

# Marian Przełęcki

---

## O tym czego nie ma

---

Filozofia Nauki 1/2/3, 325-334

---

1993

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## O tym, czego nie ma (Na marginesie „Sofisty” Platona)\*

Lektura słynnego ustępu z Platońskiego *Sofisty*, poświęconego problemom fałszu i niebytu, nie przestaje być źródłem zdumienia i podziwu. Ten tekst sprzed lat ponad dwóch tysięcy mówi o sprawach, które nie straciły do dziś nic ze swej aktualności, i czyni to w sposób, który prowokuje nie do historycznej analizy, lecz do merytorycznej dyskusji — tak jakby to był artykuł opublikowany na łamach któregoś ze współczesnych filozoficznych czasopism. Nie będąc historykiem filozofii greckiej, tylko filozofem zainteresowanym tymi problemami, które interesowały filozofów greckich, tak właśnie chciałbym potraktować tekst *Sofisty*: jako aktualną wypowiedź filozoficzną w sprawie, którą uważam za ważną i interesującą. Uwagi, które mi ten tekst nasuwa, nie mają więc — i mieć nie mogą — charakteru egzegetyczno-historycznego. Nie są w szczególności próbą możliwie najwierniejszego uchwycenia Platońskiej myśli — odpowiedzi na pytanie, co Platon rzeczywiście miał na myśli, pisząc owe znane ustępy swego późnego dialogu. Jest to raczej próba rekonstrukcji niektórych argumentów dialogu w języku filozofii współczesnej — sformułowania współczesnego wariantu roztrząsanych przez Platona problemów. Kryje się oczywiście za tym przekonanie, że wariant taki odpowiada jednej z możliwych interpretacji Platońskiego tekstu

---

\* Artykuł ten zawdzięcza swe powstanie seminarium prowadzonemu wspólnie przez doc. dra Bogusława Wolniewicza i przeze mnie w Instytucie Filozofii UW w roku akademickim 1978/79. Seminarium to, którego temat brzmiał *Pojęcie istnienia w filozofii i logice*, było poświęcone w części lekturze *Sofisty* Platona.

— tekstu, jak wszelkie „wielkie” teksty filozoficzne, niewątpliwie niejednoznacznego, dopuszczającego, co za tym idzie, interpretacje różne.<sup>1</sup>

Owa najdonioślejsza filozoficznie treść *Sofisty*, zawarta w jego części drugiej (w szczególności w ustępach 236 E — 264 B), obejmuje problematykę dość różnorodną — ontologiczną, teoriopoznawczą, semantyczną. To jednak, co dla całości rozważań wydaje się sprawą centralną, ma charakter pewnego fundamentalnego problemu semantycznego. Na nim też skupię się w swych uwagach, starając się problem ów wyrazić w aparacie pojęciowym współczesnej semantyki logicznej. Ale współczesna semantyka logiczna nie stanowi bynajmniej jakiejś teorii jednolitej. Punktem wyjścia dla swoich rozważań uczynić chcę zatem tę semantykę w jej najbardziej klasycznej wersji: w postaci standardowej semantyki teoriomodelowej. Jakim to więc problemom na gruncie tak pojętej semantyki odpowiadać mają sprawy dyskutowane w Platónskim dialogu przez jego dwóch protagonistów: Gościa z Elei i Teajteta?

Problem główny postawiony zostaje w toku poszukiwań adekwatnej definicji sofistyki, które doprowadzają rozmówców w rezultacie do takiej cechy definicyjnej, jak „umiejętność stwarzania złudnych wyglądów”. Ale owo pojęcie złudnego wyglądu, jak również pokrewne mu pojęcie fałszywego zdania czy sądu okazują się pojęciami zagadkowymi — bezsensownymi lub wewnętrznie sprzecznymi. „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 zawsze; i dawniej, i teraz. Bo jak się trzeba wyrazić, żeby przyznać istnienie fałszywym zdaniom albo fałszywym sądom i nie popaść w tym wyrażeniu w sprzeczność — to jest strasznie trudna rzecz” (236 E). A ma tak być dlatego, „bo to wyrażenie ośmiela się zakładać, że istnieje to, co nie istnieje. Przecież inaczej nie mógłby powstać fałsz” (237 A). Wyjaśnienie tego stwierdzenia przynosi dalszy fragment dialogu. „Sąd fałszywy to będzie ten, który stwierdza coś przeciwnego niż to, co jest ...Sąd fałszywy stwierdza to, czego nie ma..., stwierdza, że ...jakoś istnieje to, czego w żaden sposób nie ma”. A zatem, jak konkluduje Teajtet, „istnieć jakoś muszą niebyty, jeżeli się czasem myli ktoś w czymś” (240 D — 240 E).

Ta konkluzja jednak nie wydaje się nieuchronna. Wynika ona z poprzedzających ją założeń tylko przy pewnej, bynajmniej nie jedynej, ich interpretacji. Nie chodzi tu, jakby sądzić można, o to, że sąd fałszywy — to sąd egzystencjalny, który głosi, że istnieje coś, co faktycznie nie istnieje. Nie wiadomo bowiem wówczas, dlaczego to właśnie fałszywość takiego twierdzenia miałaby pociągać istnienie owych faktycznie nie istniejących bytów. Nieuprawnione wydaje się poza tym ograniczenie wszelkich sądów do sądów egzystencjalnych; spośród innych ich rodzajów co najmniej negacje sądów egzystencjalnych wymagają odrębnego uwzględnienia — jako sądy niesprowa-

1) Taki charakter niniejszych uwag pozwalał oprzeć je na przekładzie oryginalnego tekstu dialogu. W artykule korzystałem z przekładu W. Witwickiego, który konfrontowałem z niemieckim przekładem O. Apelta i angielskim przekładem F. Cornforda. Wszystkie cytaty pochodzą z przekładu W. Witwickiego: *Platon, Sofista. Polityk*, Warszawa 1956.

dzalne do sądów egzystencjalnych. Tak też czyni sam Platon, definiując w innym miejscu swego dialogu zdanie fałszywe za pomocą formuły identycznej ze słynną formułą Arystotelesowską: „i to twierdzenie ...będziemy uważali za fałszywe, które mówi, że nie istnieje to, co istnieje, i to, które mówi, że istnieje to, czego nie ma” (241 A). Ale fałszywość sądu, który głosi, że nie istnieje coś, co faktycznie istnieje, na pewno konkluzji Teajteta o istnieniu niebytów w żaden bezpośredni sposób nie pociąga. Toteż właściwa interpretacja przyjętych założeń wydaje się odmienna. Nie chodzi w niej o to, co dane zdanie *explicite* głosi, lecz raczej o to, co stwierdza, do czego się odnosi, co przedstawia. Różnych dla określenia tego semantycznego stosunku używa się terminów, wspólne jednak dla tych określeń jest to, że owym korelatem semantycznym zdania — tym, co dane zdanie stwierdza, do czego się odnosi, co przedstawia — ma być pewien stan rzeczy lub, ogólniej mówiąc, pewna sytuacja.<sup>2</sup> Tym, co przedstawia zdanie *p*, jest sytuacja, którą nazywać można zwrotem: to, że *p*. Każde zdanie sensowne, każdy sąd, stwierdza zatem określony stan rzeczy, określoną sytuację. Dotyczy to zarówno sądów prawdziwych, jak i fałszywych. Różnica między tymi dwoma rodzajami sądów polegać ma na tym, że sądy prawdziwe przedstawiają sytuacje istniejące, sądy fałszywe — nie istniejące. Prawdziwe zdanie „Teajtet siedzi” stwierdza pewien stan rzeczy istniejący: to, że Teajtet siedzi. W przeciwieństwie do tego stan rzeczy stwierdzany przez fałszywe zdanie „Teajtet lata”: to, że Teajtet lata — jest czymś nie istniejącym, jest niebytem. A więc, „istnieć jakoś muszą niebyty, jeżeli się czasem myli ktoś w czymś”.

Platon przeprowadza w tym punkcie pewną analogię pomiędzy sądami a wizerunkami przedmiotów. Sądom prawdziwym odpowiadać mają podobizny: wierne wizerunki przedmiotów istniejących. Sądom fałszywym — złudne wyglądy, które określić by można jako niewierne wizerunki przedmiotów istniejących. Ale ową niewierność odwzorowania Platon pojmuje w sposób szczególny. To, co niewierne odwzorowuje przedmiot istniejący, nie jest w istocie niczym innym jak wiernym wizerunkiem pewnego przedmiotu nie istniejącego. Złudny wygląd — to wygląd czegoś, czego nie ma. I to pojęcie więc, podobnie jak pojęcie fałszywego sądu, „ośmiela się zakładać, że istnieje to, co nie istnieje”. I jedno, i drugie odwołuje się do czegoś nie istniejącego.

Wkraczamy w ten sposób, chcąc nie chcąc, w ową niebezpieczną dziedzinę niebytu, przed którą z naciskiem przestrzega dwukrotnie przez Platona przytaczany dwuwiersz Parmenidesa. Rozważania o niebycie mają w dialogu charakter całkowicie ogólny — dotyczą pojęcia niebytu w ogóle, niezależnie od tego, czy jest to niebyt stanowiący odpowiednik fałszywych sądów — a głównym problemem jest zagadnienie natury semantycznej: kwestia sensowności zdań dotyczących niebytu. „Staraj się skupić, jak tylko potrafisz najbardziej, i ...powiedzieć o niebycie cokolwiek poprawnie” (239 B) — wzywa swego rozmówcę Gość z Elei. Ale to właśnie okazuje się niewykonalne. Pro-

2) Posługuję się tu terminologią wittgensteinowską, wprowadzoną przez B. Wolniewicza; por. np. *Sytuacje jako korelaty semantyczne zdań*, „Studia Filozoficzne” 2 (147), 1978.

blem dyskutowany w dialogu ma swój wyraźny odpowiednik na gruncie współczesnej semantyki logicznej, a niektóre stwierdzenia Platońskich rozmówców brzmią zadziwiająco podobnie do znanych sformułowań Russella czy Quine'a. Trudność, na jaką natrafiamy, gdy chcemy „powiedzieć o niebycie cokolwiek poprawnie”, ma swe źródło w strukturze logicznej zdań, za pomocą których coś o czymś orzekamy. Ta struktura pojmowana jest w *Sofistice* w ten sam sposób, co na gruncie współczesnego rachunku logicznego (w jego klasycznej wersji). Najprostsze zdanie typu: *a* jest *A* wymaga dla swej sensowności, aby *a* było nazwą indywidualową, tj. nazwą określonego, istniejącego przedmiotu. Nie można więc w szczególności orzekać czegokolwiek o czymś, co nie istnieje. Tak samo stawia sprawę Platon. „Zdanie, jeżeli już jest, to musi czegoś dotyczyć, a nie może dotyczyć niczego” (262 E). „Gdyby nie dotyczyło niczego, to w ogóle nie byłoby zdaniem” (263 C). Nie możemy, co za tym idzie, traktować słowa „niebyt” jako pewnej nazwy indywidualowej — *n*, i wyrażać naszych sądów o niebycie przy pomocy zdań typu: *n* jest *A*. Mówiąc tak bowiem — stwierdzając, że niebyt jest taki czy inny — zakładamy tym samym, że niebyt istnieje, „doczepiamy mu bycie” (239 A). Sprzeczności takiej przy tym, twierdzi Platon, uniknąć nie potrafimy. Konkluzję swoich rozważań o niebycie formułuje Gość z Elei właśnie w postaci zdania: *n* jest *A*. „Niebyt jest bez sensu i nie do wypowiedzenia, i nie do wyrażenia” (239 A). Czyniąc tak, wbrew woli „doczepia mu bycie”. Warto może w tym miejscu zauważyć, że ta akurat sprzeczność nie wydaje się nieunikniona. Współczesne odróżnienie języka od metajęzyka pozwala na sformułowanie owej konkluzji jako pewnego stwierdzenia metajęzykowego, mówiącego nie o niebycie, lecz o słowie „niebyt” i jego znaczeniu (tj. o pojęciu niebytu). Jest to jednak przypadek szczególny. Inne wypowiedzi o niebycie trudno traktować jako ukryte wypowiedzi metajęzykowe. Czy można je mimo to sformułować poprawnie?

Za pozytywne rozwiązanie tej kwestii uważa się zwykle Russellową teorię deskrypcji. Zgodnie z nią pojęciu niebytu odpowiadać winna w języku nie nazwa indywidualowa, lecz deskrypcja — określona: „to, czego nie ma” („to, co nie istnieje”), lub nieokreślona: „coś, czego nie ma” („coś, co nie istnieje”). Są to zresztą zwroty, których odpowiednikami posługują się Platońscy rozmówcy. Otóż zdania z deskrypcją w podmiocie nie wymagają, jak wiadomo, dla swej sensowności istnienia przedmiotu podpadającego pod daną deskrypcję. Możemy więc w takim języku mówić sensownie o tym, czego nie ma, nie „doczepiając” przez to istnienia do niebytu. Jeszcze radykalniejszym rozwiązaniem jest propozycja Quine'a wyrugowania z języka wszelkich nazw i deskrypcji na rzecz predykatów jako jedynych terminów pozalozycznych. Pojęciu niebytu odpowiadałby tu więc predykat *N*: „nieistniejący” („nie istnieje”). Ponieważ sensowność predykatu nie wymaga tego, aby istniało cokolwiek, co pod ten predykat podpada, nic nie stoi na przeszkodzie formułowaniu sensownych, a nawet prawdziwych zdań zawierających predykat *N*, a więc zdań mówiących poprawnie i bez sprzeczności o czymś, co nie istnieje. Innego jeszcze rozwiązania tego problemu dostarczają systemy tzw. logiki wolnej (*free logic*), stanowiące pewne modyfikacje klasycznego rachunku

logicznego. Rozszerzają one kategorię nazw indywidualnych o tzw. nazwy puste — wyrażenia mogące sensownie figurować jako podmioty zdań typu:  $a$  jest  $A$ , ale nie denotujące żadnych przedmiotów istniejących. „Niebyt” może być zatem jedną z takich nazw pustych —  $n$ . Możemy w związku z tym orzekać o nim sensownie pewne własności za pomocą zdań:  $n$  jest  $A$ , gdyż zdania te nie implikują tu żadnych konsekwencji egzystencjalnych.

Wydawać by się mogło po tym, co zostało powiedziane, że Platoński problem poprawnego mówienia o niebycie znalazł na gruncie współczesnej semantyki logicznej zadowalające rozwiązanie: „niebyt jest do wypowiedzenia” — i to na różne sposoby. Wbrew pozorom jednak żaden z tych sposobów nie może być uznany za adekwatny. Poprawność, jaką gwarantują naszym wypowiedziom o niebycie, jest poprawnością formalną jedynie, a nie merytoryczną. Pozwala ona mówić o tym, czego nie ma, w sposób sensowny, ale nie pozwala wyrazić tego, co by się wyrazić chciało. Jest tak, najogólniej mówiąc, dlatego, że — na gruncie wszystkich niemal proponowanych rozwiązań — wartość logiczna zdań o niebycie zostaje z góry przesądzona w sposób arbitralny. Jeśli, zgodnie z rozwiązaniem Russella, termin „niebyt” potraktujemy jako deskrypcję: „to, co nie istnieje”, będzie to oczywiście deskrypcja pusta, skoro żaden przedmiot  $x$  nie spełnia warunku:  $x$  nie istnieje. W konsekwencji każde zdanie postaci: to, co nie istnieje, jest  $A$ , które przypisuje niebytowi jakikolwiek predykat prosty, będziemy musieli uznać za zdanie fałszywe. Jeśli natomiast, zgodnie z propozycją Quine’a, ograniczymy się wyłącznie do predykatu „nieistniejący” —  $N$ , jako odpowiednika terminu „niebyt”, zdania orzekające o niebycie jakąś własność  $A$  przybiorą postać zdań ogólnych: dla każdego  $x$ , jeśli  $x$  jest  $N$ , to  $x$  jest  $A$ , lub szczegółowych: dla pewnego  $x$ ,  $x$  jest  $N$  i  $x$  jest  $A$ . Ponieważ z założenia żaden przedmiot  $x$  nie spełnia warunku:  $x$  jest  $N$ , wszystkim zdaniom danego typu wypadnie przyznać tę samą wartość logiczną: dowolne zdanie ogólne będzie prawdą, dowolne zdanie szczegółowe — fałszem, niezależnie od tego, jaką to własność  $A$  przypisują one temu, co nie istnieje.

Rozwiązania oparte na systemach logicznych z nazwami pustymi nie mają tak jednolitego charakteru, bo też systemy te różnią się między sobą co do swych założeń semantycznych.<sup>3</sup> Jeśli — jak to ma miejsce w większości takich systemów — nie przyporządkowują one nazwom pustym żadnych przedmiotów jako ich denotacji, otrzymujemy konsekwencje podobne do wyżej wymienionych: wszystkie zdania typu:  $n$  jest  $A$  zaliczone zostają w sposób arbitralny do tej samej klasy — wszystkie zostają uznane za zdania fałszywe lub wszystkie za zdania o nieokreślonej wartości logicznej (a więc ani prawdziwe, ani fałszywe). Z odmienną sytuacją mamy do czynienia tylko w tych systemach, które prócz dziedziny przedmiotów istniejących wprowadzają dziedzinę przedmiotów nie istniejących, lecz możliwych, i nazwom pustym przypo-

3) Por. np. następujące ujęcia: K. Lambert i B. van Fraassen, „Meaning Relations, Possible Objects, and Possible Words”; P. Woodruff, „Logic and Truth Value Gaps”; oraz D. Scott, „Advice on Model Logic”, [w:] *Philosophical Problems in Logic* (wyd. K. Lambert), Dordrecht 1970.

rządkowują takie właśnie «byty» jako ich denotacje. Ponieważ interpretacja poszczególnych predykatów zostaje tu określona również w dziedzinie owych przedmiotów możliwych, zdania typu:  $n$  jest  $A$  mogą zostać zróżnicowane pod względem swej wartości logicznej: dla pewnych predykatów  $A$  mogą przybierać wartość prawdy, dla innych — fałszu. A zatem pewne własności mogą niebytowi przysługiwać, a inne — nie. Konstrukcja ta jednak, opierająca się na zagadkowym pojęciu przedmiotów nie istniejących, budzi zasadnicze wątpliwości filozoficzne. Niezależnie zresztą od tych wątpliwości generalnych przypisywanie nazwie „niebyt” jako jej denotacji pewnego przedmiotu możliwego wydaje się nieuprawnione. W przeciwieństwie do takich nazw pustych, jak „Pegaz”, sens nazwy „niebyt” wyklucza, w moim przekonaniu, taką ewentualność: niebyt nie istnieje z konieczności, na mocy samego swego znaczenia. I to więc stanowisko nie przynosi zadowalającego rozwiązania Platońskiego dylematu. Nadal pozostaje on problemem otwartym.

Swoista paradoksalność pojęcia niebytu przejawia się również w fakcie wyraźnie stwierdzonym przez Platona, a najdobitniej sformułowanym przez Quine'a.<sup>4</sup> Polega on na tym, iż właściwą odpowiedzią na pytanie „Co istnieje?”, może być jedynie odpowiedź „Wszystko”. Jej negacja bowiem, równoważna stwierdzeniu „Jest coś, co nie istnieje”, jest wewnętrznie sprzeczna. Fakt ten znajduje potwierdzenie na gruncie współczesnego klasycznego rachunku logicznego. Predykat „ $x$  istnieje”, który utożsamiony być może z predykatem „ $x$  jest czymś”, definiowany bywa w elementarnym rachunku logicznym za pomocą warunku „ $x$  jest identyczny z czymś”:  $x$  istnieje, gdy dla pewnego  $y$ ,  $x = y$ . W konsekwencji, w rachunku tym zdanie ogólne „dla wszelkiego  $x$ ,  $x$  istnieje” okazuje się tautologią, a jego negacja „dla pewnego  $x$ ,  $x$  nie istnieje” — twierdzeniem kontrydiktorycznym. W niektórych systemach tzw. logiki wolnej unika się co prawda tej konsekwencji, ale czyni się to za cenę założenia co najmniej równie wątpliwego: wprowadzenia dziedziny przedmiotów nie istniejących. Rację ma więc istotnie Gość z Elei, stwierdzając, że „to wszystko jest pełne kłopotów zawsze; i dawniej, i teraz”.

Kłopotów tych rozmówcy z Platońskiego dialogu starają się uniknąć, wprowadzając na miejsce dotychczasowego pojęcia niebytu, rozumianego jako „przeciwieństwo bytu” (258 E,...) takie pojęcie niebytu, które by było wolne od paradoksów pojęcia poprzedniego, a zarazem pozwoliło zdać sprawę z semantycznej natury fałszywych zdań i sądów. Mówiąc najogólniej, jest to, w przeciwieństwie do «absolutnego» pojęcia niebytu rozważanego do tej pory, pojęcie o charakterze «relatywnym»: pojęcie niebytu, który „uczestniczy w bycie” (260 D) — niebytu, który istnieje. Teza, której broni Gość z Elei, głosi, „że z jednej strony to, co nie istnieje, istnieje jednak jakoś, i że to, co istnieje — jednak w pewnym sposobie nie istnieje” (241 D). Do konkluzji takiej dochodzą obaj

4) W. Quine, „O tym, co istnieje”, [w:] *Z punktu widzenia logiki*, Warszawa 1969.

dyskutanci po obszernej analizie pojęcia bytu i jego rodzajów. Ten słynny ustęp, poświęcony problemowi związków logicznych pomiędzy podstawowymi rodzajami bytu, był od dawna przedmiotem uwagi filozofów i logików i doczekał się wnikliwych analiz.<sup>5</sup> Tutaj ograniczę się tylko do tego, co pozostaje w bezpośrednim związku z kluczowym dla naszych rozważań pojęciem niebytu. Dyskusja Gościa z Elei z Teajtem koncentruje się na pięciu głównych rodzajach: byt, spoczynek, ruch, tożsamość, różność, a jej konkluzją jest przekonująco brzmiące stwierdzenie, iż, choć są to rodzaje różne, niektóre z nich łączą się ze sobą, a niektóre nie. Tak np. ruch łączy się z bytem, a nie łączy ze spoczynkiem, jeśli przez łączenie się dwóch rodzajów rozumieć, jak tego chce Platon, fakt, że coś może uczestniczyć zarazem w jednym i drugim. W całej tej dyskusji odczuwa się jednak szczególnego rodzaju zmaganie się z trudnościami związanymi z pewnymi podstawowymi pojęciowymi dystynkcjami. Są to trudności odróżnienia kategorii takich, jak: „byt” — rozumiany jako nazwa indywiduowa — *b*, ogółu (zbioru lub sumy) rzeczy i jako predykat uniwersalny — *B*, orzekany o poszczególnych rzeczach; słowo „jest” — rozumiane jako spójka: jest (taki a taki) i jako predykat identyczności: jest identyczny (z tym a tym); a wreszcie „rodzaj” — rozumiany jako własność i jako relacja. Ta ostatnia dystynkcja jest z pewnością dla owych rozważań o rodzajach bytu najdonioślejsza. Powiedzielibyśmy bowiem dziś, że niektóre z porównywanych tu rodzajów — to własności, inne — to dwuczłonowe relacje. A jeśli tak jest istotnie, to trudno je porównywać — pod niektórymi przynajmniej z rozważanych względów, np. pod względem ich zakresu. Platon, któremu brak wyraźnej świadomości tej zasadniczej ontologicznej różnicy, ujmuje jednak w konkretnych przypadkach sprawę właściwie i dochodzi z reguły do konkluzji trafnych. Porównując np. pod względem zakresu własność *A* z relacją *R*, porównuje w istocie własność *A* z pewną inną własnością *B*, odpowiadającą temu, co we współczesnej terminologii nazywa się dziedziną owej relacji *R*. Porównane więc zostają warunki tego samego logicznego typu: *x* jest *A*, oraz dla pewnego *y*, *x* jest *R* od *y*. Przykładem mogą być zwroty: *x* jest w ruchu oraz *x* jest tożsame z czymś.

Otóż podobna konstrukcja zastosowana zostaje przy eksplikacji owego uwolnionego od sprzeczności i paradoksów pojęcia niebytu. Byt i niebyt określone zostają za pomocą analogicznych formuł. Byt — to tyle co: bycie czymś (jakimś), niebyt — tyle co: niebycie czymś (jakimś). Dokładniej: *x* jest bytem („uczestniczy w bycie”), jeśli *x* jest jakieś, ma jakąś własność, a więc jeśli dla pewnego *A*, *x* jest *A*; *x* jest niebytem („uczestniczy w niebycie”), jeśli *x* nie jest jakieś, nie ma jakiegóż własności, a więc jeśli dla pewnego *A*, *x* nie jest *A*.<sup>6</sup> Owa relacja «niebycia» nazywana jest również w dialogu relacją różności; to, że *x* nie jest *A*, wyrażane jest przez zwrot: *x* jest różne od *A*. Niebyt zatem, w sformułowaniu Gościa z Elei, to wszystko to, co jest od czegoś różne. To

5) Por. w szczególności B. van Fraassen, „Logical Structure in Plato's 'Sophist'”, *The Review of Metaphysics* 22, 1969.

6) Podobnie odczytuje ten tekst *Sofisty* B. van Fraassen, wyd. cyt.



szerokie rozumienie niebytu przeciwstawione zostaje rygorystycznemu rozumieniu dotychczasowemu, traktującemu niebyt jako „przeciwieństwo bytu”. W rozumieniu tym  $x$  jest niebytem tylko wtedy, gdy  $x$  nie jest niczym, gdy  $x$  nie ma żadnej własności; a więc gdy dla wszelkiego  $A$ ,  $x$  nie jest  $A$ . Tak pojmowany niebyt, rzecz jasna, nie istnieje. W przeciwieństwie do tego, istotną cechą owego liberalnego pojęcia niebytu jest to, że „niebyt... jest zgoła nie mniej niż sam byt czymś istniejącym” (258 B). Coś, co nie ma pewnej własności, ma zawsze jakąś własność inną; coś, co nie jest jakimś  $A$ , jest zawsze jakimś  $B$  — a zatem jest pewnym bytem. Argumentacja Platona w tym punkcie opiera się na założeniu, iż coś, co nie jest  $A$ , jest tym samym nie- $A$ , a bycie nie- $A$  jest w równym stopniu bytem, co bycie  $A$ . „Nazwy przybierające na początku «nie»... oznaczają coś z rzeczy innych niż... te rzeczy, których dotyczą nazwy następujące po przeczeniu” (257 C). Myśl ta poparta zostaje szeregiem przykładów. „W tym, co różne, istnieje jakaś jego częśćka przeciwstawiona pięknu” — „to, co... nazywamy niepięknym”. „To niepięknne, to jest przeciwstawienie jednego bytu innemu bytowi” (257 E). „I tak samo trzeba przyjąć, że to, co niesprawiedliwe w stosunku do tego, co sprawiedliwe, zgoła nie więcej istnieje jedno od drugiego”. „I tak samo powiemy w innych wypadkach” (258 A). „Natura tego, co różne, jest rozdrobniona na wszystkie byty... i każdą jej częśćkę przeciwstawioną bytowi ośmieliliśmy się nazwać niebytem” (258 E). „Niebyt jest rodzajem jednym z wielu i jest rozsiany po wszystkich bytach” (260 B).

Jeśli pominąć sprawę swoistej terminologii, pogląd Platona nie stracił wiele ze swej aktualności. Jego stanowisko wydaje się przekonujące i dziś — choć z punktu widzenia współczesnej semantyki logicznej wymaga pewnych zastrzeżeń i ograniczeń. Gdy  $A$  jest predykatem, odnoszącym się do pewnej własności (czy rodzaju) przedmiotów, takim samym predykatem jest jego negacja — nie- $A$ . Inaczej pod pewnym względem jest tylko w tym przypadku, gdy  $A$  jest predykatem uniwersalnym. Wówczas nie- $A$  jest predykatem pustym, a więc odnoszącym się do własności, która niczemu nie przysługuje. Powstaje zatem pytanie, czy ona również uważana być może za rodzaj bytu. A może wtedy jedynie zmuszeni jesteśmy odmówić tego miana, gdy nie- $A$  jest predykatem kontradiktorycznym — odnoszącym się do własności, która nie tylko faktycznie niczemu nie przysługuje, ale i niczemu przysługiwać nie może? Inna trudność powstaje wtedy, gdy bierzemy pod uwagę zakres danego predykatu rozumiany jako zbiór w sensie teoriomnogościowym. Aby zakres predykatu nie- $A$  był zbiorem dobrze określonym, nie może to być, jak wiadomo, zbiór czegokolwiek, co nie jest  $A$ . Musi to być zawsze podzbiór pewnego ustalonego, traktowanego jako *universum*, zbioru  $U$ : a więc zbiór tych elementów  $U$ , które nie są  $A$ . Toteż w rozważaniach tych będziemy z reguły takie *universum* milcząco zakładali.

Na gruncie wprowadzonych w ten sposób pojęć bytu i niebytu oczywista staje się teza broniona przez Gościa z Elei: „to, co nie istnieje, istnieje jednak jakoś... to, co istnieje, jednak w pewnym sposobie nie istnieje”. Czy tak określone pojęcie niebytu pozwala również zdać sprawę z tego, co stanowi główny przedmiot rozważań

Platońskich rozmówców — z istoty fałszywych zdań i sądów? Rozmówcy dochodzą w tej sprawie do odpowiedzi pozytywnej. Określiwszy strukturę zdań najprostszego typu (261 D — 262 E), charakteryzują zdanie fałszywe jako zdanie, które o danym przedmiocie „mówi coś innego, niż jest”; „więc o czymś, czego nie ma, mówi tak, jakby to istniało” — dosłownie: „mówi niebyty jako byty” (263 B). Zakładają przy tym, że idzie tu o niebyt w tym właśnie niekontrowersyjnym sensie, który przyjęli uprzednio. Czy tak jest naprawdę — trudno stwierdzić w sposób stanowczy. Tekst daleki jest od jednoznaczności i dopuszcza interpretacje różne. Bronić chcę jednak tezy, iż jest wśród nich interpretacja, która powyższy warunek spełnia. Jest to, w moim przekonaniu, interpretacja bliska tej, jaką dostarcza współczesna semantyka teoriomodelowa. Wyjaśnia ona fałszywość danego zdania, nie odwołując się do żadnych nie istniejących przedmiotów — ani sytuacji, ani rzeczy. Eksplikację tę najkrócej można by ująć tak: zdanie „*a* jest *A*” jest fałszem wtedy, gdy nie jest tak, że *a* jest *A*; a to z kolei ma miejsce wtedy, gdy *a* jest nie-*A*. W tym ostatecznym sformułowaniu mówimy wyłącznie o przedmiotach istniejących: o indywiduum *a* i własności (rodzaju) nie-*A*, która jest niebytem tylko w sensie Platońskim (a więc tym samym jest jednym z rodzajów bytu). Zilustrujmy to na przykładzie rozważanym przez Platońskich rozmówców. To, że zdanie „Teajtet lata” jest fałszem, możemy wyrazić po prostu za pomocą stwierdzenia: Teajtet nie-lata, przypisującego pewnej istniejącej osobie: Teajtetowi, pewien «relatywny» jedynie, a więc istniejący niebyt: nie-latanie. Eksplikacja taka odpowiada w istocie definicji fałszywości zdań atomowych sformułowanej w semantyce teoriomodelowej. Główna różnica dotyczy ontologicznego charakteru owego bytu odpowiadającego predykatowi nie-*A*, który w klasycznej semantyce tego typu utożsamiany bywa z reguły ze zbiorem, co nie stanowi z pewnością adekwatnej interpretacji Platońskiego «rodzaju». To, że w podanej eksplikacji mowa tylko o zdaniach najprostszego typu, tzw. zdaniach atomowych, nie stanowi jakiegось istotnego ograniczenia. Definicja prawdy i fałszu ma w semantyce współczesnej, jak wiadomo, postać definicji rekurencyjnej, która prawdziwość i fałszywość dowolnego zdania sprowadza w rezultacie do prawdziwości czy fałszywości zdań atomowych.

Chciałbym na koniec zwrócić uwagę na pewne generalne rysy takiego ujęcia. Jest to ujęcie wolne od tych — wspomnianych na wstępie — założeń, które stanowiły główne źródło dalszych paradoksów i trudności. Jednym z tych założeń była równoważność, którą wyrazić można w sposób następujący: dane zdanie fałszywie opisuje to, co istnieje, wtedy i tylko wtedy, gdy zdanie to prawdziwie opisuje coś, co nie istnieje. Rozwiązanie proponowane takiej równoważności nie zakłada. Zdanie fałszywe, podobnie jak zdanie prawdziwe, odnosi się do tego samego, istniejącego świata. A to, że ów świat opisuje fałszywie, nie polega bynajmniej na tym, że prawdziwie opisuje jakiś świat nieistniejący. Podobnie jak niewierność wizerunku jakiegось przedmiotu rzeczywistego nie sprowadza się, wedle takiego stanowiska, do tego, że jest to wierny wizerunek jakiegось przedmiotu fikcyjnego. W rezultacie nie ma potrzeby wprowadzania jakichś sytuacji nie istniejących jako odpowiedników zdań fałszywych. Co więcej, nie

zakłada się tu w ogóle tego, jakoby jakiegokolwiek zdanie — prawdziwe lub fałszywe — przedstawiało, czy stwierdzało, jakąś sytuację. Świat, który takie zdanie opisuje, pojmowany jest raczej jako pewien układ rzeczy — konkretnych lub abstrakcyjnych przedmiotów, takich jak indywidua, zbiory, własności, relacje itp. Poszczególne składniki zdania o charakterze nazwowym (nazwy indywiduowe, predykaty) niektóre z tych przedmiotów denotują; natomiast zdanie jako całość, nie będąc nazwą, niczego też nie denotuje, ani nie przedstawia. To, co dane zdanie stwierdza, wyrażane jest przez samo to zdanie, a nie przez nazwę jakiegokolwiek sytuacji.

W języku takiej właśnie «semantyki rzeczy» próbowałem wyrazić konkluzję Platońskich rozważań, zdając sobie oczywiście sprawę z tego, że nie jest to z pewnością interpretacja jedyna; co więcej — że nie jest to, być może, interpretacja w stosunku do Platońskiej myśli najwierniejsza. Nie sądzę też, aby całkowita rezygnacja z «semantyki sytuacji» była możliwa. Idzie raczej o to, aby — zgodnie z zasadą Ockhama — uciekać się do niej tylko tam, gdzie jest naprawdę niezbędna. A nie wydaje mi się, aby to miało miejsce w przypadku problemu prawdziwości i fałszywości zdań. Pojęcie sytuacji (faktu, stanu rzeczy) jest na pewno potrzebne tam, gdzie się o sytuacjach (faktach, stanach rzeczy) wyraźnie mówi. Mówi się zaś o nich tak nie wtedy, kiedy się używa dowolnych zdań, tylko wtedy, kiedy się używa odpowiednich nazw — nie zdania *p*, tylko nazwy: to, że *p*. Uzasadnione wydaje się przekonanie, że są konteksty, w których nazwy takie występują w sposób istotny. Semantyka tego rodzaju wypowiedzi wymaga więc odpowiedniej «sytuacyjnej» ontologii. Semantyka zdań wolnych od tego typu zwrotów może się, w moim przekonaniu, bez takiej ontologii obejść. Przykład *Sofisty* — odczytany tak jak wyżej — ma potwierdzać takie przypuszczenie.