



Francisa Herberta Bradleya powrót do Parmenidesa

Alexandre Uchan

(Uniwersytet Warszawski, Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych)

Abstrakt: Celem niniejszej pracy jest analiza porównawcza filozofii Francisa Herberta Bradleya i monistycznej filozofii Parmenidesa z Elei. W powszechnej filozoficznej świadomości przez wiele lat przeważało przekonanie, że myśl najważniejszego brytyjskiego idealisty była w istocie pewną formą heglizmu. W artykule wykazuję, że myśl Bradleya była właściwie bliżej związana z filozofią eleacką aniżeli z myślą Hegla. W pierwszej części dowodzę, że i Parmenides, i Bradley przyjmowali podobne stanowisko epistemologiczne, to jest skrajny racjonalizm. Następnie wskazuję, że monizm nie tylko Bradleya, ale i Parmenidesa był najbardziej radykalną jego formą, która była rzadko spotykana w historii europejskiej filozofii. Ostatecznie pokazuję, że zarówno Parmenides, jak i Bradley przyjmują podobne poglądy metafizycznego idealizmu.

Słowa kluczowe: Parmenides z Elei, eleatyzm, idealizm, monizm, Bradley, zjawisko, byt

Francis Herbert Bradley's return to Parmenides

Abstrakt: The aim of this paper is a comparative analysis of the philosophy of Francis Herbert Bradley and the monistic philosophy of Parmenides of Elea. For many years, the general philosophical consciousness was dominated by the belief that the thought of the most important British idealist was in fact a form of Hegelianism. In this paper, I show that Bradley's thought was actually more closely related to Eleatic philosophy than to Hegel's philosophy. In the first part I show that both Parmenides and Bradley adopted a similar epistemological position, i.e. radical rationalism. I then point out that the monism of both Bradley and Parmenides was the most radical form of monism, which was rarely seen in the history of European philosophy. Finally, I show that both Parmenides and Bradley adopt a similar view of metaphysical idealism..

Key words: Parmenides of Elea, Eleatism, idealism, monism, Bradley, appearance, being

1. Wprowadzenie

Jak sądzę i na co wskazują niektórzy autorzy¹, określanie ruchu brytyjskiego idealizmu mianem neoheglizmu jest w najlepszym wypadku nieściśle, w najgorszym

¹ Zob. J. Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, London 1957.

– fundamentalnie błędne². Filozofia ta jako całość nie była bowiem monolitem i stosunek poszczególnych jej przedstawicieli do niemieckiego idealisty był różny. Myśl Francisca Herberta Bradleya spośród wszystkich brytyjskich idealistów wydawała się wykraczać poza Hegla w sposób najbardziej zdecydowany. Sądzę, że – a co, jak uważam, nie było dość często dostrzegane – filozofia autora *Appearance and Reality* w istocie jest bliższa radykalnemu monizmowi eleatów aniżeli dynamicznemu panlogizmowi Hegla³. Znamienne jest przy tym, że tacy filozofowie jak między innymi Edward Caird⁴ – również przedstawiciel ruchu brytyjskiego idealizmu – którzy rzeczywiście wydają się intelektualnymi potomkami Hegla, pomstowali na sceptycyzm Bradleya, jego spinozjańskie odchylenie i spetryfikowanie dynamicznej rzeczywistości. Owe uwagi zdają się wskazywać na pewnego parmenidejskiego ducha, jaki unosi się nad myślą Bradleya. Należy też pamiętać, że to właśnie eleaci zamienili rzeczywistość w kamień, postulując istnienie jednego niezmiennego bytu, a ich dialektyka – szczególnie ta, którą znamy z koncepcji Zenona – wydawała się obracać swym nieprzejednanym sceptycyzmem w niwecz wszelką pozytywną doktrynę⁵.

Ironia losu niejako polegała na tym, że to Russell, który wielokrotnie dawał wyraz swego niezrozumienia myśli Bradleya⁶, dostrzegł w myśli brytyjskiego idealisty parmenidejskiego ducha. Jak zauważa, nawet główne traktaty obydwu myślicieli przybierają podobną formę: „Parmenides przedstawił swoje poglądy w poemacie podzielonym na dwie części, nazwane »drogą prawdy« i »drogą

² Problematyce tego, ile jest heglizmu w tak zwanym neoheglizmie brytyjskich idealistów, poświęcam oddzielną pracę; zob. A. Uchan, *O heglizmie „neoheglistów”*: Edward Caird i Francis Herbert Bradley, „Roczniki Filozoficzne”, [w recenzji].

³ Oczywiście chciałbym w tym miejscu zaznaczyć, że myśl Hegla interpretuję podobnie jak brytyjscy idealisci jako stanowisko panlogizmu i jestem świadomy tego, że nie jest to ani jedyna, ani nawet najmniej kontrowersyjna interpretacja myśli niemieckiego filozofa.

⁴ Jak stwierdza w jednym ze swych listów Edward Caird, dialektyka Bradleya to „odwrócona dialektyka Hegla”; zob. H. Jones, J.H. Muirhead, *The Life and Philosophy of Edward Caird*, Glasgow 1921, s. 189.

⁵ Giorgio Colli widział w Zenonie myśliciela, którego niszczycielska dialektyka nie niosła ze sobą żadnej pozytywnej doktryny. Jak stwierdza: „Niszcząca skłonność dialektyki, o której mówiliśmy wcześniej, dopiero u Zenona ukazuje ten stopień abstrakcyjności i uogólnienia, który przekształca ją w nihilizm teoretyczny, a dopiero w jego obliczu wszelkie wierzenia, przekonania, wszelka racjonalność konstruktywna i wszelkie twierdzenia naukowe okazują się złudne i nieistotne” – tenże, *Narodziny filozofii*, tłum. S. Kasprzysiak, Warszawa–Kraków 1991, s. 84.

⁶ Por. S. Candlish, *The Russell/Bradley Dispute and Its Significance for Twentieth-Century Philosophy*, New York 2007.

mniemań«, podobnie jak »zjawisko« i »rzeczywistość« pana Bradleya, z tą różnicą, że Parmenides mówi nam najpierw o rzeczywistości, a następnie o zjawisku”⁷. W swym poglądzie odnośnie do paraleli między myślą eleatów a Bradleya Russell nie był zresztą odosobniony. Jak stwierdza John Passmore o autorze *Appearance and Reality*: „Jego dialektyka jest raczej dialektyką Parmenidesa i Zenona aniżeli dialektyką Hegla”⁸. W niniejszej pracy przedstawię zatem podobieństwa między filozofią eleacką a idealizmem Francisa Herberta Bradleya. Tym sam spróbuję wykazać, że nie jest pozbawione podstaw postrzeganie myśli brytyjskiego idealisty jako swoistego neoeleatyizmu⁹.

W pierwszej części wskażę, że zarówno eleaci, jak i Bradley reprezentowali bardzo podobne stanowiska metodologiczne, przyjmując ścisły racjonalizm i zasadę niesprzeczności jako fundament ontologicznych dociekań. Przez przyjęcie właśnie tej logicznej zasady Bradley niejako występuje przeciw dynamicznemu idealizmowi Hegla, w ramach którego sprzeczność jest jedną z fundamentalnych cech Absolutu.

W drugiej części artykułu omówię podobieństwo między monizmem eleatów i Bradleya. Posługując się podziałem Jonathana Schaffera, wykażę, że Bradley – podobnie jak eleaci – przyjmował raczej stanowisko monizmu istnienia (ang. *existence monism*), które jest najbardziej radykalną formą monizmu, aniżeli monizm pierwszeństwa (ang. *priority monism*), rzadko spotykany w historii myśli zachodniej.

Ostatecznie dowiodę, że zarówno Bradley, jak i eleaci utożsamiali rzeczywistość z czymś, co ostatecznie rozumieli jako pewien niedyskursywny bezpośredni intelektualny ogląd. Na tym gruncie wykażę, że uznawali oni tym samym, iż świat zjawiskowy nie jest po prostu ułudą, czymś przeciwnym prawdziwej rzeczywistości, lecz czymś dla rzeczywistości immanentnym.

⁷ B. Russell, *Our Knowledge of The External World*, London 1952, s. 170; jeśli nie wskazano inaczej, tłum. A.U.

⁸ J. Passmore, *A Hundred Years...*, dz. cyt., s. 59.

⁹ Jak wskazują Jeremy Dunham, Iain Hamilton Grant i Sean Watson, również inni brytyjscy idealisci nie pozostawali obojętni na myśl eleatów, szczególnie – mocno łączony z Bradleyem – Bernard Bosanquet: „Sformułowanie przez Bosanqueta idealizmu jako monizmu inkluzywistycznego czerpie ze słownictwa inicjatora monizmu, a nawet systematycznej metafizyki, Parmenidesa z Elei” – tychże, *Idealism*, London–New York 2011, s. 13.

2. Metoda

Jak już wspomniałem, Passmore słusznie zauważa, że dialektyka Bradleya jest raczej dialektyką Parmenidesa i Zenona aniżeli tą Hegla. Monizm Parmenidesa¹⁰ jest bowiem stanowiskiem, którego nie możemy wprost wiązać z heglowską ideą Absolutu jako kroczącego przez historię i rozwijającego się poprzez ludzkie dzieje Ducha. Filozofia eleacka nie rości sobie tak wiele, jak robi to system Hegla. Eleaci, jak sądzę, próbowali przede wszystkim w swej myśli odnaleźć pewną podstawę naszej wiedzy, niewzruszony postument naszego poznania – coś, w co ostatecznie nie możemy zwątpić. Słowem, przepełniało ich nieodparte pragnienie pewności, które może znaleźć spełnienie jedynie w tym, co czysto rozumowe. Owo pragnienie pewności jest tym, co łączy eleatów z brytyjskim idealistą. Jak twierdził Bradley:

Naprawdę ważne dla intelektu jest zawsze to tylko, w co sam intelekt, gdy w spokoju nad sobą panuje, nie jest w stanie wątpić. Jedynie to, co zniewala myśl, co jest dla niej nieodparte – tylko to, co myśl musi potwierdzić, usiłując temu zaprzeczyć – jest wiążącą podstawą prawdy metafizycznej¹¹.

W *Περὶ Φύσεως* Parmenides przedstawia swe metafizyczne odkrycie w formie heksametrycznego poematu, w którym młodzieniec – prowadzony drogą prawdy ku bogini – odkrywa dzięki niej **prawdy niewzruszone serce**. Znamienne jest, że eleata przedstawia swą myśl, swój *logos* w formie mitu. „Κρίναι δὲ λόγῳ” („Osądź rozumem”) – w tych słowach, które Parmenides każe wypowiedzieć bogini, przejawia się rewolucyjne przesłanie mędrca z Elei. W jego myśli widzimy ostateczne zerwanie między *mythos* a *logos* tak, że mit staje się jedynie narzędziem *logosu*, w którym się on wyraża. Można by powiedzieć, że eleata zrywa swą więź z religijnością opartą na tym, co nieracjonalne, proklamując pewną nową formę duchowości – mistykę rozumu¹². Parmenides tym samym bodaj jako pierwszy w histo-

¹⁰ O kwestii adekwatności terminu „monizm” w kontekście myśli Parmenidesa powiem więcej w dalszej części artykułu. Swą interpretację myśli Parmenidesa przedstawiam szerzej gdzie indziej; zob. A. Uchan, *Problem interpretacji myśli Parmenidesa w duchu monizmu predykatywnego i numerycznego*, „Edukacja Filozoficzna” 2021, nr 71, s. 37–57.

¹¹ F.H. Bradley, *Zjawisko a rzeczywistość*, tłum. J. Szymura, Toruń 1996, s. 145.

¹² Jak zauważa Seweryn Blandzi: „W B6 owych »dwugłowych śmiertelnych« (δικρανοὶ βροτοὶ), którzy »nic nie wiedzą/nie widzą« (εἰδότες οὐδέν), piętnuje wręcz jako »ślepców« (τυφλοὶ). Cała zaś w ogóle ta metaforyczna opowieść Parmenidesa wygląda na relację z autentycznego przeżycia, i to natury mistycznej, »doświadczenia religijnego«” – tenże, *Między aleteologią Parmenidesa a ontoteologią Filona*, Warszawa 2013, s. 35–36.

rii myśli Zachodu staje na stanowisku ścisłego racjonalizmu metodologicznego. To właśnie ów racjonalizm i wynikająca z niego dialektyka są tym, co ostatecznie odnajdujemy również w koncepcji brytyjskiego idealisty. Racjonalizm, dodajmy, który finalnie staje się przejawem niczego innego jak właśnie mistyki rozumu. Jak słusznie zauważa Jeremy Dunham: „Jedyną wiarą w metafizyce Bradleya jest wiara w logikę”¹³. Niezwykle istotne są w tym kontekście słowa samego Bradleya: „Myślę [...], że każda pozytywna doktryna metafizyczna musi pozostać ezoteryczna”¹⁴. Dla brytyjskiego idealisty ostatecznie racjonalne i sceptyczne dociekania – słowem: filozofia – są jednym ze sposobów doświadczania boskości¹⁵.

Jak trafnie dostrzega Marian Wesoły¹⁶, w samym Parmenidesie widziano tego, który pierwszy w historii formułuje podstawowe logiczne zasady naszego poznania. Owo odwołanie się do siły rozumu, do jego praw, jest w poemacie eleaty tak jednoznaczne i bezkompromisowe, że niektórzy badacze odczytywali poemat przede wszystkim jako traktat nie metafizyczny, a logiczny.

Szczególną rolę Parmenides przypisuje temu, co dziś nazywamy zasadą niesprzeczności. To właśnie za brak poszanowania owej zasady potępia on **dwugłowych** śmiertelnych. Jak czytamy we fragmencie B6:

Trzeba to mówić i pojąć: byt jest, albowiem jest byciem,
Nicość natomiast „nim” nie jest. To radzę tobie rozważyć.
Od pierwszej tej drogi badania ty zatem „rozpoczniesz”,
A potem od tej, po której śmiertelni, nie znając niczego,
Tułają się – dwugłowi. Nieudolność bowiem w ich piersiach
Błędnym kieruje myśleniem. Tak dają się oni prowadzić
Głusi jednak i ślepi, otumanieni, niepojętni ludzie,
Którym to być oraz nie być tym samym snadź się wydało
I nie tym samym; wszechrzeczy tak zwrotna jest ścieżka¹⁷.

Tylko rozum jest ostatecznie tym, co prowadzi nas ku temu, co **jest**. Ci, którzy ową drogą rozumu nie są w stanie kroczyć, są przez Parmenidesa określani mia-

¹³ J. Dunham, I.H. Grant, S. Watson, *Idealism*, dz. cyt., s. 173.

¹⁴ F.H. Bradley, *On God and the Absolute*, w: tegoż, *Essays on Truth and Reality*, Oxford 1914, s. 446.

¹⁵ F.H. Bradley, *Zjawisko...*, dz. cyt., s. 5.

¹⁶ M. Wesoły, *Parmenides z Elei* – physikos, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2001, R. 10, nr 2(38), s. 67.

¹⁷ Parmenides, *O naturze*, tłum. M. Wesoły, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2001, R. 10, nr 2(38), s. 74, B6.

nem δίκρανοι – dwugłowych; tych, którzy myślą dwojako, sprzecznie, tak jakby mieli dwa rozumy. Co ważne, to w niesprzeczności Bradley (podobnie jak eleaci) widział definitywną podstawę naszego poznania. Sądzę, że to właśnie jest tym, co tworzy pewien epistemologiczno-ontologiczny fundament dialektyki eleacko-bradleyowskiej. To, co absolutne, co ostateczne i pewne, zostaje nam ukazane, gdy wyrzekamy się tego, co nie może przejść próby niesprzeczności. Bradley zatem, przeciwnie niż Hegel, nie widział w sprzeczności – w opozycji tezy i antytezy – siły, która jest tym, co nadaje rozwój Absolutowi. To, co absolutne, jest poza – czy raczej ponad – wszelką sprzecznością, wszelkim przeciwieństwem. Jednym słowem: jest tym, co zgadza się samo ze sobą. Jak wyraźnie brytyjski myśliciel stwierdza w *Appearance and Reality*: „Każdy [...], kto w ogóle myśli o odróżnianiu prawdy od fałszu, przekona się, iż nie można uznawać jawnej sprzeczności [...]. Odrzucając to, co niespójne logicznie, [...] uciekamy się do pozytywnej wiedzy o ostatecznej naturze rzeczywistości”¹⁸.

Niesprzeczność dla Bradleya jest nie tylko kryterium epistemologicznym, jakie musi przyjąć filozof w swych badaniach, lecz również ontologicznym kryterium istnienia – cokolwiek istnieje musi być niesprzeczne: „Jeżeli mamy prawo być pewni, że to, co sprzeczne, jest nierzeczywiste, musimy, logicznie rzecz biorąc, być tak samo pewni, że rzeczywistość jest niesprzeczna”¹⁹. Negowanie tego warunku jest jawną, *nomen omen*, sprzecznością. Każdy wszak – nie bez racji twierdzi idealista – kto w ogóle myśli o tym, by odróżnić prawdę od fałszu, nie może się godzić na akceptowanie sprzeczności w swym myśleniu. Co więcej, chcąc negocjować adekwatność tej zasady, zmuszeni jesteśmy negocjowaną zasadę stosować, by wykazać jej nieadekwatność, co znów jest jawną sprzecznością²⁰.

Należy jednak zaznaczyć, że sam Bradley ostatecznie nie odrzuca w całości heglowskiej czy raczej quasi-heglowskiej dialektyki. Jest ona bowiem dla niego pewnym użytecznym narzędziem – tym, co pozwala nam w ramach tego, co określa on mianem **zjawiska**, porządkować nasze doświadczenie. Jest czymś, co nie komunikuje nam ostatecznej prawdy – tego, co starożytność nazwała *episteme*, lecz zarazem jednak jest tym, co pozwala naszemu *doxa* rozwijać się i zbliżyć (choć tego celu nigdy nie osiągnie) w nieskończonym ruchu ku temu, co prawdziwe.

¹⁸ F.H. Bradley, *Zjawisko...*, dz. cyt., s. 130.

¹⁹ Tamże, s. 133.

²⁰ Tamże, s. 130–131.

Gdy jednak w filozofii posługujemy się jedynie testem niesprzeczności, szybko okazuje się, że nasza dialektyka jest przede wszystkim negatywna. W samym poemacie Parmenides opisuje byt w dużej mierze przez stwierdzenia, jaki on **nie jest**. Twierdzi o nim, że jest: niezrodzony, niezniszczalny, niewzruszony²¹. I tak samo, jak Parmenides opisuje swój byt takim, jakim on **nie jest**, tak samo Bradley mówi przede wszystkim o Absolutie-rzeczywistości, opisując go takim, jakim on **nie jest**. Brytyjski filozof wskazuje przy tym na to, co odkrył już Parmenides – to, co jest ostatecznym celem poznania metafizyka, jest czymś, co przekracza granice naszego języka i pojęciowości:

W odniesieniu do charakteru Absolutu musimy wystrzegać się dwóch jednostronnych błędów. Absolut nie jest osobowy, nie jest moralny, nie jest piękny ani prawdziwy. A jednak w tych zaprzeczeniach możemy popaść w gorsze błędy. Byłoby bowiem o wiele bardziej niepoprawne twierdzić, że Absolut jest albo fałszywy, albo brzydki, albo zły, albo że jest czymś nawet poniżej zastosowania takich predykatów. Lepiej jest potwierdzać jego osobowość niż nazywać Absolut bezosobowym. Ale żaden z tych błędów nie powinien być konieczny. Absolut stoi ponad, a nie poniżej swoich wewnętrznych rozróżnień. Nie odrzuca ich, ale zawiera je jako elementy w swojej pełni²².

Wydaje się, że w traktacie Parmenidesa przejawiał się bodaj po raz pierwszy w historii zachodniej filozofii problem tego, że nie tyle nasz rozum czy intelekt, ile nasze pojęcia i kategorie nie przystają do tego, co jest ostatecznym celem naszego poznania; i Bradley jak najbardziej pogląd eleaty podziela. Nasza pojęciowość finalnie nie może uchwycić tego, co lokuje się ponad wszelką pojęciowością; tego, co ponad relacjami, ponad względnością. To, co bezwzględne, absolutne, trudno zatem opisać; niełatwo powiedzieć, czym jest. Zmuszeni jesteśmy zatem przede wszystkim mówić o tym, jakie ono nie jest. Tym samym mamy tu do czynienia niejako z odwróceniem tej znanej i kojarzonej ze Spinozą zasady, mówiącej, że **wszelkie określenie jest zaprzeczeniem**. W optyce dialektyki eleatów i Bradleya **wszelkie zaprzeczenie jest określeniem**, każdy opis Absolutu musi być ostatecznie nieadekwatny i jedynie częściowy.

Ową zasadę w najpełniejszym przejawie odnajdujemy w *Appearance and Reality*, co widać szczególnie w księdze pierwszej, w której Bradley w najdokład-

²¹ Parmenides, *O naturze*, dz. cyt., B8.

²² F.H. Bradley, *Appearance and Reality*, London 1916, s. 533.

niejszy sposób stosuje zenonowską metodę dowodzenia *ad absurdum*. Przygląda się takim pojęciom jak **jakość, rzecz, czas, przestrzeń, zmiana, ruch**, a przede wszystkim **relacje** (które uważa za konstytutywne dla dotychczasowej tradycyjnej, głównie pluralistycznej, metafizyki²³) i wykazuje, że owe fundamentalne dla filozofii pojęcia są ostatecznie czymś, co nie komunikuje nam prawdy. Stwierdza, że rzeczywistość **nie jest** taka, że czymś rzeczywistym są jakości, rzeczy, relacje, czas czy przestrzeń. Są one co najwyżej ułomnymi sposobami, w jakie uchwytujemy rzeczywistość. Brytyjski filozof w odniesieniu do pojęć, które przez wieki dawały podstawę siatce pojęciowej dużej części filozofii, uznaje, że „nie osiągnęły one swego celu”²⁴. Wykazanie tego w istocie daje fundament metafizyce jej przeciwnej – metafizyce, która nie opiera się na tym, co przez wieki konstituowało tak wiele systemów filozoficznych. Jednak nawet pozytywna część doktryny Bradleya opiera się właśnie na tym, że mówi on, jaki Absolut (to jest rzeczywistość) **nie jest**. Ostatecznie, jak twierdzi idealista, nasze pojęcia i kategorie, które z konieczności oparte są na relacyjności, dyskursywności naszego myślenia, nigdy nie mogą w pełni adekwatnie uchwycić rzeczywistości, która jest ponadrelacyjna i ponaddyskursywna²⁵; która nie jest, jak chciał tego Hegel (przynajmniej zdaniem Bradleya), myślą, lecz **odczuwającym doświadczeniem**.

²³ Problematyka relacji jest centralna w metafizycznej myśli Bradleya. Co jednak ciekawe, jak sądzę, przez dłuższy czas nie była ona dobrze rozumiana. Pokutowało niekiedy przekonanie, że relacje zdaniem Bradleya po prostu nie istnieją, co jest daleko idącym niezrozumieniem jego idei. Fundamentalnie ważną w tym kontekście jest praca Jerzego Szymury *Relacje w perspektywie absolutnego monizmu F.H. Bradleya* (1990), w której szeroko omawia on nietłatwą teorię relacji w koncepcjach brytyjskiego idealisty.

²⁴ F.H. Bradley, *Zjawisko...*, dz. cyt., s. 9.

²⁵ Dlatego też dla brytyjskiego idealisty pełna niesprzeczność jest ostatecznie horyzontem naszego poznania, który finalnie nie może być w dyskursywnej myśli uchwycony. Oznacza to, że jesteśmy zmuszeni do coraz to nowszego wykraczania poza nasze obecne pojęcia, które jednak prędzej czy później również same okazują się obarczone sprzecznością, odsyłającą nas znów ku nowej pojęciowości. Jak słusznie w kontekście myśli Bradleya zauważa Szymura: „Niesprzeczność jest ideałem, do którego należy w poznaniu bezwzględnie dążyć. Co najmniej czasem jednak wypada się przyznać, iż ułomność natury ludzkiej nie pozwala na realizację tego ideału” – tenże, *Relacje w perspektywie...*, dz. cyt., s. 186. Niemniej jednak, o ile samo pojęciowe, dyskursywne poznanie zawsze nosi brzemień sprzeczności, o tyle ma ono wartość, jeśli owa sprzeczność wskazuje na istnienie sposobu poznania, który wykracza poza relacyjność, a tym samym taki, w którym sprzeczność zostaje zniesiona. Jak sądzę (i co zobaczymy później), owo niedyskursywne doświadczenie Absolutu bliskie jest temu, czym było greckie *voëiv*, tak ważne w myśli Parmenidesa.

Można powiedzieć, że Bradley w swych rozważaniach metafizycznych zawartych w *Appearance and Reality* egzemplifikuje eleacką dialektykę, lecz jednocześnie niejako odwraca porządek myśli antycznej szkoły eleackiej. Jak wiemy, Parmenides w *O naturze* przedstawił pozytywną część stanowiska eleackiego – oczywiście pozytywną na tyle, na ile było to możliwe w ramach eleackiej dialektyki – które następnie zostało przedstawione przez Zenona w wersji negatywnej. Brytyjski myśliciel niejako zaczyna od zenonowskiej krytyki tych wszystkich, którzy próbowali monizm „[w]yśmiewać i mówią, że jeżeli istnieje tylko Jedno, to dla tej tezy wynika dużo śmiesznych i sprzecznych ze sobą następstw”²⁶. Dopiero potem, po odrzuceniu pluralizmu (a także materializmu, hylemorfizmu, fenomenalizmu i paru innych stanowisk), w drugiej księdze *Appearance and Reality*, o znamienym tytule *Rzeczywistość*, odnajdujemy część pozytywną metafizyki Bradleya. Również ona ostatecznie nosi jednak na sobie brzemień tego, że o pewnych rzeczach możemy mówić przede wszystkim w kontekście tego, jakie one **nie są**.

3. Monizm

W *Sofistice* Platon wprost stwierdza, że „grupa eleatów” utrzymywała stanowisko, które dziś określilibyśmy mianem monizmu numerycznego. W *Parmenidesie* odnajdujemy z kolei fragment, w którym Platon ustami Zenona przypisuje Parmenidesowi ścisły monizm:

Moja rozprawa jest pewnego rodzaju tarczą dla tezy Parmenidesa przeciwko tym, którzy próbują go „wyśmiewać i mówią, że jeżeli istnieje tylko Jedno, to dla tej tezy wynika dużo śmiesznych i sprzecznych ze sobą następstw” [...]. Ona chce pokazać to, że na jeszcze bardziej zabawne konsekwencje byłoby narażone ich twierdzenie, to, że istnieje wiele przedmiotów, ono wyszłoby jeszcze bardziej zabawnie niż to, że istnieje tylko Jedno, gdyby je ktoś należycie przeszedł²⁷.

Jak zauważa Kazimierz Mrówka, mimo że w poemacie Parmenidesa określenie *ἓν* (jedno) pojawia się tylko raz we fragmencie B8, niemniej jednak eleata mówi o bycie wyłącznie w liczbie pojedynczej²⁸. Oczywiście kwestia tego, czy

²⁶ Platon, *Parmenides*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1961, 128b.

²⁷ Tamże.

²⁸ K. Mrówka, *Parmenides. Droga prawdy*, Warszawa 2012, s. 228.

Parmenides był rzeczywistym monistą numerycznym, jest zbyt rozbudowana, aby adekwatnie ją omówić w niniejszej pracy²⁹. Dlatego też problemem monizmu Parmenidesa zajmuję się w innym tekście³⁰ i na jego podstawie w tym artykule przypisuję eleacie stanowisko ścisłego monizmu numerycznego.

Nawet dla tych, którzy wiedzą o Bradleyu czerpią jedynie z relacji Russella i Moore'a, jasne jest, że stanowisko brytyjskiego idealisty również nie może być określone inaczej niż mianem monizmu, co siłą rzeczy sugeruje nam kolejny punkt wspólny między eleatyzmem a idealizmem Bradleya. Oczywiście stwierdzenie, że jego myśl nawiązuje do filozofii eleatów, ponieważ on sam – podobnie jak oni – był monistą, jest jednak co najmniej nieodkrywcze. Rzecz w tym, jak bardzo radykalny jest monizm Bradleya i co ostatecznie jest **jednym** w jego metafizyce.

W filozofii eleatów odnajdujemy bodaj najbardziej radykalny monizm w historii filozofii Zachodu. Nierzadko określano go mianem radykalnego czy skrajnego. Takie stanowisko prowadzi niestety do problemu, jaki status ma narzucająca się naszym zmysłom zmienność i wielość świata zjawisk. Oczywiście rozwiązaniem tej kwestii jest porzucenie w całości monizmu i niejako przy-

²⁹ Chciałbym tu jednak zaznaczyć, że jestem świadomy, że przypisywanie Parmenidesowi monizmu nie jest czymś niekontrowersyjnym w obecnej debacie nad myślą eleaty. Jednym z adwersarzy poglądu o monizmie jest Blandzi. Jak stwierdza: „Parmenides nie proponuje [...] jakiegoś oderwanego »monizmu« (byt jako jednorodny abstrakt, materia), systemu ontologicznego, w którym jakiś urojony »byt-magma« zajmuje uprzywilejowane miejsce jako pewna abstrakcyjna ἀρχή czy korzeń rzeczywistości. Nie chodzi więc eleacie o jakiś monolit, quasi-spinozjańską wszech-substancję, rzeczywistość w aspekcie wyłącznie masywnego charakteru istnienia” – tenże, *Między aletejologią...*, dz. cyt., s. 49. Zdaniem badacza traktat Parmenidesa jest ostatecznie dziełem, które podejmuje przede wszystkim problematykę prawdy. Dlatego też mówi on o aletejologii Parmenidesa. Również Dariusz Kubok (tenże, *Prawda i mniemanie. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Katowice 2004) wskazuje, że przedmiotem rozważań Parmenidesa w *Περὶ Φύσεως* jest finalnie prawda, którą – podobnie jak Patricia Curd (taż, *The Legacy of Parmenides*, Princeton 1998) – utożsamia on z tym, co można określić mianem „istoty” rzeczy. Problematyka ta z racji swej wagi nie jest i nie mogła być omówiona w niniejszej pracy i dlatego też – jak wspominałem – swój stosunek do kwestii monizmu Parmenidesa omawiam w innym tekście. Niemniej jednak chciałbym w tym miejscu zauważyć, że za interpretacją „ontologiczną” traktatu Parmenidesa (to jest taką, wedle której problematyką poematu jest Byt czy też Bycie), a przeciwko „aletejologicznej” przemawia to, jaką problematykę podejmuje uczeń Parmenidesa, Zenon. Dalej zobaczmy, że problematyka prawdy u Zenona właściwie nie występuje. Tak zwane paradoksy Zenona są w istocie argumentami w sporze, który ma charakter zdecydowanie ontologiczny. Argumenty przeciw wielości, ruchowi czy istnieniu przestrzeni nie wpisują się dobrze w problematykę aletejologiczną. Jeżeli zatem na poważnie traktujemy Zenona jako ucznia Parmenidesa, to jego myśl zdaje się wskazywać, że to właśnie problematyka bytu bądź bycia jest tą, która rzeczywiście zajmowała Parmenidesa, czy raczej jest tą, która była dla niego najbardziej pierwotna.

³⁰ Zob. A. Uchan, *Problem interpretacji...*, dz. cyt.

mknięcie oczu na to, co wskazuje nam Parmenides w swym poemacie. Jeżeli jednak nie chcemy naszych oczu zamykać, zmuszeni jesteśmy obrać inną drogę. Jedną z nich była koncepcja substancji Spinozy. Jak czytamy w *Etyce*, substancja jest tym, „[c]o istnieje (*est*) samo w sobie i pojmowane jest samo przez siebie, czyli to, czego pojęcie nie wymaga pojęcia innej rzeczy, za pomocą którego musiałoby być utworzone”³¹. Temu, co nie spełnia owej definicji, Spinoza przyznaje miano i rolę jedynie *modi* substancji. Tym samym w optyce tego filozofa istnieje jeden wieczny byt – tożsamy z całością rzeczywistości – i to, co jest jedynie pewnym ontologicznym wykwitem owej substancji, który bez niej i poza nią nie ma istnienia. Oczywistym problemem jest tu to, jaki dokładnie jest ontologiczny status *modi* substancji. Sam Spinoza pozostawia nas jedynie ze swymi definicjami i aksjomatami, które niejako z zasady nie mogą być tym, co przyniesie nam zrozumienie tego statusu. Można uznać, że niderlandzki myśliciel zaczyna tam, gdzie duża część monistów – a na pewno eleaci – kończy. Monizm nie jest dla niego punktem dojścia, lecz wyjścia.

Takie stanowisko było w późniejszej historii filozofii dalej rozwijane. Jak słusznie zauważa Jonathan Schaffer:

Trzecim głównym wątkiem w tradycji monistycznej jest koncepcja świata jako zintegrowanego systemu. Prawdopodobnie załóżek tej idei można znaleźć w tym, co Spinoza napisał do Oldenburga: „Jeśli chodzi o całość i części, uważam rzeczy za części jakiejś całości, o ile natura jednej z nich tak dostosowuje się do natury drugiej, że tak dalece, jak to możliwe, są one ze sobą w harmonii”. I tak: „Każde ciało, o ile istnieje zmodyfikowane w określony sposób, musi być uważane za część całego wszechświata, musi zgadzać się z całością, do której należy, i musi być spójne z pozostałymi ciałami”. Royce argumentuje, że jakkolwiek domniemana wielość rzeczywistych obiektów byłaby wewnętrznie powiązana, „tak, aby nie być wzajemnie niezależnymi”, tak że muszą one być „częściami lub aspektami Jednego prawdziwego bytu” w taki sposób, aby uczynić nas „tylko fragmentami prawdziwego Ja”. Bosanquet pisze: „Świat lub kosmos jest systemem części, tak że każda część, będąc *ex hypothesi* odrębną, przyczynia się jednak do jedności całości”. Zauważmy, jak Spinoza, Royce i Bosanquet wyraźnie mówią o elementach systemu³².

³¹ B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myślicki, Warszawa 1954, s. 3.

³² J. Schaffer, *Monism: The Priority of the Whole*, „Philosophical Review” 2010, t. 119(1), s. 68–69.

Jak dostrzeża Schaffer, możemy wskazać, że w ramach ontologii monistycznej da się wyróżnić dwa podstawowe stanowiska: monizm pierwszeństwa (ang. *priority monism*) – który możemy przypisać Spinozie – oraz monizm istnienia (ang. *existence monism*). W monizmie pierwszeństwa przyjmuje się, że obok, ewentualnie wraz z tym, co jest konkretnym „podstawowym” bytem, tożsamym z rzeczywistością, możemy wyróżnić pewne zależne ontologicznie od niego (a więc niesamoistne) konkretne i rzeczywiste byty. Monista istnienia z kolei formułuje stanowisko dużo bardziej radykalne. Jego zdaniem istnieje tylko jeden rzeczywisty i konkretny byt:

Monizm istnienia jest silniejszą doktryną niż monizm pierwszeństwa, ponieważ monizm istnienia pociąga za sobą monizm pierwszeństwa, ale nie odwrotnie. Jeśli monizm istnienia jest prawdziwy, to kosmos jest jedynym rzeczywistym konkretnym obiektem [...]. Nie zależy więc od żadnego rzeczywistego konkretnego obiektu. Jest zatem podstawowy. I żaden inny rzeczywisty konkretny obiekt nie może być podstawowy, ponieważ według tego poglądu nie ma innego rzeczywistego konkretnego obiektu. Wynikałoby z tego, że kosmos jest jedynym podstawowym obiektem [...]. Monizm pierwszeństwa nie pociąga za sobą monizmu istnienia, ponieważ monista pierwszeństwa może i powinien dopuszczać istnienie wielu pochodnych właściwych części kosmosu³³.

Zarówno Parmenides, jak i Bradley w terminologii Schaffera reprezentują stanowisko monizmu istnienia, które samo w sobie jest nad wyraz rzadkie w filozoficznej tradycji Zachodu. W kontekście ich monizmu istnieje bowiem jeden i tylko jeden konkretny byt. Można oczywiście powoływać się na słowa brytyjskiego idealisty, które sugerują, że był on jednak zwolennikiem monizmu pierwszeństwa w duchu Spinozy. W *Appearance and Reality* czytamy bowiem: „Wszechświat jest jednością w tym sensie, że zawarte w nim różności istnieją harmonijnie w jednej całości, poza którą nie ma niczego. Absolut jest zatem, w świetle dotychczasowych ustaleń, tym, co indywidualne i stanowi system”³⁴. Takie stwierdzenie Bradleya może rzeczywiście sugerować, że przychylił się on do poglądu, jakoby rzeczywistość jako całość była pewną jednością, aczkolwiek jednocześnie w ramach tej jedności istnieją inne realne i konkretne byty.

³³ Tamże, s. 66.

³⁴ F.H. Bradley, *Zjawisko...*, dz. cyt., s. 138.

Takie postawienie sprawy nie wytrzymuje jednak krytyki wynikającej z głębszej analizy *Appearance and Reality*. Owa systemowość rzeczywistości według brytyjskiego idealisty sama nie jest czymś realnym³⁵, jako że jest ona niczym innym jak jedynie sposobem, w jaki nasze umysły, my sami, jesteśmy zmuszeni układać rzeczywistość tak, by była ona dla nas inteligibilna. Jest ona niczym kategoria naszego intelektu czy raczej – aprioryczna forma zmysłowości i inteligibilności. Monizm Bradleya nie dość bowiem, że nie dopuszcza istnienia innych realnych i konkretnych bytów aniżeli sam Absolut, to, co więcej, przeczy realności jakiegokolwiek podmiotowości i przedmiotowości. Jak stwierdza idealista w *Appearance and Reality*:

Uniezależnienie podmiotu, potraktowanie go jako rzeczywistego w oderwaniu od całości [...] wydaje mi się nie do utrzymania. Gdy twierdzę, że rzeczywistość musi być czymś odczuwającym, mój wniosek niemal polega na zaprzeczeniu takiego podstawowego błędu. Jeżeli bowiem w poszukiwaniu rzeczywistości kierujemy się do doświadczenia, tym, czego tam z pewnością **nie znajdujemy**, jest podmiot lub przedmiot [...]. Tym, co odkrywamy, jest raczej całość, w której można dokonać odróżnień, ale w której nie istnieją podziały [...]. Rzeczywistość jest odczuwającym doświadczeniem³⁶.

Wszelkie przedmioty naszego doświadczenia – to, co wydaje się nam niezależnymi przedmiotami – jest niczym innym jak wynikiem abstrakcji naszych umysłów, które nie są w stanie ogarnąć całości, jaką według Bradleya jest **odczuwające doświadczenie**, które – jak dalej zobaczymy – zdaje się nawiązywać do antycznego νοεῖν. W ostatecznym rozrachunku są one zatem czymś nierzeczywistym, zjawiskowym. Wszelki przedmiot naszego doświadczenia – drzewa, stoły, książki, nawet my sami i nasza jaźń – jest sposobem, w jaki nasz umysł układa rzeczywistość. Jest to tylko nasze **odróżnienie**, lecz nie rzeczywisty **podział**.

Jak słusznie zauważa cytowany wcześniej Schaffer, Bradley twierdził, że: „Nic w całości i ostatecznie nie może być zewnętrzne, a wszystko, co jest mniejsze niż Wszechświat, jest abstrakcją od całości, abstrakcją mniej lub bardziej pustą, a im bardziej pustą, tym mniej samoistną”³⁷. Tylko sam Absolut – to, co bezwzględne, ponadrelacyjne – jest ostatecznie tym, co rzeczywiste. Każdy obiekt naszego

³⁵ Tamże, s. 134–137.

³⁶ Tamże, s. 140.

³⁷ F.H. Bradley, *Appearance...*, dz. cyt., s. 581.

poznania (jako jedynie abstrakt) jest w swym istnieniu zależny od całości, która go otacza i determinuje. Nie ma w naszym (dyskursywnym) doświadczeniu bytu nierelacyjnego, samoistnego: „Wszystko, co jest nam dane, jest dane w pierwszej kolejności jako otoczone i zanurzone w złożoności niezliczonych relacji z innymi zjawiskami w przestrzeni lub czasie”³⁸. Tym samym „[t]o, co nie obejmuje całości, musi z racji swej istoty wewnątrznie się nie zgadzać”³⁹. Absolut jest czymś ponadrelacyjnym; czymś, co jednak nasz skończony umysł (ze swej natury) próbuje ująć w relacyjnej formie. Jak pisze Jerzy Szymura:

Jedność rzeczywistości jest z jednej strony tym, co po prostu można odczuć, z drugiej strony stanowi ona to, co myśl stara się zrekonstruować. Jest zatem niesprzecznym ideałem myśli, którego myśl nigdy nie osiągnie, i zarazem jest Rzeczywistością harmonijną w swojej jedności [...]. Celem myśli jest jedność, której w samej myśli nie można znaleźć⁴⁰.

Niemniej jednak, jak zauważył badacz w przywołanym fragmencie, Bradley twierdził, że możliwe jest dla nas poznanie nierelacyjne czy raczej ponadrelacyjne, w którym rzeczywistość w jej jedności **odczuwamy**. Tym samym, jak zobaczymy dalej, brytyjski idealista – podobnie jak Parmenides – ostatecznie wskazuje na to, że najwyższy rodzaj doświadczenia to ten, w którym wykraczamy ponad dyskursywną myśl.

Sądzę, że jednak nawet określenie zarówno Parmenidesa (razem z Zenonem), jak i Bradleya mianem **monistów istnienia** może być mylące. Spójrzmy, jak Schaffer przedstawia to stanowisko w kontekście jego różnicy z monizmem pierwszeństwa:

Idea kosmosu jako zintegrowanego systemu jest niezgodna z monizmem istnienia. Monizm istnienia zaprzecza bowiem istnieniu czegokolwiek innego niż kosmos, a tym samym zaprzecza istnieniu jakichkolwiek rzeczy, które mogłyby zostać zintegrowane z kosmosem⁴¹.

Nie trzeba wiele, by zauważyć, że sama idea kosmosu w istocie już implikuje pewną wielość. W starożytnej grece termin *κόσμος* oznaczał przede wszystkim rzeczywistość rozumianą jako harmonijnie uporządkowana całość, której

³⁸ F.H. Bradley, *The Principles of Logic*, t. 1, London 1922, s. 65.

³⁹ F.H. Bradley, *Appearance...*, dz. cyt., s. 363.

⁴⁰ J. Szymura, *Relacje w perspektywie...*, dz. cyt., s. 128–129.

⁴¹ J. Schaffer, *Monism*, dz. cyt., s. 69.

przeciwieństwem jest $\chi\acute{o}\sigma$ jako to, co puste, nieokreślone i nieuporządkowane. Jak czytamy w platońskim *Gorgiaszu*: „Mędrcy powiadają, Kaliklesie, że niebo i ziemia, bogowie i ludzie, połączeni są wspólnotą i przyjaźnią, szacunkiem dla porządku, roztropnością, sprawiedliwością, i dlatego cały świat nazywają porządkiem (kosmos – $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$)”⁴². Stwierdzenie więc, że Parmenides i Bradley mieliby utrzymywać stanowisko, wedle którego istnieje jedynie kosmos, może być mylące. Kosmos bowiem jako system i pewna harmonia zdaje się godzić w idee ścisłego numerycznego monizmu obydwu filozofów. Niemniej jednak jest to kwestia, której niestety nie mogę w tym miejscu szerzej rozważyć. Pozostaje mi stwierdzić, że obydwaj myśliciele w ostateczności reprezentowali wspólny pogląd, który wykraczał swą radykalnością ponad idee także tych myślicieli, którzy postrzegani są jako zdecydowani moniści⁴³. Jak dalej zobaczymy, również treść ich monizmów okaże się niemal tożsama. By to dostrzec, należy się zwrócić ku temu, co dla wielu filozofów było przeciwieństwem rzeczywistości – ku zjawisku.

4. Myśl i zjawisko⁴⁴

Nie tylko ścisły monizm, ale też – a może przede wszystkim – stosunek do tego, co określa się mianem **zjawiska**, czyni obu myślicieli tak bliskimi. Bradley w ramach swego ścisłego monizmu powraca do Parmenidesa również w ten sposób, że nie odsuwa zjawiska po prostu na bok, nie uznaje go za ułudę, lecz za coś, co jest nieodłącznym elementem rzeczywistości czy wręcz samą rzeczywistością. Problematyczny status zjawisk, wielości obecnej w naszej percepcji, jest niejako fundamentalnym problemem wszelkiej metafizyki typu *stricte* monistycznego. Wydaje się, że sam eleata był świadom tego problemu. U Parmenidesa odnajdujemy bowiem nie tylko pierwsze sformułowanie stanowiska monistycznego, lecz także pierwszy raz w historii filozofii Zachodu wyrażoną ideę, że to, co podmiotowe, staje się nierozzerwalnie związane z tym, co przedmiotowe.

⁴² Platon, *Gorgiasz*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1991, 507e–508a.

⁴³ O stosunku monizmu Spinozy do monizmu eleatów zob. Y.Y. Melamed, *Why Spinoza Is Not an Eleatic Monist (or Why Diversity Exists)*, w: *Spinoza on Monism*, red. P. Goff, Basingstoke 2012, s. 206–222.

⁴⁴ W niniejszym podrozdziale użyłem fragmentów z pracy poświęconej problemowi monizmu eleatów, tak aby czytelnik nie był zmuszony do niej sięgać przy lekturze tego tekstu. Ta część artykułu jest niejako rozwinięciem partii *Bycie i myślenie* z A. Uchan, *Problem interpretacji...*, dz. cyt., s. 48–53.

W tradycji interpretacji poematu Parmenidesa przeważało dotąd przekonanie, że eleata w utworze przedstawia nam ustami bogini dwie możliwe drogi badań: **drogę prawdy** oraz **drogę mniemań**⁴⁵. W ramach tej wykładni są to dwa przeciwstawne paradygmaty myślenia, które nie dają się pogodzić. Wedle **drogi prawdy** istnieje tylko jeden – nieporuszony, niepodzielny, niezmienny, niezniszczalny – byt. Na **drodze mniemań** z kolei odkrywamy ułudną wielość, niebyt. Niemniej jednak, jak sądzę, owo klasyczne przeciwstawienie sobie tych dwóch dróg jest ostatecznie wątpliwe. To, co jest bowiem uważane za ową drugą drogę badań, jest w istocie drogą trzecią. Zgadzam się z poglądem tych badaczy, którzy wskazują, że obok drogi prawdy i drogi nie-bytu (to jest drogi absolutnego błędu i fałszu), które Parmenides kontrastuje ze sobą w pierwszej części poematu, w *Περὶ Φύσεως* odnajdujemy trzecią drogę, to jest właśnie drogę mniemań, ukazaną w drugiej części dzieła, dotyczącą świata, jaki poznajemy na drodze zmysłowej percepcji. Droga mniemań, zjawisk – często interpretowana jako droga nie-bytu – nie jest po prostu drogą niebytu, który rzeczywiście jest przez Parmenidesa zdecydowanie odrzucany. Zjawiska, mniemania nie są po prostu niebytem. By należycie zrozumieć to, jak eleata zapatrywał się na świat zjawisk, musimy zwrócić się ku fundamentalnemu, a jednocześnie skrajnie kontrowersyjnemu fragmentowi B3 z jego poematu.

Jak stwierdza Martin J. Henn, ten, kto nie zrozumiał fragmentu B3, w istocie nie pojął całego *O naturze*⁴⁶. Opierając się bowiem na tym fragmencie, wielu filozofów doszukiwało się w *Περὶ Φύσεως* Parmenidejskiego idealizmu i aprioryzmu. G.E.L. Owen⁴⁷, jak i Henn⁴⁸ dopatrują się w B3 wręcz antycypacji kartezjańskiego *cogito ergo sum*⁴⁹. W B3 pojawia się zasadnicza dla samej filozofii problematyka

⁴⁵ Niektórzy badacze wskazują, że Parmenides w swym poemacie przedstawia w rzeczywistości nie dwie, lecz trzy możliwe drogi badań; zob. F.M. Cornford, *Parmenides' Two Ways*, „The Classical Quarterly” 1933, t. 27(2), s. 97–111; J. Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, New York 2009.

⁴⁶ Zob. M.J. Henn, *Parmenides of Elea*, London 2003, s. 54.

⁴⁷ G.E.L. Owen, *Eleatic Questions*, w: *Logic, Science, and Dialectic*, red. M. Nussbaum, Ithaca, NY 1986, s. 16.

⁴⁸ M.J. Henn, *Parmenides...*, dz. cyt., s. 55.

⁴⁹ Zdaniem Henna metoda Parmenidesa przede wszystkim antycypuje kartezjańską metodę uprawiania filozofii. Jak zauważa: „Istnieje uderzające podobieństwo między wątpliwym metodycznym Kartezjusza w zdaniach otwierających medytację trzecią a radą, jakiej bogini udziela Parmenidesowi w B7. Jakby po przeczytaniu ostrzeżenia z B7, aby oprzeć się starym nawykom doświadczenia, które skłaniają do przyjmowania świata jedynie w sposób, w jaki jawi się zmysłom [...], aby powstrzymać te zjawiska przed rozumem, zamykając oczy, zatykając uszy i trzymając

związku myślenia z byciem. W istocie rzeczy antycypowany tu problem opozycji podmiotowo-przedmiotowej (a właściwie jej braku, zgodnie z interpretacją, którą tu przyjmuję), związku myślenia z byciem i jego interpretacja wyznaczają to, jak ostatecznie będziemy rozumieć Parmenidesa. Co zatem eleata mówi nam o związku między myśleniem a byciem? W B3 stwierdza: „τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι”.

Ten krótki fragment poematu doczekał się nie tylko licznych interpretacji, ale też różnorodnych tłumaczeń. Najbardziej oczywistym, najprostszym przekładem jest: „To samo bowiem myśleć jest być”. Taką lub zbliżoną formę tłumaczenia przyjmuje między innymi Hermann Diels-Kranz: „Tym samym bowiem jest myśleć i być”. Jak zauważa Mrówka, fragment ten jest zwykle interpretowany na jeden z trzech sposobów:

- 1) podkreśla się rolę myślenia,
- 2) większą wagę przypisuje się byciu,
- 3) uznaje się równoważność myślenia i bytu.

Jak dostrzegają z kolei Jeremy Dunham, Iain Hamilton Grant i Sean Watson, fragment B3 był źródłem co najmniej trzech różnych idealistycznych interpretacji myśli Parmenidesa. Widziano w nim wyraz: panpsychizmu, obiektywnego idealizmu bądź subiektywnego idealizmu⁵⁰.

Pierwsza interpretacja prowadzi do uznania, że to byt jest zależny od myślenia, które warunkuje jego istnienie. Jeżeli byłaby to prawda, można by założyć, jak czyni to Jonathan Barnes, że Parmenides antycypuje Berkeleyowskie *esse est percipi*⁵¹. Oczywiście Barnesowskie porównanie Parmenidesjkiego τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι z *esse est percipi* George’a Berkeleya jest oparte, jak sądzę, na błędnym rozumieniu istoty jego idealizmu. Nie uważam bowiem, że zdaniem Berkeleya myśl (czy mówiąc szerzej – podmiotowość) jest tym, co ostatecznie jest ontologicznie czymś przed bytem. To, co stara się pokazać irlandzki filozof, to

język za zębami, aby jakiś pochopny sąd o świecie nie umknął, zanim rozum zdąży wykryć błąd, Kartezjusz mówi: »Teraz zamknę oczy, zatkam uszy, odwrócę wszystkie zmysły, a nawet wymażę z myśli wszystkie obrazy rzeczy cielesnych – a przynajmniej, ponieważ tego ostatniego nie da się zrobić, uznam te obrazy za nic, puste i fałszywe, jakimi w istocie są«. Jest tu wyraźnie większe podobieństwo między metodą kontemplacji Parmenidesa w B7 a wątpliwością metodycznym Kartezjusza w medytacji trzeciej niż między, powiedzmy, twierdzeniem Parmenidesa o tożsamości między myślą i bytem w B3 a słynnym *cogito ergo sum* Kartezjusza” – tamże, s. 65 (jeśli nie wskazano inaczej, tłum. A.U.).

⁵⁰ J. Dunham, I.H. Grant, S. Watson, *Idealism*, dz. cyt., s. 16.

⁵¹ J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London 1982, s. 170–171.

raczej ich tożsamość – to, że żadne z nich nie ma przed drugim pierwszeństwa; że finalnie są one nawet nie tyle ontologicznie od siebie zależne, ile są po prostu tym samym. Gdy wracamy jednak do poematu eleaty, wydaje się, że takie rozumienie związku między bytem a myśleniem nie dość, że spycha byt na pozycję czegoś niesamoistnego, zależnego od myślenia, to (co ważniejsze) nie daje się pogodzić z eleackim monizmem – samemu myśleniu, by mogło istnieć, musi przynależeć bycie. Tym samym jedno Parmenidesa dzieli się na dwie nietożsame ze sobą części. Zdaje się więc, że tezę o pierwszeństwie myślenia należy porzucić jako nie do utrzymania w perspektywie Parmenidejskiego monizmu.

Wy tłumaczenie drugie, utrzymane w duchu realizmu, przyznaje pierwszeństwo bytowi, uznając, że to właśnie on warunkuje myślenie. Badacze popierający ową interpretację przyjmują, że to dzięki temu, iż istnieje byt, możliwe jest myślenie, ponieważ aby myślenie miało treść, potrzebne jest coś, co je wypełni⁵². Podobnie jak w wypadku wcześniejszej koncepcji, również ta wydaje się jednak nie do pogodzenia ze ścisłym monizmem eleaty, co będzie lepiej widoczne po omówieniu trzeciego możliwego odczytania.

Takie stanowisko przyjmował Francis Macdonald Cornford, piszący:

Nie mogę uwierzyć, że Parmenides miał na myśli: „Myśleć to to samo co być”. Nigdzie nie sugeruje, że jego Jeden Byt myśli, a żaden Grek z jego czasów lub długo później nie widziałby niczego poza nonsensem w stwierdzeniu, że „A istnieje” oznacza to samo co „A myśli”⁵³.

Jak jednak słusznie zauważa Charles H. Kahn, w przypadku eleaty mamy do czynienia z pojawieniem się zupełnie nowego paradygmatu myślenia – z przejściem od myślenia w kategoriach fizycznych (czy też *physis*) do ontologii, badania bytu jako bytu. Tym samym, jak trafnie dostrzega amerykański badacz, Parmenidesa trzeba rozumieć w jego własnych słowach⁵⁴. Jak zauważa z kolei Werner Jaeger: „Do tej pory wszelkie myślenie filozoficzne miało charakter fizyczny – wychodziło od pytania o stałą podstawę procesów powstawania i gi-

⁵² Taki pogląd przyjmuje między innymi Seweryn Blandzi, *Między aletejologią...*, dz. cyt., s. 50–51.

⁵³ F.M. Cornford, *Plato and Parmenides*, London 1939, s. 34.

⁵⁴ Jak zauważa: „Parmenides po raz pierwszy rozwinął filozoficzną koncepcję bytu. Zanim zaczął pisać, nie było czegoś takiego jak ontologia, nie było teoretycznego opisu tego, co **jest**. Zatem tę koncepcję należy ostatecznie rozumieć w jej własnych kategoriach” – Ch.H. Kahn, *Being in Parmenides and Plato*, w: tegoż, *Essays on Being*, New York 2009, s. 169.

nięcia, o źródło rodne, czyli ἀρχή. Jednakże w Parmenidesa teorii Będącego (ὄν) znajdujemy nowy i oryginalny punkt wyjścia⁵⁵.

Opieranie się w wypadku analizy myśli eleaty na próbowaniu wpisywania go w nurt rozważań fizyków w istocie rzeczy jest czymś podobnym do próby wpisywania rozważań Kanta w nurt filozofii przedkrytycznej. Stwierdzenie Cornforda, że „żaden Grek z jego czasów lub dłużej później nie widziałby niczego poza nonsensem w stwierdzeniu, że »A istnieje« oznacza to samo co »A myśli«,” jest w mojej opinii jak najbardziej prawdziwe, lecz w żaden sposób nie dowodzi, że Parmenides nie utożsamiał bycia z myśleniem. Sądzę, że na tym właśnie polega rola – by rzecz po heglowsku – filozoficznego bohatera historii, że wybiega on poza zastany intelektualny horyzont i dla mu współczesnych często pozostaje jedynie głosi-cielem nonsensów⁵⁶. Uważam również, że taki los spotkał samego Bradleya. Analiza krytyki, jakiej doczekała się myśl brytyjskiego idealisty ze strony takich myślicieli jak Russell czy Moore, wyraźnie bowiem wskazuje, że nie zdawali sobie oni sprawy, iż pojęciowość, którą posługuje się Bradley, nie jest pojęciowością Hegla czy jakiegokolwiek innego niemieckiego idealisty. Niejako istotą i jednym z podstawowych celów Bradleya w *Appearance and Reality* było wykazanie, że dotychczasowa pojęciowość filozoficzna z istoty jest nieadekwatna i, co więcej, nie istnieje (i istnieć nie może) żadna w pełni adekwatna pojęciowość pozwalająca nam adekwatnie uchwycić rzeczywistość. Wartość naszych pojęć jest jedynie kwestią stopnia. W filozofii staramy się bowiem uchwycić to, co wykracza poza dyskursywność naszego poznania. Jak nie wahał się twierdzić brytyjski idealista:

Każdy relacyjny sposób myślenia – każdy sposób, który porusza myśl za pomocą mechanizmu członów i relacji – musi dostarczać nam zjawiska, a nie komunikować prawdę. Jest środkiem zastępczym, wybiegiem, praktycznym kompromisem jedynie, czymś jak najbardziej niezbędnym, ale też czymś w ostatecznym rozrachunku bezwzględnie nie do utrzymania⁵⁷.

⁵⁵ W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, Kraków 2007, s. 151.

⁵⁶ Cornford, idąc za Zellerem, tłumaczy ἐστίν jako „jest możliwe” (ang. *it is possible*), przez co fragment B3 w jego przekładzie przyjmuje bardzo nieoczywistą i sztuczną formę: „To jest ta sama rzecz, o której można pomyśleć i która może być” – F.M. Cornford, *Plato...*, dz. cyt., s. 34. Podobne tłumaczenie co Cornford proponuje John Burnet w *Early Greek Philosophy*, London 1908, s. 198. Krytykę stanowiska Cornforda i Burneta przeprowadza z kolei E.D. Phillips w *Parmenides on Thought and Being*, „Philosophical Review” 1955, t. 64(4), s. 546–560.

⁵⁷ F.H. Bradley, *Zjawisko...*, dz. cyt., s. 31.

Bradley oczywiście nie pozostawia nas jedynie z tą niezbyt optymistyczną konkluzją. Stara się bowiem w drugiej księdze *Appearance and Reality* przedstawić pozytywną koncepcję tego, czym jest rzeczywistość, przez określenie nowej pojęcioowości, opartej na starych terminach, lecz z nową treścią. Ostatecznie zarówno przykład Parmenidesa, Bradleya, jak i Kanta wskazuje, że prawdziwa filozofia nierzadko musi wykraczać poza to, co zastane, poza dominujący paradygmat. Próba jej zrozumienia w ramach tego właśnie paradygmatu jest źródłem tego, dlaczego filozofia prawdziwie nowa tak często była uznawana za majaki przez tych, którzy sami siebie uważają za apologetów rozumu.

Jak stwierdza Mrówka, ostatnia interpretacja – utrzymująca tożsamość bycia i myślenia – ze względu na formę zdania z B3 jawi się jako najbardziej naturalna⁵⁸. Naturalność interpretacji identycznościowej podkreśla również Dunham, stwierdzając, że takie tłumaczenie B3 jest najprostsze⁵⁹. Takie rozumienie τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι odnajdujemy też u Hegla⁶⁰. Sądzę, że to właśnie ta interpretacja jest tą, w której odnajdujemy rzeczywisty idealizm Parmenidesa, który finalnie znajduje wyraz także w brytyjskim idealizmie. Również numeryczny monizm eleaty skłania do takiego rozumienia relacji byt–myśl, co zauważa Adam Drozdek: „Tylko Byt istnieje, a zatem myślenie jest tym samym co istnienie, tj. myślenie jest tym samym co Byt”⁶¹. W podobny sposób argumentuje Kahn:

Dlaczego Parmenides powinien utożsamić myślenie z jego przedmiotem, prawdziwy sąd z tym, o czym sąd orzeka? Odpowiedź jest, jak sądzę, prosta: myślenie jest albo nie jest. Albo wiedza i prawdziwe wypowiedzi są Bytem, albo są niczym, nie istnieją. Ta alternatywa jest rozłączna: nie ma tu niczego pomiędzy, żadnej gradacji. Wydaje się oczywiste, że Parmenides nie chce utożsamiać wiedzy i prawdy z niebytem⁶².

Znamienne w kontekście podobieństw między eleatami są w tym miejscu słowa samego Bradleya:

Oddzielenie rzeczywistości od wiedzy i wiedzy od prawdy musi zostać zaniechane w jakiegokolwiek formie. A jedynym sposobem wyjścia z labiryntu jest za-

⁵⁸ K. Mrówka, *Parmenides...*, dz. cyt., s. 149.

⁵⁹ Zob. J. Dunham, I.H. Grant, S. Watson, *Idealism*, dz. cyt., s. 14.

⁶⁰ G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, tłum. Ś.F. Nowicki, t. 1, Warszawa 1994, s. 354–355.

⁶¹ A. Drozdek, *Życie jest snem Bytu*, „Analiza i Egzystencja” 2011, nr 13, s. 7.

⁶² Ch.H. Kahn, *The Thesis of Parmenides*, w: tegoż, *Essays...*, dz. cyt., s. 164.

akceptowanie pozostałego członu alternatywy. Naszą jedyną nadzieją jest zebranie się na odwagę, by przyjąć, że rzeczywistość nie jest poza prawdą. Tożsamość wiedzy, prawdy i rzeczywistości, bez względu na trudności, które mogą przynieść, należy traktować jako konieczną i fundamentalną. A przynajmniej zostaliśmy zmuszeni do wyboru między tym a niczym⁶³.

Brytyjski filozof powraca zatem do Parmenidesa również w tym sensie, że wskazuje na powiązanie problematyki ontologicznej z problematyką prawdy. Na to, że dla eleaty (czy szerzej – starożytnych Greków⁶⁴) obie problematyki były nierozzerwalnie związane, wskazuje między innymi Blandzi. I o ile nie jestem przekonany do jego tezy (jeśli dobrze go rozumiem) o pierwotności problematyki prawdy w myśli Parmenidesa, o tyle jednocześnie – jak sądzę – ma on rację co do tego, że ostatecznie oddzielenie kwestii bytu od kwestii prawdy jest w ramach myśli eleatów wielce problematyczne⁶⁵.

Uważam, że fundamentalnie ważna jest w tym miejscu uwaga Gadamera co do tego, jak należy rozumieć greckie *voeiv*:

⁶³ F.H. Bradley, *On Truth and Copying*, w: tegoż, *Essays on Truth and Reality*, Oxford 1962, s. 112–113.

⁶⁴ S. Blandzi, *Między aletejologią...*, dz. cyt., s. 27–34.

⁶⁵ Jak zauważa: „W świetle takiego otwartego podejścia Greków do kwestii prawdy za znaczne zubożenie tematyki trzeba uznać stanowisko logików, którzy określenie »prawdziwy« w zastosowaniu do prawdy rzeczy odsuwają na margines swoich zainteresowań, traktując takie jego znaczenia jak »rzeczywiście«, »w gruncie rzeczy«, »w istocie« za »niewłaściwe« [...]. Tracimy przez to wiele z owego szerokiego spektrum refleksji greckich mędrców, tych przecież w końcu fundatorów logiki, którzy tyle trudu włożyli w przebadanie funkcji i treści fundamentalnego także dla konstrukcji logicznych czasownika *eivai*, najbardziej w jego formie *participium* *ov*, która nas tu szczególnie zajmuje jako leżąca u źródeł pojęcia »bytu« – tamże, s. 30. Znamienne w tym kontekście są słowa Passmore’a, opisujące poglądy Bosanqueta, które są w tej kwestii zbieżne ze zdaniem Bradleya na temat tego, czym powinna być logika: „Idealistyczni przeciwnicy logiki, argumentował Bosanquet, nie wiedzieli, czym jest logika. Dla nich na przykład Warda logiczne myślenie to proces dochodzenia do coraz bardziej pustych abstrakcji, odchodzenia od konkretności codzienności w świat ogólnych formuł, które zupełnie nie oddają bogactwa i różnorodności naszego codziennego doświadczenia. Jednak myślenie o logice w ten sposób, zaprotestował Bosanquet, oznacza ustanawianie logicznego ideału jako czegoś abstrakcyjnego aniżeli konkretnego i uniwersalnego. Logika w rozumieniu Bosanqueta jest próbą uchwycenia całości – »prawda jest całością«. Logiczne myślenie oznacza dla niego przejście od fragmentarycznego doświadczenia do systemu, w którym doświadczenie to jest zawarte jako członek, ale obecnie wzbogacone przez swoje wzajemne powiązania z systemem jako całością. Według Bosanqueta po raz pierwszy rozumiemy doświadczenie, gdy postrzegamy je jako składnik systemu lub, co na to samo wychodzi, postrzegamy system jako jego składnik” – J. Passmore, *A Hundred Years...*, dz. cyt., s. 86–87.

Słowo *voeiv* oddajemy najlepiej w przekładzie przez „myśleć” [...]. W *nous* chodzi przede wszystkim nie o to, że pytamy, co każdorazowo jest tu właśnie postrzegane, lecz o ustalenie, że coś **jest właśnie tu**. Etymologia słowa *voeiv* prowadzi nas też na ślad zwierzęcia, które dzięki swemu węchowi, bez każdorazowej dokładnej obserwacji, postrzega obecność czegoś. W ten właśnie sposób należy rozumieć związek między „myśleniem” i bytem u Parmenidesa oraz [...] to, dlaczego w [...] B8, obok innych cech bytu, szczególny nacisk położony jest na *noein*⁶⁶.

Dalej niemiecki humanista stwierdza:

voeiv oznacza odczuwanie, że coś jest tu, podobnie jak węch dzikiego zwierzęcia [...]. To bezpośrednio tkwiąca w znaczeniu tego słowa jest podstawą całej argumentacji poematu. Nie da się inaczej pojąć, nie da się inaczej zrozumieć postawionej przez Parmenidesa tezy o nierozdzielności bytu i *voeiv*: tylko wtedy, gdy w *voeiv* jest oczywistość – a zatem, w szerszym znaczeniu, postrzeganie – jest coś, „byt” jest tu⁶⁷.

Tym, co najistotniejsze w uwadze Gadamera, jest wskazanie na bezpośredniość *voeiv*. Wtórne jest tu bowiem to, czy wywodzi się ona z przywołanej przez niego etymologii, powiązania *voeiv* z węchem zwierzęcia. Ową bezpośredniość jasno wszak odnajdujemy w platońskim *noesis*, najwyższym stopniu poznania, które jest niczym innym jak bezpośrednim intelektualnym oglądem⁶⁸. Jak uważa Kurt von Fritz:

voeiv jest zawsze odróżniany od czysto zmysłowej percepcji, nie jest postrzegany jako wynik procesu rozumowania, a tym bardziej jako sam proces, ale raczej jako rodzaj percepcji umysłowej, jeśli to wyrażenie jest dopuszczalne. Innymi słowy, może w pewien sposób jawić się jako rodzaj szóstego zmy-

⁶⁶ H.G. Gadamer, *Początek filozofii*, tłum. J. Gajda-Krynicka, Warszawa 2008, s. 114.

⁶⁷ Tamże, s. 119. Ciekawa jest w tym kontekście uwaga Blandziego, zdaniem którego owa świadomość, że „byt jest tu”, jest obecna również w greckim rozumieniu *bycia*: „Słowo »być« nie było więc dla Greków owym prostym »czasownikiem posiłkowym«, jakim się w końcu stało, ale – jak zauważył Beaufret – słowem nad słowami. Mówiło ono (ono, które nam nie mówi już nic), iż każdy, kto je wypowiada, uchwytuje obecność i sam obdarzony jest obecnością” – tenże, *Między aletejologią...*, dz. cyt., s. 34.

⁶⁸ Jestem oczywiście świadomy, że sam problem tego, jak rozumieć *voeiv* u Parmenidesa, jest czymś, co zasługuje na oddzielną pracę i są stanowiska, zgodnie z którymi powinniśmy nadać mu inne znaczenie niż właśnie przedstawione; zob. J. Palmer, *Parmenides...*, dz. cyt., s. 72–73; L. Tarán, *Parmenides*, Princeton 1965, s. 80–81; J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, dz. cyt., s. 158–159.

słu, który wnika głębiej w naturę postrzeganych obiektów niż inne zmysły. Ta konotacja tego terminu miała stać się bardzo istotna we wczesnej filozofii greckiej. Bardzo ważne jest również, aby zdawać sobie sprawę, że pierwotnie i u Homera *voũc* nigdy nie oznacza „rozumu”, a *voeĩv* nigdy „rozumować”, czy to dedukcyjnie, czy indukcyjnie⁶⁹.

Nóoc jest czymś, co już u Homera nabiera tego znaczenia, jakie odnajdujemy u Parmenidesa:

voũc, który przenika poza powierzchwnie zjawisk, odkrywa prawdziwą prawdę o rzeczy. W tej sytuacji nie może być zatem innego *voũc*, ale *voũc* w tym przypadku jest oczywiście tylko jeden. Co ma jeszcze większe znaczenie, przy takiej konotacji terminu *voũc* późniejsze rozróżnienie, tak ważne w filozofii przedsokratejskiej, między światem zjawiskowym, który postrzegamy naszymi zmysłami, ale który może być zwodniczy, a światem rzeczywistym, który może być ukryty za zjawiskami, wydaje się w pewien sposób naiwnie antycypowane⁷⁰.

Jak sądzę, właśnie do takiej myśli, jaką jest *voeĩv*, nawiązywali tacy brytyjscy idealiści jak Bosanquet czy Joachim, a której Bradley w istocie nie uważał za coś, co moglibyśmy określić w ogóle mianem myśli – co jednak nie oznaczało, że *voeĩv* odrzucał. Przeciwnie, jak mniemam, bradleyowskie **odczuwające doświadczenie** w swej istocie nosi na sobie znamię greckiego *voeĩv* – jest bezpośrednim ponaddyskursywnym uchwytowaniem „bez każdorazowej dokładnej obserwacji”⁷¹. Parmenides przekraczał zatem opozycję podmiotu i przedmiotu przez ich utożsamienie. Fundamentalne jednak w kontekście relacji Parmenides–Bradley jest to, że *eleata* nie utożsamia bycia z myśleniem rozumianym jako dyskursywna myśl. W tym zaś właśnie sam Bradley upatrywał problemu wielu idealizmów. Zdaniem brytyjskiego filozofa zbyt wielu widziało w dyskursywnej myśli to, co ostatecznie miało być tożsame z rzeczywistością, nie dostrzegając, że

⁶⁹ K. von Fritz, *NOOŚ and Noein in the Homeric Poems*, „Classical Philology” 1943, t. 38(2), s. 90.

⁷⁰ K. von Fritz, *NOYΣ, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part I. From the Beginnings to Parmenides*, „Classical Philology” 1945, t. 40(4), s. 224.

⁷¹ Należy w tym miejscu zauważyć, że również w platońskiej teorii poznania ostatni etap drogi człowieka do tego, co jest na szczycie piramidy bytu, dokonuje się na drodze racjonalnej, a jednocześnie niedyskursywnej; zob. Platon, *List VII*, w: tegoż, *Listy*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987, 341c. Owa racjonalność, która przenika myśl grecką, jest tak silna, że „racjonalizuje” nawet to, co może się wydawać irracjonalne. Jak zauważa Henri Bergson, nawet mistycyzm Plotyna jest w gruncie rzeczy wciąż na wskroś racjonalny i „pozostaje on wierny greckiemu intelektualizmowi” – tenże, *Dwa źródła moralności religii*, tłum. P. Kostyło, Kraków 1993, s. 216.

w istocie rzeczy taki pogład „[j]est tak zimny i podobny do zjawy jak najbardziej ponury materializm”⁷². Bradley jako monista byłby raczej skłonny utożsamiać rzeczywistość z antycznym *voeiv*, którego bezpośredniość niejako wyklucza to, co dyskursywne, a więc relacyjne, które samo jest **odczuwaniem**. W relacyjności bowiem – jak już wspomniałem – upatrywał on fundamentalnego problemu wszelkiej metafizyki. Owo odróżnienie myślenia dyskursywnego od bezpośredniego uchwytywania trafnie charakteryzuje Josef Pieper:

Nie tylko Grecy w ogólności – Arystoteles nie mniej niż Platon – lecz także wielcy myśliciele średniowiecza, wszyscy utrzymywali, że istnieje element czysto receptywnego „patrzenia”, nie tylko w postrzeganiu siebie, ale też w intelektualnym poznaniu lub, jak powiedział Heraklit, „słuchaniu w bycie rzeczy”. Średniowieczni rozróżniali intelekt jako *ratio* i intelekt jako *intellectus*. *Ratio* to moc dyskursywnego myślenia, poszukiwania i ponownego odnajdywania, abstrahowania, udoskonalania i wnioskowania [...], podczas gdy *intellectus* odnosi się do zdolności „prostego patrzenia” (*simplex intuitus*), któremu prawda przedstawia się tak, jak krajobraz przedstawia się oku⁷³.

Bradley pozostaje w swej myśli blisko owego starożytnego *voeiv*. Zobaczmy, że *voeiv* jest niedyskursywne, bezpośrednie, przekraczające opozycje podmiotowo-przedmiotową, a jednocześnie wciąż jest to poznanie racjonalne, lecz ponadrelacyjne. Dla brytyjskiego idealisty rzeczywistość jest **odczuwającym doświadczeniem**, lecz doświadczeniem nie tego czy innego podmiotu, dyskursywnym sposobem myślenia, który „[p]orusza myśl za pomocą mechanizmu członów i relacji”⁷⁴, jest czymś pierwotniejszym niż wszelka podmiotowość i przedmiotowość. Dopiero na gruncie owego **odczuwającego doświadczenia** wyłania się bowiem podmiot jako to, co przeciwstawia się przedmiotowi. Według Bradleya „[r]zeczywistość jest jednym Doświadczeniem, przenikającym siebie i wyższym od zwykłych relacji. Jego natura jest przeciwieństwem tego znanego ekstremum, które jest ledwie mechaniczne i ostatecznie jest ona jedyną doskonałą realizacją ducha”⁷⁵. Owo doświadczenie jest czymś bezpośrednim, czymś, co jest pełnią rzeczywistości, „[w] której można dokonać odróżnień, ale w której nie istnieją podziały”⁷⁶.

⁷² F.H. Bradley, *The Principles...*, dz. cyt., s. 591.

⁷³ J. Pieper, *Leisure, the Basis of Culture*, tłum. A. Dru, New York 1963, s. 11.

⁷⁴ F.H. Bradley, *Zjawisko...*, dz. cyt., s. 31.

⁷⁵ F.H. Bradley, *Appearance...*, dz. cyt., s. 552.

⁷⁶ F.H. Bradley, *Zjawisko...*, dz. cyt., s. 140.

Zarówno zatem dla brytyjskiego idealisty rzeczywistość jest samoodczuwającym się doświadczeniem, jak i rzeczywistość dla eleatów byłaby czymś na kształt samomyślącej się myśli, której jednak nie możemy utożsamiać z myślą dyskursywną, lecz właśnie z pewnym bezpośrednim oglądem czy wręcz odczuwaniem. Jak zauważa Allan H. Coxon, takie stanowisko Parmenidesa antycypuje arystotelesowską koncepcję Boga⁷⁷. Czyniłoby to z eleaty pierwszego filozofa stojącego na stanowisku *stricte* idealistycznym. Fragment B3 zdaje się jednak również mówić (podobnie jak cały poemat), że na drodze prawdy nie możemy zanegować świata zjawisk, tego, co przedmiotowe, ponieważ jeśli odmówimy im realności, będziemy zmuszeni uznać je za nie-byt. Jak dostrzega Henn, zjawiska naszego codziennego doświadczenia, czy w ogóle cały świat fenomenów, nie są dla Parmenidesa po prostu czymś przeciwnym bytowi, jak uważali niektórzy interpretatorzy, między innymi Guthrie⁷⁸ i Tarán⁷⁹. Jak wskazuje amerykański badacz:

Wręcz przeciwnie, Parmenides nie odrzuca nauki empirycznej jako bezużytecznej lub nieprawdziwej, ponieważ nauka empiryczna nie została jeszcze ustanowiona; w rzeczywistości bogini zachęca go do poznania opinii śmiertelników, to jest „uprawiania nauki”, aby zaangażować innych w owocny dyskurs i nie dać się pokonać w argumentacji (B 1.30, 8.61). Parmenidesowi nie chodzi o podważanie lub odrzucanie empirycznych badań naukowych. Uczy nas metody wykraczania poza świadectwo zmysłów przez kontemplację wyższej Prawdy poza zasłoną pozorów, którą zdrowy rozsądek przyjmuje za pewnik⁸⁰.

Z kolei Mrówka słusznie zauważa, że „[k]rytyka bogini nie dotyczy samych zmysłów, lecz szkodliwego na nie wpływu *ἔθος*, »przyzwyczajenia«⁸¹. Podobnego zdania jest Krzysztof Narecki:

Tym zaś, co prawdopodobnie odrzuca Bogini, są po prostu przyrodzone i tradycyjne źródła informacji, to znaczy wszystko, co się widzi, słyszy i o czym się mówi. Kiedy jednak górę bierze „rozum”, eliminując tym samym zgubny wpływ ethosu, wtedy zapewne nabiera również znaczenia poznanie za pomocą zmysłów⁸².

⁷⁷ A.H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, Las Vegas 2009, s. 340.

⁷⁸ Zob. W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, t. 2, Cambridge 1969, s. 25.

⁷⁹ Zob. L. Tarán, *Parmenides*, dz. cyt., s. 78.

⁸⁰ M.J. Henn, *Parmenides...*, dz. cyt., s. 48.

⁸¹ K. Mrówka, *Parmenides...*, dz. cyt., s. 197.

⁸² Zob. K. Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin 1999, s. 135.

Podobnie stwierdza przywoływany już Fritz, którego uwaga co do relacji *vóoc* do zmysłów jest fundamentalna w kontekście podobieństw między myślą Parmenidesa i Bradleya:

Parmenides nie odnosi się do zmysłów jako przyczyny błędnych przekonaniań, ale mówi o *vóoc πλαγκτός* śmiertelników. We *Wprowadzeniu* to prawda, zmysły są wspomniane, gdy bogini prosi Parmenidesa, aby nie stosował – lub nie dawał swobodnej możliwości – „swojemu niewidzącemu oku i brzęczącemu uchu”. Ale zmysły są opisane jedynie jako niezdolne do uchwycenia prawdziwej rzeczywistości [...] nie ma wątpliwości, że decydujący błąd popełnia *vóoc*, jeśli błądzi, mimo że, a pod pewnymi względami nawet dlatego, że to *vóoc* ma dostęp do ostatecznej rzeczywistości i jest w pewnym sensie w kontakcie z nią, nawet gdy błądzi. Innymi słowy, zmysły, nawet jeśli nie są utożsamiane z *vóoc*, z pewnością nie są również przeciwstawiane *vóoc*, tak aby można je było uznać za przyczynę błędu popełnionego przez *vóoc*, ale pełnią jedynie drugorzędną funkcję⁸³.

W tym miejscu znajduje się ostateczne zwięźczenie podobieństw między myślą Bradleya i eleatów. Przez całą księgę pierwszą *Appearance and Reality* brytyjski idealista w istocie poszukuje tego, co realne, rzeczywiste, czegoś, co nie jest jedynie zjawiskiem, i finalnie nie odnajduje nic poza nim. Jak sądzę, to właśnie doprowadziło niektórych do interpretowania stanowiska Bradleya jako wyrazu sceptycyzmu, przepełnionego wątpliwościami, za którymi nie odnajdujemy niczego prócz kolejnych wątpliwości⁸⁴. Jak jednak stwierdza sam Bradley, przy poszukiwaniu rzeczywistego odkryliśmy zjawisko. Samo zjawisko nie jest tymczasem po prostu nie-bytem:

Cokolwiek odrzuca się jako zjawisko, nie jest z tego powodu po prostu nie-bytem. Zjawisk nie można się tak po prostu gremialnie pozbyć, jakby zwalniając je z posady, a to dlatego, że skoro muszą gdzieś się przytrafiać, to i muszą należeć do rzeczywistości. Potraktowanie ich jako istniejących w jakiś sposób gdzieś w nierzeczywistości byłoby z pewnością zupełnie bezsensowne. Rzeczywistość musi bowiem przyznawać się do zjawiska jako do swojej własno-

⁸³ K. von Fritz, *NOYΣ, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part II. The Post-Parmenidean Period*, „Classical Philology” 1946, t. 41(1), s. 12.

⁸⁴ Sposób filozofowania Bradleya sugestywnie opisuje Richard Wollheim w *F.H. Bradley*, Harmondsworth 1969, s. 17–18.

ści, nie może być niczym mniej niż zjawisko i to jest właśnie ów pozytywny wniosek, do którego, jak dotąd, doszliśmy⁸⁵.

Zarówno Parmenides – czy też szerzej mówiąc: eleaci – jak i Bradley uważali, że rozum, gdy pozostawi się go samemu sobie i pozwoli mu się iść tam, gdzie prowadzi go dowodzenie, ostatecznie dotrze do idei rzeczywistości jako fundamentalnie jednej i niepodzielnej. Z tego też powodu Arystoteles zarzucał eleatom, że popadają w obłąd rozumu, który nie chce przyjąć niczego innego poza swoją prawdą i odrzuca jawne świadectwa zmysłów⁸⁶. Jak sądzę, nie odrzucali oni jednak po prostu doświadczenia zmysłów, na co słusznie zwracali uwagę wspomniani wcześniej Henn, Mrówka, Narecki czy Fritz. Wykazywali oni raczej, że to nasze przyzwyczajenie i bezkrytyczność jest źródłem przekonania o tym, że istnieje pewna substancjalna wielość. Słynne „paradoksy”⁸⁷ Zenona w istocie nie są argumentem przeciw naszym zmysłom, lecz – jak słusznie zauważa Coxon – narzędziem ataku na poglądy pluralistyczno-materialistyczne:

Wcześniejsze i ówczesne teorie wywodziły początek świata fizycznego z fizycznych elementów i przyczyn. Zenon i Melissos skupiają się na obronie Parmenidejskiego niefizycznego monizmu przeciwko wszystkim tego typu analizom i w związku z tym używają pojęcia wielości nie w odniesieniu do dowolnej wielości i jedności, lecz do wielości substancji fizycznych⁸⁸.

Dalej angielski badacz pisze:

⁸⁵ F.H. Bradley, *Appearance...*, dz. cyt., s. 129.

⁸⁶ Jak twierdził Stagiryta: „Na podstawie przeto tych wniosków, pomijając doświadczenie zmysłowe i lekceważąc je – jakoby ze względu na potrzebę trzymania się rozumu – powiadają, że wszechbył jest jeden i nieporuszony [...]. Skoro zaś z jednej strony wnioski te zdają się wypływać z przesłanek rozumowych, to z drugiej strony takie poglądy są w świetle doświadczenia czymś zbliżonym do obłądnych urojeń” – Arystoteles, *O powstawaniu i ginieciu*, tłum. L. Regner, Warszawa 1981, 325a.

⁸⁷ Określanie argumentów Zenona mianem paradoksów wydaje się mylące. Jak zauważa Wesoły: „W czasach nowożytnych przyjęło się mówić o paradoksach Zenona, chociaż antyczni tym terminem (τὸ παράδοξον = oboczność mniemania) zasadniczo ich nie określali. Platon wspominał o argumentach (λόγοι) i hipotezach (ὑποθέσεις), odnosząc je do czytanej przez Zenona jego własnej księgi. Podobnie Arystoteles mówił o argumentach Zenona jako aporiach, czyli trudnych do rozstrzygnięcia dylematach czy wątpliwościach. Oprócz tych wyrażen komentator Simplikios używał też Arystotelesowego określenia »epichejremat« (ἐπιχειρήματα), oznaczającego sylogizm (dowód) dialektyczny odpierający daną tezę” – tenże, *Zenon z Elei – doksografia i fragmenty*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 2013, nr 2(23), s. 71.

⁸⁸ A.H. Coxon, *The Fragments...*, dz. cyt., s. 391.

Arystoteles, który akceptował antyeleacką hipotezę, że byt należy do substancji zmysłowych, traktuje argumenty Zenona jako proste argumenty przeciwko możliwości ruchu. Jednak z konkluzji Zenona, którą cytuje sam Arystoteles, jasno wynika, że sam Zenon nie negował tego, iż strzała może się poruszać, lecz twierdził, że zgodnie z poglądami jego oponentów (nie jego własnymi) strzała jest nieruchoma⁸⁹.

Paradoksy Zenona, jak uważam zgodnie z Coxonem, w istocie przede wszystkim wskazują zatem nie na to, że nie istnieje ruch czy przestrzeń, czy po prostu na to, co nam się jawi w doświadczeniu, lecz na to, że ci, którzy przyjmują istnienie rozciągłości, nie potrafią ich racjonalnie – w ramach owej rozciągłości – wyjaśnić. Uderzające są w tym kontekście słowa Berkeleya: „Większość najbardziej rażących paradoksów i zawikłanych konstrukcji spekulatywnych w tych naukach związana jest z pojęciem nieskończonej podzielności i rozciągłości skończonej, które z kolei wiąże się znowu z założeniem, że istnieje materia”⁹⁰. Jak sądzę, to, co chciał nam przekazać Zenon swymi „paradoksami”, to fakt, na który zwracał uwagę już Heraklit, tak często przeciwstawiany eleatom, że „[z]łymi świadkami dla ludzi są oczy i uszy tych, którzy mają barbarzyńskie dusze”⁹¹. W istocie rzeczy eleaci, świadomi istnienia jednego niepodzielnego bytu, byli również świadomi, że świat naszego doświadczenia nie jest po prostu ułudą, lecz przeciwnie – nie jest niczym innym jak bytem. Nie jest zatem tak, jak twierdził Kant, że

Teza wszystkich prawdziwych idealistów, począwszy od szkoły eleackiej do biskupa Berkeleya włącznie, zawarta jest w następującej formule: „Wszelkie poznanie za pomocą zmysłów i doświadczenia to nic innego jak tylko złuda, jedynie w ideach czystego intelektu i rozumu jest prawda”⁹².

To właśnie w zmysłowości, zdaniem takich idealistów jak eleaci, Berkeley czy Bradley, odnajdujemy rzeczywistość, lecz jedynie wtedy, gdy nie dajemy się zwodzić naszemu błędnemu mniemaniu; gdy przedkładamy – by użyć słów Heraklita – rozum (λόγος) nad rozsądek (φρόνησις). Można by więc, używając słów Kanta, stwierdzić, że według idealistów bez intelektu zmysły są ślepe⁹³.

⁸⁹ Tamże, s. 397.

⁹⁰ G. Berkeley, *Trzy dialogi między Hylasem a Filonousem*, tłum. J. Sosnowska, Kęty 2002, s. 91.

⁹¹ K. Mrówka, *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*, Warszawa 2004, s. 295.

⁹² I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki*, tłum. B. Bronstein, Warszawa 1993, s. 131.

⁹³ Znamienne są tu słowa Berkeleya: „Zmysły i doświadczenie zapoznają nas z przebiegiem i analogią zjawisk lub naturalnych skutków. Myśl, rozum, intelekt wprowadzają nas w wiedzę

W tym właśnie, jak sądzę, tkwi istota monizmu eleatów i Bradleya. Brytyjski idealista bowiem, podobnie jak eleaci, nie był tym monistą, czy szerzej mówiąc – filozofem, który utrzymywał dychotomię tego, co zjawiskowe, i tego, co rzeczywiste. W istocie, jak widzieliśmy, dla Bradleya nie ma i nie może być żadnej rzeczywistości poza zjawiskiem. To nie nasze zmysły nas zwodzą, lecz my sami, nasze błędne mniemania prowadzą nas do aporii. W tym sensie Bradley i Parmenides przekazują nam jedną fundamentalną dla nich prawdę, którą brytyjski idealista odnalazł również u Hegla: „Poza duchem nie ma i nie może istnieć żadna rzeczywistość, a im bardziej coś jest duchowe, tym bardziej jest to prawdziwie rzeczywiste”⁹⁴.

5. Zakończenie

Wbrew wciąż powszechnemu mniemaniu myśl Bradleya nie wpisuje się dobrze w to, co moglibyśmy określić mianem heglizmu. Oczywiście dzieli ona pewne wspólne elementy z filozofią Hegla, takie jak monizm czy jeżeli nie idealizm, to przynajmniej immaterializm. Myśl Bradleya jest jednak dużo bliższa eleatom. Ich monistyczna koncepcja rzeczywistości, która ostatecznie czyni z rzeczywistości stałą i niezmienny Absolut, jest o wiele bardziej zgodna z ideą Bradleyowskiego samoistnego i statycznego absolutu aniżeli heglowski duch, rozwijający się poprzez dzieje i historię w swym ciągłym ruchu. Z perspektywy eleatów czy Bradleya taki Absolut ostatecznie nie może być Absolutem⁹⁵. Brytyjski idealista w *Appearance and Reality*, jak już widzieliśmy, wyraźnie wykracza poza heglowską perspektywę. Bradley niejako powraca do antycznej idei, zgodnie z którą tylko

o ich przyczynach. Zjawiska zmysłowe, choć o płynnej, niestabilnej i niepewnej naturze, jednak po pierwszym opanowaniu umysłu, poprzez wczesne przeszkodzenie utrudniają późniejsze zadanie myśli; a ponieważ bawią oczy i uszy i bardziej nadają się do pospolitych zastosowań i mechanicznych sztuk życia, łatwo uzyskują pierwszeństwo w opinii większości ludzi przed tymi wyższymi zasadami, które są późniejszym rozwinięciem ludzkiego umysłu dochodzącego do dojrzałości i doskonałości; ale nie wpływając na zmysł cielesny, uważa się, że są tak dalece pozbawione solidności i rzeczywistości, że zmysłowe i rzeczywiste, w powszechnym rozumieniu, są tym samym. Jakkolwiek pewne jest, że zasady nauki nie są ani przedmiotami zmysłu, ani wyobraźni i że tylko intelekt i rozum są pewnymi przewodnikami do prawdy” – tenże, *Siris*, w: tegoż, *The Works of George Berkeley*, t. 3, red. A.C. Fraser, Oxford 1901, s. 249.

⁹⁴ F.H. Bradley, *Appearance...*, dz. cyt., s. 552.

⁹⁵ Tamże, s. 499–500.

to, co dopełnione, a zatem niezmiennie, może być tym, co doskonałe, w pełni prawdziwe i rzeczywiste. Tam, gdzie jest ruch, zmiana – tam jest niedoskonałość.

Myśl Bradleya finalnie jest naznaczona tym, co myśli eleatów, wedle Friedricha Nietzschego, odróżniało od wszelkiej innej myśli przedsokratejskiej. Jak stwierdza niemiecki filozof:

Myśl Parmenidesa nie ma w sobie nic z upajającego mrocznego zapachu Indii, który dałoby się może stwierdzić u Pitagorasa i Empedoklesa; osobliwością owego faktu w tamtej epoce jest raczej owa bezwonność, bezbarwność, bezdusność, amorficzność, zupełny brak krwistości, **religijności** oraz etycznego ciepła, abstrakcja i schematyzm – u Greka! – przede wszystkim zaś potężna energia dążenia do **pewności** w tej epoce myślącej mistycznie i w najwyższym stopniu ruchliwej i fantastycznej⁹⁶.

Owo pragnienie pewności jest tym, czym przeniknięta jest myśl Bradleya. Jak stwierdza w rozdziale wieńczącym jego *Appearance and Reality*:

W odniesieniu do fundamentalnej natury Absolutu nasze stanowisko jest, krótko mówiąc, takie: Uważamy, że nasz wniosek jest pewny i wątplenie weń jest logicznie niemożliwe. Nie ma innego poglądu, nie ma innej idei poza przedstawionym tutaj poglądem. Niemożliwe jest racjonalne nawet rozważenie kwestii innej możliwości⁹⁷.

Myśl brytyjskiego idealisty, podobnie jak filozofia eleatów, jest przejawem – można by rzec, używając języka Nietzschego – apollińskości, siły ludzkiego rozumu, który nie może poprzestać tylko na mniemaniach, na tym, co jedynie możliwe. Duchem tej filozofii jest pragnienie owej pewności, w której nasza myśl może spocząć, znaleźć przystań pośród ciągłej zmiany zjawisk. To ostatecznie filozofia, metafizyka i rozum wskazują nam, że – jak stwierdził Schelling i co, jak sędzę, jest tezą nie tylko monizmu eleatów i Bradleya, lecz każdego konsekwentnego monizmu – świat zjawisk, mimo że jest ostatecznie niczym innym jak rzeczywistością, to jednocześnie właśnie jako zjawiskowy jest jedynie sposobem, w jaki postrzegamy wszechogarniającą jedność. Słowem: jest „[t]ylko światem idealnym

⁹⁶ F. Nietzsche, *Filozofia w tragicznej epoce Greków*, w: tegoż, *Pisma pozostałe 1862–1875*, tłum. B. Baran, Kraków 1993, s. 150.

⁹⁷ F.H. Bradley, *Appearance...*, dz. cyt., s. 518.

ukazującym się w warunkach stałego ograniczenia lub tylko niedoskonałym od-
blaskiem świata, który istnieje nie poza nim, lecz w nim”⁹⁸.

Bibliografia

- Arystoteles, *O powstawaniu i ginięciu*, tłum. L. Regner, PWN, Warszawa 1981.
- Barnes J., *The Presocratic Philosophers*, Routledge, London 1982.
- Bergson H., *Dwa źródła moralności religii*, tłum. P. Kostyło, Znak, Kraków 1993.
- Berkeley G., *Siris*, w: tegoż, *The Works of George Berkeley*, t. 3, red. A.C. Fraser, Clarendon Press, Oxford 1901.
- Berkeley G., *Trzy dialogi między Hylasem a Filonousem*, tłum. J. Sosnowska, Antyk, Kęty 2002.
- Blandzi S., *Między aletejologią Parmenidesa a ontologią Filona*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2013.
- Bradley F.H., *Appearance and Reality*, George Allen & Unwin, London 1916.
- Bradley F.H., *On God and the Absolute*, w: tegoż, *Essays on Truth and Reality*, Clarendon Press, Oxford 1914, s. 428–447.
- Bradley F.H., *On Truth and Copying*, w: tegoż, *Essays on Truth and Reality*, Clarendon Press, Oxford 1962, s. 107–126.
- Bradley F.H., *The Principles of Logic*, t. 1, Oxford University Press, London 1922.
- Bradley F.H., *Zjawisko a rzeczywistość*, tłum. J. Szymura, Comer, Toruń 1996.
- Burnet J., *Early Greek Philosophy*, Adam and Charles Black, London 1908.
- Candlish S., *The Russell/Bradley Dispute and Its Significance for Twentieth-Century Philosophy*, Palgrave Macmillan, New York 2007.
- Colli G., *Narodziny filozofii*, tłum. S. Kasprzysiak, Oficyna Literacka, Warszawa–Kraków 1991.
- Cornford F.M., *Parmenides’ Two Ways*, „The Classical Quarterly” 1993, t. 27(2), s. 97–111.
- Cornford F.M., *Plato and Parmenides*, Routledge & Kegan Paul, London 1939.
- Coxon A.H., *The Fragments of Parmenides*, Parmenides Publishing, Las Vegas 2009.

⁹⁸ F.W.J. Schelling, *System idealizmu transcendentального*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2015, s. 368.

- Curd P., *The Legacy of Parmenides*, Princeton University Press, Princeton 1998.
- Drozdek A., *Życie jest snem Bytu*, „Analiza i Egzystencja” 2011, nr 13, s. 5–11.
- Dunham J., Grant I.H., Watson S., *Idealism*, Routledge, London–New York 2011.
- Fritz K. von, *NOOΣ and Noein in the Homeric Poems*, „Classical Philology” 1943, t. 38(2), s. 79–93.
- Fritz K. von, *NOΥΣ, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part I. From the Beginnings to Parmenides*, „Classical Philology” 1945, t. 40(4), s. 223–242.
- Fritz K. von, *NOΥΣ, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part II. The Post-Parmenidean Period*, „Classical Philology” 1946, t. 41(1), s. 12–34.
- Gadamer H.G., *Początek filozofii*, tłum. J. Gajda-Krynicka, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2008.
- Guthrie W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, t. 2, Cambridge University Press, Cambridge 1969.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z historii filozofii*, tłum. Ś.F. Nowicki, t. 1, PWN, Warszawa 1994.
- Henn M.J., *Parmenides of Elea*, Praeger, London 2003.
- Jaeger W., *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, Homini, Kraków 2007.
- Jones H., Muirhead J.H., *The Life and Philosophy of Edward Caird*, Maclehose, Jackson and co., Glasgow 1921.
- Kahn Ch.H., *Being in Parmenides and Plato*, w: tegoż, *Essays on Being*, Oxford University Press, New York 2009, s. 167–191.
- Kahn Ch.H., *The Thesis of Parmenides*, w: tegoż, *Essays on Being*, Oxford University Press, New York 2009, s. 143–166.
- Kant I., *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki*, tłum. B. Bronstein, PWN, Warszawa 1993.
- Kubok D., *Prawda i mniemania. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2004.
- Melamed Y.Y., *Why Spinoza Is Not an Eleatic Monist (or Why Diversity Exists)*, w: *Spinoza on Monism*, red. P. Goff, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2012, s. 206–222.
- Mrówka K., *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*, Scholar, Warszawa 2004.

- Mrówka K., *Parmenides. Droga prawdy*, PWN, Warszawa 2012.
- Narecki K., *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1999.
- Nietzsche F., *Filozofia w tragicznej epoce Greków*, w: tegoż, *Pisma pozostałe 1862–1875*, tłum. B. Baran, Inter Esse, Kraków 1993, s. 101–180.
- Owen G.E.L., *Eleatic Questions*, w: *Logic, Science, and Dialectic*, red. M. Nussbaum, Cornell University Press, Ithaca, NY 1986, s. 3–26.
- Palmer J., *Parmenides and Presocratic Philosophy*, Oxford University Press, New York 2009.
- Parmenides, *O naturze*, tłum. M. Wesoły, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2001, R. 10, nr 2(38), s. 71–85.
- Passmore J., *A Hundred Years of Philosophy*, Gerald Duckworth & co., London 1957.
- Phillips E.D., *Parmenides on Thought and Being*, „Philosophical Review” 1955, t. 64(4), s. 546–560.
- Pieper J., *Leisure, the Basis of Culture*, tłum. A. Dru, The New American Library, New York 1963.
- Platon, *Gorgiasz*, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1991.
- Platon, *List VII*, w: tegoż, *Listy*, tłum. M. Maykowska, PWN, Warszawa 1987, s. 24–76.
- Platon, *Parmenides*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1961.
- Russell B., *Our Knowledge of The External World*, George Allen & Unwin Ltd., London 1952.
- Schaffer J., *Monism: The Priority of the Whole*, „Philosophical Review” 2010, t. 119(1), s. 31–76.
- Schelling F.W.J., *System idealizmu transcendentального*, tłum. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 2015.
- Spinoza B., *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myślicki, PWN, Warszawa 1954.
- Szymura J., *Relacje w perspektywie absolutnego monizmu F.H. Bradleya*, nakład Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1990.
- Tarán L., *Parmenides*, Princeton University Press, Princeton 1965.
- Uchan A., *Francisa Herberta Bradleya obrona metafizyki*, „Ruch Filozoficzny” 2021, t. 77, nr 3, s. 119–140.

Uchan A., *O heglizmie „neoheglistów”: Edward Caird i Francis Herbert Bradley*, „Roczniki Filozoficzne”, [w recenzji].

Uchan A., *Problem interpretacji myśli Parmenidesa w duchu monizmu predykatywnego i numerycznego*, „Edukacja Filozoficzna” 2021, nr 71, s. 37–57.

Wesoły M., *Parmenides z Elei – physikos*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2001, R. 10, nr 2(38), s. 59–70.

Wesoły M., *Zenon z Elei – doksografia i fragmenty*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 2013, nr 2(23), s. 69–96.

Wollheim R., *F.H. Bradley*, Penguin Books, Harmondsworth 1969.