

ПАРМЕНИДОВА ЛОГИКА БИЋА

Философска поема Елејанина Парменида, из које нам је сачуван — и то у врло чистом облику, без доксографских интерполација и парафраза — знатан број дужих и кохерентних одломака, означава, несумњиво, прекретницу у историји пресократовске философије: цео каснији развој филозофског мишљења одређен је оквирима оне начелно нове методе истраживања која је овим делом инаугурисана. Док су стари јонски мислиоци полазили од искуства и циљ филозофског истраживања видели у решавању проблема основне супстанције или материјалне пра-основе из које све настаје и у коју се све поново враћа, Парменид је у својој поеми указао на сасвим друкчији и (по његовом мишљењу) далеко поузданији пут. Дошавши до закључка да различитост и противречност постојећих филозофских схватања има основ у некритичности и самовољности методског поступка који је примењен приликом њиховог заснивања, он је проблем полазне тачке начинио основним методолошким проблемом сваког филозофског истраживања. Насупрот свим својим претходницима, који су догматички (дакле с позиције наивно-реалистичког или предметног начина мишљења) изнели неколико различитих принципа за објашњење космичког збивања, Парменид је одлучно истакао да филозофско истраживање мора поћи не од анализе чулних опажаја у којима би тобож требало да нам је сама стварност непосредно дата, већ од анализе логичких услова под којима се о стварности уопште може мислити¹⁾.

¹⁾ *Frg. VII 1 — 5 Diels-Kranz*:

ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὀδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα
μηδὲ σ' ἄθος πολέπειρον ὀδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
ναρμῶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχίησσαν ἀκοῦήν
καὶ γλῶσσαν, κρίναι δὲ λόγῳ πολέθειρον ἔλεγχον
ἔξ ἐμῶν ῥηθέντα, κτλ.

Упор. W. J. Verdenius, *Parmenides. Some Comments on His Poem*. Groningen — Batavia 1942 стр. 64—5. Упор. такође K. v. Fritz, *ΝΟΥΣ, ΝΟΕΙΝ, and Their Derivatives*. *Classical Philology* XL, October 1945 стр. 286—242.

Велика је заслуга К. Reinhardt-а (чија је књига о Пармениду дала низ значајних потстицаја и умногоне тек омогућила разумевање правог смисла философске концепције великог елејског мислиоца) што је упозорио на логичку и гносеолошку страну Парменидова учења, и на тај начин устро пут схватању да оно разликовање између трију праваца истраживања (*ὄδοι διζήσιος*, II 2) — које је дато кроз уста богиње одмах после проемије у првом делу поеме — првобитно није имало никакву другу функцију до једино да служи логичким интересима схематизације²⁾ неколиких апстрактних могућности односа мишљења према његову предмету. Јер Парменид је, доиста, недвосмислено схватио да је сваки даљи покушај философског истраживања оправдан и могућ само под условом да се претходно испита унутрашња структура мишљења и утврде његове законитости и нужности, како би се на тај начин стекао један поуздан критериј помоћу кога се може открити порекло или тачније узрок свих ранијих заблуда у философији. Отуда су Парменидова онтолошка схватања — као што се критичком анализом сачуваних одломака из његовог философског списка јасно може видети — брижљиво логички и гносеолошки фундирана. Напустивши, дакле, земљиште колебљивих и варљивих чулних перцепција и радикално апстрахујући од свих емпириских података, Парменид је аподиктички утврдио да је могуће замислити (*εἰσὶ νοήσῃ*, II 2) само три гносеолошка-онтолошка аспекта или три пута истраживања: 1. оно што постоји, постоји, а оно што не постоји, не постоји, дакле постоји само биће³⁾; 2. не постоји биће, већ само небиће, дакле оно што (по дефиницији) не постоји, уствари нужно постоји; 3. биће и небиће постоје симултано, тј. оно што постоји претставља неку врсту мешавине између бића и небића.

По Парменидову схватању, само први пут истраживања је актуално могућ, јер само он задовољава нужне постулате мишљења: мишљење се, наиме, увек односи на „нешто“, услов његове могућности и претпоставка његове функције јесте егзистенција бића, тј. једног објективно датог интенционалног предмета. И будући да је мишљење могуће само у форми суда, тј. помоћу копуле „је“ (која везује субјекат с предикатом), то предмет мишљења мора добити предикат

²⁾ К. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Bonn 1916 стр. 44. 71.

³⁾ Овде, свакако, треба имати у виду да Парменид још увек не оперише једном прецизном и доследном терминологијом. Његов начин изражавања показује непрекидно колебање између вербалног облика „јесте“ и супстантивираниог облика „биће“, тако да ова термиолошка неуједначеност и несигурност знатно отежава тумачење. Упор. О. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*. Basel 1945 стр. 251—2.

егзистенције у апсолутном смислу већ с обзиром на то да копула „је“ има безвремено значење⁴). Други пут је, међутим, ἀνόρθον ἀνώνυμον (VIII 17), он претставља тоталну негацију првог, и не може се уопште истражити и схватити. Небиће лежи с оне стране когнитивне границе: оно начелно не може бити предмет мишљења због тога што је мишљење нужно оријентисано на биће. Отуда је — дакле због немогућности његовог рационалног одређивања — и егзистенција небића немогућа. Трећи пут истраживања — који није ништа друго до нека врста комбинације или средње линије између прва два — отпада просто због тога што је могућност другог пута радикално искључена. На тај начин Парменид верује да је решио проблем полазне тачке, и да је открио прави узрок који је његове филозофске претходнике довео до толиких заблуда. Ако се, наиме, има у виду да је логичко решење оне велике алтернативе: ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν (VIII 16) могуће само у смислу афирмације бића и негације небића, онда је — по Парменидову мишљењу — очигледно у чему лежи погрешка свих претходних филозофских система: у претпостављању егзистенције небића⁵).

Парменид је, дакле, несумњиво открио — мада, истина, ово откриће у његовој поеми нигде није изричито експлицирано, већ више прећутно садржано као најдубља подлога свих његових филозофских дедукција — да је сазнање могуће само у оквиру оних форми (или, тачније, под оним претпоставкама) које су логички, па према томе и објективно нужне, и да је, доследно томе, могућност филозофског истраживања обезбеђена тек пошто је једном дефинитивно утврђено да је употреба извесних, привидно нужних, а уствари произвољних претпоставки а *limine* недопуштена. Претпоставка егзистенције небића — која, по Парменидову мишљењу, има, уствари, основ у једној чулној или емпириској илузији — нарочито је категорички одбачена: појам небића противречи основним захтевима мишљења. Ако се правилно оцени смисао и пуни домаћај овог Парменидова инсистирања на проналажењу оних логичких принципа који имају објективну вредност и који, дакле, на неки начин чине канон разума уопште, тј. претстављају путоказ за тачно и истинито мишљење, онда се, колико ја видим, велики елејски мисли-

⁴) Уз ово упор. E. Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik*. Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte (3), Tübingen 1925, стр. 8—9.

⁵) J. Burnet, *L'aurore de la philosophie grecque*. Edition française par Aug. Reymond. Paris 1919, стр. 207—208. W. Capelle, *Die Vorsokratiker*. Fragmente und Quellenberichte übersetzt und eingeleitet. Stuttgart 1938, стр. 158. Историски, Парменидова критика управљена је против Јоњана (укључујући ту и Хераклита, без обзира на то да ли је Парменид доиста знао за Хераклитово дело) и Питагороваца.

лац доиста с правом може уврстити у ред најзначајнијих античких утемељивача формално-логичке методе доказивања⁶⁾ и, можда, чак у ред првих претеча *Критике чистотога ума*⁷⁾.

Али овде никако не треба изгубити из вида да је цела Парменидова апокалиптичка визија богиње⁸⁾ која патетички открива „Истину“ и брижно упозорава на „заблуде смртника“ далеко од тога да садржи само једну суву и безживотну доктринарну распру о пореклу, границама и логичкој вредности људског мишљења⁹⁾. Оно што је Парменид дао у својој философској поеми далеко превазилази оквире оне дисциплине која се традиционално назива логиком, тј. науком о формалним законима мишљења, и која је, дакако, историски настала знатно после Парменида. Парменидови философски интереси задирали су, наиме, много дубље у централно философско подручје, у подручје метафизике. Значај Парменидове философске поеме је пре свега у томе што је у њој дата једна грандиозна онтолошка концепција, и то — што је с историског гледишта нарочито важно — прва хеленска рационалистичка онтологија, тј. појмовно-логичком, дедуктивном методом заснована теорија о последњим принципима бића. Или другим речима: антиципирајући у извесном смислу позицију Хегелове панлогичке концепције о појмовном сазнању као „самосазнању у апсолутном другобићу“, Парменид је створио прву онтолошку логику, тј. теорију о формама мишљења које су истовремено и суштинске одредбе бића, односно теорију о суштинским одредбама бића које су истовремено и логичке форме мишљења.

Основна Парменидова философска теза изражена је у чувеном ставу:

III 1: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

⁶⁾ Упор. Sext. Adv. math. VII 5. Diog. Laert. IX 23: καὶ πρῶτος ἐρωτήσαι τὴν Ἀχιλλεῖα λόγον, ὡς Φαβωρίνος ἐν Παντοδαπῇ ἱστορίᾳ. Уз ово упор. J. Stenzel, *Die Metaphysik des Altertums*. Handbuch der Philosophie, I. München—Berlin 1934, стр. 48. — Неколико добрих напомена о Парменидову методолошком поступку дао је већ E. Kühnemann, *Grundlehren der Philosophie*. Studien über Vorsokratiker, Sokrates und Plato. Berlin—Stuttgart 1899, стр. 51, 58, 60.

⁷⁾ W. Kranz, *Ueber Aufbau und Bedeutung des Parmenideischen Gedichtes*. Sitzungsberichte d. k. preuß. Akad. der Wissenschaften (47), 1916, стр. 1163: „Wie könnte es auch anders sein: der Begründer der Dialektik, dessen philosophische Tat die größte der vorkantischen Philosophie ist, sollte ein Poet gewesen sein?“

⁸⁾ Религиозно-мистичку основу Парменидове проемије убедљиво је показао W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford 1948, стр. 90—98. Упор. такође С. М. Bowra, *The Proem of Parmenides*. Classical Philology, XXXII 1937, стр. 106—110.

⁹⁾ Тако К. Reinhardt, *op. cit.*, стр. 29.

Значење овог текста је, међутим, врло спорно. Да бисмо дошли до тачног превода, морамо стога имати на уму следеће. Неосновано је пре свега и неодрживо Burnet-ово тврђење (које подржава Zeller-ово читање $\acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ уместо рукописног $\acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu$) да се инфинитив без члана у хеленском језику не може употребити као субјекат реченице¹⁰: то је убедљиво показао Verdenius¹¹). Према томе, значење Парменидових речи није: „предмет мишљења може бити само оно што постоји“. У облику у коме је пренет, текст је, дакле, граматички коректан, тако да је недопуштено конструисати његов смисао ма каквим додавањем нечег што би тобож требало схватити као да је Парменид овде подразумевао, иако није изричито рекао. Отуда се преводи Diels-a¹²), Heidel-a¹³), Calogera¹⁴), Mondolfo¹⁵) и других, који се оснивају на мање или више срећним уметцима, не могу прихватити. С друге стране, будући да је став $\tau\acute{o} \gamma\acute{\alpha}\rho \alpha\upsilon\tau\acute{o} \nu\omicron\sigma\tau\acute{\iota}\nu \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu \tau\epsilon \kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\iota\upsilon\alpha\iota$ сачуван преко Плотина (Епп. V 1, 8 — III init.), сваки покушај његовог тумачења мора се, несумњиво, обазирати на коментар који је Плотин дао о њему: $\epsilon\iota\varsigma \tau\acute{o} \alpha\upsilon\tau\acute{o} \sigma\upsilon\nu\eta\gamma\epsilon\nu$ (sc. Parmenides) $\delta\nu \kappa\alpha\iota \nu\omicron\upsilon\beta\acute{\iota}\nu$ ¹⁶). Најзад,

¹⁰) J. Burnet, op. cit., стр. 200, 3. Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, I/1, Siebente Auflage herg. v. W. Nestle. Leipzig 1923, стр. 687, 1. Упор. H. Gomperz, *Psychologische Beobachtungen an griechischen Philosophen*. Sonderabdruck aus *Imago* (X) 1, 1924, стр. 7, 21.

¹¹) op. cit., стр. 85.

¹²) H. Diels (у свим издањима његове колекције фрагмената, укључујући ту и Kranz-ово): „Denn (das Seiende) denken und sein ist dasselbe“. Упор. критичке примедбе на овај превод код R. Herberz-a, *Das Wahrheitsproblem in der griechischen Philosophie*. Berlin 1913, стр. 131—134.

¹³) W. A. Heidel, *On Certain Fragments of the Presocratics*. Proc. Am. Acad. of Arts and Sciences (48), 1913, стр. 720: „For it is one and the same thing to think and to think that it is“.

¹⁴) G. Calogero, *Studi sull' Eleatismo*. Roma 1932, стр. 19: „Pensare infatti è lo stesso che dire che è quel che pensi“. Овај превод оснива се на самовољном додавању речи $\delta\sigma\sigma\alpha \nu\omicron\sigma\tau\acute{\iota}\nu \phi\acute{\alpha}\sigma\sigma\alpha\iota$ иза $\acute{\epsilon}\iota\upsilon\alpha\iota$.

¹⁵) R. Mondolfo, *Il pensiero antico*. Storia della filosofia Greco-Romana esposta con testi scelti dalle fonti. Firenze 1950, стр. 76: „La stessa cosa è il pensare e l'esistere (del pensato)“.

¹⁶) Покушај G. Calogera (op. cit., стр. 14, 2) да оспори сваку вредност Платинову сведочанству, мени се чини да није довољно убедљив. Јер мада је, свакако, тачно да је Платиново излагање о Пармениду — које се налази у једном поглављу *Енеада* које има за циљ да покаже да се учење о највишем тројству у основи слаже са учењима многих претходних философа — умногоме неразумљиво и очигледно погрешно, ипак се, како ја верујем, аутентичност коментара Парменидове тезе о онтолошком паралелизму никако не може ставити под питање: упозорење да Парменид говори само о $\acute{\epsilon}\iota\upsilon\alpha\iota$ и $\nu\omicron\upsilon\beta\acute{\iota}\nu$, и да Платинова формула $\delta\nu = \nu\omicron\upsilon\beta\acute{\iota}\nu$ не постоји код Парменида, очигледно претпоставља тачност горе наведене Burnet-ове напомене о граматичким тешкоћама у трећем фрагменту. С друге стране, примедба да се Плотин колебао у одређивању смисла Парменидове тезе, тако да је поред формуле $\delta\nu = \nu\omicron\upsilon\beta\acute{\iota}\nu$ навео и једну другу, по којој би $\delta\nu$ тре-

очигледно је да став τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι стоји у непосредној вези с једним одељком из осмог фрагмента, који гласи:

VIII 34—37: ταῦτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἐστὶ νόημα.
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,
εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ ἢ ἐστὶν ἢ ἔσται
ἄλλο πᾶρεξ τοῦ ἐόντος, κτλ.

Смисао става τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι треба, дакле, тражити и у контексту овог другог сведочанства. Тумачење овог последњег зависи, међутим, од значења које се придаје речи οὐνεκεν. Diels узима οὐνεκεν у значењу οὐ ἔνεκεν и држи да се οὐ односи на биће, тако да његов превод гласи: „мишљење је истоветно с оним што је циљ мисли“¹⁷). Fränkel и Calogero, позивајући се на Хомера код кога се οὐνεκεν јавља у значењу „јер“ одн. „да“, преводе, међутим, друкчије: „мишљење и мисао да објекат мисли постоји јесу истоветни“¹⁸). Verdenius опет верује да је реч νόημα субјекат претходног ἐστὶ, тако да његов превод гласи: „мишљење је истоветно с чињеницом да мисао постоји“¹⁹). K. v. Fritz узима οὐνεκεν у значењу „because of which“ одн. „therefore“, и налази да је Парменид хтео да каже само то да су мишљење и узрок или услов мишљења истоветни, тј. да је биће *conditio sine qua non* мишљења²⁰).

Колико ја видим, неоспорно је, доиста, да препозиција ἐνεκα (у непосредном и строгом смислу) има функцију латинских препозиција *causa*, *propter*, *gratia*. У тој употреби она се, несумњиво, најчешће јавља све до краја четвртог столећа старе ере. Али с обзиром на то да се узрок који непосредно делује и одређује истовремено може схватити и као циљ, то је појмовно разликовање између *causa efficiens* и *causa finalis* врло колебљиво, нарочито у архајском

бало да буде само νοεῖν, говори, уствари, колико ја видим, против Calogera: Плотин је, наиме, добро увидео да је Парменид прокламовао истоветност бића и мишљења управо због тога што биће није схватио као κίνητόν. Најзад, питање колико је Клемент Александриски, други антички аутор код кога је сачуван навод Парменидова става (Strom. VI 23), стварно разумео Парменида, не стоји ни у каквој вези с питањем о историској вредности Платинова тумачења. У Платинову реферату о Пармениду (који, и по Calogero-ову изричитом признању, претставља комбинацију између неаутентичних и аутентичних елемената) коментар који је за нас овде од интереса долази, дакле, у ову последњу групу.

¹⁷) H. Diels, *Parmenides Lehrgedicht*. Berlin 1897, стр. 84—85.

¹⁸) H. Fränkel, *Parmenides-Studien*. Nachrichten Göttinger Ges. d. Wissenschaften, 1930, стр. 186—187. G. Calogero, op. cit., стр. 10—11.

¹⁹) W. J. Verdenius, op. cit., стр. 40.

²⁰) K. v. Fritz, loc. cit., стр. 238.

стадију мишљења. Отуда *ἐνεκα* истовремено може да служи и за обележавање циља или намере. Упор. на пр. *ἀρχαὶ μισθοφορίας ἐνεκα* Ps.-Xen. *Resp. Ath.* 1, 3. *κολακχεύειν ἐνεκα μισθοῦ* Xen. *Hell.* 5, 1, 17. *τῶνδε εἶνεκα*, *ἵνα* resp. *ὅπως* Hdt. 8, 35. 40. 76. На тај начин, како се мени чини, Diels-ово тумачење добија снажну подршку и висок степен вероватности. Уосталом, не треба заборавити да Diels има за собом и ауторитет једног античког јемца (*Simpl. Phys.* 87, 14. 144, 23), који је *ὀψεσθαι* недвосмислено схватио као финалну конструкцију. У парентези треба рећи још то да Verdenius-ова интерпретација не долази у обзир из простог разлога што она кида сваку везу између 34 и 35 стиха. Ако би, наиме, требало схватити да 34 стих изражава само „просту идеју“ да *νόησα* реално постоји, онда је нејасно зашто 35 стих почиње са *γάρ*, дакле очигледно има за циљ да објасни или образложи оно о чему је напред било речи. Према томе, смисао осмог фрагмента (в. 34—37) може бити само: „мишљење и оно што је циљ мисли (тј. биће) јесу истоветни. Јер без бића, у коме је оно изражено, мишљење нећеш наћи. Јер ништа не постоји нити (може) постојати ван бића“ итд. Став *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι* треба, дакле, превести са: „јер мишљење је истоветно с бићем“.

Поставља се, међутим, питање: шта је Парменид уствари хтео овим прокламовањем истоветности мишљења и бића? Ако је мишљење схватио у психолошком смислу, као једну функцију свести, није ли он, можда, претпостављао да биће, као садржај мишљења, постоји само идеално? Да ли његова формула значи исто што и фамозна тврдња Берклијева да је *esse* једнако *percipi*, с том разликом што је *percipi* у њој замењен једним *cogitari*? Или Парменидово изједначавање мишљења и бића има само логичко значење, тако да би његов смисао требало тражити у томе да између чланова једначине нужно постоји јединство у некој објективној равни? Ако је Парменид доиста могао да схвати мишљење као једну самосталну димензију различиту од бића, није ли он, можда, веровао да је однос истоветности омогућен неком врстом „престабилиране хармоније“ између њих?

У модерним уџбеницима историје философије, као и у многим монографијама посвећеним излагању Парменидова учења, став *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι* најчешће се тумачи у идеалистичком смислу гносеолошке критике, тако да важи чак као камен-темељац идеализма уопште²¹). Ако се, међутим, води рачуна о томе да тумачење античких фи-

²¹) Уместо читаве листе примера, наводим само два. W. Kinkel, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I. Osterwieck 1920, стр. 42. Н. Solonimsky, *Heraklit und Parmenides*. Philosophische Arbeiten herausgeg. von H. Cohen und P. Natorp (VII/1), Giessen 1912, стр. 39, 43, 47, 51, 61.

лософских схватања не треба да значи њихово насилно подвођење под калупе једне касније философске традиције и да задатак тумачења није у томе да једностраним и претераним наглашавањем извесних тек наговештених философских мотива импутира овима неке циљеве који су тек знатно доцније дошли до пуног изражаја, онда се сваки покушај идеалистичког тумачења Парменидове основне философске тезе радикално и дефинитивно мора одбацити. О неком гносеолошком субјективизму, код Парменида нема и не може бити говора. Тврдња да Парменидово биће није ништа друго до једна иманентно дата величина, тј. нешто што постоји само због тога што је садржај свести, односно предмет мишљења, нема никаквог ослоњања ни у сачуваном тексту ни у целини Парменидових излагања: она само показује изванредну експанзију гносеолошких интереса модерног доба, које су њихови протагонисти безобзирно и противно сваком историском осећању некритички пројектовали у далеку прошлост.

Парменид је био далеко од тога да биће схвати као нешто искључиво ментално, као прост скуп извесних логичких одредаба, као чист производ апстрактне функције људског (или тачније научног) мишљења у смислу трансцендентално-логичког идеализма Марбуршке школе. Његов став τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι нема никакве везе с Кантовом трансценденталном дедукицијом, нити је његов смисао уопште у томе да покаже како је мишљење, мада је, истина, применом синтетичких функција на једном објективном предмету оно тек и одређено у свом постојању, уствари творца овог предмета. Овакво тумачење Парменидове основне философске позиције имплицирало би, наиме, једно веровање које је потпуно немогуће већ с обзиром на историско-философске разлоге. Да је већ први хеленски мислилац који је прекорачио границе наивно-реалистичког мишљења и уочио разлику између субјекта (тј. иманентне функције мишљења) и објекта (тј. трансцендентне стварности чији се смисао открива тек конституцијом суда) могао да дође до оног рафинираног и перфидног Кантовог гледишта о радикалној диспаратности логичке и онтолошке сфере и могућности превазилажења ове диспаратности путем сувереног подвргавања једне сфере другој, не може се уопште замислити: перспектива философског развоја била би, наиме, потпуно неразумљива кад би циновски скокови били могући без икаквих припрема.

Однос између бића и мишљења Парменид није нити је уопште хтео да посматра само са гносеолошког аспекта. Њега је, уствари, првенствено интересовала метафизичка страна овог односа. А то значи: Парменид је пре свега хтео да утврди зашто је бићу својствен афинитет према

мишљењу, а тек затим и у вези с тим како је мишљење уопште у стању да се дочепа бића. И његово решење овог проблема гласи: само због тога што се разлика између субјекта и објекта губи и ишчезава у најдубљим димензијама Апсолутног. Појам бића има, дакле, код Парменида двоструко значење²²): с једне стране он означава једну предметну интелигибилну стварност која стоји насупрот свести, а с друге стране оно што је метафизички супстрат саме те свести. Отуда у Парменидовој концепцији нема места разликовању између субјекта и објекта у смислу њиховог радикалног супротстављања, већ је ово разликовање овде први пут свесно спроведено само због тога што се хтело да се енергично утврди њихова суштинска истоветност.

Парменид је, наиме, први јасно увидео да је свако питање о бићу нераздвајно везано с питањем о условима и могућностима под којима се оно прво питање уопште може поставити. И Парменид је први с необичном јасноћом показао да је проблем бића могуће решити само због тога што постоји објективна корелација између бића и мишљења, само због тога што логичке одредбе имају и онтолошко значење, тако да интенционални предмет мишљења и само мишљење као органски део онтолошког објекта нису уствари ништа друго до различите пројекције нечег што је у суштини једно исто. По Парменидову схватању биће мора бити истоветно с мишљењем, ако мишљење треба да се подудара с бићем, тј. ако истина уопште треба да буде могућа. Јер са знање не значи ништа друго до демонстрирање рационалности датог предмета. Кад логички принципи не би били иманентни принципи бића — такав је, вероватно, био ток Парменидове дедукције — било би потпуно апсурдно подводити биће под форме логичког мишљења, тј. чинити га предметом са знања. Кад логичке одредбе не би имале и онтолошко значење, тј. кад већ само биће као такво не би по себи било и рационално, било би бесмислено изрицати ма какав логички суд о њему: јер би у том случају, наиме, било потпуно немогуће довести у ма какву везу логичке односе између појмова у мишљењу с онтолошким односима. Начелним изједначавањем бића и мишљења (или тачније: строгом оријентацијом бића на мишљење и мишљења на биће) Парменид је ставио у задатак целој потоњој философији (и шта више на тај начин засновао једну снажну традицију која је тек у другој половини прошлог столећа дефинитивно прекинута) да призна за онтолошку реалност само оно што је

²²) J. Stenzel, op. cit., стр. 29—30, 57, 61. Уз ово и даље упор. и G. Calogero, op. cit., стр. 54—55, и нарочито E. D. Phillips, *Parmenides on Thought and Being*. The Philosophical Review, LXIV/4, October 1955, стр. 556—558.

мишљењу доступно, дакле само оно што се рационално може одредити и схватити.

Ако се има у виду ова страна Парменидова учења, онда се, свакако, с правом може рећи да је већ код овог значајног мислиоца из Елеје интонирана велика тема целе модерне рационалистичке метафизике, те да, према томе, у Пармениду треба тражити правог претечу не само Лајбницевог, Шелингове и Хегелове философије, већ и философских система двојице Шелингових непосредних претходника — Спинозе и Ђ. Бруна. Јер, код Парменида су доиста први пут јасно изражене оне три основне претпоставке које чине основ свих класичних образаца модерне априорне метафизике, а нарочито Лајбницевог „система престабилиране хармоније“, Шелинговог „система идентитета“ и Хегелове „логичке науке“: 1. права стварност је само оно што се мишљењем може сазнати; 2. мишљење је истоветно с бићем, које је апсолутна стварност; 3. иманентне одредбе мишљења и структуралне одредбе онтолошког објекта не претстављају два различита категоријална реда између којих би тек накнадно требало успоставити неки однос, већ оне у суштини нису ништа друго до само две пројекције једног истог, апсолутног садржаја. Да ову несумњиву сличност између Парменидове концепције и модерне рационалистичке метафизике не треба објашњавати само „изборним сродством“, већ да је овде, напротив, у питању аутентична линија једне стварне и непосредне историске зависности довољно речито показују многа места из Брунових *Метафизичких дијалога* (нарочито она на крају трећег и на почетку петог дијалога његовог дела *О узроку, принципју и једном*), где се Бруно и изричито позива на Парменида и Елејску школу²³).

Пошто је на тај начин у потпуности образложена нужност решења оне драматичне алтернативе у смислу афирмације бића и негације небића, и утврђено да је биће, као интенционални предмет мишљења, истоветно са самим мишљењем, остаје још да се покаже како је Парменид ближе одредио логичку структуру самог бића. До основних одредаба — које, иначе, фигурирају као „ознаке“ или „сигнални стубови“ (објекта, VIII 2) на путу ка истини — Парменид долази помоћу чисте и доследне дедукције. Будући да је биће недоступно чулима, већ само разуму (коме се предочава посредством једне врсте интелектуалног опа-

²³) Ове везе између Ђ. Бруна и Парменида добро је истакао W. Dilthey, *Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen*. Gesammelte Schriften, II. Dritte, unveränderte Auflage. Leipzig—Berlin 1923, стр. 330—334.

жања, IV 1), то Парменид редом искључује оне предикате који су емпириског карактера²⁴) и који, према томе, имплицирају егзистенцију бића. Парменид пре свега дедуцира својство вечности бића. Биће не може ни почети ни престати да постоји у времену: категорије прошлости и будућности немају никаквог смисла кад је реч о њему. Јер оно што доиста постоји, оно што чини суштину егзистенције у правом и најдубљем значењу те речи, мора постојати без икаквих ограничења. Оно што је било или што ће тек бити, очигледно је да има само условну егзистенцијалну вредност. Биће, међутим, мора постојати апсолутно. Јер ако би оно тек требало да настане у једном одређеном временском тренутку, не види се зашто би било нужно да то буде баш у том тренутку, а не у неком ранијем или каснијем²⁵). С друге стране, биће мора бити вечно и због тога што је немогуће објаснити из чега би оно могло да настане: јер ако је биће настало из бића, онда је егзистенција неког другог бића већ претпостављена, а ако би требало узети да је оно настало из небића, онда се запада у противречност, будући да из небића, очигледно, не може настати ништа друго до опет небиће. Биће је, дакле, нужно вечно садашњост²⁶).

Остали атрибути бића — који су с аподиктичком извесношћу даље изведени из оног апстрактног појма — могу се углавном свести на три принципа, на принцип јединства, истоветности и савршенства. Биће је, по Парменидову схватању, један јединствен и самодовољан Апсолут који је увек једнак себи. Јер ако је већ нужно мислити да биће постоји и да небиће не може постојати, онда је самим тим имплицирано и то да је биће једно, да обухвата све, да је постојано и да је увек једнако себи, да је бесконачно, да је квалитативно једноврсно и да нигде није ни више ни мање као биће, да је недељиво и непокретно, да је потпуно, завршено, ограничено итд. Мноштво, различитост и кретање,

²⁴) Парменидова философска поема има изразито дефанзивни карактер: у сачуваних 150—160 стихова употребљено је више од 60 одречних партикула, око 25 alpha privativa, мноштво негативних предиката и речи са негативним значењем. Упор. К Јоџи, *Geschichte der antiken Philosophie*, I. Tübingen 1921, стр. 423, 5.

²⁵) Аргументација помоћу става довољног разлога. Упор. О. Gigon, *op. cit.*, стр. 262.

²⁶) VIII 5: οὐδὲ ποτ' ἔν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ ἄν ἔστιν ὄρου πάν. Парменид, дакле, изричито модификује традиционалну формулу вечности, на којој је, иначе, инсистирао још и Хераклит (Fr. 30). И ово Парменидово решење извршило је, као што је добро познато, снажан утицај на цео потоњи развој хеленске философије. Нарочито су карактеристична следећа места: Анахаг. Frg. 6. Plat. Tim. 37 E—38 B. Arist. Met. 1050 a 7. — Упор. E. Hoffmann, *op. cit.*, стр. 9, 2. O. Gigon, *op. cit.*, стр. 261.

будући да претпостављају егзистенцију небића, нису и очигледно је да не могу бити предикати бића. Важно је овде уочити (као што је већ у више махова и истакнуто)²⁷⁾, да Парменид нигде не говори о супстанцијалним особинама бића. Биће није ни вода, ни ваздух, ни ватра, нити је уопште састављено од неких елемената који би били доступни чулној евиденцији. Парменидова радикална апстракција од свих емпириских квалитета даје, дакле, довољно основа закључку да је његово биће првенствено било замишљено као једна интелигибилна, не просторно-чулна стварност, мада се, истина, не може порећи чињеница да у његовој философској поеми ово разликовање није потпуно доследно ни довољно свесно спроведено (што је, уосталом, с историског гледишта потпуно разумљиво).

У сваком случају, неосновано је и неодрживо Burnet-ово тврђење (које је прихваћено и од неких других истраживача), а наиме да извесне Парменидове одредбе бића показују да је он ово пре свега замишљао као једну масивну телесну реалност распрострау у простору, те да би због тога требало чак сматрати да је Парменид у неку руку „отац материјализма“²⁸⁾. Јер ово схватање, очигледно, полази од нетачног и самовољног тумачења онтолошких атрибута $\epsilon\rho\lambda\epsilon\omicron\nu$ и $\sigma\upsilon\nu\epsilon\chi\epsilon\varsigma$. Ако се смисао ових одредаба утврди помоћу једне чулно-емпириске аналогije (што је већ с методолошког гледишта сасвим погрешно), онда се биће, доиста, не може схватити никако друкчије до као један апсолутно хомоген континуум, тј. као простор који је потпуно и без остатка испуњен материјом. Да предикати о којима је реч немају, међутим, само за задатак да одбаце схватање о корпусуларној структури материјалне прасупстанције, већ у преом реду да пруже ближе објашњење својства недељивости бића²⁹⁾ и да, према томе, Парменид није хтео да каже то да је биће један материјални $\rho\lambda\epsilon\pi\iota\tau$ $\sigma\omicron\pi\iota\nu\iota\tau$, јасно је већ с обзиром на апсурдност консеквенцаја које би се у том случају неизбежно наметале. Ако се, наиме, прихвати Burnet-ова теза, онда Парменидово биће не може бити ништа друго до само монструозна хипостаса апстрактног материјалног супстрата појединачних егзистенција чулног света. С друге стране, Парменидово разликовање између „бића“ и „привида“ (које, уствари, има онтолошко-категоријалну вредност $\kappa\alpha\tau'$ $\epsilon\tilde{\iota}\chi\omicron\upsilon\tilde{\iota}\nu$) своди се на тај

²⁷⁾ Упор. на пр. W. Jaeger, op. cit., стр. 106.

²⁸⁾ J. Burnet, op. cit., стр. 210. Тако и Ed. Zeller, op. cit., стр. 697—700. Слично W. Windelband, *Geschichte der antiken Philosophie*. Dritte Auflage bearb. v. A. Bohnhöffer. München 1912, стр. 46. Податке о осталој литератури даје Nestle код Zeller-a, стр. 737.

²⁹⁾ V. Sanders, *Der Idealismus des Parmenides*. Inaugural-Dissertation. München 1910, стр. 30—31.

начин само на једну разлику у начину посматрања³⁰⁾ (уз импликацију естетско-пластичног обликовања једног од два могућа аспекта). Најзад, ако би се прихватила она чулно-емпиријска аналогија, очевидно је да апсолутна постојаност и статичност хомогене материјалне масе бића не би уопште дозвољавала могућност постојања једне свести различите од ње, али у којој би она ипак рационално била тек одређена, док би с друге стране недељивост ове хипостасиране апстракције противречила једном од основних захтева мишљења да све оно што је распрострањено мора бити састављено из делова и да је, дакле, дељивост битно садржана у самом појму материје одн. простора. Уствари, покушај материјалистичког тумачења Парменидове онтолошке концепције умногоме је инспирисан површним тумачењем једног одељка из осмог фрагмента:

VIII 42—44: αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύρατον, τετελεσμένον ἐστὶ πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ, μεσώθεν ἰσοπαλῆς πάντῃ κτλ.

Да на овом месту нема, међутим, говора о томе да је биће једна равномерно распрострањена маса која је подједнако удаљена од средишта, а најмање о томе да је биће лопта, јасно је већ с обзиром на изричито упозорење да је овде у питању само слика или поређење (ἐναλίγκιος = „слично“, „налик на“). Уствари, колико ја видим, прави смисао наведеног текста треба тражити у сасвим другом правцу. И мада је, истина, већ у више махова утврђено да овај одељак, с обзиром на функцију оног ἐναλίγκιος, не пружа никакав ослонац за тумачење Парменидове онтологије у материјалистичком духу, његово право значење још увек није потпуно откривено³¹⁾. Ако не грешим и ако нисам у потпуној заблуди, онда Парменидово поређење бића с лоптом нема никакав други циљ и не може се схватити никако друкчије до једино као покушај ближег и прецизнијег објашњења једне раније наведене одредбе бића, његове бесконачности (ἀτέλειστον, VIII 4). Парменид је, наиме, како се мени чини, јасно увидео да биће не може бити бесконачно у негативном или екстензивном смислу, у смислу могућности непрекидног превазилажења његових опажајних граница, јер би на тај начин оно било оптерећено једном просторном ка-

³⁰⁾ Упор. К. Riezler, *Parmenides*. Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike (V), Frankfurt am Main 1934, стр. 54. Сам Riezler, истина, није извукао никакве консеквенције у смислу Парменидова материјализма. Упор. Jaeger-ову критику, op. cit., стр. 105—106. 227, 58.

³¹⁾ Колико ја видим, најбоље тумачење дао је J. Stenzel, op. cit., стр. 51.

раактеристиком која, међутим, долази у обзир само уколико је реч о некој величини феноменалног света. Као апсолутна, интелигибилна категорија, биће мора имати стварну границу која ће једном заувек обележити његову коначну, спонтану завршеност³²). Биће, дакле, може бити бесконачно само у позитивном или интензивном смислу, као један актуалан, у себи затворен и одређен тоталитет. Ово крајње апстрактно и суптилно разликовање — које у извесном смислу претставља и први наговештај Хегелова разликовања између рђаве и праве бесконачности — Парменид, истина, није успео да у потпуности објасни појмовно-логичким средствима, већ је прибегао симболичком изражавању, али већ сама чињеница да је он несумњиво уочио да се претстава бесконачности оснива на једном опажајном моменту, те да, према томе, мишљење може постулирати бесконачност само у једном измењеном и дубљем значењу, довољно речито показује изванредну дубину и оригиналност његове превасходно спекулативно-филозофске обдарености.

Парменид је био далеко од тога да појединачно схвати као нужан моменат у тоталитету, а постајање и нестајање као органске стадије или форме егзистенције бића³³). Централни појам Парменидове онтологије, његово с толиким патосом објављено откриће $\epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$, нема ничег заједничког с појмом $\alpha\rho\chi\eta$ старе космолошко-филозофске спекулације, нити је његова функција у систему Парменидове концепције у било чему слична функцији коју је овај други појам вршио у оквиру целе претходне јонске филозофске традиције. Парменид уопште није помишљао на то да своје учење о бићу узме као основ за објашњење порекла и суштине феноменалног света, света мноштва и кретања, будући да је мноштво и кретање првобитно био схватио као нешто што је начелно искључено из сфере онтолошке реалности³⁴). Између интелигибилног и сензибилног света нема

³²) Упор. V. Sanders, op. cit., стр. 68. K. Riezler, op. cit., стр. 57. H. Gadamer, *Gnomon* XII/2 1936, стр. 85. E. D. Phillips, loc. cit., стр. 557.

³³) Друкчије E. Hoffmann, op. cit., стр. 12—13. Упор. међутим, J. E. Raven, *Pythagoreans and Eleatics*. An Account of the interaction between the Two Opposed Schools during the Fifth and Early Fourth Centuries B. C. Cambridge 1948, стр. 41: „The Way of Truth has already deduced all that can truthfully be concluded about Being. The Way of Seeming (or indeed anything else except the Way of Truth) can have no part in Being: it is, and must necessarily be, pure fiction“.

³⁴) VIII 13—15: ... τοῦ εἶναι οὐτε γίνεσθαι
οὔτ' ἄλλοσθαι ἀνῆκε δίκη χαλάσασα πᾶσιν,
ἀλλ' ἔχει κελ.

VIII 21: τὼς γένησις μὲν ἀπέβησται καὶ ἀποστος ὄλεθρος.

Упор. Gadamer, loc. cit., стр. 84: „Riezlers Ausdeutung fordert, daß das parmenideische Sein das Werden und Vergehen in sich berge. Das aber

никакве сразмере — то је основна позиција Парменидове философске оријентације. Да појам Апсолутног има смисла и оправдања једино утолико уколико је он основ за разумевање релативне, ништавне егзистенције проблематичног света чула, Парменид је сасвим испустио из вида. Његово „биће“ је „биће за себе“ у најбуквалнијем смислу те речи: суштина бића је у његовој вечно мирној и самодовољној таутолошко-аналитичкој истоветности. Отуда је, како се мени чини, сваки покушај да се конструише нека тобоже нераскидива веза између двају делова Парменидове философске поеме узалудан и принципијелно погрешан. Јер, кад би се средствима језичке анализе чак и могло учинити вероватним да Парменидово биће треба схватити као „јединство супротности“, тј. као једну дијалектичку категорију у којој је сједињен и превазиђен сваки пар опозита феноменалног карактера и где су, дакле, обе космичке потенције из Δβξα-дела „светлост“ и „мрак“, као нека врста симболичких претставника свих осталих опозита, потенцијално садржане (истина не као апсолутни, већ само као релативни облици)⁸⁵), ипак би се, и у том одвећ дубиозном случају, остало само на пола пута: мистерија генезе кретања у бићу и мистерија самог процеса модификације бића, тј. његове мултифигурације путем излучивања супротности (које би у том случају било могуће схватити само као акциденталне моди у Спинозину смислу), остала би, наиме, сасвим необјашњена.

Утолико је, како ја верујем, јаз који раздваја Платона од његова у извесном смислу доиста непосредног философског претходника Парменида много дубљи него што то Verdenius⁸⁶) замишља. Околност да је Парменид несумњиво први хеленски философ који свесно употребљава методолошки поступак логичког доказивања — у чему Платон, као што је добро познато, види битно обележје сваког правог философског истраживања (Plat. *Soph.* 253 В, 254 А. *Resp.* 534 С) — није и очигледно је да уопште не може бити никаква индикација за закључак о стварној сличности између Парменидове и Платонове основне философске оријентације. Јер без обзира на то што обојица, доиста, деле веровање у апсолутну вредност рационалног мишљења, а одбацују чулно опажање као извор свих људских заблуда, и независно од тога што и један и други неоспорно заједно прет-

beruht auf dem irrigen Verständnis von Fragment 8, 13 ff (60). Nicht das Werden und Vergehen, sondern das Sein wird in Haft gehalten“. Упор. такође W. Jaeger, *op. cit.*, стр. 105—106. 227, 56. Тако, уосталом, и Plato. *Theaet.* 181 А. *Sext. Adv. math.* X 46.

⁸⁵) Тако H. Schwabl, *Sein und Doxa bei Parmenides*. Wiener Studien (66) 1953, стр. 50—75.

⁸⁶) *op. cit.*, стр. 60.

постављају да се само мишљењем може доћи до правог сазнања о последњим принципима стварности, ипак је филозофска позиција ове двојице великих хеленских рационалиста битно и фундаментално различита: док се Парменид задовољавао само утврђивањем модалитета онтолошке реалности и дедукцијом њених основних одредаба, а одбацивао чулни свет и енергично упозоравао на логичку неodrживост оне укорене не заблуде о његовом тобожњем постојању, дотле је Платон пре свега трагао за везама између апсолутних и релативних димензија и покушавао да изврши неку врсту рехабилитације феноменалне стварности. Парменидова онтолошка концепција очигледно води у правцу радикалног *акосмизма*: по Парменидову мишљењу, динамичко мноштво феноменалне стварности пада изван сфере апсолутног бића — оно и не постоји у правом смислу те речи, већ је само привид, илузија или таштина (*vanità*), како је то рекао Ђ. Бруно, несумњиво алудирајући на Парменида. Платон је, међутим, за разлику од великог Елејанина, веровао да феноменални свет мноштва и постајања није апсолутно ништаван, већ да је шта више сенка (*εἰδωλον*) ноуменалног света, те да му ипак, будући да стоји у једном одређеном односу према овом другом, припада извесно место у хијерархиској структури стварности, разуме се само као релативној, не и апсолутној категорији.

Уствари, тврђење да оба основна принципа феноменалног света партиципирају у апсолутном бићу и да је ово, као јединство супротности, услов њихове релативне егзистенције, нема довољно оправдања ни у самом тексту. Цело Schwabl-ово тумачење почива на анализи једног одељка из осмог фрагмента, у коме Парменид почиње говор о „мишљењима смртника“ и каже:

VIII 53—54: μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνῶμας ὀνομάζειν,
τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν (ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν).

Позивајући се на Diels-a, Schwabl сматра да се τῶν не може схватити партитивно, јер би у том случају уместо μίαν морало стајати ἑτέρην. Отуда, по његовом мишљењу, τῶν може бити једино колектив, тако да μία мора бити јединство δύο μορφαί. Следствено томе, наведене стихове требало би превести са: „denn sie legten ihre Meinung dahin fest, zwei Formen zu benennen, von denen eine Eine (d. h. eine einheitliche, die beiden zusammen erfassende Gestalt) zu benennen nicht notwendig ist; in diesem Punkte sind sie in die Irre gegangen“. Ма колико да је, доиста, ово тумачење примамљиво са граматичких разлога, очигледност потребе његовог прихватања ничим није доказана. Јер је употреба εἰς у смислу ἕτερος као

што је већ Wackernagel истакао³⁷), потпуно легитимна у хеленском језику кад се инсистира на броју.

С друге стране, Schwabl-ово објашњење текста намеће цео низ питања на која је, колико ја видим, немогуће дати одговоре који би сасвим задовољавали. Пре свега, однос између 53 и 54 стиха постаје нејасан: у првом стиху говори се о једном људском поступку који је актуалисан у прошлости; у другом се констатује да није нужно учинити нешто што доиста и није било учињено, па се због тога изриче осуда. Ако већ, према изричитом тврђењу богиње — јер треба имати на уму да се овде, ако се пође од Schwabl-ова тумачења, мора узети да су у питању њене речи о смртницима — и није било нужно именовати овај један виши облик у коме су тобож обухваћена оба друга именована облика, у чему је онда заблуда у коју су људи овим пропуштањем запали? Ако би, међутим, требало схватити да се речи ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰδὶν односе само на 53 стих, онда је опет нејасно зашто је људима замерено то што су само експлицирали оно што је већ садржано у бићу. А ако се људима пребацује то што су ова два облика поставили апсолутно, као биће насупрот небићу, онда је очигледно да се њихова погрешка састоји управо у томе што онај један свеобухватни „Облик“ нису имали на уму, тј. нису именовали. Али на тај начин мора се признати да богиња није у праву кад тврди да баш то није било потребно. Због тога је, како се мени чини, полустих τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστὶν далеко једноставније схватити као изразит пример емфатичног начина изражавања употребом понављања у негативној форми, како је то предложио Verdenius³⁸). Тиме се избегава забуна (коју иначе поддржава Schwabl-ово тумачење), а наиме као да би осуда богиње изражена у речима ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰδὶν била већ имплицирана у речима οὐ χρεῶν ἐστὶν. Уствари, ове последње речи стоје у директној вези управо с веровањем људи о којима је реч, а не изражавају никакав став богиње. Према томе, значење текста у питању може бити једино: „Људи су били убеђени да треба именовати два облика, и да није допуштено именовати само један од њих“³⁹).

Питање односа двеју космичких потенција према бићу и небићу и функција Δόξα-дела у оквиру целе Парменидове философске концепције претставља, иначе, врло замршен проблем. По једном гледишту које се ослања на Аристотела

³⁷) J. Wackernagel, *Vorlesungen über Syntax*. Zweite Reihe. Basel 1924, стр. 99. J. Burnet, *op. cit.*, стр. 203, 4. Упор. такође и објашњења уз текстове наведене код J. E. Raven-a, *op. cit.*, стр. 39—40.

³⁸) *op. cit.*, стр. 62, 77.

³⁹) Тако још H. Diels, *Parmenides Lehrgedicht*. Berlin 1897, стр. 41, 93 (друкчије у колекцији фрагмената). Остали подаци код Verdenius-a, *op. cit.*, стр. 62, 5.

(*Met.* 987 a 1; *De gen. corr.* 318 b 6), Парменидово постављање двају принципа као основе за објашњење феноменалног света стоји у непосредној вези с његовом контрапозицијом биће — небиће: разликовање између „светлости“ и „мрака“ требало би, дакле, схватити као непосредну транспозицију оног фундаменталног логичко-онтолошког разликовања⁴⁰). По једном другом гледишту, међутим, однос између бића и „светлости“ с једне стране, и небића и „мрака“ с друге, није такав да би чланове првог и другог пара требало међусобно потпуно и без остатка изједначити, већ је то један однос знатно слабије и неодређеније природе — однос сличности⁴¹) или асимилације⁴²). Да су оба наведена схватања потпуно погрешна, показао је већ Reinhardt⁴³). Један дуго занемариван изричит навод у деветом фрагменту (ἴσων ἀρφοτέρων, IX 4) показује, уосталом, довољно убедљиво да ни један од двају наведених облика Парменид није претпостављао другом, већ да је, напротив, оба сматрао категоријама истог реда. Да ли је то, међутим, довољно за извођење закључка да су оба опречна феноменална принципа само због тога равноправна у њиховој релативној егзистенцији што тобож заједно партиципирају у бићу, као што је поверовао Schwabl?

Како се мени чини, у сачуваном тексту нема довољно основа за овакво веровање. Други део Парменидове философске поеме — у коме је дато објашњење порекла и структуре феноменалног света и, вероватно, детаљно била изложена и цела космогонија с антропологијом — нема никаквог позитивног удела у систему Парменидове онтолошке концепције: његов смисао и задатак није у томе да покаже како је и зашто из оног једног, вечног и апсолутног бића настало мноштво релативних и пролазних облика, нити да утврди какав је однос између динамике феноменалног плурализма и статике ноуменалне стварности. Грандиозна илузија о радикалној и непремостивој разлици између физике и метафизике, између релативне и апсолутне егзистенције, између иманенције и трансценденције — која лежи у основи најдубљих и најсуптилнијих метафизичких спекулација кроз целу историју европске философије — доминира тако снажно и тако потпуно у излагањима првог дела Парменидове философске поеме, да се сваки покушај било каквог укључивања феноменалних принципа у сферу бића категоријски мора одбацити. С историско-философског и систематско-философског гледишта подједнако је довољно јасна и ра-

⁴⁰) Податке о литератури даје Verdenius, *op. cit.*, стр. 62, 1.

⁴¹) K. Joël, *op. cit.*, стр. 441.

⁴²) G. Calogero, *op. cit.*, стр. 43.

⁴³) *op. cit.*, стр. 70.

зумљива чињеница да мислилац чија је највећа заслуга за развој философског мишљења управо у свесном и доследном одвајању подручја физике од подручја метафизике⁴⁴⁾ ово одвајање и није могао да спроведе никако друкчије него само насилним, једностраним и парадоксалним кидањем свих веза између одвојених делова. И притом треба имати на уму да радикални дуализам Парменидове философске позиције није никаква оријентална привилегија, да већ због тога не би могао бити и једна хеленска могућност⁴⁵⁾.

Па ипак, Парменид се није задовољавао само истраживањем димензија онтолошке реалности, већ је у другом делу своје поеме развио и целу једну феноменологију природе. У науци се већ дуго расправља питање: зашто је он то учинио? Због тога што је хтео да пружи критички преглед туђих гледишта⁴⁶⁾ или зато што је веровао да учење о аподиктичкој „Истини“ императивно захтева и једну хипотетичку⁴⁷⁾ односно фикционалистичку теорију⁴⁸⁾ као своје огледало? Због тога што је био жртва хеленског нагона за агонистиком⁴⁹⁾ или, можда, из потајне интимне сумње у апсолутну невредност феномена⁵⁰⁾? Или би, најзад, требало претпоставити да је Парменид прибегао феноменалном свету само због тога што је био гоњен необузданом жељом да схвати и објасни узроке првобитног греха људског сазнања⁵¹⁾?

Колико ја видим, ни једно од наведених објашњења (чијих варијаната, иначе, има безброј) не даје одговор који задовољава. Изузетак донекле чини једино последње, Reinhardt-ово гледиште. Али о томе касније. Пре свега треба утврдити да Парменид није био доксограф, још мање пробабилиста или фикционалиста, а најмање пасиониран дијалектичар софистичког смера односно скептик. Јер да је у другом делу своје поеме Парменид доиста намеравао да пружи само критички осврт на туђа схватања, извесно је да његова богиња не би могла рећи на једном месту да њена даља излагања имају за циљ да изнесу једно мишљење које ће потпуно надмашити сва остала мишљења смртника⁵²⁾. С друге стране, тврђење да је у другом делу поеме Парменид дао једну научну хипотезу, тј. један покушај објашњења

44) Тако М. Н. Coxon, *The Philosophy of Parmenides*. *Classica Quarterly*, XXVIII, 1934, стр. 136.

45) Насупрот Riezler-у, *op. cit.*, стр. 54.

46) Н. Diels, *op. cit.*, стр. 63.

47) U. v. Wilamowitz, *Hermes*, XXXIV, 1899, стр. 205.

48) W. J. Verdenius, *op. cit.*, стр. 50. Упор. Н. Schwabl, *loc. cit.*

49) K. Joël, *op. cit.*, стр. 435.

50) Th. Gomperz, *Griechische Denker*, I. Vierte Auflage besorgt von H. Gomperz. Berlin—Leipzig 1922, стр. 151.

51) K. Reinhardt, *op. cit.*, стр. 26.

52) VIII 61: $\phi\varsigma$ οὐ μὴ ποτέ τις σε βροτῶν γινώμη παρελάσσει. Упор. J. E. Raven, *op. cit.*, стр. 37. 42.

феноменалног света с претензијама на вероватност (не и аподиктичност) ове експликације, наметало би закључак да је већ стари елејски мислилац умногоме антиципирао модерна стремљења поливалентне логике и да је поред истине, као основне логичке вредности, био свестан и неких других могућих релативних логичких међувредности. Излагања у првом делу поеме показују, међутим, недвосмислено јасно да је Парменид био далеко од сваке помисли да конструише два одвојена и паралелна (мада, истина, релативно подређена) система логичких вредности, у том смислу да би истинитост једног става у једном систему била потпуно независна од могућности односно немогућности његове верификације у другом, и обратно. Парменидова онтолошка схватања несумњиво сведоче о његовој изразито и типично моновалентно-логичкој оријентацији⁵³): противречност је ту схваћена као негација логичког процеса мишљења уопште, а не као унутрашња принципијелна детерминанта тог процеса, док је погрешка, као металогичка чињеница, потпуно искључена из оквира логичке реалности. Исто тако мало је вероватно да је човек који нам се прво претставио као логички фанатик жедан само аподиктичке извесности, могао тако олако да се стави на позицију философије „као — да“, и да у пуној свести о погрешности полазних премиса детаљно развија пред нама једну самодопадљиву игру мање или више доследних дедукција. А ако би опет објашњење Δόξα-дела требало тражити у Парменидовој жељи за надметањем чак и у ономе што је претходно недвосмислено оцењено као погрешно, онда би на тај начин велики метафизичар из Елеје, и поред несумњиво признате узвишене озбиљности његових излагања у првом делу поеме, био деградиран на степен софистичког дијалектичара односно еристичара који не преза од тога да своју вештину прикаже на било каквом материјалу. Најзад, о неком интимном колебању у души аподиктичког логичара не може уопште бити говора: претпоставити да је Парменид доиста могао бити нагрижен неком неверицом у апсолутну истину учења о бићу, значи бити потпуно слеп за величину његовог доживљаја величанствене и опојне снаге открића логичке извесности.

Уствари, како се мени чини, на питање о односу између првог и другог дела Парменидове поеме не може се уопште дати једнозначан одговор. Оно мало сачуваних одломака из другог дела не дају нам никакву могућност да категорички тврдимо било шта о његовој позитивној функцији у целини Парменидових излагања. Јер, ако би тумачење требало основати на наводима из првог фраг-

⁵³) Упор. на пр. I 30:

ἴδ᾽ ἐ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνί πίστις ἀληθείς.

мента⁵⁴), онда је очигледно да Δόξα-део не би могао бити схваћен никако друкчије до једино као излагање истине о заблудама смртника, тј. као аподиктичко објашњење о томе како је дошло и зашто је морало доћи до погрешних претстава о плуралистичко-динамичкој структури стварности. Утолико је, свакако, Reinhardt-ово тумачење донекле на месту, мада овде ипак не треба изгубити из вида да је врло тешко открити неку непосреднију везу између Парменидових опширних описа многих појединости космолошко-астрономске природе (X—XV) и оног можда доиста првобитно постављеног циља, док је с друге стране Парменидово објашњење порекла заблуде крајње штуро и непотпуно, будући да се исцрпљује указивањем на космолошко-психолошку условљеност употребе двају погрешних принципа (XVI 1—4; VIII 53—59). Ако би се, међутим, приликом тумачења односа Ἀληθεῖα—Δόξα првенствено требало оријентисати према једном наводу из осмог фрагмента⁵⁵), очигледно је да други део поеме не би било могуће схватити никако друкчије до само као квинтесенцију људских заблуда, тј. као згуснут екстракт оних схватања за која је у првом делу утврђено да су у себи противречна, јер претпостављају егзистенцију небића. Истина, у овом другом случају остало би потпуно нејасно с колико се права уопште може веровати да је логичко-онтолошка алтернатива биће — небиће овде доиста доследно модификована у двојство космичких принципа, јер насупрот томе стоји, као што је горе већ речено, један изричит навод у деветом одломку.

На овим тешкоћама — које се, како ја верујем, никада неће моћи дефинитивно и на задовољавајући начин да преброде — не треба се, међутим, уопште дуже задржавати. Изванредна и бриљантна оштроумност и проницљивост која је (нарочито с филолошке стране) расипнички расута у распри око овог проблема, није, уствари, нимало допринела стварном разумевању Парменидова значаја за развој философског мишљења. Не због тога што су предложена решења потпуно лишена сваке убедљивости — што би, разуме се, било бесмислено тврдити — већ због тога што је одвећ претерано инсистирање на важности расправљања о овим

⁵⁴) I 28—32:

... χρῆσθαι δὲ σε πάντα πυνέσθαι
 ἡμῶν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρομέας ἤτροπ
 ἢ δὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐν πίστις ἀληθείης.
 ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσθαι, ὡς τὰ δοκοῦντα
 χρῆν' δοκίμως εἶναι διὰ παντός πάντα περῶντα.

Упор. К. Reinhardt, *op. cit.*, стр. 27. Такође Н. Schwabl, *loc. cit.*

⁵⁵) VIII 51—52:

... δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
 μάνθανε κόσμον ἑμῶν ἐπέων ἀπατηλῶν ἀκοῶων.

тешкоћама скренуло пажњу с централних питања на периферна, и изазвало велику забуну у том смислу као да би решењем проблема односа између првог и другог дела поеме и евентуалним утврђивањем њеног јединства као целине тобож био нађен и мост који из затвореног света Парменидове статичке и монистичке онтологије ипак на неки начин води у сферу динамичке и плуралистичке феноменологије.

Београд.

Михаило Ђурић.

ZUSAMMENFASSUNG

Mihailo Đurić: PARMENIDES' LOGIK DES SEINS

Die Einsicht, daß der Grundbegriff der parmenideischen Ontologie keine Gemeinsamkeit mit dem Arche-Begriffe der alten Physio'ogen hat, ist als wichtigster Anhaltspunkt einer jeden Vorurteils losen Interpretation aufzufassen. Die Lehre vom Sein dient bei Parmenides keineswegs als Schlüssel zur Ergründung der erfahrbaren, phänomenalen Wirklichkeit: die beiden Elementarkategorien dieser Wirklichkeit, Vielheit und Bewegung, sind vielmehr aus der Sphäre des wahren Seins grundsätzlich ausgeschlossen. Zwischen dem mundus intelligibilis und dem mundus sensibilis gibt es keine Proportion — das ist die Grundbestimmung der ganzen parmenideischen philosophischen Einstellung. Das parmenideische Sein ist ein Fürsichsein in wörtlichem Sinne: das Wesen des Seins erschöpft sich in seiner ewig ruhigen und selbstgenügsamen tautologisch-analytischen Einheitlichkeit.

Auf Grund dieser Feststellungen hebt der Verfasser auf, daß eine eindeutige positive Bewertung der Doxa für immer aussichtslos bleiben muß. Bedenken wir nämlich einmal ernstlich folgendes. Bei der Darlegung seiner Seinslehre hat sich Parmenides um die Gegebenheiten der Doxa grundsätzlich nicht gekümmert: Doxa ist und bleibt der Aletheia vollkommen inkommensurabel. Bei der Darlegung der Kosmogonie sollte aber — wie es z. B. zuletzt H. Schwabl, Wiener Studien, 66, S. 50—75, vermutete — nur die Absolutsetzung der Trennung kritisiert werden, nicht die Zweiheit als solche. Und zwar sollte die falsche Einschätzung der scheinbaren Zweiheit gerade mit Rücksicht auf die Notwendigkeit der Einheit abgelehnt werden, also mit ausgesprochenem Bezug auf die Grundthematik der Aletheia. Ist dieser Umstand nicht sonderbar genug? Hätte man wirklich glauben müssen, daß es sich bei einem archaisch gewaltigen Denker einerseits um die „logische“ Ueberwindung des Scheins auf einer höheren Ebene gehandelt hat, bei dem aber andererseits die ontologische Ueberwindung der starren Einheit, der absteigende Weg der Modifikation des Seins zur tieferen, gebrechlichen Ebene der Vielheit und Bewegung als völlig irrational, ja als logisch unmöglich gekennzeichnet worden ist? Aus diesem Grunde, hält der Verfasser auf der Ueberzeugung fest, daß jede Interpretation, die mit der Einheit des parmenideischen Lehrgedichtes rechnet, irreführend und prinzipiell falsch sei, nur mit der Einschränkung, daß die „Einheit“ dabei im Sinne der inneren logischen Folgerichtigkeit eines Gedankenkomplexes genommen worden ist, und nicht als bloße Signatur einer äußeren Zugehörigkeit.