



MICHEL FATTAL

*Logos w Sofiście Platona*¹

The Logos in Plato's Sophist

ABSTRACT: Trying to prove against the sophists that the false speech exists, Plato gives us progressively and for the first time, through this dialogue, a clear definition of *Logos* as “proposition”, and let us discover the fundamental role played by the *megista genè* in order to explain the false and the true speech.

In other terms, the originality of the *Sophist* lies in showing the semantical, syntactical, logical and eidetical (or thematical) conditions of a correct or a true *logos* where “being” and “alterity”, characterized by a certain dynamism – which is new comparing to the classical dialogues – define the complexity of speech in general and let us grasp the complexity of reality.

Through the importance assigned to alterity, to multiplicity and to the “power of communication” (*dunamis koinônias* in 251e 8, *dunamis epikoinonias* in 252d 2–3) of *eidè* and *genè*, ordered by the science of the philosopher (dialectic), Plato offers a new ontology related to his accomplished theory of language where “relation” seems central.

KEYWORDS: Logos • the Sophist • conditions of a true and a false speech • *megista genè* • power of communication • dialectic • relation

Niektórzy komentatorzy, skupiając się na konkluzji *Teajteta* (gdzie rozmówcy analizują definicję sofisty, polityka i filozofa), podtrzymują tezę, iż Platon planował napisać po *Sofiście* i *Polityku* trzeci dialog, który miał nosić tytuł *Filozof*. Bardziej krytyczni interpretatorzy stwierdzają jednak, iż konkluzja *Teajteta* jest ironiczna, ponieważ definicja filozofa została już wypowiedziana w *Sofiście*, w *Polityku*, a nawet w *Państwie*, gdzie filozof jest politykiem (473d), filozofem-królem, który miałby rządzić idealnym państwem. Wracając do *Sofisty* – Platon charakteryzuje filozofa przy okazji swej refleksji o sofistcie. Filozof i sofista, jak powiada, są do siebie podobni jak pies z wilkiem. Ateńczyk zakłada zatem wyraźnie pokrewieństwo między postacią sofisty i postacią filozofa.

¹ Niniejsze studium pochodzi z pracy M. Fattala, *Le langage chez Platon. Autour du Sophiste de Platon* [*Język u Platona. Wokół Sofisty Platona*], Paris 2009, ss. 39–83. Została ona przedstawiona jako wykład na Uniwersytecie w Weronie (4 maj 2014).

Od pierwszej części dialogu chodzi o namysł nad enigmatyczną postacią sofisty. W trakcie swej refleksji Platon proponuje wiele możliwych definicji owej postaci. Ta polisemia terminu pozwala czytelnikowi na docenienie całego polimorfizmu postaci sofisty. Jedną z definicji, którą Platon zdaje się powtarzać podczas swoich poszukiwań i którą przyjmuje na ostatnich stronach dialogu, głosi, iż sofista jest iluzjonistą słowa, który produkuje obrazy, pozory i wyobrażenia w dyskursach. Począwszy od tej definicji, Platon automatycznie dochodzi do pytania o fantazmatyczną i złudną sofistyczną praktykę języka. Sofista, będący iluzjonistą słowa, przynależy do dziedziny pozoru i urojenia, gdyż jest tym, który sprawia, że pojawia się to, czego nie ma². Jest zatem tym, kto kłamie. A ten, kto kłamie jest równocześnie tym, kto sprawia, że pojawia się to, czego nie ma. Rozmyślanie nad warunkami możliwości fałszywego dyskursu powoduje zatem przyznanie statusu ontologicznego niebytowi i przeciwstawienie się nakazowi Parmenidesa, by nie przyznawać żadnego bytu lub żadnej egzystencji niebytowi. Rozmyślanie nad fałszywym *logosem* sofisty skłania do zastanowienia się nad statusem bytu i niebytu w języku (237a–264b). Ostatecznie rozważając niebyt pod realną postacią „różności”, Platon będzie w stanie nie tylko wyjaśnić fałszywy dyskurs, ale także uzasadnić prawdziwy dyskurs i dyskurs w ogóle oraz opracować przy tej okazji swoją teorię zdania. W miejscu, w którym szukaliśmy sofisty i warunków możliwości fałszywego dyskursu, odnajdujemy ostatecznie filozofa szczególnie badającego warunki możliwości prawdziwego dyskursu oraz dyskursu w ogóle.

Poszukiwanie Platona przekracza jego początkową intencję. Nie chodzi już tylko o rozmyślanie w sposób jasny i swobodny nad definicją sofisty, a w konsekwencji nad definicjami niebytu i fałszywego dyskursu, ale o poruszenie w sposób subtelny i pośredni zagadnienia bytu w języku. Wobec tego to pytanie o byt – *O bycie* (*Peri tou ontos*) będące zresztą podtytułem *Sofisty* – jest rozważane przy okazji refleksji o statusie ontologicznym niebytu w celu objaśnienia fałszywego dyskursu sofisty i dyskursu w ogóle. Pozwala to na zrozumienie na pierwszy rzut oka zbijającego z tropu i mało oczywistego związku między tytułem dialogu (*Sofista*) i jego podtytułem (*O bycie*). Ze względu na swój głęboki związek z pytaniem o byt i *logos*, ów platoński dialog nosi podtytuł: *O bycie, rodzaju logicznym* (*Peri tou ontos, logikos*). Rzeczywiście w czasie lektury stwierdzamy, iż przynależy on w istocie do logiki (ponieważ proponuje teorię *logosu*) oraz do ontologii (ponieważ za-

² Platon, *Sofista*, 236e: „Bo to, żeby coś mogło wyglądać i wydawać się czymś, a nie być, i żeby można mówić coś, ale prawdy nie — to wszystko jest pełne kłopotów [...]”, [za:] Platon, *Sofista*. *Polityk*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2002, s. 34 [przypis tłumaczkii].

powiada refleksję o bycie). W *Sofiście* uczestniczymy zatem w opracowaniu teorii onto-logicznej, a w konsekwencji filozoficznej języka. Owa ontologiczna i filozoficzna teoria języka zostaje wypracowywana jako reakcja na sofistyczną praktykę języka, którą Platon zwalcza, krytykuje i odrzuca.

Głównym celem Platona było całkowite oddzielenie filozoficznej praktyki języka od praktyki sofistycznej. Jego zdaniem, sofiści, mimo analogii semantycznej, którą ujawnić można między dwoma terminami *sophistês* i *philosophos*, nie mogą być filozofami. Oba terminy zawierają słowo *sophos*. *Sophos* pierwotnie oznacza „człowieka kompetentnego”, „mistrza danej dziedziny”, „znawcę”, „specjalistę”. W oczach Platona sofiści są znawcami lub specjalistami od pojęć ogólnych. Potrafią się wypowiadać na wszystkie możliwe tematy. Ci znawcy wielu dyscyplin nie są prawdziwymi specjalistami, ponieważ nie posiadają własnego pola kompetencji. Ich kompetencją nie bez powodu jest eksponowanie specjalistycznych technik innych dyscyplin (medycyny, sztuki, polityki, itd.). Według sofistów, na przykład medycyna, ma na celu wyleczenie chorego. Żeby być skuteczną, nauka medyczna powinna przede wszystkim potrafić przekonywać. Aby osiągnąć ten cel, niezbędną jest sztuka słowa. Stąd też konieczność, aby lekarzowi towarzyszył orator. Technika sofistyczna byłaby zatem syntetyzująca, gdyż pozwalałaby na wyeksponowanie innych technik lub innych naukowych praktyk. Dla sofistów sofistyczna technika miałaby reprezentować sztukę sztuk, technikę technik, technikę w całym tego słowa znaczeniu, bez której inne techniki są nieskuteczne. W takich okolicznościach nie dziwi fakt, iż Platon tak mocno krytykował roszczenie sofistów do bycia znawcami wielu dyscyplin³, które tylko wzmagало roszczenie sofistów do polihistorii i wszechwiedzy. Sofiści, jak wiemy, utrzymywali, że wszystko rozumieją i wszystko wiedzą. A co za tym idzie, rościli sobie prawo do nauczania o wszystkim⁴. Zdaniem Platona, owe różne roszczenia sofistów: umiejętność postępowania oraz uniwersalna wiedza, syntetyzujący charakter sofistycznej techniki oraz systematyczna krytyka, były absurdalne. Sofistyczna praktyka języka, wiedzy i techniki należy ostatecznie do dziedziny wyglądu, pozoru i ułudy. Z konieczności właśnie wokół pojęcia wyglądu i fałszu, które zapowiada pojęcie niebytu, koncentrować się będzie w głównej mierze dialog. W rzeczywistości sofista

³ Sofiści kazali sobie na przykład płacić za mowy, które czasem były odczytywane przed sądem. Mowy te były najczęściej produkowane po to, by osiągnąć oczekiwany przez komandytariuszy cel.

⁴ Sofiści uczyli swoich uczniów mów obrończych i oskarżycielskich przed sądem. Rościli sobie również prawo do tworzenia różnego rodzaju dyskursów: politycznego, sądowego i panegirycznego. Dyskurs panegiryczny jest uroczystym przemówieniem, mową pogrzebową o zmarłej osobie. Sofiści uważali się także za nauczycieli cnoty.

jest iluzjonistą, który sprawia, że pojawia się to, czego nie ma. Jest kimś, kto bierze wygląd za rzeczywistość i kto mówi coś, nie mówiąc prawdy. W takich okolicznościach Platon jest zmuszony w 241d przeciwstawić się nakazowi „Ojca filozofii”, Parmenidesa, uznając, że „z jednej strony to, co nie istnieje, istnieje jednak jakoś, i że to, co istnieje – jednak w pewnym sposobie nie istnieje”⁵. Skoro Platon zostaje tu zmuszony do naruszenia logicznej zasady niesprzeczności lub tożsamości wypracowanej przez Parmenidesa, to czyni tak jedynie w celu oznaczenia niebytu. Owo Platońskie nadanie egzystencji niebytowi jest usprawiedliwione koniecznością wyjaśnienia fałszywego dyskursu sofisty. Platon wskazuje zatem na status niebytu, który od tej pory jawić się będzie jako ontologicznie możliwy.

Jednak w jaki sposób przypisuje on ów ontologiczny status niebytowi? Czy możemy stwierdzić, iż naprawdę dokonuje on zamachu, wiążąc w ten sposób byt z niebytem? Aby usprawiedliwić egzystencję niebytu, Platon nie może już pojmować niebytu pod niemożliwą do pojęcia postacią niczego lub nicości, jak to było w przypadku Parmenidesa. Jest od tej pory zmuszony do pojmowania niebytu pod nową i możliwą do pojęcia postacią różności. Niebyt jest więc usprawiedliwiony jako różność. Biorąc pod uwagę fakt, iż Platon przyznaje niebytowi sens całkowicie różny (niebyt = inny) od tego, który przyznaje mu Parmenides (niebyt = nic, nicość), możemy powiedzieć, iż zapowiadany i rzekomo zrealizowany w *Sofiscie* w 241d zamach jest zamachem łagodnym, a nawet pozornym. Niebyt w *Sofiscie* byłby w istocie niebytem względnym (różność) w porównaniu z niebytem absolutnym z *Poematu* Parmenidesa (nic, nicość). To, co należy w tym momencie odnotować to fakt, iż niebyt usprawiedliwiany i pomyślany jako różność pozwala wyjaśnić fałszywy dyskurs, który mówi coś r ó ż n e g o od tego, co jest, który wypowiada byt, który n i e j e s t bytem i który przypisuje danemu podmiotowi r ó ż n y i i n n y orzecznik. Kiedy mówię na przykład, że „niebo jest niebieskie” w momencie, gdy „niebo jest czarne”, przypisuję coś r ó ż n e g o i i n n e g o (Platon) podmiotowi „niebo”. To coś r ó ż n e g o i i n n e g o, które jest orzekane na temat „nieba”, nie jest niczym (Parmenides), ale istnieje naprawdę.

Pojmując w ten sposób różność niebytu, Platon wykracza poza początkową intencję dialogu, który miał się koncentrować na postaci sofisty i jego definicji, ponieważ, począwszy od fragmentów 251a–b i n., zauważa, że ta różność dotyczy nie tylko fałszywego dyskursu, ale dyskursu w ogóle w jego zdaniowej postaci. Wszelka kompozycja rzeczowników i czasowników nieuchronnie implikuje przypisanie podmiotowi różnego i innego od tego

⁵ Cyt. za: Platon, *Sofista*. *Polityk*, *op. cit.*, 241d 6, s. 40 [przypis tłumaczkli].

podmiotu orzecznika. Każde zdanie zakłada więc różność możliwą dzięki dwoistości i złożoności połączonych wyrazów. Jeśli mówimy na przykład, że „A jest B”, jesteśmy zmuszeni przyznać, że B, które jest przypisane A, nie jest A, ponieważ jest r ó ż n e od A. To zdanie „A jest B” zakłada więc kompozycję (złożoność) dwóch wyrazów (dwoistość), które są r ó ż n e lub i n n e. W taki właśnie sposób każde zdanie zakłada różność i inność warunkowaną przez pewną dwoistość i pewną złożoność. Zdanie „A jest B” umożliwia dostrzeżenie, iż A nie jest A w tej mierze, w jakiej B jest stwierdzone o A. Ta kompozycja dwóch wyrazów, które zdają się sobie zaprzeczać, umożliwia w rzeczywistości mówienie i pozwala na uniknięcie tautologii, niekończącego się powtarzania tej samej rzeczy. Kiedy mówimy bez końca, że „A jest A”, to popadamy w tautologię, powtarzamy się, mówimy wciąż tę samą rzecz, to znaczy, że nie mówimy, ponieważ nie mówimy nic więcej na temat A. Nie mówimy nic innego i nic nowego na temat A. Zaś kiedy mówimy, że „A jest B”, stwierdzamy coś innego na temat A, to znaczy przypisujemy mu różny od niego orzecznik. Mówimy. Możemy dodać, iż jeśli każde zdanie zakłada użycie pewnej różności możliwej dzięki dwoistości i złożoności, to w konsekwencji prawdziwy dyskurs zakłada również systematyczne użycie różności, postaci niebytu możliwej do pomyślenia. Pozostaje jeszcze określić różnice między usprawiedliwioną różnością prawdziwego dyskursu a nieusprawiedliwioną różnością dyskursu fałszywego. Między tym, co ostatecznie wywołuje pytanie o usprawiedliwioną różność prawdziwego dyskursu praktykowaną przez filozofa a nieusprawiedliwioną różnością fałszywego dyskursu praktykowanego przez sofistę. Jednak zanim nakreślimy te dwa rodzaje różności zależne od prawdziwego dyskursu i dyskursu fałszywego, spróbujmy przyjrzeć się, w jaki sposób Platon dochodzi do postawienia problemu orzekania.

1. Problem orzekania (251a–259d): trudność językowa, logiczna i filozoficzna

W 251a–b pojawia się faktycznie problem orzekania w *Sofiście* i Platon zaczyna go stawiać w kategoriach składniowych i językowych. W jaki sposób różne słowa mogą się łączyć ze sobą? A dokładniej, trudność językowa poruszana we fragmencie 251a–b brzmi następująco: w jaki sposób możemy określić jedną i tę samą rzecz przy użyciu licznych nazw? Czyż aporia orzekania nie polega ostatecznie na rozbiciu jedności przedmiotu poprzez przypisanie mu mnogości i wielości orzeczników? Jak to się dzieje, powiada Gość z *Sofisty*, że „człowiekowi nadajemy liczne tam nazwy, przypisując mu barwy i kształty, i wielkości, i wady, i zalety; w tych zwrotach i w setkach

takich innych mówimy nie tylko to, że on jest człowiekiem, ale też, że jest dobry i jakiś tam inny. W ten sam sposób o każdym danym przedmiocie, zakładając, że jest jeden, mówimy wiele rzeczy z pomocą wielu orzeczników⁶. Ta językowa aporia orzekania daje nie tylko wrażenie rozbicia jedności przedmiotu, przypisując mu wielość orzeczników, ale jest również połączona z trudnością logiczną. Istotnie, trudno jest w logiczny sposób przypisać wielość jedności, innego temu samemu. Kiedy przypisuje się podmiotowi „człowiek” [A] orzecznik r ó ż n y niż „człowiek”, który n i e j e s t „człowiekiem” [B] lub różne orzeczniki, które n i e s ą „człowiekiem” [C, D, E, itd.], ma się wrażenie przeciwstawiania się sobie, gdyż z tego podmiotu, który jest „jeden” i „identyczny z samym sobą”, czyni się coś „mnogiego”, „różnego” i „innego”. Ta logiczno-językowa aporia odwołuje się do problematyki stworzonej już u zarania myśli greckiej przez presokratyków, którzy pytanie o jedno i wielość, tego samego i innego, tożsamość i różność, byt i stawanie się umieścili w centrum swojej refleksji. W takich okolicznościach możemy stwierdzić, iż *Sofista* Platona przenosi na poziom języka i orzekania ową fizykalistyczną i filozoficzną problematykę jedności i mnogości odziedziczoną po swoich poprzednikach.

Należy zwrócić uwagę, iż mówimy o orzekaniu lub „przypisywaniu” u Platona, ale w greckim tekście *Sofisty* nie pojawia się rzeczownik *katêgoria*. W tekście Platona nie znajdujemy także czasownika „przypisywać” (*katêgorein*). To dzięki Arystotelesowi utrwalone zostało słownictwo przypisania i orzekania. We fragmencie 251a–b *Sofisty* używane są raczej czasowniki „odnosić” (*epipherein*), „zastosować lub nadać nazwę” (*eponomazein*), „wyrażać lub oznaczać” (*prosaгореuein*). W ten sposób fakt „przypisania” dobra „człowiekowi” lub fakt „odnoszenia” określeń w nieograniczonej liczbie, podnosi temat kompatybilności myśli i różnych semantycznie wyrazów. Ostatecznie, możemy stwierdzić, że w każdym zdaniu orzekamy względną tożsamość między dwoma różnymi wyrazami. Różność jest zatem niezbędna w dyskursie. Nawet ci, którzy stwierdzają, że „A jest A”, to znaczy nawet ci, którzy popadają w tautologię i ci, którzy zdają się nie orzekać lub nie przypisywać różności lub inności temu samemu, są zmuszeni wprowadzić różność w swój dyskurs. Aby tautologia miała sens, muszą najpierw przyznać, powiedziałby Platon, że „A jest”. Przyznając, iż „A jest”, stwierdzamy, że nie ma jedynie jednego słowa „A”, ale, że obok słowa „A” jest słowo „jest” (252c). Nawet jeśli zakładamy tożsamość: „A jest A”, jesteśmy jednocześnie zmuszeni przyznać, iż „A jest tożsame z sobą samym”, że jest „dzięki sobie” i „inne” od tego, co nie jest „A”. W momencie stwierdzania tautologii, stwierdzamy

⁶ Cyt. za: Platon, *Sofista*. *Polityk*, op. cit., 251 a 8, s. 52 [przypis tłumaczkli].

również, poza samym istnieniem wyrazu, jego tożsamość z samym sobą oraz jego różność wobec tego, co jest od niego inne. To znaczy, że mówimy coś innego na jego temat. Zwolennicy tautologii zaprzeczają sami sobie, ponieważ, na wzór brzuchomówcy Euryklesa, którego brzuch mówił coś i n n e g o niż jego usta, zachwalają różność w dyskursie tautologicznym, który zdaje się odtwarzać w nieskończoność tożsamość tego samego. Podobnie, jak brzuchomówca Eurykles, ci, którzy mówią, że „A jest A”, mówią coś w i ę c e j na temat „A”. Mówią o nim: „być”, „dzięki sobie”, „oddzielony” lub „obok”, itd. Podtrzymują tym samym mnóstwo innych określeń na temat „A”. Chcąc wykluczyć wszelki związek orzekania między rzeczami, zwolennicy tautologii są ostatecznie zmuszeni przypisać danemu podmiotowi wielość orzeczników lub określeń. W tym momencie zaprzeczają sami sobie, a ich stanowiska nie można obronić ani z punktu widzenia logiki, ani języka.

Po ukazaniu aporii czy też trudności, które wynikają z tautologii, uzasadnione jest zastanowienie się nad warunkami zgodności między wyrazami i podjęcie zagadnienia trafności lub nietrafności łączenia się słów ze sobą. Ponieważ wszelki dyskurs zakłada różność i łączenie się (*koinônia*) różnych słów, jesteśmy zmuszeni zastanowić się nad różnymi formami możliwych różności: różności specyficznej dla prawdziwego dyskursu i różności właściwej dyskursowi fałszywemu. Jeśli mówimy na przykład, że „cztery jest parzyste”, wprowadzamy formę różności, orzekając „parzystość” o „cztery”. W zasadzie „parzystość” n i e j e s t cyfrą „cztery”. Nie możemy utożsamiać „parzystości” z cyfrą „cztery”, ponieważ „parzystość” jest i n n ą r z e c z ą niż „zbiór czterech elementów”. Choć nie możemy utożsamiać „parzystości” ze „zbiorem czterech elementów”, który stanowią dwie rzeczy i dwa różne słowa, to konieczne jest jednak ich połączenie i zestawienie, aby można było mówić. Różność stanowi zatem niezbędną część orzekania i przypisywania. Przykład, który przytoczyliśmy, pozwala stwierdzić, że łączność między „cztery” i „parzysty” zakłada z góry uzasadnioną różność właściwą prawdziwemu dyskursowi. Cyfra „cztery jest parzysta” reprezentuje bezspornie zdanie prawdziwe, które jest semantycznie i składniowo poprawne oraz trafne. Przeciwnie, kiedy stwierdzamy, że „cztery jest nieparzyste”, wypowiadamy zdanie, które jest nieprawdziwe, ponieważ nie jest możliwe połączenie czy związek między cyfrą „cztery” i „nieparzystością”. Fakt przypisania „nieparzystości” „zbiorowi czterech elementów” zakłada z góry wprowadzenie różności, którą należy uznać za nieusprawiedliwioną. Ostatecznie nie możemy utrzymywać, że „cztery jest pięć”, gdyż zaprzeczamy sami sobie i mylimy się. To zdanie jest więc logicznie fałszywe. Inaczej mówiąc, nie możemy utożsamiać lub przypisać „piątki” do „zbioru czterech elementów”, gdyż wprowadzamy w myśleniu formę niespójności.

Począwszy od momentu, w którym każdy dyskurs zakłada różnicę i łączenie się różnych słów lub mnogich i różnych idei, nie dziwi, że Platon proponuje (251d–252e), odnośnie udziału idei, kilka przypadków różnych hipotez:

1. Żadna idea nie łączy się ani nie bierze udziału w żadnej innej;
2. Wszystkie idee łączą się lub biorą udział we wszystkich innych;
3. Niektóre idee łączą się lub biorą udział w niektórych innych ideach.

Pierwsza hipoteza odnosi się do tautologii, braku połączenia rodzajów lub idei. Druga hipoteza zakłada anarchiczne i dowolne połączenie ze sobą wszystkich idei lub wszystkich rodzajów. Trzecia hipoteza przedstawia uporządkowane i uregulowane połączenie niektórych idei między sobą lub niektórych rodzajów między sobą.

Możemy dodać, że nauka odnosząca się do tego uregulowanego udziału lub tego poprawnego połączenia między ideami, które są od siebie różne, przybiera nazwę dialektyki. Nauka dialektyczna jest bezspornie nauką zgodności lub niezgodności rodzajów między sobą. „Przeplatanie rodzajów” lub „przeplatanie idei”, które charakteryzuje wszelki dyskurs (*logos*), nie pozwala na żadne anarchiczne i dowolne połączenie form (druga hipoteza). Poza tym, to przeplatanie odrzuca izolowanie jednych form od pozostałych (pierwsza hipoteza). Zatem skoro stwierdzamy w pierwszej hipotezie, że żadna forma lub idea nie łączy się z żadną inną, izolujemy formy, które uznajemy za monady bez kontaktu z innymi. W przypadku tej hipotezy, „nie możemy mówić” i dochodzimy do absurdów⁷. Skoro stwierdzamy w drugiej hipotezie, że wszystkie formy łączą się i rozważamy anarchiczny związek form między sobą, „mówimy cokolwiek”, „wypowiadamy się bez sensu”⁸. Jedynie trzecia hipoteza, która rozważa uporządkowany związek lub uregulowane połączenie niektórych form ze sobą, pozwala „mówić poprawnie”. Dwie pierwsze hipotezy są więc nie do przyjęcia z logicznego punktu widzenia. Jedynie trzecia hipoteza jest uzasadniona, ponieważ jedynie ona pozwala w odpowiedni sposób zdać sprawę z funkcjonowania wszelkiego dyskursu. Ostatecznie to w gestii nauki dialektycznej leży zapewnienie wzajemnego, uregulowanego i poprawnego udziału jednych form w drugich.

⁷ Zob. 251e, przykład przytoczony przez Gościa. W tym przypadku, ruch i spoczynek, nie mając żadnej „możności łączenia się”, nie brałyby nawet udziału w byciu. A to jest absurdalne.

⁸ Zob. 252d, przykład przytoczony przez Teajteta. W tym przypadku, absolutny ruch i absolutny spoczynek, posiadając anarchiczną „możności łączenia się”, utożsamiałyby się ze sobą. A to nie jest możliwe. Niemożliwe jest, powie Teajtet, „aby ruch był nieruchomy, a spoczynek ruchomy”.

Zanim będziemy kontynuować naszą analizę tekstu Platona, konieczne jest poczynienie kilku uwag na temat tego, co Platon nazywa „udziałem” oraz tego, co nazywa „dialektyką” w celu docenienia w pełni oryginalności *Sofisty* w porównaniu z dialogami wcześniejszymi. Oryginalność *Sofisty* polega na rozważaniu nowej formy udziału i nowej formy dialektyki. W klasycznych dialogach udział, o którym mowa, odpowiadał udziałowi wertykalnemu tego, co zmysłowe w tym, co inteligibilne, podczas gdy *Sofista* rozważa po raz pierwszy układ horyzontalny między ideami w celu wyjaśnienia dyskursu⁹. To zadaniem dialektyki jest zapewnić ten wzajemny i uregulowany udział jednych idei w drugich. W takich warunkach dialektyka *Sofisty* nabiera odmiennego zabarwienia niż wcześniejsze dialogi. W dialogach uznawanych przez komentatorów za klasyczne, dialektyka miała na celu przede wszystkim intuicyjne uchwycenie Idei Dobra, która reprezentuje to, co jest najbardziej świetliste i najwyższe wśród Form¹⁰. Dialektyka, która zdawała się dobiegać końca wraz z uchwyceniem Dobra, realizuje ruch wstępujący umożliwiając przejście, a nawet połączenie między światem zmysłowym i inteligibilnym. W klasycznych dialogach, dialektyka była umieszczona na szczycie hierarchii nauk, to znaczy przed matematyką i gramatyką. Jeśli nauka gramatyczna lub nauka o literach były uznawane za gorsze i niższe, to działo się tak dlatego, iż uosabiały one naukę o wielości. Nie mogąc dotrzeć do Idei i rzeczy samych (zob. na ten temat konkluzję *Kratylosa*), nauka o literach, czyli gramatyka, w ten sposób zdewaloryzowana na skutek swojego powiązania z wielością, może zająć jedynie pozycję podrzędną wobec dialektyki, której główną tro-

⁹ W klasycznych dialogach takich, jak *Menon*, *Fedon*, *Uczta*, *Fajdros* i *Państwo* Platon opracowuje swoją teorię stałych i wiecznych Form w celu dostarczenia solidnych podstaw obiektywnej nauki. Świat Form lub istot (archetypów i modeli rzeczy) będzie przede wszystkim gwarantować istnienie świata zmysłowego i fizycznego, w którym żyjemy. Zmysłowe uniwersum, które zamieszkujemy i w którym działamy, jest stworzone na o b r a z świata inteligibilnego. Platon przygotowuje swoją teorię „udziału” lub „łączenia” wertykalnego tego, co zmysłowe w tym, co inteligibilne, aby nie popaść w dualizm i nie dzielić rzeczywistości na dwa przeciwstawne i niemożliwe do pogodzenia światy. Zmysłowe uniwersum jako obraz lub kopia (*eikôn*) świata inteligibilnego „bierze udział” w inteligibilnym czy też „łączy się” z inteligibilnym, z którego pochodzi. Pojęcia obrazu lub kopii (*eikôn*), udziału (*methexis*), połączenia lub łączności (*koinônia*) zapewniają spójność Całości z samą sobą oraz usunięcie wyszczerbień powstałych po oddzieleniu (*chorismos*).

¹⁰ Idea Dobra jest zasadą w najwyższym stopniu, która pozwala sprzeciwić się sofistycznemu relatywizmowi. Dobro, stała się zasadą umieszczoną ponad wszystkimi Formami, gwarantuje nie tylko istnienie tego, co inteligibilne, ale jest także podstawą świata zmysłowego. Znamy słynną alegorię jaskini, w której słońce, źródło życia i bytu, obrazuje Ideę Dobra. Dobro jest nie tylko zasadą ontologiczną. Stanowi jednocześnie kryterium epistemologiczne i etyczne, które filozof powinien kontemplerować i uchwycić zanim zacznie ono funkcjonować w państwie.

ska jest uchwycenie jedności zasady j e d n e g o, którym jest Dobro. Sytuacja zmienia się całkowicie w *Sofiscie* (252e i n.), który przeprowadza prawdziwą rewolucję w samym sercu myśli Platona. Tym razem *grammatikê*, która do tej pory była traktowana podrzędnie, będzie służyć za model ilustrujący funkcjonowanie dialektyki. Gramatyka staje się metaforą tego, czym powinna być dialektyka. I dlatego, że gramatyka jest właśnie nauką o wielości, nauka o literach osiąga status konkretnego paradygmatu tej trudno dostępnej nauki, którą jest dialektyka. Nauka dialektyczna dzięki swojemu mimesycznemu związkowi z modelem gramatycznym, również staje się nauką o wielości, nauką o przeplataniu idei, które są mnogie. W *Sofiscie* jesteśmy zatem świadkami rewaloryzacji wielości, która była deprecjonowana do tej pory w dialogach klasycznych. Począwszy od fragmentu 252e i n. metafora dotycząca liter będzie równocześnie ilustrować funkcjonowanie dyskursu i myśli, które także zakładają z góry wielość słów, idei i rodzajów. Myśl zdaje sprawę z rozpoznania złożonej struktury, gdyż nie jest już myślą o czymś prostym lub uchwyceniem zasady jednego, którym jest Dobro, ale jest odtąd rozważana w skomplikowanym rejestrze języka¹¹, który zakłada wielość. Na wzór dyskursu składającego się ze złożonych elementów (rzeczowniki i czasowniki), które łączą się ze sobą, także myśl składa się z wielości idei, form lub rodzajów.

Podsumowując, możemy powiedzieć, że gramatyka, która bada zestawienia licznych głosek podstawowych, służy nie tylko za paradygmat dyskursu, który zestawia rzeczowniki i czasowniki, ale służy również za paradygmat myśli i dialektyki, łącząc i kojarząc liczne idee. Możemy dodać, że ta oryginalna i całkiem nowa koncepcja udziału horyzontalnego i uregulowanego mnogich form wymaga interwencji rygorystycznej nauki, która po raz pierwszy jest rozważana jako nauka o wielości. Taka rewaloryzacja wielości przedstawionej w paradygmacie gramatycznym pozwoli Platonowi nie tylko na zilustrowanie funkcjonowania dialektyki, ale wskaże, że istota myśli i dyskursu mieści się także w zestawieniu mnogich elementów.

Prześledźmy tę analogię opracowaną przez Platona między *logosem* i gramatyką, dialektyką i gramatyką. W 252e i n. Platon odwoła się do fonetyki. Między głoskami są, powiada, samogłoski, które umożliwiają połączenie spółgłosek. Samogłoski dają się w ten sposób pogodzić lub

¹¹ W *Teajtecie* i *Sofiscie* Platon rozważa myśl na bazie modelu języka. Powiada, że *dianoia* jest po prostu wewnętrznym „dialogiem” duszy z sobą samą. Myśl jest d i a l o g i c z n a nie tylko w swojej istocie, ale również w swoim konkretnym przejawianiu się. Moglibyśmy powiedzieć, że *logos* lub *dialogos* służą za model funkcjonowania myśli rozważanej w oczywisty sposób zgodnie ze strukturą językową. Zob. na ten temat, M. Fattal, *Le langage chez Platon ...*, op. cit., *Annexe*, ss. 90–92.

są zdolne do udziału we wszystkich literach. Ta metafora dotycząca liter i trafny przykład samogłosek zapewniających konieczne połączenie (*desmos*) liter między sobą, pozwoliła Platonowi zilustrować funkcjonowanie *logosu*, który definiuje w 259e, gdy powiada, że dyskurs stworzony jest „dzięki wzajemnemu przeplataniu się idei”. To znaczy, że dyskurs (*logos*) jest rezultatem przeplatania się (*sumplokê*) znaczących i licznych elementów, jakimi są idee. To przeplatanie się, to zestawienie lub złożona struktura zakładają z góry wymóg różności i wielości między złożonymi lub splecionymi elementami. Na wzór samogłosek, które zapewniają w planie gramatycznym dynamiczne i skuteczne połączenie (*desmos*) między literami, Platon rozważa, tym razem w planie dyskursu, istnienie rodzajów wyższych, które będą gwarantować połączenie lub dynamiczne i skuteczne przeplatanie się form między sobą. To dzięki dialektyce jest możliwe u r e g u l o w a n e przeplatanie się tych najważniejszych rodzajów, które, na wzór samogłosek, będą krążyć we wszystkich rodzajach. Te najważniejsze lub najwyższe rodzaje, których jest pięć, mają taką „możność łączenia się”¹², iż zastosowanie nauki dialektycznej staje się koniecznością. Ostatecznie owa nauka dialektyczna zapewni połączenia między ideami, które nie będą anarchiczne i dowolne.

Ale jakie są te największe rodzaje (*megista genê*)? Jest ich pięć: byt, ruch, spoczynek, tożsamość i różność. Zaczniemy od przeanalizowania pierwszych z nich, a następnie postaramy się zaobserwować, w jaki sposób ta koncepcja pięciu rodzajów, rozpatrywanych w swoich wzajemnych relacjach, odgrywa znaczącą rolę w opracowaniu teorii języka i rzeczywistości, która jest zupełnie nowa i oryginalna, szczególnie w porównaniu z dialogami klasycznymi i ogólnie z myślą grecką.

Największe rodzaje są najpierw reprezentowane przez byt, ruch i spoczynek (254d). Przywołując te trzy rodzaje, Platon nawiązuje do walki olbrzymów¹³ dotyczącej bytu, którą przedstawia w 242b i n., a która poróżniła filozofów. Platon odwołuje się do wielkiej debaty na temat ruchu i spoczynku, która poróżniła zwolenników wiecznej zmiany reprezentowanych przez Heraklita oraz zwolenników absolutnej stałości uosobionych w postaci Parmenidesa. W przypadku Platona chodzi o znalezienie konsensusu między owymi przeciwnymi doktrynami. Wszyscy zgadzają się z tym, iż ruch i spoczynek biorą udział w bycie. Uniwersalny konsensus pozwala zatem uznać istnienie trzech podstawowych rodzajów: bytu, ruchu i spoczynku. Wszyscy filozofowie, niezależnie od swego stanowiska i opcji, przyjmują milcząco istnienie ruchu i spoczynku i w konsekwencji uznają „udział”

¹² To ważne wyrażenie pojawia się w 251e 8, 252d 2–3 i 254c 5.

¹³ Por. Platon, *Sofista*. *Polityk*, op. cit., 246a 5, s. 46 [*przypis tłumaczkii*].

ruchu i spoczynku w bycie. Gdy przyjęto zgodny punkt widzenia, Platon zastosował swoją metodę diakrytyczną, której celem jest rozróżnienie rodzajów, żeby dostrzec te, które bezpośrednio się łączą i wskazać te, które nigdy się nie łączą. Pierwszą konsekwencją takiego zastosowania dialektyki będzie potwierdzenie przez Platona „udziału” ruchu i spoczynku w bycie oraz zaprzeczenie wszelkiego wzajemnego i obopólnego udziału ruchu w spoczynku i spoczynku w ruchu. Logicznie nie jest możliwe zmieszanie ruchu i spoczynku (252d). Inaczej mówiąc, nie jest możliwe przypisanie ruchu spoczynkowi i spoczynku ruchowi bez popadnięcia w sprzeczność (255a).

W tej trzyczęściowej strukturze stworzonej przez byt, ruch i spoczynek, możemy najpierw zauważyć, że ruch i spoczynek biorą udział w bycie, ale nie uczestniczą w sobie. Ponadto, każdy rodzaj jest oddzielony od reszty, to znaczy, że każdy rodzaj jest ze sobą tożsamy i różny od innych. Tutaj pojawiają się (254e–255b) dwa kolejne rodzaje, którymi są tożsamość i różność, wzbogacające trzyczęściową strukturę, aby ją ostatecznie zmienić w strukturę pięcioczęściową.

Jednak jakie są dokładnie te liczne relacje, które istnieją między pięcioma rodzajami? I w jaki sposób metoda dialektyczna łączenia i dzielenia pojawia się w tym udziale i wzajemnym łączeniu rodzajów? Platon nie omieszka nakreślić prawdziwej kartografii rodzajów i ich wzajemnych relacji.

Możemy od razu powiedzieć, że:

1. Rodzaj ruchu bierze udział w bycie, w tożsamości i w różności. Bierze udział w bycie, ponieważ istnieje. Bierze udział w tożsamości i w różności w mierze, w jakiej jest tożsamy z samym sobą i różny od innych rodzajów. Jest zwłaszcza różny od ruchu. Będąc różnym od ruchu, nie może zatem brać udziału w ruchu.
2. Rodzaj spoczynku bierze udział w bycie, w tożsamości i w różności. Bierze udział w bycie, ponieważ istnieje. Bierze udział w tożsamości i w różności, ponieważ jest tożsamy z samym sobą i różny od innych rodzajów. Jest zwłaszcza różny od ruchu. Będąc różny od ruchu, nie może brać udziału w ruchu.
3. Rodzaj bytu bierze w oczywisty sposób udział w bycie, to znaczy w samym sobie. Bierze zatem udział w tożsamości. Byt bierze również udział w różności w mierze, w jakiej jest inny i różny od innych rodzajów.
4. Rodzaj tożsamości bierze udział w bycie, w tożsamości i w różności. Bierze udział w bycie, ponieważ istnieje. Bierze udział w tożsamości i w różności w mierze, w jakiej jest tożsamy z samym sobą i różny od innych rodzajów.

5. Rodzaj różności bierze udział w bycie, w tożsamości i różności. Bierze udział w bycie, ponieważ istnieje. Bierze udział w tożsamości i różności w mierze, w jakiej jest tożsamy z samym sobą i różny od innych rodzajów.

Rzucając okiem na dwa pierwsze punkty: 1 i 2, stwierdzamy brak udziału lub wzajemnej relacji między ruchem i spoczynkiem. Przeciwnie, trzy ostatnie punkty: 3, 4 i 5 opisują wzajemne relacje lub wzajemny udział między bytem, tożsamością i różnością. Połączenie jest rzeczywiście wzajemne i obopólne między bytem a tożsamością, tożsamością a bytem, bytem a różnością, różnością a bytem, różnością a tożsamością, tożsamością a różnością. W ten sposób tożsamość i różność stanowią parę, w której oba elementy biorą w sobie nawzajem udział. Przeciwnie, spoczynek i ruch nie mogą w żaden sposób się połączyć. Biorąc pod uwagę centralną pozycję bytu, w którym wszystkie rodzaje biorą udział, ponieważ istnieją, oraz biorąc pod uwagę równie strategiczną pozycję różności, w której wszystkie rodzaje biorą udział, gdyż różnią się one od drugich, całkiem uzasadnionym i spójnym faktem podtrzymywanym przez Platona jest, iż byt i różność krążą „we wszystkich” (*dia pantôn*) rodzajach (255e i 259a). Tak samo, jak w gramatyce są samogłoski, które przenikają wszystkie litery i wszystkie spółgłoski, żeby zachować ich związek (*demos*), tak samo w dziedzinie dialektyki istnieją rodzaje uprzywilejowane, które przenikają wszystkie idee, zapewniając im wzajemne połączenie. A te uprzywilejowane rodzaje, które krążą we wszystkich rodzajach i które są ostatecznie „możnościami łączenia się” (251e 9, 254c 4), są właśnie bytem, tożsamością i różnością, a jeszcze dokładniej, bytem i różnością.

Chociaż możemy wykazać przejście między bytem, tożsamością i różnością, nie możemy wykazać przejścia między ruchem a spoczynkiem. Zatem ta struktura pięcioczęściowa nie jest symetryczna. Otóż owa asymetria będzie przeszkadzać komentatorom neoplatońskim, którzy będą chcieli wprowadzić wzajemny udział ruchu i spoczynku. Dzięki regularnemu i okrężnemu charakterowi astralnego ruchu neoplatonicy będą wykazywać udział ruchu w spoczynku. Rzeczywiście przecież to Grecy twierdzili, że stały, regularny, okrężny i harmonijny ruch gwiazd jest ruchem, który najbardziej przypomina spoczynek, bezruch i stałość. I odwrotnie, także spoczynek bierze udział w ruchu dlatego, że jest pomyślany. Ostatecznie wszelka myśl lub wszelki proces poznawczy zakłada działanie i ruch. Spoczynek z uwagi na to, że jest pomyślany, bierze udział w ruchu. Neoplatonicy posuną się też do zilustrowania wskazanego przez Platona udziału ruchu w różności i spoczynku w tożsamości. Według nich, ruch bierze udział w różności, gdyż jest po prostu kosmologicznym wytłumaczeniem różności, a spoczynek

bierze udział w tożsamości, gdyż jest kosmologicznym wytłumaczeniem tożsamości. Podsumowując, możemy powiedzieć, że neoplatonicy wykażą wzajemne relacje między ruchem a spoczynkiem – których Platon nie rozważał – oraz podejmą się wyjaśnienia lub zilustrowania udziału ruchu w różności i spoczynku w tożsamości – na co przed nimi wskazywał już Platon. Tym, co łączy Platona z neoplatońskimi komentatorami, jest fakt przypisania bytowi pozycji centralnej, gdyż zarówno ruch i spoczynek, jak i tożsamość i różność, wszystkie bez wyjątku, biorą udział w bycie. Ta centralna pozycja bytu spowoduje, iż neoplatonicy będą mówić o „rodzajach bytu”, czego Platon nigdy nie uczynił, ponieważ w *Sofistcie* sam byt jest jednym spośród rodzajów, to znaczy, że reprezentuje jeden z elementów pięcioczęściowej struktury.

Ale jaka jest ostatecznie funkcja tej Platońskiej teorii pięciu rodzajów? Owa teoria miałaby w istocie trzy główne funkcje, wśród których pierwsza byłaby wyraźnie wyodrębniona przez Platona.

Pierwsza funkcja tej teorii powraca do przyznania statusu ontologicznego niebytowi. Przyznając ów status niebytowi, Platon dokonuje w sposób stłumiony lub częściowy ojcobójstwa, ponieważ niebyt, o którym mowa w *Sofistcie*, w żaden sposób nie odpowiada absolutnemu niebytowi Parmenidesa (nic, nicość), ale odwołuje się raczej do względnego niebytu rozważanego pod postacią różności. Ostatecznie różność, która jest wspólna dla wszystkich rodzajów i która nie jest niczym, posiadałaby w najwyższym stopniu możliwość łączenia się, o ile każdy rodzaj istnieje w s t o s u n k u do wszystkich innych (255d). Każdy element pięcioczęściowej struktury zawiera w sobie różność, to znaczy niebyt, ponieważ każdy rodzaj jest „różny od innych” lub „nie jest innymi”. Ostatecznie każda argumentacja dotycząca pięciu rodzajów ma za zadanie potwierdzić istnienie różności lub niebytu, aby wyjaśnić błąd. Platon częściowo i w stłumiony sposób sprzeciwia się nakazowi Parmenidesa, sprawiając, że niebyt jest możliwy do pomyślenia i inteligibilny dzięki ograniczonej postaci różności. Dzięki przyznaniu owego statusu niebytowi, możliwe stało się zmieszanie go z bytem oraz opracowanie teorii zmieszania pięciu najwyższych rodzajów w celu ujawnienia źródła błędu i zafałszowania języka.

Druga funkcja teorii pięciu rodzajów, która nie została wskazana przez Platona, polegałaby na umożliwieniu dyskursu w ogóle, to znaczy na zdefiniowaniu *logosu*. Tym, co wynika z tej argumentacji o wzajemnym zmieszaniu rodzajów, jest fakt, iż wszelki dyskurs zakłada różność, a w konsekwencji, iż różność nie jest cechą charakterystyczną jedynie fałszywego dyskursu. Wszelki dyskurs zakłada ostatecznie różność między podmiotem

a orzeczeniem. Wszelkie przypisanie zakłada, że wpisujemy byt w różność a różność w byt, tożsamość w różność i różność w tożsamość. W takich warunkach możemy się zastanowić nad różnicami, które mogą istnieć między różnością konieczną dla fałszywego dyskursu oraz różnością wyrażaną w prawdziwym dyskursie. Jakie jest kryterium, które pozwala na odróżnienie nieuzasadnionej i niewłaściwej różności fałszywego dyskursu od różności uzasadnionej i właściwej dyskursu prawdziwego? Zanim odpowiemy na to pytanie, przypomnijmy, iż przyjęty cel pięciu rodzajów i ich zmieszania polega na wyjaśnieniu fałszywego dyskursu. Na zakończenie swojej argumentacji o teorii pięciu rodzajów, Platon w sposób nieunikniony dochodzi do zdefiniowania dyskursu w ogóle. Ostatecznie Platon zamknie swoją argumentację o *megista genè* w 259a, mówiąc, że „to dzięki wzajemnemu połączeniu idei dyskurs (*logos*) został dla nas stworzony”. *Logos* wyklada się zatem przez przeplatanie form i rodzajów, które są inne i różne. Dyskurs, który coś o czymś mówi, dyskurs, który naprawdę mówi, nie powtarza się i nie mówi tej samej rzeczy. Nie jest tautologiczny, gdyż zawsze mówi coś innego o tym samym lub coś różnego o podmiocie, który jest tożsamy z samym sobą. W skrócie, przeplata różne i liczne rodzaje. Zatem różność przyjęta w celu wyjaśnienia fałszywego dyskursu staje się także konieczna do uzasadnienia i zdefiniowania dyskursu w ogóle. Różność jest więc wszechobecna. Różność jest obecna zarówno w dyskursie fałszywym, jak i w dyskursie prawdziwym, a także w dyskursie w ogóle.

Zanim przywołam trzecią i ostatnią funkcję teorii pięciu rodzajów, przydatne będzie podsumowanie drogi Platona. Można stwierdzić, iż wychodząc od różnych definicji sofisty, Ateńczyk dochodzi do wyjaśnienia fałszywego dyskursu, przypisując status ontologiczny niebytowi rozważanemu pod postacią różności oraz przywołując teorię pięciu rodzajów. Owa teoria pięciu rodzajów, a szczególnie rodzajów uprzywilejowanych, jakimi są byt i różność, zaprowadzi Platona w sposób nieunikniony do zdefiniowania dyskursu (*logos*) w ogóle i do opracowania filozoficznej teorii języka. Dyskurs jest możliwy jedynie dzięki wzajemnemu przeplataniu się rzeczowników i czasowników, rodzajów i idei. To wzajemne zmieszanie form powinno zostać uregulowane, żeby dyskurs był poprawnie zbudowany i nie mówił byle czego. To nauka dialektyczna nazywana „najwyższą”, tak samo, jak rodzaje określane jako „najwyższe”, dostarczy kryteriów poprawnego przenikania się rodzajów. Na wzór gramatyki, która używa samogłosek krążących we wszystkich literach, dialektyka dysponuje uprzywilejowanymi rodzajami, które są prawdziwymi „możliwościami łączenia się”, umożliwiającymi połączenie rodzajów między sobą. Po tym streszczeniu, można naświetlić trzecią funkcję teorii pięciu rodzajów.

Możemy powiedzieć, że trzecia funkcja owej teorii pięciu rodzajów polega na zaproponowaniu pewnego typu ogólnej ontologii, modelu wszechświata czy rzeczywistości. Mówiąc inaczej, pięcioczęściowa struktura dostarcza paradygmatu myślenia o rzeczywistości. Ta rzeczywistość nie jest już pojmowana począwszy od wertykalnego udziału świata zmysłowego w świecie inteligibilnym, jak miało to miejsce w klasycznym platonizmie, ale od tej pory jest rozważana w swojej złożoności poprzez horyzontalny udział idei i form w sobie nawzajem. Wraz z *Sofistą* akcent przestaje już być kładziony na jedność oraz odizolowanie monadyczne Idei, które były po prostu przedmiotem intuicji i myśli. Od tego momentu chodzi o położenie nacisku na wielość idei i ich wzajemne powiązania. Sam byt nie jest już monoejdemyczny, ale bierze udział w wielości i różności. Innowacyjność *Sofisty* polega dokładniej na wprowadzeniu wielości i mnogości w byt. Dochodzi do podziału bytu Parmenidesa, zasadniczo scharakteryzowanego przez jedność, jedyność, prostotę, trwałość i tożsamość. Byt Parmenidesa zostaje zatem rozczłonkowany przez wielość relacji, które nawiązuje z innymi rodzajami oraz przez mnogość relacji, które powstają w nim samym, gdyż zawiera w sobie różność. Byt bierze zatem udział w różności, to znaczy w niebycie. Takie stwierdzenie stanowi prawdziwą rewolucję w stosunku do filozofii Parmenidesa. To, co możemy dodać, to fakt, iż dzięki odwołaniu się do teorii pięciu rodzajów Platon może ujawnić wszystkie postaci i wszystkie możliwe relacje łączące lub rozdzielające rodzaje. Te połączenia lub nawet współprzenikanie się rodzajów, uwydatniających prawdziwą kartografię rzeczywistości, są zapowiedzią związków, które połączą później, w średniowieczu, uniwersalia z transcendentiami. Rodzaje są zatem terminami wspólnymi dla wszystkich rzeczy. Dzięki temu, że są wspólnymi terminami i dzięki temu, że należą do wszechświata, przekraczają one każde określenie typu okolicznościowego i stanowią warunki możliwości wszelkiego dyskursu. Są ostatecznie zakładane z góry przez każdy dyskurs, który odnosi się do samych rzeczy.

Aby zamknąć niniejsze rozważania dotyczące trzech funkcji teorii pięciu rodzajów, niezbędne jest dodatkowe doprecyzowanie tego, co Platon rozumie pod wzajemnym udziałem lub obopólną relacją rodzajów lub idei. Jeśli Ateńczyk wprowadza niebyt w byt i przyznaje status ontologiczny niebytowi, skoro stwierdza, że byt bierze udział w różności i różność w bycie, że tożsamość bierze udział w różności i różność w tożsamości, jeśli kładzie nacisk na relację wzajemności, która przenika trzyczęściową strukturę bytu, tożsamości i różności, nie oznacza to, że wzajemny udział rodzajów wskazuje na ich utożsamienie lub identyczność. Mimo bliskiego powiązania i przeplatania rodzajów bytu, tożsamości i różności, nie tracą one swojej tożsamości. Nie można ich zatem zredukować jednych do drugich. Trzeba

doprecyzować również drugi element. Kiedy Platon rozważa udział bytu i niebytu, trzeba zrozumieć, że udział ten nie jest udziałem dwóch przeciwieństw. Niebyt lub różność nie są przeciwieństwami bytu. Widzieliśmy to, niebyt wyobrażony pod postacią różności nie jest niczym lub nicością, to znaczy całkowitym przeciwieństwem bytu, ale jest czymś. Jest relacją, to znaczy istnieje w stosunku do innych rodzajów. Jednoczesne mówienie, iż tożsamość jest różnością oraz że różność jest tożsamością, nie jest przeplataniem dwóch przeciwieństw (257b–c, 258e–259a). Platon mówi o tym jasno w 259d. Jeśli na przykład Sokrates uczestniczy w sprawiedliwości, uznawany jest za „człowieka sprawiedliwego”, nie oznacza to, iż jest on tożsamy ze sprawiedliwością lub iż utożsamia się ze sprawiedliwością. Nie oznacza to także, iż pozostaje w związku z orzecznikiem przeciwnym. Po prostu bierze udział w innym orzeczniku, który jest od niego różny (257b, 258a). Trzy wielkie rodzaje nie są więc ani terminami identycznymi, ani przeciwieństwami, które pozostają ze sobą w sprzeczności. Są po prostu od siebie różne. Wobec tego, możemy dostrzec, że głównym celem Platona jest ostatecznie opis relacji różności, która zachodzi między bytami¹⁴, gdy rozważa on wzajemną relację rodzajów, to znaczy, gdy używa słownictwa udziału (*methexis*), przeplatania (*sumplokê*), układu (*plegma*), zmieszania (*meixis*, *summeixis*), symfonii (*sumphônia*) lub nawet, gdy używa bardzo znaczącego wyrażenia „możność łączenia się” (*dunamis koinônias* w 251e 8 i 254c 5, *dunamis epikoinônias* w 252d 2–3). To zatem dzięki owej możliwości łączenia się, która charakteryzuje największe rodzaje, Platon ofiarowuje nam nową kartografię złożonej rzeczywistości, w której relacja odgrywa decydującą rolę oraz proponuje w sposób oryginalny i filozoficzny definicję *logosu* ściśle związaną z badaniem warunków możliwości prawdy i fałszu w dyskursach.

2. Warunki możliwości prawdziwego dyskursu i dyskursu fałszywego (259d–264b)

Możemy wyciągnąć kilka wniosków wynikających z tego, co właśnie zostało powiedziane i co jest wypowiedziane na kolejnych stronach (259d–264b):

- a. W 259e Platon podaje definicję dyskursu. Współprzenikanie lub wzajemny udział form jest warunkiem możliwości *logosu* w ogóle. „To dzięki wzajemnemu przenikaniu się idei (*tên allêlôn tôn eidôn sumplokên*),

¹⁴ Czyż nie powiada on w 256e, że „jest dużo bytu w tym, co dotyczy każdej formy, ale jest także nieskończona ilość niebytu”?

powiada, *logos* został stworzony dla nas”. Należy tu zanotować, że pojęcie przenikania się (*sumplokê*), które definiuje dyskurs, zostało wprowadzone w 240c, w sensie pejoratywnym, aby scharakteryzować sofistyczny dyskurs, który przeplatał w sposób dziwny i rzadko spotykany (*atopon*) byt i niebyt. To przenikanie się, określone jako niewłaściwe, odsyła w rzeczywistości do sztuki tkania i podstępu właściwego dla sofisty, który otumania i nabiera słuchaczy¹⁵. Poprzez swoją sztukę, sofista sprawia, że to, czego nie ma, zaczyna istnieć; udaje, że mówi prawdę; sprawia wrażenie, że wie wszystko i może wszystkiego nauczać. Ciekawe, że ten sam termin „przeplatanie”, który w 240c zostaje użyty w sensie pejoratywnym i negatywnym, aby scharakteryzować fałszywy dyskurs sofisty, jest następnie użyty w 259e w sensie pozytywnym, aby określić dyskurs w ogóle i dyskurs prawdziwy, szczególnie filozofa. Przeplatanie się bytu i niebytu, które było dziwne i zdumiewające, staje się kryterium *logosu* w ogóle, a w szczególności *logosu* prawdziwego, gdyż ten ostatni zakłada również przeplatanie bytu i niebytu, to znaczy układ tych samych i innych form. Przeplatanie jest cechą charakterystyczną filozofa, który mówi prawdę, jak i sofisty, który wypowiada nieprawdę. To powód, dla którego filozof i sofista są do siebie podobni jak pies i wilk. *Sumplokê*, która zdawała się nieuzasadniona, reprezentuje od tej pory regułę wszelkiego dyskursu. Biorąc to pod uwagę, możemy wyciągnąć następujący wniosek: to rzeczywistość sofisty zmusza nas do uznania istnienia niebytu, skoro chcemy być w stanie mówić.

- b. W 260b Platon stwierdza, że niebyt współistnieje z bytem. To oznacza, że niebyt istnieje. To „określony rodzaj”, powie Platon, który jest rozproszony w całej kategorii bytów. Niebyt nie zajmuje określonego miejsca, gdyż jest rozsiany „wśród wszystkich bytów” (*kata panta ta onta*). Byt i wszystkie byty biorą zatem udział w niebycie. Stąd wszechobecność niebytu.
- c. Począwszy od 262a, Ateńczyk precyzuje swoją definicję *logosu* wygłoszoną w 259e. Z lingwistycznego punktu widzenia, wszelki dyskurs zawiera minimalny dualizm. Aby zaistniał dyskurs lub *logos* w sensie

¹⁵ Czasownik „przeplatać” (*sumplekein*) opisuje od czasów Homera fakt „tkania słów” i będzie następnie oznaczać „zawijazować intrygę, knuć, złapać w pułapkę”. „Powiązania są uprzywilejowaną bronią *mêtis* [...]. *Strophaios*, jest przezwiskiem nadanym jeszcze przez Greków sofście, który wie, jak przeplatać (*sumplekein*) dyskursy (*logoi*) i sztuczki (*mêchanai*)” (por. M. Détienne i J.-P. Vernant, *Les Ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, Paris 1974, ss. 49–50). Sens pejoratywny czasownika i sens nietypowy (*atopon*, 240c) rzeczownika łączą się zatem z negatywną postacią sofisty, prawdziwego technika fałszywych dyskursów.

technicznym wypowiedzi, potrzeba co najmniej dwóch elementów językowych dopasowanych jeden do drugiego, i te dwa przeplatające się elementy, które stanowią minimalną formę wszelkiego dyskursu, są po prostu rzeczownikiem (*onoma*) i czasownikiem (*rhêma*). Nie możemy stworzyć wypowiedzi, gromadząc rzeczowniki jedne po drugich, jak na przykład „lew, jelen, koń” (262b). „Rzeczowniki wypowiedziane oddzielnie słowo po słowie nigdy nie stworzą dyskursu, podobnie czasowniki wypowiedziane bez żadnego rzeczownika” (262a), jak na przykład „chodzi, biegnie, śpi” (262b). Przeciwnie, jeśli połączymy rzeczownik „lew” z czasownikiem „śpi”, mówiąc „lew śpi”, wypowiadamy dyskurs. Dyskurs zakłada, że odniesiemy czasownik, który określa działanie (*praxis*) do osoby działającej lub podmiotu (262a–b). Wobec tego, dyskurs mówi o kimś. Nie jest możliwe, aby dyskurs nie mówił o żadnym podmiocie, ani o żadnej rzeczy, powie Gość w 262e. „Ten, kto nie mówi czegoś [...] nie mówi nic”, stwierdza Teajtet w 237e. Odróżnienie rzeczownika od czasownika, które było uzasadnione ze względów językowych, jest teraz uzasadnione ze względów filozoficznych, ponieważ pozwala ono na dostrzeżenie, iż dyskurs jest zawsze dyskursem dotyczącym „czegoś” lub „o czymś” (*tinós*). Mówić (*legein*), to nie tylko określić lub wymówić rzeczownik, ale to powiedzieć coś o czymś lub o kimś. Powiedzieć, to nie zatem wypowiedzieć w sposób monadyczny i sukcesywny: „lew, jelen, koń”, ale to raczej powiedzieć coś na temat lwa, jak na przykład „lew śpi”. Odnosząc jakieś działanie do osoby działającej, mówiąc coś o kimś, p r z y p i s u j e m y orzeczenie podmiotowi. To podwójna struktura składająca się na każdy dyskurs ostatecznie umożliwia przypisanie orzeczenia podmiotowi lub odniesienie działania do osoby działającej.

To Arystoteles dokonał stematyzowania tego, co po raz pierwszy nazywać się będzie przypisaniem (*katêgoria*). Stagiryta odróżni proste mówienie od oddzielnego wysławiania się (*phasis*), jak na przykład „idzie”, od złożonego twierdzenia (*kataphasis*), które odnosi orzeczenie do podmiotu, jak na przykład „Kleon idzie”. W twierdzeniu (*kataphasis*) chodzi o „powiedzenie czegoś o czymś” (*legein ti kata tinós*). Refleksja o przypisaniu i predykcji, która pojawiła się już u Platona, zostanie ostatecznie stematyzowana i usystematyzowana przez Arystotelesa poprzez świadome i celowe użycie specjalistycznego i technicznego słownictwa odnoszącego się do przypisania, twierdzenia i pojedynczego wysławiania się. Ta precyzyjna terminologia osiągnie swój najwyższy punkt w klarownej refleksji wypracowanej na czasowniku „być”, rozważanym jako „łącznik” między podmiotem a orzecznikiem, podczas gdy Platon mówi jedynie o udziale. Platon, jak wiemy, nigdy nie użył czasownika *katêgorein* (przypisywać) lub rzeczownika *katêgoria*

(przypisanie), ale używał czasowników *epipherein* (odnosić), *eponomazein* (zastosować lub nadać nazwę), *prosgoreuein* (wypowiedzieć lub opisać), aby oznaczyć fakt przypisania orzecznika. Ponadto, nie pojawia się u niego czasownik „być” jako łącznik orzecznika z podmiotem. To Arystoteles ustalił logikę i opracował ontologię opartą na analizie mnogich sensów bytu¹⁶. Skądinąd Platon, który dobrze rozumiał, iż, aby powstało zdanie, należy obowiązkowo przeplatać dwa elementy, którymi są rzeczowniki i czasowniki, nie rozważał w ogóle redukcji całego zdania czasownikowego do zdania orzecznikowego. To Arystoteles zaproponuje sprowadzenie każdego zdania do zdania orzecznikowego, w którym czasownik „być” odgrywa z konieczności centralną rolę. Dlatego fraza czasownikowa „ja spaceruję” powinna dać się przełożyć na następujące zdanie orzecznikowe: „ja je s t e m spacerujący”. Platon, który poprzestaje na analizie i używaniu formy czasownikowej, pozostaje dość blisko współczesnej analizy językowej.

Wracając do *Sofisty*, możemy przypomnieć, że podwójna i złożona struktura *logosu* pojętego jako przeplatanie rzeczownika i czasownika, podmiotu i orzeczenia, bytu i niebytu, idei i rodzajów, z konieczności pociąga za sobą połączenie terminów nietożsamyh. To przeplatanie różnych terminów pozwoli wyjaśnić fałszywy dyskurs. Rodzaj innego (lub różności) będzie odgrywał fundamentalną rolę w zrozumieniu fałszywego dyskursu i dyskursu w ogóle. Czyż Platon nie stwierdzi w 263b, że kłamliwy dyskurs „mówi coś innego niż to, co jest”? Ten, kto mówi nieprawdę, mówi o podmiocie to, czym on nie jest. „Mówi o podmiocie inne rzeczy niż te, które są”. Różność wpisana w każdy uzasadniony dyskurs jest ostatecznie postrzegana jako zdublowana w sposób nieuzasadniony w dyskursie fałszywym. Wszelki fałszywy dyskurs zawiera w sobie różność, ale ta różność jest różnością nieuzasadnioną, różnością drugiego stopnia. Podwójna struktura wszelkiego dyskursu umożliwia w ten sposób wyjaśnienie fenomenu błędu, ponieważ przygotowuje miejsce wyboru dla różności. To dzięki dwoistości terminów możemy wypowiedzieć coś innego i różnego na temat bytu, wprowadzić niebyt w byt, różność w tożsamość. Platon udowadnia w ten sposób, w przeciwieństwie do sofistów, którzy odrzucali istnienie błędu i nieprawdy w języku, że fałsz mieści się tam, gdzie obok bytu różność odgrywa uprzywielejoną rolę. Pozostaje jeszcze zbadanie statusu tej różności, która zarówno tworzy dyskurs fałszywy, jak i prawdziwy.

Postaramy się dokładniej określić warunki możliwości fałszu i prawdy w dyskursach. Widzieliśmy aż do teraz, od konkluzji *Kratylosa*,

¹⁶ O znaczeniu czasownika „być” i o roli, jaką odegrał od Parmenidesa, zob. M. Fattal, *Le Langage chez Platon ..., op. cit., Annexe*, ss. 95–99.

która jest przede wszystkim rozwijana w *Sofiście*, że fałsz nie zachodzi na poziomie prostego wypowiedzenia, ale na poziomie wypowiedzenia złożonego, zawierającego co najmniej dwa wyrazy: rzeczownik i czasownik. Od kiedy wypowiadamy coś o czymś, jesteśmy w stanie przypisywać i mówić. To w połączeniu lub minimalnym uzgodnieniu *onoma* i *rhêma* tworzy się *logos*. Czyste wypowiedzenie nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe, ponieważ nie używa żadnej tezy lub twierdzenia. Platon jest bezspornie pierwszym, który opracował teorię zdania, choć nie użył jeszcze technicznych terminów *kataphasis* i *katêgorein*, których po nim będzie mógł użyć Arystoteles. Mimo iż termin *kataphasis* nie pojawia się, nie zmienia to faktu, że Platon rozważa *logos* jako przeplatanie (*symplokê*). *Logos*, który „przeplata”, jest dyskursem albo prawdziwym, albo fałszywym, z uwagi na to, że zestawia i uzgadnia wiele i różne elementy. To w połączeniu zawierać by się miała istota lub byt *logosu*. Platon jest tutaj bezspornie odkrywcą składni. Nawet jeśli termin techniczny *suntaxis* nie pojawia się w tekście Platona, pojęcia, które określają zestawienie, jak na przykład terminy *methexis*, *plegma*, *sumphônia*, *koinônia*, *meixis* i *sumplokê*, wszystkie odnoszą się do rzeczywistości, którą gramatycy greccy tacy jak Apollonios Dyskolos, nazwą później *Składnią*.¹⁷ Zatem składnia zakłada z góry złożoność i zestawienie mnogich i różnych terminów, zaś owa złożoność stanowi warunek możliwości wszelkiego dyskursu, czy to prawdziwego, czy to fałszywego. Składnia stanowi w konsekwencji *logos*. Ów *logos*, aby być prawomocnym i uzasadnionym, powinien być utworzony z mnogich i różnych elementów, które są znaczące. Powiązanie mnogich i różnych znaków przez *logos* odpowiada powiązaniu elementów znaczących, które coś oznaczają. Te elementy oznaczające, aby być naprawdę znaczącymi, muszą odsyłać do istniejącej rzeczywistości. Pierwszym z warunków możliwości dyskursu w ogóle, a w szczególności dyskursu prawdziwego lub fałszywego, jest więc warunek semantyczny. Drugi warunek jest, jak to widzieliśmy, składniowy. Doprecyzujmy, iż to semantyka, odnosząca się do istniejącej rzeczywistości, umożliwia ustanowienie składni. Ostatecznie, aby dyskurs był prawdziwy lub fałszywy, terminy zestawione w tym dyskursie muszą koniecznie mieć sens. Elementy *logosu* muszą być znaczące. Jeśli powiemy na przykład, iż „Blituri jest zielony”, ten dyskurs nie jest zdaniem, to znaczy, że nie jest ani prawdziwy, ani fałszywy, ponieważ podmiot „Blituri” nie ma sensu, nie jest znaczący, ponieważ do niczego nie odsyła. Nic nie znaczy. Stoicy wynaleźli termin „Blituri”, aby pokazać, iż

¹⁷ Por. Apollonios Dyscole, *Syntaxe I*, 2 (*De Construction*, wyd. G. Uhlig, w A. Hilgard, *Grammatici Graeci*, Leipzig, II/2, 1910, repr. Hildesheim 1965). Według tego greckiego gramatyka z drugiego wieku po Chrystusie, wypowiedź (*logos*) reprezentuje *suntaxis tôn noêtôn*, to znaczy spójną składnię inteligibilnych elementów niosących sens.

pewne terminy nic nie znaczą. *Logos* złożony z rzeczowników, które nic nie znaczą, nie jest *logosem* i nie jest zdaniem, które może wypowiedzieć prawdę lub fałsz. Aby *onoma* (rzeczownik) składający się na *logos* miał sens, musi odnosić się do rzeczywistości odnośnika. Ów odnośnik może stać się realny dzięki temu, że o nim mówimy. Nie jest zatem konieczne, aby owa realność istniała w rzeczywistości zewnętrznej lub obiektywnej. Na przykład „chimera” przedstawiana przez Greków jest odnośnikiem, który coś oznacza, ponieważ reprezentuje realność płynącą z faktu, że o niej mówimy i ją sobie wyobrażamy, nawet wtedy, gdy ta językowa i fikcyjna rzeczywistość nie istnieje obiektywnie. Przeciwnie, terminy „Blituri” lub „Abrakadabra” są terminami, które zupełnie nic nie znaczą, ponieważ nic nie reprezentują, ani w rzeczywistości, ani w dyskursach czy wyobraźni.

W ten sposób, pierwszym warunkiem możliwości wszelkiego dyskursu, wszelkiej myśli i wszelkiej reprezentacji jest semantyka. Terminy *logos*, *dianoia* i *phantasia* muszą mieć znaczenie, to znaczy muszą odnosić się do obiektywnej lub subiektywnej rzeczywistości. Drugim warunkiem możliwości wszelkiego dyskursu (*logos*), wszelkiej myśli (*dianoia*), wszelkiego sądu lub opinii (*doxa*) i wszelkiego przedstawienia lub wyobraźni (*phantasia*) jest składnia. Skoro myśl (*dianoia*) jest dialogiem (*dialogos*) wewnętrznym duszy z samą sobą i skoro ta myśl przeplata idee na bazie modelu językowego i składniowego – zestawienie rzeczowników i czasowników, sąd (*doxa*), który zamyka i kończy ten proces myśli, w twierdzeniu i negacji, będzie także korelatem psychicznym zdania i będzie także rozważany na bazie modelu języka i dialogu. Prawda i fałsz są w konsekwencji wszechobecne na wszystkich poziomach: dyskursywnym i kognitywnym. Platon, wskazując, iż prawda i fałsz tkwią w dyskursie i jego psychicznych oraz wewnętrznych korelatach, którymi są myśl, sąd, przedstawienie lub wyobraźnia, udowadnia sofistom, którzy zaprzeczają istnieniu błędu, że fałsz istnieje na wszystkich poziomach: logicznym, intelektualnym, mniemania i fantazmatycznym. Wszystkie przywołane formy kognitywne (*dianoia*, *doxa*, *phantasia*) są ostatecznie rozważane na bazie modelu składniowego. To jest powód, dla którego można o nich orzec, czy są prawdziwe, czy fałszywe. W celu udowodnienia istnienia fałszu w *logosie* i we wszystkich korelatach psychicznych, należy przypisać status ontologiczny niebytowi i udowodnić, że ten niebyt „jest rodzajem określonym wśród innych rodzajów” (260b). Fakt, że niebyt jako „rodzaj określony” miesza się z dyskursem, z myślą, z sądem, z opinią, z przedstawieniem lub wyobraźnią, umożliwia uzasadnienie fałszu (*pseudos*) i oszustwa (*apatê*) oraz udowodnienie ostatecznie sofście, że jest iluzjonistą słowa i że myśli w sposób niewłaściwy, tworząc obrazy, pozory lub wyglądy w swoim *logosie* i swojej myśli. Jest tym, który „głosi, że to, co inne

jest to samo, i że istnieje to, co nie istnieje” (263d). Sofista, który w ten sposób zostaje uwięziony w tym, co Platon nazywa sztuką mimetyczną (*technê mimêtikê*), to znaczy sztuką, która tworzy iluzoryczne obrazy (*eidôla*), nie może już dłużej zaprzeczać istnieniu błędu, fałszu, złudzenia lub oszustwa. Po wykazaniu, że dyskurs, myśl, sąd i wyobrażenia posiadają określoną łączność (*koinônia*) z niebytem, fałsz zostaje naprawdę dowiedziony w celu związania z nim sofisty (260e–261a).

Po tym, jak unaoczniliśmy wszechobecność fałszu na wszystkich poziomach funkcjonowania mowy i myśli oraz podkreśliśmy fakt, iż kryteria: semantyczne i składniowe stanowią dwa główne warunki możliwości dyskursu fałszywego i dyskursu prawdziwego, postarajmy się teraz określić inne kryteria użyte przez Platona w celu uprawomocnienia wszelkiego *logosu*.

Możemy powiedzieć, że trzecim warunkiem możliwości dyskursu jest warunek logiczny. Aby dyskurs był możliwy do utrzymania, elementy powinny się połączyć według pewnych reguł zgodnych z tym, co Platon nazywa dialektyką. Jedną z tych reguł polegałoby na przypisaniu orzecznika, który miałby większy zakres znaczeniowy niż podmiot. W takich warunkach możliwe jest przypisanie rodzaju do gatunku, stwierdzając, iż na przykład „koń jest zwierzęciem”. To zdanie można utrzymać z logicznego punktu widzenia, ponieważ rodzaj „zwierzę” posiada większy zakres znaczeniowy niż gatunek „koń”. Przeciwnie, jeśli mówimy, że „zwierzę jest koniem”, to zdanie nie ma sensu z logicznego punktu widzenia, ponieważ orzecznik ma mniejszy zakres niż podmiot, ponieważ przypisujemy gatunek rodzajowi. Jednak zdanie to jest zadowalające z semantycznego punktu widzenia i jest poprawne składniowo. Mimo to jest niepoprawne logicznie. Platon przywołuje to logiczne kryterium, ponieważ w 253d–e wygłasza Arystotelesowskie rozróżnienie stopni ogólności, rodzaju, gatunku i indywiduum. Na czym dokładnie polega to logiczne kryterium, które z innymi kryteriami: semantycznym i składniowym ma za zadanie zapewnienie harmonii czy zgodności różnych terminów zdania?

Gdy Platon w 253d mówi o „wielości postaci różnych od siebie, które jedna postać z zewnątrz obejmuje”, myśli bezspornie o związku gatunków z rodzajem. Znaczy to po prostu, że gatunki różne od siebie są wszystkie podporządkowane jednej postaci lub jednemu rodzajowi. Dlatego różne gatunki, którymi są koń, pies czy człowiek są podporządkowane jednemu rodzajowi zwierzęcia. Skoro w tym samym fragmencie Platon mówi o „jednej postaci, która obejmuje wielość zbiorów, nie naruszając swojej jedności”, opisuje związek gatunków z indywiduami. Gatunki, przeciwnie do indywiduów, mogą obejmować wiele indywiduów zachowując jednocześnie swoją tożsamość i swoją jedność. Gatunek stołu może objąć wszystkie

poszczególne i indywidualne stoły, nie dzieląc się, ani nie rozczłonkowując. W ten sposób wielość stołów lub wszystkie stoły są podporządkowane jednemu gatunkowi stołu. W końcu, gdy w ostatnim zdaniu tekstu Platon zamyka swój podział postaci, przywołując przypadek „wielu postaci zupełnie oddzielonych”, bezsprzecznie odnosi się do ostatniego terminu swojego podziału reprezentowanego tutaj przez indywidua. Dokładniej, „te postaci zupełnie oddzielone” oznaczają „idee indywiduów”. A kiedy od początku fragmentu 253d Platon przywołuje, przeciwnie do indywiduów, przypadek „jednej postaci rozpostartej we wszystkich kierunkach, w wielości postaci, z których każda jest oddzielona”, to myśli o ogólności, począwszy od której zaczyna swój cały proces podziału. Myśli dokładniej o „uniwersalnych ideach”, którymi są byt, tożsamość i różność. Te uniwersalne idee przekraczają wszelkie rodzaje poprzez swój jeszcze bardziej uniwersalny charakter, ponieważ rozpościerają się, rozkładają się i krążą (*dia pantôn*) we wszystkich rodzajach, aby zapewnić im połączenie. Jak samogłoski, które krążą we wszystkich głoskach, aby zapewnić im harmonię i zgodność. Na zakończenie tej refleksji o logicznych kryteriach, możemy powiedzieć, że Platon bezsprzecznie zapowiada Arystotelesowskie podziały uniwersaliów i rodzaju, rodzaju i gatunku, gatunku i indywiduum. Jeśli więc to od Platona pochodzi refleksja o logicznych kryteriach zdania, i jeśli to Arystoteles pogłębił tę refleksję, szkicując podstawy logiki, możemy powiedzieć, że to z kolei stoicy opracowali *logikê*, przypisywaną im naukę *logosû*¹⁸.

Zatem według Platona i zgodnie z Platońską dialektyką, należy przestrzegać pewnych reguł logicznych, aby łączyć ze sobą idee. Te logiczne idee reprezentują warunki, bez których wyrazy w zdaniu nie mogą być poprawnie ze sobą zestawione. Ale czy reguły: logiczna, składniowa i semantyczna są jedynymi i wyłącznymi regułami, które kierują wzajemną zgodnością rodzajów i postaci? Otóż reguły reprezentują konieczne, ale niewystarczające warunki. Należy dorzucić do tych trzech reguł niezbędnych dla każdego poprawnie zbudowanego zdania regułę czwartą, na którą kładzie nacisk Platon. Jak zatem brzmi owa czwarta reguła?

Według Platona dialektyka zajmuje się przede wszystkim zgodnością tematyczną lub niezgodnością tematyczną idei między sobą. Dlatego, na przykład idee nieparzystości i parzystości mogą być zgodne jedynie z ideą liczby. Zdanie „liczba cztery jest parzysta” jest zdaniem prawdziwym, a zdanie „liczba cztery jest nieparzysta” jest zdaniem fałszywym. W zdaniu prawdziwym zachodzi zgodność lub zgoda między liczbą cztery i parzystością. W zdaniu fałszywym nie zachodzi zgodność lub możliwa zgoda między

¹⁸ Zob. na ten temat M. Fattal, *Le Langage chez Platon ...*, op. cit., *Annexe*, ss. 99–101.

liczbą cztery a nieparzystością, ponieważ jest niezgodność tematyczna między „idea parzystości” i „idea nieparzystości”. Kiedy twierdzimy, że „liczba cztery jest czerwona”, jesteśmy poza prawdą i fałszem, ponieważ połączenie tych terminów w zdanie nie ma sensu. Dostrzegliśmy, że dialektyka reprezentuje najpierw i przede wszystkim naukę zgodności między elementami oznaczanymi [*signifiés*], które są różne. To znaczy, że dialektyka nakazuje przestrzeganie pewnych reguł znaczenia. Dlatego nie możemy zastosować kategorii jakości (czerwony) do kategorii ilości (liczba cztery). Dialektyka byłaby zatem nauką o znaczeniu semantycznych i formalnych związków zachodzących między elementami struktury składniowej. Stwierdzamy tutaj, że w odróżnieniu od Arystotelesa, który będzie odróżniał dialektykę od logiki, Platon nie jest jeszcze w stanie rozróżnić tych dwóch nauk, ponieważ myli, dialektycznie, naukę o znaczeniu związków semantycznych (między elementami oznaczanymi) i naukę o znaczeniu związków formalnych (między ideami). Należy tu podkreślić fakt, iż semantyczna zgodność słów w strukturze składniowej nie jest jednak tożsama z formalną zgodnością idei w *logosie*.

Wróćmy do kryteriów: semantycznego, składniowego, logicznego oraz tematycznej zgodności między ideami i formami. Czy możemy stwierdzić, iż zdanie jest fałszywe lub prawdziwe w momencie, gdy te cztery warunki są spełnione? Odpowiedź na to pytanie jest możliwa dzięki dokładnej analizie dwóch przykładów zdań: prawdziwego i fałszywego przywołanych przez Platona na końcu *Sofisty* w 263 i n. Przykład prawdziwego dyskursu, który proponuje: „Teajtet siedzi” i przykład fałszywego dyskursu, który przywołuje: „Teajtet, z którym teraz rozmawiam, lata”¹⁹, dostarczą nam informacji o kryteriach użytych przez Platona w celu stworzenia poprawnie zbudowanego zdania. W obu przypadkach mamy do czynienia z dyskursem, który dotyczy podmiotu „Teajtet”. Ten dyskurs mówi coś na temat „Teajteta”. Opowiada dzięki czasownikom o „siedzeniu” lub „lataniu”, działaniach wykonywanych przez osobę działającą lub podmiot „Teajtet”. W obu zdaniach, możliwe jest wypowiedzenie czegoś o kimś dzięki minimalnej dwoistości między podmiotem a orzeczeniem, rzeczownikiem a czasownikiem. To owa minimalna dwoistość umożliwia pewną skończoną formę (262d), a zatem stworzenie złożonej struktury, dyskursu (*logos*). Ten dyskurs może albo posiadać jakość (*poion*) bycia prawdziwym, albo jakość (*poion*) bycia fałszywym. Dyskurs, jak na przykład „Teajtet, z którym rozmawiam, lata”, jest fałszywy, ponieważ „mówi coś innego niż to, co jest” (263b), „mówi [...] rzeczy, które istnieją, ale inne [...] od tych, które są” (263b). Dokładniej,

¹⁹ Por. Platon, *Sofista*. *Polityk*, op. cit., 263a 8, s. 67 [przypis tłumaczkii].

falszywy dyskurs skupia się zarazem na bycie (o ile coś mówi) i na niebycie (gdyż mówi o czymś lub kimś rzeczy, które nie są im właściwe i ich w rzeczywistości nie dotyczą). Ostatecznie, powiedzieć o Teajtetcie, że lata, to powiedzieć o bycie, gdyż mówimy coś na temat Teajteta; ale jednocześnie to powiedzieć o niebycie, ponieważ stwierdzamy coś innego, co nie jest w żadnym względzie jemu właściwe, a mianowicie fakt latania. Falszywy dyskurs, który zakłada z góry kompozycję bytu i niebytu, bytu i innego, mówi coś o czymś, ale to mówienie nie jest tym, co i o czym się mówi. Falszywy dyskurs wprowadza zatem negatywną relację między orzeczeniem a podmiotem. W fakcie przypisania orzeczenia „latać” „Teajtetowi”, orzeka się w sposób negatywny coś innego i całkiem obcego „człowiekowi Teajtetowi”. Odnosimy do „człowieka Teajteta” coś, co nie jest Teajtetem, co nie stanowi jego właściwości, a co z definicji jest przynależne gatunkowi zwierząt obdarzonych zdolnością latania. Mówimy więc o Teajtetcie coś innego lub coś, czego nie ma.

Możemy zastanawiać się nad wyborem fałszywego przykładu zaproponowanego przez Platona. „Teajtet, z którym teraz rozmawiam, lata”, jest przykładem fałszywego dyskursu wypowiedzianego przez Platona. Dlaczego formułuje on taki przykład fałszywego dyskursu? I dlaczego przeciwstawia mu następujący, prawdziwy dyskurs: „Teajtet siedzi”? Platon mógł wybrać bardziej zrównoważony i bardziej symetryczny przykład fałszywego dyskursu, jak: „Teajtet stoi”. Ten bardziej zrównoważony przykład byłby bardziej odpowiedni dla prawdziwego dyskursu, który przywołał: „Teajtet siedzi”. Postępując w ten sposób, Platon chce wykazać niemożliwość, z którą zgadzają się wszyscy Grecy. Nie jest możliwe dla Greka i wszystkich innych ludzi, aby gatunek ludzki, reprezentowany przez Teajteta, latał. To zdanie będzie zawsze fałszywe dla wszystkich ludzi wszystkich czasów. Stwierdzić, że gatunek ludzki nie może latać jest oczywistością, która każdemu rzuca się w oczy. Jeśli wybór Platona pada na taki dokładnie przykład fałszywego dyskursu, dzieje się tak po to, by zwrócić naszą uwagę na niezgodność tematyczną między „ideą człowieka” a „ideą latania”. Pragnie on najprawdopodobniej zaprosić nas do rozróżnienia idealnej niezgodności (między ideą człowieka a ideą latania) od niezgodności eksperymentalnej (między poszczególnym człowiekiem Teajtetem a empirycznym i konkretnym faktem siedzenia i stania). Przykład „Teajtet stoi”, który byłby dokładny i symetryczny do przykładu „Teajtet siedzi”, automatycznie i natychmiast sugerowałby empiryczne i eksperymentalne sprawdzenie. Jeśli Platon go nie przywołuje i jeśli rozważa raczej niezrównoważony i przesadny przykład „Teajtet lata”, dzieje się tak, abyśmy szczególnie i przede wszystkim zwrócili uwagę na zgodność lub niezgodność formalną i eidetyczną.

To nie oznacza oczywiście, że kryterium empirycznej i eksperymentalnej sprawdzalności zdania zostało wykluczone przez Platona. Wręcz przeciwnie, to kryterium jest podtrzymywane, ponieważ od początków myśli greckiej, z którą filozof się identyfikuje, odniesienie do rzeczy zewnętrznych i do doświadczenia umożliwia uzasadnienie czy zdanie jest prawdziwe czy fałszywe. Zgodność lub niezgodność słów z rzeczami również umożliwia Platonowi rozróżnienie dyskursu prawdziwego i dyskursu fałszywego²⁰. Kryterium sprawdzalności empirycznej i eksperymentalnej dołącza zatem do kryterium zgodności ejdetycznej, formalnej lub definicyjnej.

Zakończenie

Podając przesadny i oczywisty przykład fałszywego dyskursu „Teajtet, z którym teraz rozmawiam, lata”, Platon pozostaje spójny ze swoją teorią pięciu rodzajów i swoją doktryną wzajemnej i uregulowanej zgodności idei między sobą. Ten przykład ilustruje w oczywisty sposób niezgodność między ideami, które z definicji się wykluczają. Teoria najwyższych rodzajów i ich wzajemnej zgodności lub niezgodności umożliwiła także Platonowi opracowanie po raz pierwszy kompletnej i skończonej teorii zdania (dyskursu, który może być prawdziwy lub fałszywy). Taka oryginalna refleksja o *logosie* jako zdaniu zapowiada bezsprzecznie *logos apofantyczny* rozwinięty przez Arystotelesa²¹ w *De Interpretatione* i w *Organonie*. Ta skończona i kompletna teoria języka, która przygotowuje również stoickie refleksje o *logosie endiathetos* (dyskurs wewnętrzny = myśl) i *logosie prophorikos* (dyskurs wypowiedziany, dyskurs

²⁰ Mówienie prawdy powraca ostatecznie w celu podtrzymania ideału mimetycznego adekwatności słów do rzeczy. Owa *mimêsis* lub zgodność nie byłaby zgodnością prostej adekwatności słów do rzeczy (*Kratylos*), ale zgodnością złożonej adekwatności formalnie zgodnych między sobą z definicyjnego punktu widzenia idei z empirycznie przeplatany w doświadczeniu rzeczami (*Sofista*). Zob. na ten temat, M. Fattal, *Le langage chez Platon ...*, op. cit., *Annexe*, ss. 92–95 i M. Fattal, *Image, Mythe, Logos et Raison*, Paris 2009, ss. 75–102.

²¹ P. Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, 1962, s. 112: „Tak samo, wierzyliśmy, że z faktu, iż Arystoteles określa zdanie terminem *apophansis*, możemy wyciągnąć wniosek, że przypisuje on dyskursowi funkcję ‘apofantyczną’, to znaczy odkrywczą: *apophainesthai* znaczyłoby ukazywać w sensie „pokazywania, odsłaniając” tego, o czym mówi dyskurs. Jednak w drugim punkcie należy zauważyć, że wyrażenie *apophansis* nie określa jakiegokolwiek gatunku dyskursu, ale tylko ten, który dzieląc i łącząc, może być prawdziwy i fałszywy: dlatego modlitwa jest dyskursem, ale nie jest zdaniem, gdyż nie jest ani prawdziwa, ani fałszywa. Funkcja apofantyczna nie należy zatem do dyskursu w ogóle, ale do dyskursu orzekającego, gdyż jedynie on p o z w a l a d o s t r z e c, czym są rzeczy i że są takie, jakie są”.

zewewnętrzny)²², przekracza początkową intencję *Sofisty*, którego założeniem było po prostu zdefiniowanie enigmatycznej i polimorficznej postaci sofisty w porównaniu z postacią filozofa.

Takie świadome i przemyślane badanie postaci sofisty pociągnie za sobą refleksję o sofistycznej praktyce języka i fałszywego dyskursu, którą da się wyjaśnić przy użyciu pojęć czy założeń filozoficznych (ontologicznych). Owe pojęcia czy założenia, odziedziczone po filozofii Parmenidesa, dotyczą bytu i niebytu. W przypadku Platona chodzi o przeciwstawienie się nakazowi Parmenidesa, który zakazywał łączenia bytu i niebytu. Dzięki przeplataniu i zestawianiu tego, co Parmenides zakazywał przeplatać i zestawiać, Platon będzie w stanie nie tylko wyjaśnić fałszywy dyskurs sofisty, ale także uświadomić prawdziwy dyskurs filozofa. Za sprawą wprowadzenia niebytu w byt, co wywołało rewolucyjne konsekwencje na poziomie reprezentacji rzeczywistości (takiej, którą Platon wyobrażał sobie w klasycznych dialogach), autor *Sofisty* opracuje prawdziwą teorię filozoficzną języka, w której postać różności (postać niebytu uproszczona i możliwa do pomyślenia) zajmować odtąd będzie miejsce wyboru w dyskursie fałszywym, w dyskursie prawdziwym i w dyskursie w ogóle. Prawdziwy dyskurs filozofa jest dyskursem, który używa różności uzasadnionej, tej poszukiwanej i odnajdywanej w nauce lub w zastosowaniu rygorystycznej metody, jaką jest dialektyka. Właśnie ta nauka poprowadzi filozofa poprzez dyskursy i pomoże mu w uprawianiu prawdziwej sztuki retorycznej, dla której ważne jest wypowiadanie prawdy. Uzasadniona różność użyta w prawdziwym dyskursie filozofa przeciwstawi się nieuzasadnionej różności rozwijanej w fałszywym dyskursie sofistów, dla którego nie jest ważne poznanie i wypowiadanie prawdy. Według Platona sofisci, którzy nie opierają swojej mowy na żadnej nauce i żadnym wymogu prawdy, są przede wszystkim zajęci perswazją, tworzeniem efektów językowych opartych na prawdopodobieństwie. Podsumowując, ci iluzjoniści schlebiają opinii tłumu, aby uzyskać jego poparcie. Nauka dialektyczna z kolei spowoduje, że *logos* filozofa zamiast ulegać niestałym, dowolnym i względnym opiniom tłumu, będzie stały, prawdziwy i dobrze ukształtowany. Innymi słowy, umożliwi filozofowi poprawne mówienie, ponieważ dzięki metodzie gromadzenia i podziału dostarczy reguł zgodności i niezgodności między ideami i rodzajami. Zatem ta filozoficzna teoria języka,

²² To stoickie odróżnienie wewnętrznego dyskursu (myśli) i dyskursu zewnętrznego, który jest już przywoływany przez Arystotelesa w *De Interpretatione* i który wpisuje się w prostej linii od *Sofisty* (myśl jest dialogiem wewnętrznym), będzie kontynuować na wzór platoński wyobrażenie „myśli” na bazie modelu „dyskursu”. Por. na ten temat, M. Fattal, *Le Langage chez Platon ...*, op. cit., *Annexe*, « Le langage et la pensée », ss. 90–92.

która znajduje swoje uzasadnienie w ontologicznych kategoriach bytu, nie-bytu i różności, i która opiera się na rygorystycznej nauce (dialektyce), jest dlatego lepiej opracowana i bardziej oryginalna, iż Platon ustanawia po raz pierwszy i w sposób niezwykle subtelny semantyczne, składniowe, logiczne, formalne (ejdetyczne) i empiryczne (eksperymentalne) kryteria konieczne do sformułowania każdego poprawnie zbudowanego zdania. ∞

Z języka francuskiego przełożyła i opracowała

P. Bobowska-Nastarzewska

Przekład przejrzał i poprawił *J. Migasiński*

MICHEL FATTAL – profesor filozofii starożytnej i średniowiecznej na Uniwersytecie w Grenoble Alpes oraz członek Międzynarodowego Towarzystwa Platońskiego (IPS). Autor 19 książek na temat greckiego pojęcia logosu od Homera do Plotyna. Laureat nadanej mu przez Francuską Akademię Nauk Moralnych i Politycznych przy Instytucie Francji w Paryżu nagrody Charlesa Lyon-Caena za książkę: *Platon et Plotin. Relation, Logos, Intuition*, Paris, L'Harmattan, 2013.

MICHEL FATTAL – Professor of ancient Greek philosophy and of medieval philosophy at the Université Grenoble Alpes and member of the International Platonic Society (IPS). Author of 19 books published on the Greek concept of Logos from Homer to Plotinus. Recently, he received from the French Académie des Sciences Morales et Politiques at the Institut de France (Paris) the Charles Lyon-Caen price for the book: *Platon et Plotin. Relation, Logos, Intuition*, Paris, L'Harmattan, 2013.

