedy melancholijne, niekiedy pocieszające.

W każdym razie wydaje mi się, że pierwsze dialektyczne ujęcie problemu powstawania i giniecia przedłożone zostało przez Ksenofanesa, wędrownego poetę-filozofa z Kolofonu, żyjącego od drugiej połowy VI wieku do pierwszej połowy V wieku p.n.e., z którym tradycja antyczna chciała wiązać Parmenidesa. Ksenofanes głosi dwa pozornie sprzeczne twierdzenia: pierwsze, że „wszystko, co się rodzi jest śmiertelne” (*pan to gignomenon phtharton esti* — DL IX 19 = DK 21 A1); i drugie, że „nic się nie rodzi ani nie obumiera” (*ouden gignetai oude phthairetai* — Hippol., *Ref.*, I 14 = DK 12 A33). Jednak te dwa twierdzenia nie pozostają w sprzeczności, ponieważ w tym fundamentalnym rozróżnieniu metodologicznym tworzą rzeczywistość, która — ujęta właśnie w perspektywie parmenidejskiej — pozostaje stałym założeniem klasycznej refleksji greckiej. Rzeczywistość jest jedna i stanowi „całość” nie podległą ani narodzinom, ani śmierci, jest odwieczna, wyzbyta ruchu, gdyż jest ustanowiona ze wszystkich rzeczy, które się poruszają. W jej obrębie występuje nieskończone powstawanie i niszczenie rzeczy, szczegółowych, różnorodnych i zmiennych wydarzeń świata.

„Wszystko, co się rodzi, jest śmiertelne” — dotyczy to zmiennego świata rzeczy i wyraża odwieczne i nieodwołalne prawo: wszystko, co się rodzi, przez sam fakt rodzenia się, musi obumrzeć. „Nic się nie rodzi i nie obumiera” — dotyczy całej rzeczywistości, ujętej w ruchu abstrakcji myślowej, jako zbioru wszystkich rzeczy, które wchodzą w skład bytu, poza granicami przestrzennymi i czasowymi. Terminy greckie, za pomocą których wyrażona zostaje ta konceptualizacja wszystkiego, a które dobrze oddają pojęcia bezruchu, ruchu, bytu i stawania się, to *ousia* i *physis*, „realność”, byt i natura, czyli to, „co jest” (*ousia* od *einaí*) poza wszelkim kresem, wszelką określoną charakterystyką, która uszczegóławia. Jest to jednocześnie „to, co płynie”, czyli siła tworząca, rodząca (*physis* od *phyo*) na sposób ciągły, wszystko to, co osiąga trwałość lub trwałą zmienność.

Arystoteles w miejscu o podstawowym znaczeniu dla zrozumienia Parmenidesa pisze: „Spośród tych, którzy pierwsi zajmowali się filozofią, większość sądziła, że zasady wszechrzeczy są jedynie w postaci materii. Z czego bowiem są wszystkie rzeczy i z czego najpierw powstają i w co w końcu niszczej, podczas gdy realność trwa przy przemianie jej stanów jakościowych, tym właśnie — twierdzą oni — jest zasada elementarna rzeczy; dzięki temu sądzą, że nic nie powstaje z niczego ani nie ginie, jako że ich natura jest zawsze zachowana” (Aryst., *Phys.*, I 3, 983 b6 = A 12).

Lecz pierwsze ściśle sformułowanie, które zresztą stanowi też pierwszą refleksję nad problemem języka, znajdujemy właśnie w wierszach Parmenidesa. Jedną rzeczą jest *to eon*, „to, co jest”, realność pojęta jako całość, drugą zaś *ta eonta*, „rzeczy będące”, realność pojęta jako wielość, wszystkie rzeczy szczegółowe. To podstawowe odróżnienie, które jest metodologiczne i logiczne, a nie ontologiczne, ani tym bardziej metafizyczne, stanowi podstawę nauki Parmenidesa, która objaśnia założenia myśli filozoficznej i naukowej.

„Tym samym jest myślenie i bycie” (DK 28 B3), „albowiem bez bycia, w którym się ono wyraża, nie odnajdziesz myślenia” (DK 28 B8, 35-36). Jest to podstawowy postulat wszelkiego ludzkiego dyskursu o rzeczywistości i wyraża właśnie nieodzowny warunek, pozwalający konstruować dyskurs poznawczy o świecie. Ilekcio człowiek myśli i tworzy jakiś dyskurs, musi myśleć i mówić tylko o tym, „co jest” i o rzeczach „co są”. Jest to wiara w bezpośrednią koincydencję bytu, myślenia i mowy. Lecz dyskurs o rzeczywistości może być właśnie dwojaki i musi być metodologicznie dobrze zróżnicowany, odrębne bowiem są *semata* (DK 28 B8, 2), czyli „znaki”, które odróżniają obydwa przedmioty dyskursu poznawczego. „To, co jest”, jest niezrodzone i niezniszczalne, zwarte, niezienne, jedno, ciągłe (DK 28 B8, 3-6), niepodzielne (DK 28 B8, 22), podobne do masy krągłej kuli (DK 28 B8, 43). Pojęcia i nazwy narodzin i śmierci nie mogą się w ogóle odnosić do tego bytu, bowiem — jak powiada Parmenides — wykluczają się „niepojęte pojęcia narodzin i śmierci” (DK 28 B8, 21). Rzeczy, „które są” — z drugiej strony — zjawiskami szczegółowymi tej jedynej real-

ności, rodzą się i obumierają, stale zmieniają się: „te rzeczy narodziły się, są teraz i odtąd dalej wzrastając kres swój w końcu osiągną” (DK 28 B19, 1-2).

Ta jasna dystynkcja metodologiczna stanowi kryterium poprawności językowej. Nazwy są specjalnymi znakami, których człowiek używa, by odróżnić każdą rzecz od wszystkich innych: „im ludzie nazwy nadali z właściwym znaczeniem dla każdej” (DK 28 B19). Nazw więc nie można stosować arbitralnie dla oznaczenia jednego lub drugiego poziomu. Narodziny i śmierć są nazwami niezrozumiałymi w odniesieniu do „tego, co jest”. Substancji świata błędnie bowiem „nadano imiona, które ludzie przyjęli w przekonaniu, że są prawdziwe, czyli powstawanie i giniecie, bycie i niebycie, zmiana miejsca i barwy lśniącej” (DK 28 B8, 38-41). I na odwrót, narodziny i śmierć stają się nazwami nie tylko zrozumiałymi, ale i nieodzownymi dla odróżnienia, i poznawania Ziemi i Słońca, Księżyca i Drogi Mlecznej, ludzi oraz ich przemian (DK 28 B10-19).

Także człowiek włączony został do tego wiecznego łańcucha powstawania i giniecia w świecie, który się nie rodzi i nie obumiera. U zarania filozofii i nauki greckiej, na peryferiach zachodniego świata greckiego, w Elei, Parmenides dostarczał śmiertelnikom pojęć niezbędnych do tego, by mogli myśleć o bycie i niebycie, narodzinach i śmierci, o tym, co śmiertelne i wieczne.

Zatem prawda absolutna i nieodwołalna, poczynawszy od Parmenidesa, pozostanie w greckiej kulturze klasycznej jedyną realnością, ostateczną i wieczną. Realność dynamiczna w ruchu, wynikła z dialektycznego związku dwóch przeciwstawnych „zasad”, z których i za pośrednictwem których bierze się ta różnorodność form i zjawisk, stanowi kosmos. Przeciwieństwo podstawowych zasad wszechrzeczy wywodziło się u Parmenidesa prawdopodobnie ze spotkania z naukami pitagorejskimi, które ze wschodnich kresów świata greckiego zostały przeniesione z końcem VI wieku do kresów Hellady zachodniej. Parmenides był prawdopodobnie obeznany z tymi naukami za sprawą swego mistrza, Amejniasa, pitagorejczyka, człowieka wprowadzie ubogiego, lecz szlachetnego i zanego, któremu on sam wznosił jakąś kapliczkę (DL IX 21= DK 28 A1).

Parmenides przyjął też dwie inne przeciwstawne zasady (DK 28 B8, 59): ogień i „noc”, których wszystko jest pełne ...gdyż każda rzecz wynika z nich obu (DK B9, 3-4). Jednakże Parmenides nie był zwykłym wyrazicielem nauk pitagorejskich, raczej je krytykował, szczególnie mocno w punkcie naczelnym. Jak jasno wynika z tez polemicznych jego wielkiego ucznia, Zenona, i z samych jego wierszy, Parmenides ujmował kosmos według paradygmatu ciągłości: nieciągłości rzeczywistości złożonej z liczb-cząstek, zakładanej przez dawne nauki pitagorejskie, przeciwstawił koncepcję kosmosu, która ma cechy *oulomenes*, *hen*, *syneches* (DK 28 B8, 4-6), czyli zwartości, jedności, ciągłości. Doniosłość tej polemiki, która zrodziła się w Grecji 2500 lat temu, polemiki wokół *continuum* – *discretum*, w czym dostrzegano w starożytności opozycję Parmenidesa wobec Pitagorejczyków, staje się oczywista, gdy pomyślimy o tym, że jeszcze

dzisiaj dyskusje pomiędzy rzecznikami teorii falowej i korpuskularnej nie wydają się definitywnie rozstrzygnięte.

Poprzez interakcję obydwu zasad, ognia i nocy, wyjaśnia się zatem narodziny, *physis*, eteru, gwiazd, słońca, księżyca: wszystkich zjawisk niebieskich łącznie z ziemią, które „zostały pobudzone do powstawania” (DK 28 B11). Parmenides przypuszczalnie myślał o jakimś pierwotnym chaosie i ruchu wirowym materii, z której się wzięły wszystkie części kosmosu. Ziemia bowiem — element gęsty i ciężki — zostaje zepchnięta do środka i przybiera formę sferyczną. Parmenides utrzymuje — zgodnie ze świadectwem Pseudo-Plutarcha zaczerpniętym od Teofrasta — że „ziemia ukształtowała się przez nacisk elementu gęstego” (DK 28 A22). To on pierwszy głosił, że „ziemia jest okrągła i zajmuje środek wszechświata” (DK 28 A1).

Niestety, ze skąpych danych, jakie posiadamy po utracie drugiej części jego poematu, nie możemy dokładnie zrekonstruować systemu astronomicznego i kosmologii Parmenidejskiej. Wiemy tylko, że dla Parmenidesa powietrze jest wydzieliną ziemi, tak jak Słońce i Droga Mleczna są ekshalacją ognia (DK 28 A37); gwiazdy są masą skondensowanego ognia (DK 28 A39), Słońce pochodzi z ognia (DK 28 A41) i to ono oświecla Księżyc (DK 28 A42). Ważnym odkryciem i stwierdzeniem, wynikłym może ze źródeł pitagorejskich, sięgających ze swej strony do dawnych babilońskich obserwacji astronomicznych, było to, że Gwiazda Wieczorna i Poranna są tą samą gwiazdą, ukazującą się wieczorem i niknącą o poranku (DK 28 A1).

Względnie więcej wiemy o podziale czynionym przez Parmenidesa na strefy ziemi — suchą, tropikalną i umiarkowaną, składające się na mapę miejsc zamieszkałych przez ludzi (DK 28 A44a). Była to pierwsza, jak się wydaje, próba naszkicowania „geografii antropicznej”. Parmenides wspominał też o ewolucji życia. Ziemia, jak wszystkie ciała niebieskie, wzięła początek z jakiejś pierwotnej materii: jest częścią tego samego kosmosu, składa się z ognia i nocy. Pierwotnie nie była zamieszkała przez istoty żyjące. Życie powstało jako szczególna forma rozwoju materii, nowy produkt w ewolucji świata. Prawdopodobnie Parmenides miał wspaniałą intuicję szeregu faz czy stopni rozwoju materii, w których kształtowały się formy coraz bardziej złożone jestestw o nowych jakościach. Świadectwo Censorinusa (*De die natali*, 4,7,8 = DK 28 A51) wiąże wyraźnie Parmenidesa z Empedoklesem: „Empedokles [...] coś takiego stwierdza: najpierw powstały jakby z brzemiennej ziemi pojedyncze członki, następnie wiązały się i wytworzyły materię trwałego organizmu ludzkiego, zmieszaną zarazem z ognia i wilgoci. [...] Taki sam pogląd występował i u Parmenidesa z Elei, który zapewne w niewielu kwestiach różnił się od Empedoklesa” (DK 28 A51).

W języku poetyckim i w fantazji naukowej tych dwóch Greków dokonało prefiguracji przekonania, które obecnie stanowi tezę naukową, ostatecznie bodaj ustaloną: poszczególne cząstki wynikłe z ziemi, tworząc „próby”, poprzez które kształtowały się formy organizacji coraz bardziej złożonych, to, w naszym języ-

ku, swoista „historia” materii organicznej substancji życiowótórczej i organizmów żywych.

Badania naukowe Parmenidesa szły w parze z badaniami prowadzonymi w innym ośrodku świata greckiego, na Wschodzie, gdzie działał Anaksymander z Miletu, utrzymujący, że istoty żywe, łącznie z istotami ludzkimi, stanowią łańcuch coraz doskonalszych zwierząt. Według Anaksymandra, „powstał na początku człowiek ze zwierząt o innym kształcie; jeśli inne zwierzęta żywiły się od razu samodzielnie, to tylko człowiek wymagał przez dłuższy czas opieki w żywieniu. Gdyby pierwotnie był takim na początku, nie zdołałby przeżyć” (DK 12 A10; por. A9; A11; A30).

Parmenides pojawia się więc u początków myśli naukowej, astronomicznej i biologicznej, a także u początków myśli embriologicznej czy embriogenetycznej, by podkreślić ścisły związek kosmologii i antropologii. Także w tej dziedzinie posiadamy skąpe dane, wystarczające jednak do wyobrażenia sobie ważności założeń i refleksji tego filozofa. Problemem nader dyskutowanym w myśli lekarskiej i naukowej antyku była różnica płci. Jest to część opowieści o pochodzeniu człowieka, który jest wytworem materii, podlegającej procesowi organizacji o wzrastającej złożoności.

Fragment B 18 przekazany w wiernym przekładzie łacińskim, wzbogaca właśnie tę perspektywę o konotację embriogenetyczną.

„Kobieta z mężczyzną, gdy razem miłości mieszają nasienia,
To jeśli w ich żyłach kształtująca się z krwi odrębnej potencja,
Zachowa właściwą miarę, utworzy ciała dobrze złożone.
Jeżeli zaś te potencje przy mieszaniu nasienia się zwalczą,
Nie utworzą jedności w ciele wymieszanym i złowrogie
Wyniszcza płeć mającą się zrodzić z podwójnego nasienia”.

Regularne formowanie się ciał w łonie matki i harmonijne kształtowanie się płci dziecka zależą od równowagi, powstającej w wymieszaniu nasion rodnych matki i ojca. W poczęciu więc zbiegają się „moce” (*virtutes* = *dynameis*) zarówno mężczyzny, jak i kobiety; jeśli one harmonizują się, rodzą się chłopcy i dziewczynki dobrze uformowane (a według fragmentu 17, jeśli poczęcie zachodzi po prawej stronie, rodzą się chłopcy, jeśli po lewej dziewczynki). Jeśli natomiast nie harmonizują się, mająca powstać płeć będzie „zdefektowana”, czyli urodzą się chłopcy zniewieściali lub dziewczynki zmaskulinizowane.

Rozważając ten problem Parmenides wychodzi z kręgu opowieści mitycznych i religijnych i zajmuje stanowisko dość precyzyjnie określone. Wówczas utrzymywano, że albo nasiona żeńskie nie służą do prokreacji — taki pogląd głosili np. Hippon, Diogenes z Apollonii, Demokryt, Arystoteles, stoicy, albo do poczęcia dzieci przyczynia się tyleż ojcowskie, co matczyne nasienie — wyrazicielami tego poglądu byli Alkmajon, wielki lekarz i filozof z Kroton, a potem Empedokles i Anaksagoras. Takiego zdania był też Parmenides, którego wypowiedź stanowi wkład do poważnej dyskusji na ten temat. Naukowe zainte-

resowania nie dają się pogodzić z obiegowym wizerunkiem tego filozofa, zajętego rzekomo abstrakcyjnymi dociekaniem metafizycznymi i gardzącego doświadczeniem oraz próbami racjonalizowania doświadczeń.

Zresztą to, że Parmenides mieści się całkowicie w kontekście ogólnej postawy badawczej V wieku p.n.e. w rozważaniach nad człowiekiem, wynika jasno ze świadectw Arystotelesa i Teofrasta. W IV księdze *Metafizyki*, w obrębie wywodu dążącego do odparcia relatywizmu gnoseologicznego Protagorasa, wywodu skierowanego przeciw krytyce ścisłego związku łączącego *phronesis* z *aisthesis*, myślenia z postrzeganiem, Arystoteles — jako rzeczników tych nauk — cytuje Parmenidesa łącznie z Demokrytem i Anaksagorasem, i odnosi ich nawet do Homera (*Metaph.*, 1009 b1-14), który w słynnym miejscu *Iliady* (23, 698) mówił, że zraniony heros popadł w majaczenia i „leżał z myślami zmienionymi w swym umyśle”. Najbardziej „niepokojące” dla Arystotelesa, jak oświadcza on nieco dalej (1009 b33-27), jest to, że „jeśli ci, którzy najwięcej dociekali prawdy, będącej w naszej zdolności pojmowania (a są nimi ci co najwięcej jej szukają i ją miłują), otóż jeśli właśnie ci mają takie poglądy i głoszą takie nauki na temat prawdy, to jakże mogliby słusznie nie onieśmielać tych, którzy dopiero zabierają się do filozofowania?”.

Teofrast w wywodzie dotyczącym postrzegania dąży do odróżnienia tych, którzy głoszą, że postrzeganie zachodzi według zasady „podobne przez podobne” (ma na myśli Parmenidesa, Empedoklesa i Platona), od tych, którzy utrzymują, że zachodzi ono „przez przeciwieństwo” (jak głosi Anaksagoras i Heraklit). Także więc Teofrast w istocie poświadcza, że dla Parmenidesa nie tylko *dianoia* jest zawsze symetryczna, lecz występuje nawet pewna tożsamość *aisthanesthai* i *phronein*, czyli właśnie postrzegania i myślenia (Teofrast, *De sen.*, 1 = DK 28 A46).

Otóż w tym punkcie dysponujemy oryginalnymi wierszami Parmenidesa, które Arystoteles i Teofrast cytują na poparcie swych wywodów. Chodzi o 4 heksametry nader ważnego fragmentu B 16:

„Jak bowiem za każdym razem zmieszane są cząstki ruchliwe,
Takie myślenie powstaje u ludzi; tym samym jest właśnie
To, czym się myśli, natura cząstek człowieka, u wszystkich
I u każdego. To bowiem, czego jest więcej, myślenie stanowi”.

Fragment ten jest nader zwarty w swej strukturze logicznej i syntaktycznej, nader jasny w swej wymowie pojęciowej. Ścisłe powiązanie *noos* i *noein* z naturą cząstek konstytutywnych ciała, tak że u każdego człowieka występuje nierozdzielna jedność ciała i myśli, jest ostatecznym dowodem niemożliwości oddzielenia i przeciwstawienia u Parmenidesa rozumu i zmysłów. Istnieje ścisłe powiązanie (*hos ... tos*) pomiędzy *melea*, cząstkami tworzącymi każdego człowieka, i jego *noos*, czyli intelektem. Sens tego związku tak się przedstawia, że zawsze jest *physis meleon*, czyli szczegółowa konfiguracja przyjmująca u każdego człowieka syntezę tych części składowych, by określać jego myślenie.

Zawsze bowiem jest ona tym, co właśnie (*hoper*) stanowi myślenie u ludzi; albowiem *noema* wyraża właśnie pełnię (*to pleon*), co jest ważną oznaką jego bycia w pełnym sensie.

Wydaje mi się, że można stwierdzić, iż dla Parmenidesa myślenie jest właśnie świadomością ciała. Rozumiem pod tym wyrażeniem nie tylko możliwość tego, by myślenie dostarczało człowiekowi poznania samego siebie, jego bytu konkretnego, ale i możliwość poznawania całego świata. I jeśli powiążemy ten fragment z czterema ostatnimi wersami *Prologu* Parmenidesowego poematu: „trzeba, byś poznał każdą rzecz, zarówno sedno bezsprzecznej prawdy, jak i doświadczenia ludzi, [...] albowiem doświadczenia te muszą mieć swą wartość dla tego, kto prowadzi badanie wszystkiego we wszystkich aspektach” (DK 28 B1, 28-32) — uzyskujemy, z jednej strony, potwierdzenie tezy ontologicznej (świat stanowi niezmienną całość), a z drugiej — ostateczne potwierdzenie dumnego odzyskania przez człowieka możliwości uchwycenia każdej rzeczy, badania i poznawania wszystkiego pod każdym względem.

Z języka włoskiego tłumaczył Marian Wesoly