

„ARGUMENT WŁASNY” GORGIASZA

Zwięzłe określenie „argumentu własnego” Gorgiasza znany jedynie z dziełka przypisywanego Arystotelesowi *O Melissosie, Ksenofanesie i Gorgiaszu*, którego autentyczność — naszym zdaniem — niesłusznie jest nadal kwestionowana.

Parmenides — wykorzystując *implicite* dwuznaczność słowa „jest” — sformułował pewien argument ontologiczny, że „byt jest, ponieważ byt jest bytem”, natomiast Gorgiasz parodiując ten sposób rozumowania przedłożył argument meontologiczny, że „niebyt jest, ponieważ niebyt jest niebytem”. Autor traktatu *O niebycie* dążył jednak do wykazania na sposób elenktyczny, że „nie jest ani byt, ani niebyt”, czyli że „nic nie jest”.

Proponujemy tu nową interpretację „argumentu własnego” Gorgiasza, wyróżniając w nim odpowiednio część meontologiczną i nihilistyczną. Wskażemy przy tym, że w *Sofiście* Platona oraz w dziełach Arystotelesa zawarte są pewne elementy nawiązujące do „argumentu własnego” Gorgiasza, które nie zostały dotychczas wystarczająco rozpoznane i właściwie zinterpretowane.

1. WIELOZNACZNOŚĆ SŁOWA ΕΣΤΙ W JEZYKU STAROGRECKIM

U podstaw obydwu argumentacji, ontologicznej Parmenidesa i meontologicznej Gorgiasza, występowały te same wyrażenia „jest” i „być”, które wraz z zastosowaniem negacji tworzyły pewną grę syntaktyczną i semantyczną o charakterze paradoksalnym i sprawiającym Grekom wiele kłopotu myślowego. Chodzi tu więc o samo słowo *esti*, jak również o jego bezokolicznik oraz imiesłów czasu teraźniejszego *einai* i *on*, które z dodaniem rodzaj-

nika neutrum tworzą odpowiednie formy rzeczownikowe *to einai* i *to on* na oznaczenie „bycia” i „bytu”. Określmy najpierw ogólnie i abstrakcyjnie wieloznaczną funkcję tych wyrażań.

W strukturze zdania pojedynczego słowo *esti* posiadać może — po pierwsze — sens egzystencjalny, co określamy wzorem (1) „X jest”, czyli „X istnieje”, gdzie X stanowi podmiot zdania, a słowo „jest” nie wyraża właściwej predykcji, a tylko taki jej skrajny przypadek, w którym orzeka się egzystencję przedmiotu oznaczonego nazwą X. Przypadek taki można za Arystotelesem nazwać byciem lub orzekaniem *haplos* (łac. *simpliciter*), czyli dosłownie „po prostu”, co jednak zwykło się tłumaczyć jako bycie lub orzekanie „w sensie absolutnym”. Jednakże Arystoteles nie nadał egzystencji statusu niezależnego, ponieważ według niego wszelki byt substancjalny określany jest na mocy predykcji istotnościowej. Jednoznaczne wyróżnienie sensu egzystencjalnego słowa *esti* wydaje się zresztą dość sztuczne na gruncie języka greckiego, o czym jeszcze wspomnimy. Dodajmy tu jeszcze to, że analogiczny sens egzystencjalny posiada wyrażenie (1) przy zastosowaniu negacji, jak we wzorze „X nie jest”, czyli „X nie istnieje”.

W drugim znaczeniu słowo *esti* wyrażać może tożsamościowy typ predykcji, jak we wzorze (2) „X jest X”. Przy zastosowaniu pojedynczej negacji „X nie jest X” powstaje jednak pewna trudność pojęciowa, gdyż takie użycie negacji nie wyraża już tożsamości, a tylko odmienność (heteron) czy różność (allo). Osobliwość ta, jak zobaczymy, wykorzystana zostanie przez Parmenidesa na rzecz jego poglądu, że wszelkie negacje są błędne, gdyż orzekają sprzeczności i niebyty. Próbując rozstrzygnąć tę trudność Platon w *Sofiście* wykaże, że „odrębność” — na równi z „tożsamością” — stanowi uprawnioną podstawę do orzekania jako wyrażanie niebytu, który nie jest sprzeczny z bytem, lecz właśnie względem niego „odrębny”. Rozstrzygnięcie to było bardzo znaczące, gdyż wskazywało na możliwość wyprecyzowania podstawowego sposobu użycia słowa *esti* w sensie predykatywnym.

I właśnie ten trzeci sposób rozumienia *esti* wyraża właściwą predykcję, jak we wzorze (3) „X jest Y”, gdzie nazwy X i Y nie

są tożsame, ale odrębne. W tym przypadku życie negacji *ouk esti* nie prowadzi już do słynnych paradoksów wynikłych z ontologii eleackiej, a dotyczących tożsamości — odrębności, jedności — wielości, itp. Chodzi tu bowiem o kopulę w sensie ścisłym, którą Arystoteles wyprecyzował jako orzekanie „czegoś o czymś” (ti kata tinos). Kopuła ta wyrażana była przez Stagirytę nie tylko za pomocą odpowiedniej formy słowa „być” (*eínai*), ale także synonimicznie poprzez takie słowa jak „być orzekanym o” (*kategoréisthai katá, légesthai katá*), „przysługiwać” (*hypárchein*). Wraz ze swą teorią kategorii, wyprecyzował on syntaktyczną i semantyczną strukturę takiej predykcji (Wesoły, 1984).

Z punktu widzenia składniowego zachodzić może jeszcze taki sposób użycia *esti*, który wyraża się wzorem (4) „X jest w Y”, lecz wydaje się on być szczególnym przypadkiem predykcji w sensie (3); Arystoteles pojmował predykcję „*allo en allo legesthai*” jako „orzekanie czegoś jako będącego w czymś innym” i wyróżnił osiem podstawowych znaczeń tego wyrażenia (cf. *Phys.* IV 3), gdzie jednak samo słowo *esti* występuje *implicite*. Jednocześnie wykluczył on sensowność wyrażenia typu „X jest w X”, gdy X jest nazwą jakiejś całości.

Trzeba tu jeszcze wspomnieć o dwóch innych funkcjach słowa *esti*, a mianowicie o wyrażaniu przezeń możliwości i prawdziwości. I tak *esti* z bezokolicznikiem tworzy konstrukcję zdaniową dla wyrażenia tego, że (5) „coś jest możliwe” i odpowiednio *ouk esti* z bezokolicznikiem, że „coś nie jest możliwe”.

I wreszcie słowo *esti* może być synonimem dla wyrażenia tego, że (6) „coś jest prawdziwe” i odpowiednio *ouk esti*, że „coś nie jest prawdziwe”. Pomijamy jednak omawianie powyższych funkcji tego słowa, gdyż dla celów niniejszego artykułu wystarczą już wspomniane rozróżnienia.

Należy jednak wspomnieć o tym, że szczegółowe badania nad słowem *eínai* doprowadziły uczonych do wniosku, że w języku greckim trudno jednoznacznie wyróżnić sens egzystencjalny tego wyrażenia niezależnie od jego funkcji predykatywnej (Kahn, 1973; 1976). Filozofia grecka nie wyprecyzowała zresztą specjalnego pojęcia egzystencji ani też nie sugerowała troistego rozgraniczenia

na egzystencję, tożsamość i predykcję (trychotomia Fregego), lecz ujmowała te trzy znaczenia *einai* jako równoważne, antycypując jakby pogląd na kopulę zakładany w dzisiejszej teorii gier semantycznych (Hintikka, 1986). W związku z tym, należałoby zrewidować nasze tradycyjne wyobrażenia na temat greckiej ontologii i metafizyki bytu, nazbyt często operujące pojęciem „istnienia” w sensie absolutnym. Wiąże się z tym przede wszystkim problem właściwego tłumaczenia tekstów, w których występuje słowo *einai*, aby nie nadużywać nieznanego Grekom sensu *existere*, który z późnej łaciny przeszedł do częstego użytku w językach nowożytnych.

Jednakże w przypadku argumentacji ontologicznej Parmenidesa i meontologicznej Gorgiasza występują takie wymyślne konteksty, w których *implicite* raz mamy do czynienia z sensem egzystencjalnym *esti*, raz z jego sensem tożsamościowym, a może nawet z nałożeniem się ich obydwu. Wynikały stąd konsekwencje ontologiczne o charakterze paradoksalnym i sofistycznym. Próba uporania się z argumentacją eleacką wokół bytu i jedności podjęta została przez Platona w *Parmenidesie*, a z sofistyczną wokół niebytu i fałszu właśnie w *Sofiście*. Dziełem zaś Arystotelesa było rozstrzygnięcie tych paradoksów poprzez wskazanie na wieloznaczność pojęcia „bytu” i wyprecyzowania funkcji predykatywnej kopuli.

2. ARGUMENT ONTOLOGICZNY PARMENIDESA

We fragmencie B 2 poematu Parmenidesa *O naturze* mowa jest o dwóch możliwych do pomyślenia drogach badania:

Ja zatem tobie powiem, ty przyjmij me słowa słuchając
 O jakich drogach badania można jedynie pomyśleć:
 Pierwsza, że jest i że nie być nie jest <możliwe>,
 Ta przekonania jest szlakiem, gdyż z prawdą się zbiega.
 Druga, że nie jest i że koniecznym jest nie być;
 Stanowi ona, powiadam, całkiem bezdrożną ścieżynę.
 Nie poznasz przecież niebytu (niewykonalne to bowiem)
 I nie wysłowisz ---

W tłumaczeniu powyższego fragmentu staraliśmy się zachować ścisłą wierność z oryginałem, przynajmniej tam, gdzie występują uwikłane w kontekst wyrażenia *esti* i *einai*, gdyż sedno argumentacji polega tu na wykorzystaniu ich wieloznaczności. Z tego względu, w przekładzie nie posługujemy się słowem „istnieć”, choć zapewne ten sens jest tutaj najistotniejszy. Pomijając omawianie różnych interpretacji dzieła Parmenidesa, przedstawimy jedynie zwięzłą analizę tych wyrażen, które mają związek z naszym tematem.

Zwróćmy uwagę na wykładnię metodologiczną wywodów Parmenidesa; we fragmencie B 2 rozważane są bowiem dwie metody badania: pierwsza głosi, „że jest i że nie być nie jest (możliwe)”, natomiast druga, „że nie jest i że koniecznym jest nie być”. W metodzie pierwszej *esti* ma niewątpliwie sens egzystencjalny, podczas gdy *ouk esti* z bezokolicznikiem *me einai* wyraża niemożliwość „nie bycia”. A zatem stwierdza ona, „że istnieje i że nie istnieć nie może”. Analogicznie w metodzie drugiej wyrażenie *ouk esti* ma sens egzystencjalny, natomiast *chreon esti* z bezokolicznikiem *me einai* służy do wyrażenia konieczności „nie bycia”. A zatem, metoda druga stwierdza, „że nie istnieje i że koniecznym jest nie istnieć”.

Nasuwa się zaraz pytanie, jaki jest podmiot tych wyrażen użytych w sensie egzystencjalnym, a także czym jest rzeczona tu niemożliwość i konieczność. Najwidoczniej Parmenides stawiał problem egzystencji w aspekcie metodologicznym, opierając się na samych syntaktyczno-semantycznych właściwościach słowa *einai* i jego form pochodnych. Chodzi przecież o dwie metody badania, z których pierwsza jest możliwa i prawdziwa, podczas gdy druga jest niemożliwa i nieprawomocna. W następnym fragmencie B 3 czytamy, że „tym samym jest myślenie i bycie”, co ma związek z metodą prawdziwą. Natomiast niebytu (*to me eon*) nie można pomyśleć i wysłowić; oczywiście nie chodzi tu o zwykłe jego nazwanie, ale o niemożliwość sformułowania w związku z niebytem prawdziwej metody badawczej.

Rozstrzygnięcie postawionego powyżej pytania znajdujemy we fragmencie B 6, 1 - 2, co do którego proponujemy odmienną

od dotychczasowych interpretację, uwidaczniając ją w dosłownym przekładzie: ¹

Trzeba to mówić i myśleć, że byt jest, albowiem jest bytem,
Nicość natomiast <nim> nie jest; to radzę ci rozważyć.

Otóż, w związku z metodą prawdziwą, użyte najpierw bezpodmiotowo stwierdzenie egzystencjalne *esti* zostanie teraz odniesione do swego imiesłowu czasu teraźniejszego *eon* (resp. *on*, łac. *ens*) oraz uzasadnione na mocy tożsamościowej funkcji *esti*. „Byt jest, ponieważ byt jest bytem”.

W przypadku natomiast metody drugiej, która stosuje negację *ouk esti*, nie można stwierdzić żadnej egzystencji, a tylko jej brak; taka negacja nie może również służyć do wyrażenia tożsamości, czyli nie ma mocy potwierdzającej i uzasadniającej. Z tej racji podmiotem dla wyrażenia *ouk esti* pozostaje *me on* (niebyt) i *meden* (resp. *ouden*, czyli „nic”, „nicość”). Tylko byt jest, gdyż jest bytem, natomiast niebyt, czy nicość, nie jest bytem, to znaczy nie istnieje, nie można go ani prawdziwie pomyśleć, ani wyśłowić.

Zauważmy już tutaj, że Parmenides używa określeń negatywnych „niebyt” i „nicość”, które Gorgiasz uczyni przedmiotem swego „dowodu własnego”; podstawą dlań będzie fakt, że przecież tożsamościowa funkcja *esti* odnosić się może również do niebytu, przez co uzasadnia się istnienie niebytu.

Wskazaliśmy tu — może nazbyt schematycznie — na podwójną funkcję słowa „być” (egzystencji i tożsamości), choć sam Parmenides z pewnych racji takiego rozróżnienia mógł nie uznawać

¹ W pierwszym wierszu wyrażenie τ'είν ἐμμεναι („byt jest”) pojmujemy za większością badaczy w sensie egzystencjalnym. Następującego tuż po nim i stanowiącego dlań uzasadnienie zwrotu ἔστι γάρ εἶναι („albowiem jest byciem”) nie tłumaczymy jako możliwość lub istnienie bycia, lecz w znaczeniu tożsamości bytu. Stąd kolejny zwrot μηδὲν δ'οὐκ ἔστι („nicość natomiast <nim> nie jest”) uznajemy za wyrażenie braku tożsamości między bytem i nicością. Powyższe ujęcie służy nam do zinterpretowania argumentu ontologicznego Parmenidesa w świetle kontrargumentu Gorgiasza. Inaczej tę rzecz rozumiała B. Cassin, 1980, s. 52 - 55.

lub nie uświadamiać sobie. Zakładał on bowiem, jak donosi Arystoteles, że „był orzekany jest *monachós*, *haplós*, czyli w sensie jednego znaczenia absolutnego, dowodząc przy tym tezy monistycznej, że „był jest właśnie Jednym” (cf. *Phys.* I 3). Był egzystencji orzekany jest *simpliciter*, stąd był tożsamości jest również czymś jednym. W tradycji doksograficznej argument monistyczny Parmenidesa streszczany był następująco: poza bytem jest niebyt, odrębny od bytu, wszelako niebyt to nicość, a zatem tylko był jako Jedno na rację bycia (cf. DK 28A28). W ten sposób subtelna dwuznaczność słowa „być” została jakby zamazana. Arystoteles już zauważył, że Parmenides błędnie zakładał był orzekany *haplós*, choć o nim orzeka *pollachós*, tzn. na wiele sposobów, a — z drugiej strony — przyjął fałszywy wniosek, że „wszystko jest Jednym” (*Phys.* I 3, 186a24n.).

Rzecz to znamienna, że w krytyce argumentacji ontologicznej Parmenidesa wychodzi Arystoteles właśnie z rozważenia struktury predykatywnej, co świadczy najwyraźniej o językowo-logicznym aspekcie całego problemu. Zdaniem Stagiryty Parmenides nie dostrzegł tego, że jedność u podmiotów predykcji nie pokrywa się weale z jednością u samych predykatów. Rozważając dalej aporie wynikłe z monistycznego stanowiska Parmenidesa dodaje na koniec Arystoteles, że niektórzy — akceptując tezę — że był jest Jednym, doszli do wniosku, że „niebyt jest”; w tym miejscu czynił niewątpliwie aluzję do Gorgiasza, do czego jeszcze wrócimy.

Dzieło Parmenidesa w swej „metodzie prawdziwej”, operującej pozytywnym (twierdzącym) wyrażeniem *esti*, zmierzało w konsekwencji do wykazania, że był jest jeden, ciągły i niezrodzony, niezmienny i niezniszczalny, wyzbyty ruchu i sferyczny (zob. fr. B 8). Wprawdzie i te własności bytu zostaną zakwestionowane przez Gorgiasza, lecz wykraczają już one poza zakres jego „dowodu własnego”, który nas tutaj interesuje.

Jednakowo wymowne i brzemiennie filozoficznie były konsekwencje „metody drugiej” Parmenidesa, w której wykazywał on niemożliwość istnienia niebytu. Platon podaje w *Sofiście* (237a; 258d), że Wielki Parmenides stale powtarzał swój słynny zakaz, zarówno prozą, jak i wierszami:

Bo nigdy to nie przeważa, że są też jakieś niebyty,
Lecz ty trzymaj myśl z dala od takiej drogi badania!

(fr. B 7, 1 - 2).

Odparcie tego zakazu nazwane zostanie nawet przez Platona „zabójstwem Wielkiego Ojca”, a stanie się to najpierw za sprawą pewnego „sofisty”, którego Platon nie wymienia z imienia, choć otwarcie z nim polemizuje, proponując również pojęcie niebytu, ale w innym sensie.

Zanim do tego przejdziemy, powtórzmy jeszcze, że osnową tezy ontologicznej Parmenidesa było założenie, że byt jest, gdyż jest tożsamy z samym sobą. Stąd wywodzi się teza meontologiczna Gorgiasza, że niebyt jest, skoro jest tożsamy z samym sobą. Dlatego argument stwierdzający istnienie jednego i tożsamego bytu zrównoważony zostanie z argumentem stwierdzającym takie samo istnienie niebytu, co w konsekwencji prowadzi do wykluczenia egzystencji jednego i drugiego, czyli do nihilizmu ontologicznego.

3. ARGUMENT MEONTOLOGICZNY I NIHILISTYCZNY GORGIASZA

W najnowszych badaniach nad rekonstrukcją niezachowanego traktatu Gorgiasza *O niebycie, czyli o naturze* (Perí tou me óntos e perí phýseos) przeważa pogląd, że większą wartość źródłową przedstawia trzecia część tekstu doksograficznego *O Melissosie, Ksenofanesie i Gorgiaszu* (w skrócie MXG), a nie — jak przypuszczano poprzednio — relacja pochodząca od Sekstusa Empiryka (Newiger, 1973; Migliori, 1973). Pogląd ten podzielamy, z tym wszakże zastrzeżeniem, iż nie ma wystarczających powodów, aby uznawać dziełko MXG za anonimowe i odmawiać Arystotelesowi jego autorstwa. Gdzie indziej wskazywaliśmy już na to, że tekst doksograficzny MXG odpowiada w pełni osobliwościom stylu i metody aporematycznej Arystotelesa (Wesoły, 1986). Tutaj przytoczymy również pewne aluzje czy zbieżności ze sformułowanym w MXG „argumentem własnym” Gorgiasza, które występują w pismach Stagiryty uznanych za w pełni autentyczne. W koń-

cowej części artykułu wrócimy jeszcze do „argumentu własnego” w krytyce aporematicznej Arystotelesa.

Otóż według relacji autora MXG Gorgiasz najpierw przedstawił swój „własny dowód” (idios apodeixis) czy „argument” (logos), że „nie jest ani byt, ani niebyt”, po czym dowodził tej samej tezy, że „nic nie jest” w oparciu o wyprowadzenie sprzecznych konsekwencji z wzajemnie przeciwstawnych twierdzeń o bycie Zenona i Melissosa. Zapewne ten „argument własny” nazwę swą zawdzięcza temu, że stanowi „oryginalne” odparcie dowodu Parmenidesa, w odróżnieniu od tych argumentów, jakie zaczerpnął Gorgiasz ze sprzecznych tez ontologicznych następców Parmenidesa.

A oto treść partii MXG referującej „dowód własny”, którą podajemy w dosłownym przekładzie, niezgrabnym wprawdzie stylistycznie, ale koniecznym dla zrozumienia mechanizmu argumentacji:

Jeżeli bowiem niebyt jest niebytem, to niebyt w niczym mniej nie byłby od bytu. Niebyt jest przecież niebytem, a byt bytem, toteż w niczym więcej rzeczy są niż nie są.

Jeśli jednak niebyt jest, to byt — powiada — nie jest, jako opozycja. Jeśli bowiem niebyt jest, to bytowi przypada nie być.

Dlatego takim sposobem — powiada — nie byłoby niczego, jeżeli nie jest tożsamym bycie i niebycie. A jeśli jest tożsamym, to i w ten sposób niczego by nie było; zarówno bowiem niebyt nie jest, jak i byt, skoro jest tożsamy z niebytem. Tak więc przedstawia się jego własny argument.

(MXG, 979a25 - 34).

W dotychczasowych próbach interpretacji powyższego tekstu wyróżniano w nim trzy składowe argumenty (uwidaczniają to użyte przez nas akapity), które to argumenty starano się uzgodnić z pewnymi partiami wywodów, które przytacza Sekstus Empiryk, a mianowicie na rzecz tezy, że „niebyt nie jest” (Adv. Math. VII 67), i że „nie są zarazem byt i niebyt” (Adv. Math. VII 75 - 76). Autor traktatu *Przeciw logikom* wyprowadza bowiem wniosek nihilistyczny Gorgiasza, że „nic nie jest” z trzech ujętych w formie implikacyjnej i wykluczających się wnioskowań.

Otóż że nic nie jest, argumentuje on w następujący sposób: jeśli bowiem coś jest, to albo jest byt albo niebyt albo zarazem byt i niebyt. Ani jednak byt nie jest, jak wyłoży, ani niebyt, jak stwierdzi, ani zarazem byt i niebyt, jak wykaże; a zatem nic nie jest. (Adv. Math. VII 66)².

Jednakże trójczłonowość wnioskowań wydaje się być dodatkowym samym Sekstusa, wynikłym zapewne ze stosowanej przez niego metody sceptycznej *reductio ad absurdum*. W tekście MXG referującym „argument własny” Gorgiasza występuje bowiem całym odmienną techniką argumentacji, opartą przede wszystkim na podwójnej funkcji słowa *esti* oraz na użyciu formuły „w niczym mniej” — „w niczym więcej”, czego u Sekstusa nie ma śladu. Drugi człon wnioskowań podany przez Sekstusa, a mający postać odrzucenia następnika zdania warunkowego „jeżeli byt jest, to . . .”, nie ma w ogóle odpowiednika w „dowodzie własnym”

² Przytoczmy w dosłownym przekładzie dalsze wywody Sekstusa: „Tak oto najpierw niebyt nie jest. Jeśli bowiem niebyt jest, to będzie zarazem i nie będzie; jeśli pomyślany jest jako niebyt, nie będzie, a jeśli jest niebyt, to znów będzie. Całkowity to jednak absurd: bycie czegoś i zarazem niebycie. A zatem niebyt nie jest.

Albo inaczej: jeśli niebyt jest, to byt nie jest; są to bowiem wzajemne przeciwieństwa, bo jeśli niebytowi przypadło być, to bytowi przypadnie nie być. Ani jednak byt nie jest, ani też niebytu nie będzie”. (Adv. Math. VII 67).

Dalsza argumentacja przytoczona przez Sekstusa dotyczy tezy, że „byt nie jest”, co jednak w tej postaci nie znajduje odpowiednika w sformułowaniu „dowodu własnego” przez autora MXG. Natomiast trzeci człon argumentacji u Sekstusa ma pewien związek z treścią interesującego tu nas „argumentu” Gorgiasza.

„Ze zaś ani jeden, ani drugi nie jest, byt i niebyt, łatwo można dowieść. Jeśli bowiem niebyt jest i byt jest, tożsamym będzie z bytem niebyt w zakresie bycia; dlatego też żaden z nich nie jest. Ze bowiem nie jest niebyt, zgodnie uznano; wykazuje się zaś tożsamość zestawiając z nim byt, tak więc i ten nie będzie.

Bo przecież jeśli tożsamym jest z niebytem byt, to nie mogą być obydwa; jeśli zaś obydwa, to nie tożsamość, a jeśli tożsamość, to nie obydwa. Wynika z tego, że nic nie jest. Skoro bowiem ani byt nie jest, ani niebyt, ani obydwa, a poza nimi już niczego nie można pomyśleć, to nic nie jest.” (Adv. Math. VII 75 - 76).

Gorgiasza, a tylko stanowić może *analogon* jego kolejnego argumentu zbijającego tezy ontologiczne Melissosa i Zenona. Ponadto inną funkcję pełni w obu tekstach założenie o tożsamości bytu i niebytu; u Sekstusa stanowi to trzeci człon wnioskowań jako tezę wyjściową do odrzucenia, natomiast w relacji MXG jest to już pewna konsekwencja poprzednich wywodów, która następnie prowadzić będzie do wniosku, że „nic nie jest”. Być może mylące podobieństwa obydwu wersji wynikały z faktu, że jeden i drugi autor wyprowadzał tę samą konkluzję nihilistyczną z pewnych wnioskowań ujętych w formie implikacyjnej. Jednakże próby uchwycenia wewnętrznych zbieżności obydwu relacji okazały się pozorne i utrudniły zrozumienie struktury głębokiej „argumentu własnego” Gorgiasza. Tym samym nie zamierzamy jednak twierdzić, że co do rekonstrukcji innych elementów Gorgiaszowego dzieła *O niebycie* relacja Sekstusa Empiryka jest jednakowo myląca i mało wartościowa.

Podkreślamy tu fakt — rozpoznany już zresztą przez badaczy, choć w nieco inny sposób — że „argument własny” Gorgiasza okazuje się ewidentną parodią dowodu ontologicznego Parmenidesa. Opiera się bowiem na pewnym układzie zdań warunkowych, w których jako podmioty występują nazwy: „nie-bycie”, „niebyt”, oraz „bycie”, „byt”, a jako orzecznik wyłącznie słowo: „jest” lub „nie jest”, w jego jakby zakamuflowanym podwójnym sensie, tożsamościowym i egzystencjalnym. Skutkiem tego mechanizm argumentacji — podobnie jak u Parmenidesa — opiera się na pewnej grze syntaktyczno-semantycznej.

Zauważmy, że w przebiegu „dowodu własnego” Gorgiasza znaczący w sposób istotny dwie paralelne konsekwencje, a mianowicie najpierw uzyskanie wniosku, że „niebyt i byt są tożsame” (tautó), a następnie, że „niebyt i byt nie są tożsame” (me tautón), lecz stanowią „opozycję” (to antikeímenon). Budowa takiej argumentacji jest charakterystyczna, jak jeszcze powiemy, dla sofistycznej metody zbijania, polegającej na „sztuce orzekania sprzeczności” (téchnē antilogiké). Najpierw jednak przedstawmy rekonstrukcję formalną owych dwu paralelnych konsekwencji za pomocą następujących wnioskowań:

- (I.1) Jeżeli niebyt *jest* niebytem, a byt *jest* bytem, to niebyt *jest* bytem (czyli niebyt *jest* tożsamy z bytem);
- (I.2) Jeżeli niebyt *jest* bytem, to niebyt *jest* (=istnieje);
- (II.1) Jeżeli niebyt *jest* (=istnieje), to byt *nie jest* (=nie istnieje);
- (II.2) Jeżeli niebyt *jest*, a byt *nie jest*, to niebyt *jest* opozycją bytu.

Najważniejszym momentem w argumentacji Gorgiasza wydaje się być wniosek (I.1) głoszący, że „niebyt jest bytem”, co jest równoważne, choć nie równoznaczne z wnioskiem (I.2), że „niebyt jest”, czyli „niebyt istnieje”. Było to stwierdzenie przełamujące solenny zakaz Parmenidesa w sprawie niemożliwości istnienia niebytu. Gorgiasz nie stosuje tu negacji przy słowie *esti*, a tylko wprowadza zanegowane formy rzeczownikowe *me einai* i *me on*, dzięki czemu, będąc w pewien sposób zgodny z „metodą prawdziwą” Parmenidesa, która zakazywała właśnie użycie negacji *ouk esti*, obala zręcznie jego naczelną tezę. Tym sposobem Gorgiasz wykazał najpierw, że niebyt istnieje na równi z bytem. Dlatego nie jest chyba przypadkiem, że tytuł jego dzieła brzmi właśnie *O niebycie, czyli o naturze*, stanowiąc jakby parodię tytułu poematu Parmenidesa *O naturze*, a może jeszcze bardziej „sprostowanie” tytułu dzieła Melissosa *O bycie, czyli o naturze*. Ten ostatni, jako rzecznik monizmu Parmenidesa, działał miał w okresie 84 Olimpiady (444 - 441 p.n.e.), a więc w tym samym czasie, gdy Gorgiasz napisał swe wyborne dzieło (DK 30A4; 82A10).

Tytuł dzieła Gorgiasza nawiązuje do „niebytu”, choć ostatecznym celem jego argumentu było zanegowanie bytu i niebytu, czyli stwierdzenie, że „nic nie jest”. Dlaczego więc w samym tytule nie czyni on wzmianki do swej konkluzji nihilistycznej, na przykład w formie wyrażania „o nicości”, „o niczym” (*perí outhenós*)? Czyżby „niebyt” był dlań równoznaczny z określeniem „nic”?

Jeśli dla Parmenidesa te dwa pojęcia były równoważne (Mourelatos, 1982), to w przypadku Gorgiasza tak nie jest. Zamierzamy bowiem wykazać, że wprowadzenie istnienia niebytu

było najbardziej istotnym momentem w „dowodzie własnym” sofisty Gorgiasza, ze względu właśnie na odparcie argumentu ontologicznego Parmenidesa. Odnotowane to zostało kilkakrotnie przez Platona i Arystotelesa w formie pewnych aluzji, wprowadzie bez wymienianie Gorgiasza z imienia, ale w kontekście, jak zobaczymy, nie nasuwającym większych wątpliwości, że chodzi tu o słynnego sofistę. Co się tyczy zaś samego wyrażenia „o nicości”, a zatem sformułowania wniosku nihilistycznego, to występuje ono również u Arystotelesa w związku z przytoczonym przez niego pewnym argumentem, którego autorstwo przypisać możemy Gorgiaszowi.

W traktacie *O sofistycznych metodach zbijania*, rozważając błędy argumentacji sofistycznej, określił Arystoteles również ten spośród paralogizmów *extra dictionem*, który polega na przejściu we wnioskowaniu od danego wyrażenia użytego w sensie predykatywnym do jego zastosowania w sensie absolutnym, czyli egzystencjalnym (a dicto secundum quid ad dictum simpliciter).

Paralogizmy przy orzekaniu absolutnym lub względem czegoś i nie na sposób istotny powstają wtedy, gdy dane wyrażenie użyte częściowo uznane zostanie za absolutne; na przykład «jeśli niebyt jest do pomyślenia, to niebyt jest». Nie stanowi jednak tożsamości bycie czymś i bycie po prostu. Albo znów to, że «byt nie jest bytem, jeśli nie jest którymś z bytów, na przykład, jeśli nie jest człowiekiem». Nie stanowi przecież tożsamości nie bycie czymś i nie bycie po prostu, choć wydaje się tym samym ze względu na pokrewieństwo wyrażenia, bo niewiele różni się bycie czymś od bycia, tudzież od niebycia czymś zwykle niebycie.” (Soph. El. 5, 166b37 - 167a).

Nie trudno zauważyć, że właśnie fakt pokrewieństwa czy podobieństwa w sposobie użycia wyrażenia „być czymś” i „być po prostu”, stanowił osnowę pierwszej części „argumentu własnego” Gorgiasza, w którym przeszedł on od przesłanki „niebyt jest niebytem” do wniosku „niebyt jest”. Odnotował to Arystoteles również przy omawianiu toposów, czyli „wspólnych miejsc” (loci communes), entymematów pozornych, gdy w *Retoryce* (II 24) wspominał o takiej argumentacji dialektycznej, która opiera się na paralogizmie *haplos kai me haplos*.

Ponadto podobnie jak w erystyce oboczność bycia absolutnego i nie absolutnego, lecz bycia czymś, tworzy sylogizm pozorny, na przykład w dialektyce to, że «niebyt jest, ponieważ niebyt jest niebytem» [...] tak też w retoryce powstaje entymemat pozorny...» (*Rhet.* II 24, 1402a2 - 8).

Arystoteles ujmował powyższe wnioskowanie jako pewien paralogizm, czyli sylogizm pozorny, właśnie z racji mylnego utożsamienia sensu absolutnego i predykatywnego słowa „być”. Wnioskowanie to ma charakter entymematyczny, lecz brakującą przesłankę łatwo można odtworzyć w postaci zdania „i byt jest bytem”, które zresztą pochodzi z tekstu MXG, 979a26 - 27, referującego pierwszą część „argumentu własnego” Gorgiasza.

Wymowne jest to, że Arystoteles paralogizm ten odnosił do erystyki, którą utożsamiał zwykle z sofistyką jako sztuką zwodniczej argumentacji. Bliższe zaś zaliczenie tego argumentu do dialektyki czyni sprawę zrozumiałą na gruncie pewnych określeń Arystotelesa, który jeszcze w innym miejscu wspomina o „czysto logicznym” (logikós, syn. dialektikós) sposobie wyrażania niebytu. Otóż w związku z kwestią, że wyrażenie *to esti* przysługuje na sposób absolutny jedynie substancjom, natomiast pozostałym kategoriom nie na sposób absolutny, nawiązał Arystoteles zapewne do jednej z przesłanek argumentacji meontologicznej Gorgiasza, gdy stwierdzał, że „w związku z niebytem niektórzy mówią dialektycznie, iż jest niebytem nie na sposób absolutny, lecz jako niebycie (czegoś).” (*Metaph.* Z 4, 1030a25 - 26).

Asklepios (przełom V i VI wieku n.e.) w komentarzu do tego miejsca podaje, że to właśnie sofiści mówią w ten sposób o niebycie (in *Metaph.* 386, 26 - 27 Hayduck). Natomiast według komentatorów nowożytnych Arystoteles czynił tu aluzję prawdopodobnie do Platońskiego *Sofisty* (237; 256 i nn.). W dialogu tym istotnie jest mowa o niebycie, lecz inspiracją do postawienia tego problemu był ów śmiały argument sofisty, który odważył się przełamać solenny zakaz Parmenidesa w sprawie niebytu. Gość z Elei wspomina bowiem, że w młodości zapoznał się z owym zakazem Wielkiego Parmenidesa (*Soph.* 237a), a nieco dalej wyznaje również, iż kiedy był młodszy, wydawało mu się, że doskonale

rozumiał przedmiot obecnej aporii, gdy „ktoś” (tis) mówił o niebycie (*Soph.* 243b). Dalsza dyskusja w tym dialogu ma na celu podważenie argumentu sofistycznego o niebycie i przedłożenie pewnego pozytywnego rozstrzygnięcia tej aporii. Nie wchodząc w szczegóły, zauważmy jedynie, że pomysł Platona wyrasta z tej samej osnowy argumentacji meontologicznej Gorgiasza, która polega na tożsamościowym *esti*, czyli z formuły, że „niebyt jest niebytem”. Poszukiwany z powodu sofisty niebyt zostanie bowiem przez Gościa z Elei stwierdzony w następującym podsumowaniu:

Czyż obecnie nie należy odważyć się stwierdzić, że niebyt bezspornie jest i ma swoją naturę, podobnie jak wielkie było wielkim, piękne — pięknym, niewielkie — niewielkim, i niepiękne — niepięknym, tak też i niebyt według tożsamości był i jest niebytem, zaliczanym do jednego gatunku spośród wielu innych bytów? (*Soph.* 258b-c).

Jednakże Platon nie uznaje niebytu w sensie absolutnym (egzystencjalnym), a tylko pojmuje go na sposób predykatywny jako pewien rodzaj bytu, a mianowicie jako „odrębność względem bytu”³. Wskazuje to na pozytywną ontologicznie kwalifikację niebytu, który w ten sposób nie stanowi absolutnej opozycji względem bytu, lecz tylko jest od niego odrębny. Takie ujęcie pozwala Platonowi rozstrzygnąć również problem negatywnej predykcji i orzekania fałszu.

Tak więc, Platon, polemizując z sofistycznym pojęciem niebytu, czyli właśnie z Gorgiaszem, posłużył się tą samą zasadą tożsamości, którą zastosował autor traktatu *O niebycie* w celu odparcia argumentu ontologicznego Parmenidesa, choć były to w zamierzeniach dwie różne koncepcje meontologiczne. Wydaje się więc, że rozumowania, jakie streściliśmy powyżej w postaci formuł (I.1 - I.2) stanowią trafną rekonstrukcję pierwszego etapu „argumentu własnego” Gorgiasza, zgodnie z którym „niebyt jest (=istnieje)”, albowiem niebyt jest tożsamy z bytem. Przyjęcie istnienia niebytu bierze się tu z prostej zasady tożsamości, którą

³ Problem niebytu w platońskim *Sofiście* jest obecnie żywo dyskusowany (Jordan, 1984), jednakże bez należytego dostrzeżenia powiązań z sofistą Gorgiaszem.

Parmenides stosował wyłącznie do bytu, a którą Gorgiasz wykorzystał uniwersalnie do bytu i niebytu. Tym samym eleacka koncepcja jedności i tożsamości bytu prowadzić musiała do przyjęcia jedności i tożsamości niebytu. Arystoteles doskonale rozpoznał tę sytuację problemową ujmując rodowód argumentacji meontologicznej po prostu jako pewną konsekwencję stanowiska monistycznego Parmenidesa. Na marginesie krytyki monizmu Parmenidesa stwierdził, co następuje:

Niektórzy poszli za obydwoma argumentami: za tym, że wszystko stanowi Jedno, jeśli byt oznacza Jedno, uznając, iż *niebyt jest*, a — z drugiej strony — za argumentem wynikłym z dychotomii, wprowadzając wielkości niepodzielne. (*Phys.* I 3, 187a1 - 3).

Starożytni komentatorzy, Aleksander i Porfiriusz, cytowani przez Simplicjusza w jego komentarzu do *Fizyki* Arystotelesa, rozpoznają tu — z jednej strony — argumentację Platona przeciwko Parmenidesowi, a — z drugiej — argumentację Ksenokratesa przeciwko Zenonowi (in *Phys.* 133 - 148 Diels). Takie rozpoznanie obydwu argumentów wynikających z eleackiego monizmu jest jednak zbyt odległe w perspektywie chronologicznej, albowiem wywnioskowanie istnienia niebytu należałoby najpierw przypisać Gorgiaszowi, a wprowadzenie wielkości niepodzielnych to niewątpliwie oryginalny pomysł Leukipposa. Obecnie uczeni odnoszą obydwa argumenty jedynie do atomistów, Leukipposa i Demokryta, nie wspominając w ogóle o „argumentie własnym” autora traktatu *O niebycie*. Kontekst wywodów Arystotelesa pozwala jednak — w przypadku pierwszego argumentu — na rozpoznanie konsekwencji wyprowadzonej przez Gorgiasza, a mianowicie uznanie egzystencji niebytu w sensie absolutnym. Nie może tu bowiem chodzić o niebyt określony przez Platona w *Sofistice* jako „odrębność względem bytu”, który — jak już wspominaliśmy — nie posiada sensu absolutnego. Nie wchodzi tu również w grę niebyt w znaczeniu „fizycznej próżni”, jaki uznawali atomiści, do czego jeszcze wrócimy. Z kolei, Arystoteles ujmował niebyt w sensie negatywnej predykcji, czyli jako „nie bycie czymś” (me on ti); nic też dziwnego, że w kolejnym zdaniu cytowanego powyżej tekstu *Fizyki* nawiązuje on wyraźnie do swego

własnego stanowiska w kwestii niebytu: „Oczywiście nie jest prawdą, że — jeśli byt oznacza Jedno i wyklucza się jednocześnie zachodzenie sprzeczności — to nie będzie w ogóle niebytu; nic bowiem nie stoi na przeszkodzie, aby niebyt był nie na sposób absolutny, ale jako niebycie czymś”. (*Phys.* I 3, 187a3 - 6).

Akceptując twierdzenie, że „niebyt jest”, oczywiście nie w sensie egzystencjalnym, a tylko predykatywnym, Arystoteles wykluczał wszelako jednocześnie zachodzenie sprzeczności między niebytem i bytem, inaczej mówiąc: między przeczeniem „...nie jest...” i twierdzeniem „...jest...”. W tym punkcie kwestionował najwidoczniej konsekwencję utożsamiającą niebyt z bytem, którą wprowadził był właśnie autor traktatu *O niebycie*.

Jeśli zaś chodzi o drugi argument, o którym wzmiankuje Arystoteles, to odnosi się on niewątpliwie do eleackiego rodowodu wielkości niepodzielnych, czyli atomów, co stanowi słynną konsekwencję wyprowadzoną przez Leukipposa, ucznia Zenona, z jego paradoksu dzielenia dychotomicznego w nieskończoność. Pojawienie się obydwu argumentów przypadało prawdopodobnie na początek drugiej połowy V wieku p.n.e. Powstanie dzieła Gorgiasza, jeśli wierzyć informacji Olympiodora, odnosiło się do lat 444 - 441 p.n.e. Przyjęcie istnienia atomów i próżni za sprawą Leukipposa wydaje się jednak nieco późniejsze, ok. 430 roku p.n.e. (Guthrie, 1969, s. 384 - 385).

W każdym razie wspólny eleacki rodowód obydwu argumentów jest bardzo znamienity. Łączy go bowiem uznanie istnienia niebytu, ale pojętego na dwa różne sposoby: w sensie absolutnym i sofistycznym, jak w przypadku Gorgiasza, który — jak zobaczymy — rozwinie swój wywód w kierunku nihilistycznym, natomiast według atomistów, Leukipposa i Demokryta, niebyt jest czymś całkowicie realnym w sensie fizycznym, albowiem stanowi on próżnię, bezcielesną przestrzeń, która wraz z bytem-pełnią, czyli atomami, uznana została za materialne pryncypium wszechrzeczy. Niebyt-próżnia stanowi wzajemnie sprzężone przeciwieństwo bytu-pełni, podczas gdy niebyt w sensie absolutnym nie posiada już żadnej charakterystyki obiektywnej, poza tym, że jest paradoksalnie utożsamiany z bytem.

W sposobie uzasadnienia jednakowej egzystencji niebytu i bytu, Gorgiasz posłużył się tą samą co później atomiści formułą „ouden mallon” (nihil magis quam), która ma charakter symetrycznej klauzuli „ouden hetton” (nihil minus quam). W następczynie uniwersalnego utożsamienia bytu i niebytu stosuje on tę klauzulę w sensie negatywnym i nierozstrzygalnym ontologicznie. „Jeżeli bowiem niebyt jest niebytem, to niebyt w niczym mniej nie byłby od bytu. Niebyt jest przecież niebytem, a byt bytem, toteż w niczym więcej rzeczy są niż nie są”. (MXG, 979a25 - 28). Atomiści jednak nie utożsamiają bytu i niebytu, a tylko mówią o jedności przeciwnych przyczyn materialnych dla rzeczy powstających. „Leukippos i jego towarzysz Demokryt twierdzą, że elementami są pełnia i próżnia, nazywając pierwszą bytem, a drugą niebytem; z nich byt jest pełen i zwarty, niebyt zaś pusty i ustępliwy (dlatego mówią, że byt nie jest w niczym więcej od niebytu, jako że próżnia nie jest w niczym mniej od ciała), a takie są przyczyny bytów jako ich materia”. (*Metaph.* A 4, 985b4 - 9; cf. fr. 7 - 8 Luria).

Na marginesie dodajmy, że Platon, inspirowany zapewne zasadą tożsamości, którą Gorgiasz stosował do przeciwieństw, odwołuje się również do klauzuli „o nic więcej — o nic mniej” w uzasadnieniu natury niebytu, chociaż samą zależność między bytem i niebytem starał się wyprecyzować w sensie pozytywnym ontologicznie (cf. *Soph.* 257a - 258c). Klauzula ta stanie się później jednym ze sposobów sceptycznego wyrażania równowagi rzeczy przeciwnych i orzekania bezstronności (cf. Sextus, PH I 188 - 191).

Pogląd równoważący niebyt z bytem prowadził, zarówno u Gorgiasza, jak i u atomistów, do naruszenia zasady sprzeczności, choć oczywiście nie w tym samym stopniu i nie na ten sam sposób. Polemizując w księdze I 4 - 5 z przeciwnikami zasady sprzeczności, Arystoteles inaczej odnosi się do poglądu Demokryta, zgodnie z którym „próżnia i pełnia występują zarazem w jakiegokolwiek bądź części rzeczy, bo przecież jedno z nich jest bytem, a drugie niebytem” (*Metaph.* 1009a28 - 30), i stwierdza, że tego typu przeciwieństwa mogą współwystępować potencjalnie, ale nie w akcie. Inaczej natomiast kwestionuje stanowisko bardziej rady-

kalne i sofistyczne w sprawie utożsamienia sprzeczności, czyli pogląd, że „tym samym jest być i nie być”, głoszony przez zwolenników Heraklita i Protagorasa. Nie wchodząc w szczegóły, przytoczmy jedynie następujące sformułowania Arystotelesa:

Bo jeśli nie wypowiada się prawdy oddzielając (twierdzenie od przeczenia), to orzeka się tożsamości⁴ i nie jest nic. Jakże zaś niebyty mogłyby mówić i chodzić? — A wszystko byłoby Jednym, jak o tym mówiono poprzednio, bo tym samym będzie i człowiek, i bóg, i trójrzędowiec oraz ich zaprzeczenia... Jednocześnie wiadomo, że badanie tego typu traktuje «o niczym» (peri outhenos); niczego bowiem nie orzeka. Ani że «jest tak», ani że «nie jest tak», lecz że «jest tak i nie jest tak zarazem»; i znów przeczy się jedno i drugie, że mianowicie «ani nie jest tak, ani nie jest nie tak». (*Metaph.* I 4, 1008a20 - 25; 30 - 33).

Otóż według Arystotelesa uniwersalne stosowanie zasady tożsamości nie pozwala już czynić użytku z zasady sprzeczności, która oddziela twierdzenie od przeczenia. Skoro byt i niebyt są tym samym, to niemożliwa jest sprzeczność. I odwrotnie, wykluczenie sprzeczności prowadzi do utożsamienia wszystkiego, do przyjęcia niebytu, a konsekwencji do poglądu nihilistycznego, że nic nie jest. Kontekst wywodów Stagiryty pozwala dostrzec tu pewne nawiązanie do „argumentu własnego” Gorgiasza, choć ani starożytni komentatorzy, ani uczeni nowożytni nie zwrócili na to dotychczas uwagi. Chodzi tu przecież o tę konsekwencję eleackiego monizmu, której rezultatem było uniwersalne utożsamienie bytu i niebytu, i wyciągnięcie stąd dalszych wniosków na rzecz nihilizmu ontologicznego, któremu towarzyszył również nihilizm epistemologiczny. W związku z konsekwencjami poglądu Eleatów na temat jedności bytu, Arystoteles również w *Fizyce* (I 2) stwierdził, że utożsamienie wszystkiego, twierdzeń i przeczeń, prowadzi do nihilizmu:

Bo jeśli przy takim argumencie wszystkie byty są Jednym, jak na przykład ubiór i odzież, wówczas przypadnie im (Eleatom) głosić pogląd Heraklita: tym samym bowiem będzie bycie dobrym i złym,

⁴ Wprowadzamy tu korekturę λέγει bez negacji οὐ (cf. cod. A^b) oraz ταῦτά zamiast ταῦτα.

bycie dobrym i nie-dobrym, toteż tożsamym będzie dobro i nie-dobro, człowiek i koń, a argument ten nie będzie już o tym, że byty są Jednym, ale «o niczym» (*perí tou medén*)” (*Phys. I 2, 185b19 - 25*).

Występuje tu — analogicznie jak w cytowanym poprzednio fragmencie *Metafizyki* — określenie takiego argumentu (*logos*), który traktuje w efekcie „o niczym”, „o nicości”. Wyrażenie to zdaje się nawiązywać do końcowego wyniku argumentacji Gorgiasza, że „nic nie jest”, tzn. „nic nie istnieje”. To, że w miejscach tych Gorgiasz nie został wymieniony z imienia, jest chyba tylko kwestią przypadku. Wiadomo bowiem, że u Platona i Arystotelesa krytyka lub nawiązanie do cudzej myśli nie zawsze idzie w parze z powołaniem się na jej autorów. Staraliśmy się pokazać, w jaki sposób argument Parmenidesa i wynikły z niego kontrargument Gorgiasza opierały się na pewnym sposobie użycia wyrażen „jest” i „być”. Arystoteles, wzmiankując o konsekwencji eleackiego monizmu jako o argumencie traktującym „o niczym”, bezpośrednio dodaje, że wynikłe stąd problemy „jedności i wielkości” niepokoiły również następnych myślicieli, a niektórzy z nich opuszczali w zdaniu słowo „jest”, jak czynił to Likofron, o którym zresztą wiemy, że był uczniem Gorgiasza (cf. *Phys. I 2, 185b25 - 186a3*).

Ostatecznym rezultatem „argumentu własnego” Gorgiasza było stwierdzenie, że „nie jest ani byt, ani niebyt” (*ouk esti oute einai oute me einai*). Zwrot *ouk esti* z bezokolicznikiem znaczy też „nie jest możliwe...”, lecz w powyższym wyrażeniu chodzi raczej o sens egzystencjalny, czyli że „nie istnieje ani byt, ani niebyt”. Końcowy wniosek kontrargumentu Gorgiasza jest więc równoznaczny z tezą, że „nic nie jest”, tzn. „nic nie istnieje”. Według relacji autora MXG wniosek ten wyprowadzony został z dwóch komplementarnych i wykluczających się zarazem przypadków, a mianowicie z tego, że „niebyt nie jest tożsamy z bytem” (cf. II 2), oraz z tego, że „niebyt jest tożsamy z bytem” (cf. I 1).

Dlatego takim sposobem — powiada — nie byłoby niczego, jeśli nie jest tożsamym bycie i nie-bycie. A jeśli jest tożsamym, to i w ten

sposób niczego by nie było; zarówno bowiem niebyt nie jest, jak i byt, skoro jest tożsamy z niebytem.” (MXG, 979a31 - 33).

Sformułowanie powyższe jest dość lapidarne i nie ukazuje w pełni toku argumentacji nihilistycznej Gorgiasza. Sofistyczna intencja wywodów jest jednak jasna; chodzi bowiem o wykazanie, że jednoczesne przyjęcie tożsamości i opozycji między bytem i niebytem prowadzi do ich wewnętrznej sprzeczności i tym sposobem wykluczona jest wszelka pozytywna ewentualność co do istnienia czegokolwiek. Zauważmy, że taki sens wywodów, aby wykazać odrębność i tożsamość przeciwstawnych pojęć, zbieżny jest z sofistyczną „sztuką orzekania sprzeczności” (τέχνη ἀντιλογικῆ), której znamienym przykładem jest traktat zwany *Dissoi Logoi* (*Podwójne argumenty*)⁵.

Cytowaliśmy już ten fragment Platońskiego *Sofisty* (258b - c), w którym wprowadzenie niebytu stanowi jakby parafrazę tożsamościowej formuły Gorgiasza, że „niebyt jest niebytem”. Otóż w tym punkcie dyskusji Gość z Elei, usatysfakcjonowany własnym odkryciem natury niebytu jako „odrębności względem bytu”, krytycznie odnosi się do argumentacji elenktycznej sofisty, który „zadawała się ciągnięciem wywodów raz w jedną, raz w drugą stronę, i wiele trudu poświęca rzeczom niesłusznym, jak mówią o tym nasze obecne wywody. Nie jest bowiem czymś sprytnym i trudnym wynaleźć tamten (argument), natomiast ten jest zarazem trudny i piękny”. — I jeszcze dodaje, że chodzi tu „o wyprowadzanie wniosków przez tego, kto dopuszcza tożsamości⁶ jako możliwe w wyrażeniach i uznaje w każdym przypadku zbijanie wywodów, gdy ten ktoś mówi, że bycie odrębnym jest tożsamym w jakiś sposób, a bycie tożsamym — odrębnym, to tutaj zgodnie z tym, co mówi, zachodzić ma i jedno, i drugie. Wszelako wykazywanie, że tożsamość jest zarazem w jakiś sposób odrębnością, a odrębność — tożsamością, wielkie — małym, po-

⁵ Na temat „sztuki orzekania sprzeczności” zob. Kerferd, 1981, s. 59 - 67. Zob. również, Robinson, 1979.

⁶ W tym miejscu wprowadzamy korekturę ταῦτά zamiast ταῦτα. Cf 258c

dobne — niepodobnym oraz zadawanie się ciągłym wyprowadzaniem przeciwieństw w dowodzeniach, nie stanowi żadnego prawdziwego zbijania, świadcząc o kimś, kto od niedawna zajmuje się bytami jako nowicjusz”. (*Soph.* 259c - d).

Badacze Platona wskazują, że mogło tutaj chodzić o Megarejczyków, Erystyków lub Antystenesa, nie sugerując w żadnym razie, że autor *Sofisty* mógł mieć na myśli właśnie sofistę Gorgiasza. Trudno jednak byłoby przypisać Megarejczykom czy Antystenesowi krytykowany tu przez Platona pogląd. Simplicjusz (*In Phys.* 120, 12 - 17 Diels) podaje, że Megarejczycy, przyjmując jako oczywistą przesłankę, iż różne są te rzeczy, których definicje (logoi) są różne, dowodzili, że każda rzecz jest od siebie wzajemnie oddzielona. Natomiast Antystenes, jak podaje Arystoteles (*Metaph.* 1024b32-34), kwestionował w ogóle możliwość orzekania sprzeczności, przyjmując jako uzasadnione tylko wypowiedzi tożsame. Jednakże to nie kto inny jak właśnie Gorgiasz, dopuszczał tożsamości jako możliwe w wyrażeniach i stosował metodę elenktyczną, wykazując nawet, że tożsamość jest odrębnością i odwrotnie, a mianowicie tożsamość i odrębność w zakresie bytu i niebytu. Dlatego Platon zdaje się tu nawiązywać krytycznie do drugiej części „argumentu własnego” Gorgiasza, gdzie z tożsamości i odrębności bytu i niebytu wynika wniosek nihilistyczny, że „nic nie jest”. Jednakże Platon poprzestał na odpowiednio sformułowanym argumencie meontologicznym, w przeciwieństwie do sofisty Gorgiasza, który poszedł dalej w kierunku nihilizmu ontologicznego, anulując w konsekwencji możliwość *logosu*, czyli dyskursu filozoficznego, o czym zresztą jest mowa w dalszej części *Sofisty* (259d - 260b), gdzie — tak jak i w całym dialogu — krytykowany sofista Gorgiasz nie został wymieniony z imienia. Wprawdzie w ostatnich badaniach (Newiger, 1973, 187 - 8; Mazzara, 1982, 154 - 162) dostrzega się pewne analogie między *Sofistą* Platona a dziełem Gorgiasza, lecz problem ten nie został dotychczas w pełni przedstawiony.

Stwierdziliśmy już, że również Arystoteles nawiązywał krytycznie do argumentu traktującego „o niczym”, którego autorem był zapewne Gorgiasz. W cytowanym powyżej fragmencie księ-

gi 4 znajdujemy nieco bliższą precyzację pojęcia „nic” według dwóch formuł zakładających sprzeczność. Pierwsza z nich głosi, że (1) „jest tak i zarazem nie jest tak”, co można wyrazić za pomocą prostej sprzeczności „ $p \wedge \sim p$ ”. Natomiast druga stwierdza, że (2) „ani nie jest tak, ani nie jest nie tak”, co z kolei podpada pod sprzeczność z podwójną negacją: „ $\sim p \wedge \sim (\sim p)$ ”. Czy powyższe dwie formuły streszczają stanowisko nihilistyczne Gorgiasza, pozostawiamy kwestią otwartą. Skłonni jesteśmy jednak przypuszczać, że zachodzi pewien związek pomiędzy formułą (1) prostej sprzeczności a wyrażeniem nihilistycznym *ouden esti* (nic jest), analogicznie jak pomiędzy formułą (2) sprzeczności z podwójną negacją a wyrażeniem nihilistycznym *ouk esti ouden* (nic nie jest). Obydwa bowiem sposoby użycia wyrażenia „nic” występują w tekstach referujących „argument własny” Gorgiasza.

Co więcej, schemat argumentacji nihilistycznej Gorgiasza można by — po pierwsze — rekonstruować jako konsekwencję przypadku (II.2), konstatającego opozycję niebytu i bytu, co sprowadza się do formuły (2) z podwójną negacją, że „ani nie jest tak, ani nie jest nie tak”, która odpowiadałaby wnioskowi, że „nie jest ani byt, ani niebyt”. Po drugie, konsekwencja przypadku (I.1), konstatającego tożsamość bytu i niebytu, wydaje się być sprowadzeniem do formuły (1) prostej sprzeczności, że „jest tak i zarazem nie jest tak”, co zawiera się właśnie utożsamieniu twierdzenia „jest tak” i przeczenia „nie jest tak”. Pewne jest w każdym razie to, że w wyniku jednoczesnego utożsamienia zdań sprzecznych zakwestionował on możliwość istnienia bytu i niebytu.

Ten sam wniosek, iż „nic nie jest”, uzyskał on również wprowadzając sprzeczne konsekwencje z przeciwstawnych twierdzeń o bycie Zenona i Melissosa. Wykracza to już jednak poza problematykę jego „argumentu własnego”. Z braku miejsca nie zdołamy przedstawić tu również dwóch następnych tez Gorgiasza, a mianowicie, że „gdyby nawet coś istniało, to i tak nie byłoby poznawalne”, i wreszcie, „gdyby coś było poznawalne, to nie można by tego przekazać innym ludziom” (MXG, 980a8 - b19; *Adv. Math.* VII 77 - 87).

Staraliśmy się jedynie pokazać, w jaki sposób budowa „argu-

mentu własnego” opierała się — w swej części meontologicznej i najważniejszej — na wykorzystaniu tożsamościowej i egzystencjalnej funkcji słowa *esti*, obalając tym samym słynny dowód ontologiczny Parmenidesa. Gorgiasz, wbrew zakazowi Wielkiego Ojca — parafrazując zrecznie jego własną technikę argumentacji — wykazał najpierw, że „niebyt jest”. Uznać to należy za pewną konsekwencję eleackiego monizmu, konsekwencję, która stała się rodowodem argumentacji sofistycznej, co zostało w ten sposób rozpoznane przez Platona i Arystotelesa. Gość z Elei mówi bowiem, że sofista „uciekając w mroki niebytu, przystosował się do nich zawodowo, a jest tam tak ciemno, że rozpoznać go trudno” (*Soph.* 254a). Zdaniem Arystotelesa „Platon nieźle powiedział, że sofista zajmuje się niebytem”. (*Metaph.* K 8, 1064b29 - 30; cf. E 2, 1026b14 - 15).

Jeśli założenia eleackiego monizmu prowadziły do argumentacji sofistycznej, to zrozumiała stała się również nihilistyczna wymowa epilogu Platonskiego *Parmenidesa*, stanowiąc jakby reminiscencję „argumentu własnego” Gorgiasza.

Zaiste krótko mówiąc: «jeśli Jedno nie jest, to nic nie jest», czyż nie mówimy słusznie? — Całkowicie! — Niech więc będzie to powiedziane, a także to, że, bodaj, czy tam Jedno jest, czy nie jest, ono samo i inne rzeczy, i względem siebie samych i względem wszystkich innych, zupełnie są i nie są, wydają się i nie wydają. — Święta prawda! —” (*Parm.* 166a).

Echo argumentacji meontologicznej i nihilistycznej odnaleźć można jeszcze wcześniej, w dwóch traktatach hippokratejskich z końca V wieku p.n.e. Autor pisma *O naturze człowieka*, krytykując na wstępie stanowisko monistyczne („jest Jedno, to co jest, a tym jest Jedno i wszystko”) ówczesnych dyskutantów na temat natury ludzkiej, którymi byli zapewne sofisci, stwierdza, iż rzecznicy takich poglądów prowadzą nierozstrzygalne dysputy i orzekają wzajemnie sprzeczności. Na koniec dodaje: „Dlatego słusznym jest, aby przemawiający trafnie znał się na rzeczach dysponując zawsze silniejszym argumentem, jeśli poznawać ma byty i trafnie objaśniać. Mnie zaś wydają się tamci ludzie sa-

mych siebie obalać w słowach, a wobec braku pojętności ich własnych argumentów, prostować argument Melissosa.” (*De nat. hom.* 1). Greckie słowo *orthoun* oddajemy tu dosłownie jako „prostować”, choć dotychczas tłumaczono je jako „potwierdzać”, „stawić na nogi”, co jednak nadaje całemu kontekstowi dziwny sens: jakże bowiem w opinii autora tamci zwolennicy orzekania sprzeczności mieliby „potwierdzać” teorię Melissosa! Naszym zdaniem chodzi tu raczej o aluzję do „sprostowania” czy „poprawienia” za sprawą Gorgiasza zarówno samego tytułu dzieła Melissosa (o czym już wspomnieliśmy), jak również jego treści, a mianowicie „sprostowania” argumentu monistycznego poprzez wprowadzenie zeń konsekwencji nihilistycznych właśnie na drodze orzekania sprzeczności.

Paradoksalne i oratorskie popisy sofistów wkraczały również w dziedzinę ówczesnej medycyny, stąd autor programowego pisma *O sztuce* kwestionuje zasadność tego typu wywodów i realność sztuki o niebycie. „Wydaje mi się, że w ogóle nie ma żadnej sztuki dotyczącej niebytu; jest bowiem niedorzecznym uważać niebyt za coś z rzeczy będących. Jakąż bowiem substancję spośród niebędących rozważając, ktoś mógłby ogłosić, że jest? — Jeśli można zobaczyć niebyty, tak jak byty, to nie wiem, jak ktoś mógłby uznać je za niebyty, te co dostrzegalne są wzrokiem i poznawalne umysłem, ponieważ są. Lecz nie ma czegoś takiego. Albowiem byty są zawsze oglądane i poznawane, natomiast niebyty ani nie są oglądane, ani poznawane”. (*De arte*, 2). Powyższa polemika zdaje się być skierowana przeciwko argumentacji meonologicznej Gorgiasza.

4. „ARGUMENT WŁASNY” W KRYTYCE APOREMATYCZNEJ ARYSTOTELESA

Na koniec przytoczmy krytykę „argumentu własnego”, którą zaraz po jego zreferowaniu zamieścił autor dziełka MXG, a której założenia — jak twierdzimy — odpowiadają w pełni metodzie aporematycznej i stanowisku Arystotelesa. A oto w dosłownym przekładzie tekst tej krytyki:

W żaden sposób jednak nie wynika z tych wypowiedzi, że nicość jest. To bowiem, czego dowodzi, przedstawia się dialektycznie następująco: «jeżeli niebyt jest, to albo jest orzekany absolutnie jako niebyt, albo też jest podobny do bytu»⁷. To jednak nie wydaje się ani oczywiste, ani konieczne. Bo tak jak w przypadku dwóch bytów, bytu i niebytu, ten jest, nieprawda natomiast, że tamten jest, czyli niebyt. Czemuż więc nie jest ani byt, ani niebyt? — Dlaczego ani obydwa, ani jeden z nich nie jest? — Bo przecież o nic mniej — powiada — od bytu byłby niebyt, jeśli również niebyt byłby czymś, dopóki nikt nie powie, że niebyt w żaden sposób nie jest. Jeśli zaś i niebyt jest niebytem, to tym sposobem niebyt nie byłby podobny do bytu: ten bowiem jest niebytem, tamten natomiast jest nadal (bytem).

Jeśli zaś orzekanie absolutne (niebytu) stanowić ma prawdę (jakież to dziwne byłoby, że niebyt jest), lecz jeśli nawet tak, to czyż nie wynika z tego, że wszystko bardziej nie jest niżli jest? — Tym sposobem jedno i to samo zdawałoby się stawać swym przeciwieństwem.

Natomiast jeśli i niebyt jest bytem, i byt jest bytem, to wszystko jest, gdyż są zarówno byty jak i niebyty, a nie ma konieczności co do tego, iż jeśli niebyt jest, to byt nie jest. Gdyby nawet ktoś coś takiego założył, że niebyt byłby, a byt nie byłby, to jednak o nic mniej nie byłby. Albowiem byłyby właśnie niebyty, zgodnie z jego argumentem.

Jeśli zaś tożsamym jest bycie i niebycie, to także tym sposobem coś bardziej byłoby niż nie było. Jak bowiem on sam powiada, że — jeśli tożsamym jest niebyt i byt — to i byt nie jest i niebyt, toteż nic nie jest, a przy odwróceniu tego można podobnie powiedzieć, że wszystko jest: niebyt bowiem jest i byt, toteż jest wszystko". (MXG, 979a35-b19).

Autor kwestionuje konkluzywność argumentacji nihilistycznej. W tym celu formułuje na sposób dialektyczny aporemata dotyczący dwojakiego rozumienia niebytu: «jeżeli niebyt jest, to (a) albo jest orzekany absolutnie jako niebyt, albo też (b) jest podobny do bytu». Niebyt zostaje ujęty alternatywnie, zgodnie zresztą z rozpoznaniem dwóch funkcji słowa „jest”: egzystencjalnej i tożsamościowej. Jednakże w przypadku (b) niebyt uznany został za *podobny* do bytu, co stanowi zapewne przeformułowanie ze strony Arystotelesa, jako że „podobieństwo” jest pewną odmianą „tożsamości” (cf. *Metaph.* Δ 9, 1018a25 - 18; I 3, 1054b3 - 13). Zgodnie

⁷ Co do szczegółów analizy filologicznej powyższego tekstu zob. Wesoły, 1986.

z dialektyką Arystotelesa aporematyczne odparcie danej tezy polega na wyprowadzeniu sprzecznych konsekwencji z przyjętych założeń, przez co odwrócony zostanie wniosek i zakwestionowane przesłanki (cf. *Top.* I 2; I 10 - 11; VIII 13 - 14). Dlatego owo alternatywne ujęcie niebytu nie wydaje się ani oczywiste, ani konieczne. Oczywisty pogląd w tej sprawie głosi bowiem, że byt jest, natomiast niebyt nie jest.

Najpierw autor kwestionuje konkluzywność argumentacji nihilistycznej rozważając przypadek (b) niebytu jako podobnego do bytu. Stosując klauzulę „o nic mniej” można wprawdzie przyjąć niebyt, lecz nie na sposób absolutny, a tylko jako „niebycie czymś”. W tym punkcie potwierdzony jest pogląd Arystotelesa, że niebyt pojmowany jest w sensie predykatywnym, a nie egzystencjalnym. Zgodne jest również z Arystotelesem wykluczenie, aby niebyt był podobny do bytu, albowiem niebyt to niebyt, a byt to byt; nie zachodzi między nimi żadne podobieństwo, a tylko opozycyjna sprzeczność.

Następnie kwestionuje autor pojęcie niebytu (a) w sensie absolutnym, które uznaje za bardzo dziwne i prowadzące do wniosku, że wszystko bardziej nie jest, niż jest. Przy absolutnym niebycie użycie klauzuli „o nic więcej” stwarza paradoksalny brak rozróżnienia sprzeczności, stąd równie dobrze wszystko nie jest i jest. Jednakże tutaj (zob. II.1) brak konsekwencji: stwierdzając, że „niebyt jest”, nie należy przyjmować, że „byt nie jest”. Uznając raz tożsamość sprzeczności, nie powinno się jej naruszać. Chodzi o to, że jeżeli się zaakceptowało w pewnym sensie argument meontologiczny, nieuzasadniona jest dalsza argumentacja nihilistyczna. Z założeń Gorgiasza wynika więc, że „niebyt jest”, a także — wbrew jego intencjom — że „jest wszystko”. Wychodząc z przeformułowania samych założeń Gorgiasza powyższa krytyka zmierza do odparcia jego nihilizmu ontologicznego. Jest to więc krytyka aporematyczna, jaką zwykł stosować Stagiryta wobec kontrowersyjnych tez filozoficznych swych poprzedników.

Tym sposobem zbliżyliśmy się również do stanowiska Arystotelesa w kwestii niebytu. Jak już widzieliśmy, poprzednio Platon

w polemice z sofistą odwołał się wprawdzie do formuły tożsamościowej Gorgiasza: „niebyt jest niebytem”, lecz uznał niebyt za pewien rodzaj bytu-odrębności, stąd niebyt jest ontycznie niebytem. Z kolei, rozstrzygnięcie Arystotelesa jest bardziej wyczerpujące i ważniejsze. Uznał on monizm eleacki za uwikłany w trudności o przestarzałej formie, gdyż zakaz Parmenidesa należało odrzucić i przyjąć „niebyt” i „wielość”, oczywiście w sensie predykcji kategorialnej (cf. *Metaph.* N 2; *Phys.* I 2 - 3). Przyjmując również predykcję negatywną, wspomniął, jakby na marginesie: „Dlatego też mówimy, że niebyt jest niebytem” (*Metaph.* T2, 1003b10). W słowach tych można chyba widzieć nawiązanie do argumentacji meontologicznej Georgiasza, przetworzonej uprzednio przez Platona. Jednakże Stagiryta pomniejszył znaczenie orzekania tożsamościowego, a jeśli chodzi o egzystencję, to wykluczył ją na rzecz predykcji kategorialnej.

Na koniec tylko bardzo ogólnie możemy wspomnieć o zapomnianej do niedawna meontologii Arystotelesa (Berti, 1983). Otóż ujął on komplementarnie koncepcję bytu i niebytu bazującą — z jednej strony — na wieloznaczności tych pojęć, a — z drugiej — na teorii opozycji, która precyzuje również typy powiązań między bytem i niebytem. W związku z tą ostatnią wyróżnił on (a) sprzeczność między bytem-twierdzeniem i niebytem-przeczeniem; (b) posiadanie lub pozbawienie (brak), czyli bycie lub niebycie stałych własności w obrębie danego podmiotu, np. wzrok-słępotą; (c) przeciwieństwo, czyli bycie lub niebycie własności skrajnych w obrębie danego rodzaju, np. zdrowie-choroba; (d) korelację, czyli bycie lub niebycie współzależnych własności, np. większy-mniejszy (cf. *Cat.* 10 - 11; *De Inter.* 6 - 9; *Metaph.* T; Δ 10; I 4 - 7; K 5 - 6).

Analogicznie na gruncie predykatywnym wyróżnił on cztery sposoby rozumienia bytu i niebytu, a mianowicie (cf. *Metaph.* Δ 7; E — O);

- (1) Byt i niebyt w sensie akcydentalnym, jak np. sprzeczność typu: „Sokrates siedzi” — „Sokrates nie siedzi”.
- (2) Byt i niebyt w sensie istotnościowym, zgodnie ze schematami

predykcji kategorialnej (substancji, ilości, jakości, relacji, czasu, miejsca, działania, doznawania, posiadania i położenia), np. sprzeczność typu: „Sokrates jest człowiekiem” — „Sokrates nie jest człowiekiem”.

(3) Byt i niebyt w sensie prawdy lub fałszu. Byt jako twierdzenie wyrażać może prawdę lub fałsz, i analogicznie niebyt jako przeczenie wyrażać może prawdę lub fałsz.

Bardziej złożone jest pojęcie (4) bytu i niebytu w sensie możliwości i aktu, które służy głównie do wyjaśniania procesu zmian: powstawania, niszczenia (ginięcia) i ruchu. Przy powstawaniu niebyt-możliwość przechodzi w swą sprzeczność bytu-aktu. Odwrotnie przy niszczeniu. Natomiast ruch jako taki występuje na zasadzie przeciwieństwa między niebytem w możliwości a bytem w akcie. Podobnie pojmowana jest „materia pierwsza” — jako niebyt potencjalny, lecz na zasadzie relacji, gdyż wszelka materia jest relatywna względem swej formy-aktualizacji.

Koncepcja ta, ujmując komplementarnie byt i niebyt, jest w pełni oryginalna i doniosła filozoficznie, chociaż nie była rozwijana w późniejszej tradycji metafizycznej. W badaniach nowożytnych niewielką uwagę poświęcano meontologii Arystotelesa, której rodowód — jak widzieliśmy — sięga do „argumentu własnego” Gorgiasza.

BIBLIOGRAFIA

- Apelt O., *Gorgias bei Pseudo-Aristoteles und bei Sextus Empiricus*, „Rheinisches Museum”, XLIII, 1888, s. 203 - 219.
- Barnes J., *The Presocratic Philosophers*. Oxford 1979.
- Berti E., *Quelques remarques sur la conception aristotélicienne du non-être*, „Revue de Philosophie Ancienne”, 2, 1983, s. 115 - 42.
- Calogero G., *Studi sull'Eleatismo*. Roma 1932, Firenze 1977².
- Casertano G., *Parmenide: il metodo, la scienza, l'esperienza*. Napoli 1978.
- Cassin B., *Si Parmenide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia. Edition critique et commentaire*. Lille 1980.

- Diels H., Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I - III. Weidmann 1969¹⁴.
- Gigon O., *Gorgias 'Über das Nichtsein'*, „Hermes”, LXXI, 1936, s. 186 - 213 (przedruk w Gigon O., *Studien zur antiken Philosophie*. Berlin—New York 1972, s. 69 - 97).
- Guthrie W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, Vol. III, Cambridge 1969 (oraz oddzielne wydanie: *The Sophists*. 1971).
- Hintikka J., *The Varieties of Being in Aristotle*, w: *The Logic of Being*. Reidel, Dordrecht 1986, s. 81 - 114.
- Jordan R. W., *Plato's Task in the Sophist*, „Classical Quarterly”, 34, 1984, s. 113 - 129.
- Kahn C. H., *The Verb 'Be' in Ancient Greek*. Dordrecht 1973.
- Kahn C. H., *Why Existence does not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 58, 1976, s. 323 - 334.
- Kerferd G. B., *Gorgias on Nature or that which is not*, „Phronesis” 1, 1955, s. 3 - 25.
- Kerferd G. B., *The Sophistic Movement*. Cambridge 1981.
- Mazzara G., *Gorgia ontologo e metafisico*. Palermo 1982.
- Migliori M., *La filosofia di Gorgia*. Milano 1973.
- Mourelatos A. P. D., „Nothing” as „Not-being”: *Some Literary Contexts that Bear on Plato*, w: *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Vol. II, New York 1983, s. 59 - 69.
- Newiger H. J., *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift „Über das Nichtseiende”*, Berlin—New York 1973.
- Rosen S., *Plato's Sophist. The Drama of Original and Image*. Yale University Press 1983.
- Robinson T. M., *Contrasting Arguments. An Edition of the Dissoi Logoi*. New York 1979.
- Untersteiner M., *Sofisti*. I - II. Milano 1967² (Przekład angielski: *The Sophists*. Oxford 1954).
- Untersteiner M., *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, Fasc. II: Gorgia, Licofrone e Prodicco. Firenze 1961².
- Vitali R., *Gorgia. Retorica e filosofia*. Urbino 1971.
- Wesoly M., *Verso un'interpretazione semantica delle categorie di Aristotele*, „Elenchos”, V-1984, s. 103 - 140 (zmieniona i rozszerzona wersja artykułu ze „Studiów Metodologicznych”, 22, 1983, s. 25 - 50).
- Wesoly M., *Le tecniche argomentative di Gorgia intorno alla tesi che nulla esiste*, w: *Gorgia da Leontinoi e la sofistica*. Catania 1986, s. 1 - 26.
- Zeller E.-Mondolfo R., *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I: I Presocratici, 3: Eleati, a cura di G. Reale, Firenze 1967.

ON GORGIAS' "SPECIAL ARGUMENT"

The „special argument” of Gorgias is known to us only from the third section of the little work attributed to Aristotle *On Melissus, Xenophanes, and Gorgias*. Its authenticity seems to be unjustly questioned.

Parmenides — using implicitly the ambiguity of the Greek verb „is” and „to be” — presented a certain ontological argument: „being is, because being is being”. — Gorgias, however, makes a parody of this by offering a meontological argument: „notbeing is, because notbeing is notbeing”. In consequence Gorgias still attempts to demonstrate, in the manner of a refutation, that „it is not possible neither to be nor not to be”, i.e. „nothing is”.

The article contains, therefore, a reconstruction of the account of Gorgias' meontological and nihilistic argumentation from his lost treatise *On the notbeing or on nature*. Moreover, we find in the Plato' *Sophiste* and in Aristotle's writings some allusions to Gorgias' „special argument”, which are still not sufficiently recognised and properly interpreted.