

# Charles H. Kahn

---

## Język i mitologia w "Kratylosie"

---

Acta Universitatis Lodzianis. Folia Philosophica nr 14, 43-58

---

2001

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.

Charles H. Kahn

### JĘZYK I ONTOLOGIA W *KRATYLOSIE*\*

Artykuł ten można by nazwać „demystyfikacją *Kratylosa*”. Nie próbuję rozwiązać wszystkich problemów postawionych w tym niezwykłym dialogu, lecz chciałbym rozwiać otaczającą go atmosferę tajemniczości i odsonić jego trwałe podstawy filozoficzne<sup>1</sup>.

*Kratylos* przedstawia debatę nad dwoma przeciwnymi tezami, dotyczącymi słuszności nazw, które dla ułatwienia możemy nazwać tezą o umowności i tezą o naturalności, bronionymi odpowiednio przez Hermogenesa i Kratylosa. Sokrates krytykuje najpierw jedną, a potem drugą tezę. Jaki zaś pogląd na temat poprawności nazw (lub słów) chce nam przedstawić sam Platon, pozostaje jedną z wielu zagadek interpretacyjnych. Czy jest to spór czysto aporetyczny, bez ostatecznego rozstrzygnięcia? Czy Sokrates rzeczywiście rozwija zmodyfikowaną wersję teorii o naturalności, jak sugeruje Robinson? Czy mimo wszystko Platon chce nas przekonać, że nadawanie nazw jest tylko umowne, jak sugeruje w *Liście VII*, co później Arystoteles przyjmuje bez dowodu? Czy może dialog proponuje zupełnie inny pogląd na poprawne nazwy, pewien program doskonałego języka dialektyki, tak jak sądzi wielu komentatorów (a ostatnio Weingartner)?

---

\* Jest to tłumaczenie tekstu *Language and Ontology in „Cratylus”*, który ukazał się w „Phronesis: Exegesis and Argument”, Assent 1973, s. 152–168. W przekładzie pominięto apendyksy. Tekst został przetłumaczony w ramach translatorium 1998/1999, prowadzonego przez Artura Przybysławskiego w którym uczestniczyli: Anna Boncela, Agata Janaszczyk, Joanna Jarzębiak, Aleksandra Żurek, Michał Ozimiński, Jacek Pietrzak i Tomasz K. Sieczkowski.

<sup>1</sup> Referat ten został przedstawiony na konferencji „Plato’s Philosophy of Language” (Princeton University, 12 XII 1970) wraz z komentarzem Gregory’ego Vlastosa. Wdzięczny jestem za to Gregory’emu, a także za przyjacielską krytykę i wsparcie, i z radością dedykuję mu ten artykuł. Moja praca była ukończona, zanim miałem okazję przeczytać artykuł N. Kretzmanna, *Plato on the Correctness of Names*, „American Philosophical Quarterly” 1971, nr 8, s. 126–138. Główne punkty zbieżne i rozbieżne z interpretacją Kretzmanna wskazane są w przypisach.

Uważam, że Platona nie interesuje tu tak naprawdę problem poprawności nazw, w znaczeniu, jakie temu problemowi nadają dwie przeciwne tezy, lecz że interesuje go całkiem inna para pytań: (1) Jakie podstawowe warunki musi spełniać relacja nazywania lub, ogólniej, językowa funkcja oznaczania, aby słowa służyły przekazywaniu informacji, tj. aby możliwe były twierdzenia prawdziwe i fałszywe? (2) Co daje badanie nazw – a ogólniej, badanie słów – jako środków do poszukiwania natury rzeczy? Odpowiadając na pierwsze pytanie, Platon wydobywa ziarno prawdy z obu konkurujących tez, które są raczej fałszywe w swym pierwotnym sformułowaniu. Odpowiadając na drugie, konkluduje, że w procesie odkrywania natury rzeczy badanie słów nie ma i mieć nie może żadnego zastosowania. Jednak dialog nie kończy się tym negatywnym wnioskiem. Ostatni i niewątpliwie najważniejszy rezultat całej dyskusji jest następujący: jeśli poważnie potraktujemy projekt poznawania prawdy o rzeczach na podstawie badania odpowiednich słów, to z pewnością popełnimy błąd, skoro najbardziej prawdopodobny wniosek wynikający z takiego „lingwistycznego” podejścia jest całkowicie błędny. Badanie nazw sugeruje, że wszystkie rzeczy są w ruchu i płyną, a przecież muszą faktycznie istnieć stałe i niezmiennie przedmioty (mianowicie idee), jeśli wiedza i dyskurs mają być w ogóle możliwe.

Zatem głównym pozytywnym ustaleniem *Kratylosa* jest przywołana później w *Parmenidesie* (135b–c) konkluzja: dyskurs filozoficzny i wiedza rozumowa wymagają stałych przedmiotów poznania, które są tym samym zawsze niezmiennie. W dociekaniu prawdy, dotyczącej tych przedmiotów lub czegokolwiek innego, badanie słów jest daremne. Oczywiście Platon nie mówi, że użycie słów jest daremne. Przeciwnie, precyzyjnie określa on „słuszność” słów właśnie jako ich użyteczność w owym przedsięwzięciu „rozdzielania rzeczy takimi, jakimi są” (388b) oraz przekazywania sobie takiej informacji przez „wyjaśnienie, jak (lub czym) każda rzecz jest” (422d), poprzez wskazanie natury lub *οὐσία* każdej rzeczy (423c; por. 393d). W całej tej dyskusji chodzi o to, byśmy powrócili od słów do rzeczy oraz ostatecznie do idei. Jakkolwiek wielka mogła być osobista fascynacja Platona faktami języka, lub spekulacjami nad ukrytymi znaczeniami, głównym filozoficznym celem dialogu jako całości jest ukazanie, jak bezowocne jest i być musi takie badanie. Podrzednym filozoficznym celem zaś jest wskazanie błędu w pewnych poglądach na relację oznaczania, który uniemożliwia zarówno prawdziwy, jak i fałszywy dyskurs.

Takie są moje ogólne wnioski. Przed szczegółowym ich uzasadnieniem chcę zająć się krótko dwoma historycznymi kwestiami: (1) miejscem *Kratylosa* wśród innych dialogów oraz (2) tłem opozycji *νόμος* – *φύσις*.

1. Przyjmuję tradycyjny pogląd (który można znaleźć np. u Lutosławskiego i Rossa), traktujący *Kratylosa* jako jeden z pierwszych w wielkiej grupie „średnich” dialogów: *Uczta*, *Fedon*, *Państwo*. Istnieją, oczywiście, bardzo

ważne tematyczne powiązania między *Kratylosem* a późniejszymi dialogami, takimi jak *Teajtet* i *Sofista* (biorąc pod uwagę teorię przepływu, problem fałszu, oraz protagorejską formułę *μέτρον*), lecz nie są one tak ważne w rozważaniach chronologicznych. Przyjmuję, że J. V. Luce ponownie uzasadnił trafność tradycyjnego datowania, a jego wnioski potwierdza w ostatnim artykule Brian Calvert<sup>2</sup>. Moje spojrzenie na porządek chronologiczny jest zasadniczo zbliżone. W tzw. dialogach sokratycznych, dotyczących definiowania, zwłaszcza w *Eutyfronie* i *Menonie*, Platon wprowadza pojęcie ideci (*εἶδος*, *ιδέα*) jako obiektywnego korelatu lub „obiekту” definicji, bez rozważania statusu ontologicznego tych przedmiotów. Teoria zawarta w średnich dialogach przedstawia charakterystyczną Platońską ontologię, w której idec opisane są jako byty pojedyncze, wieczne, wolne od zmiany, bez cielesnego czy przestrzennego umiejscowienia, dostępne jedynie intelektowi, nie zaś zmysłom. Tę teorię ontologiczną spotykamy po raz pierwszy w *Uczcie* w odniesieniu do pojedynczej Idei Piękna. Później *Fedon* uogólnia tę teorię dla wszystkich idei, *Państwo* zaś stosuje tę doktrynę do całego wachlarza problemów epistemologii, teorii politycznej oraz wychowania. Przyjmuję, że *Kratylos* powstał w tym samym czasie, co *Uczta* i *Fedon*, i prawdopodobnie pierwotnie był przeznaczony do czytania po *Uczcie*, a przed *Fedonem*. W każdym razie należy do tego okresu pisarskiej kariery Platona, w którym objaśnia on uogólnioną teorię *εἶδος ιδέα* oraz wyposaża ją w zmodyfikowaną ontologię eleacką, opartą na antytezach bytu i stawiania się, jedności i wielości, niezmienności i przepływu.

Warto dodać, że kwestia chronologiczna nie wpływa w żaden sposób na moją interpretację filozoficzną treści *Kratylosa*, lecz rozstrzygnięcie kwestii chronologii będzie oczywiście wpływać na ujęcie szerszego filozoficznego zaplecza tego dialogu w relacji do innych dzieł Platona.

2. Rozpatrując antytezę *νόμος* – *φύσις* w powiązaniu z teorią nazw, należy pamiętać, że w kontekście filozofii sens *νόμος* sięga wstecz do Parmenidesa i w zasadzie nie zmienia się w tradycji posteleackiej aż do Demokryta<sup>3</sup>. Chodzi nie tylko o to, że nazwy są „umowne” i utworzone przez ludzi, ale też o to, że wyrażają fałszywą koncepcję rzeczywistości. Bardzo wyraźne jest to u Parmenidesa, dla którego charakterystyczną cechą *νόμος* nic nie wiedzących śmiertelników jest to, że nie udaje się im oddzielić

<sup>2</sup> J. V. Luce, *The date of the „Cratylus”*, „American Journal of Philosophy”, 1964, nr 85, s. 136–154; B. Calvert, *Forms and Flux in Plato's „Cratylus”*, „Phronesis” 1970, nr 15, s. 26–47.

<sup>3</sup> Jak wskazuje Robinson (*The Theory of Names in Plato's „Cratylus”*, [w:] *Essays in Greek Philosophy*, s. 115), Platon tylko raz używa *νόμῳ* dla przedstawienia tezy Hermogenesa. Lecz pojęcie *νόμος* jest obecne przez cały czas pod postacią *νομοθετης*, który działa jakby neutralnie w stosunku do przeciwnych sobie tez. Teza o umowności, jako taka jest regularnie określana terminami: *συνθήκη*, *ὁμολογία*, *ἔθος* (384d, 434d–435c).

„jest” od „nie jest” i zwyczajowo utrzymują, że byt i niebyt są tym samym i nie tym samym (fr. 6.8 *ve νόμισται*; por. *ἔθος* w 7.3). Jest to fundamentalna zasada ich fałszywej *δόξα*, wyrażająca się w błędnym przypisywaniu nazw (fr. 8.53 *ονομάζειν*; por. 8.38, 9.1, 19.13). Zarówno Anaksagoras, jak i Empedokles powtarzają tę eleacką krytykę ludzkiego błędu, wpisanego w zwyczajowe nadawanie nazw, a szczególnie w przypadku nazw, oznaczających powstawanie i giniecie<sup>4</sup>.

Całkiem podobne epistemologiczne spojrzenie na *νόμος* zakłada Demokrytejska formuła: „Czymś umownym *νόμος* jest słodkie, czymś umownym *νόμος* gorzkie, czymś umownym *νόμος* gorące, czymś umownym *νόμος* zimne, czymś umownym *νόμος* jest barwa, naprawdę (*ἐτεή*), zaś istnieją tylko atomy i próżnia” (fr. 9, 125). Według Demokryta, *νόμος* odpowiada ciemnej lub wyrodnej formie wiedzy, powstałej nie z umowy, lecz ze słabości ludzkiej konstytucji psychicznej i jej zwykłych sposobów poznania (fr. 11). Wynikiem poznania zgodnego z *νόμος* jest fałszywy pogląd na naturę rzeczy. Demokryt pisał też wiele na temat języka i prawdopodobnie uważał, iż nazwy zostały nadane umownie (fr. 26). Nie jest pewne, czy używał on terminu *νόμος* w tym kontekście. Fakt, że *θέσις* jest terminem, który występuje w późnej doksografii u Proklosa, niczego nie przesądza. Wiadomo, iż Demokryt badał nazwy greckich liter (fr. 19–20) i twierdził, że imiona bogów są „mówiącymi obrazami” ujawniającymi ich moce (fr. 142; por. fr. 2, 25, 30)<sup>5</sup>. Gdybyśmy mieli więcej informacji o poglądach Demokryta, prawdopodobnie rzuciłyby one światło na wiele zagadkowych fragmentów *Kratylosa*. Gdyby, np. Demokryt proponował etymologie imion bogów całkiem poważnie, łatwiej byłoby zrozumieć, dlaczego Sokrates tak długo pozostaje pod niezbyt poważnym „natchnieniem” Eutyfrona (396d, 399a, 407d) i dlaczego tak wiele sugerowanych wyjaśnień ma charakter meteorologiczny lub astronomiczny. To, co naprawdę wiemy o Demokrycie,

<sup>4</sup> Anaksagoras, fr. 17 por. ok *οὐκ ὁρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες* z *οὕτως ἂν ὁρθῶς καλοῖεν*; Empedokles, 9.5: *ἢ θέμισ [ὁ] καλέουσι, νόμος δ' ἐπιφῆμι καὶ αὐτός*. W kwestii dalszego przypisywania *ὀνόματα* rzeczy do *νόμος*, gdzie ich idee (*εἶαι*) są przypisane do *φύσις*, zob. [Hipp.] *De Natura Hominis*, rozdz. 5; por. [Hipp.] *De Arte*, rozdz. 2, cytowany przez F. Heinimanna, *Nomos und Physis*, s. 157–159.

<sup>5</sup> L. G. Westerink w swoim wydaniu *Damascius, Lectures on the Philebus Wrongly Attributed to Olympiodorus* (Amsterdam 1959), w którym pojawia się fr. 142, wyraził wątpliwości co do przypisywania tego fragmentu Demokrytowi (s. 15, przyp. do §24). Nieuzasadniona jest interpretacja Westerinka *ἀγάλματα φωνήεντα* jako odwołania do teurgii. Zwrot ten jest żywym wyrazem alegorycznego spojrzenia na boskie imiona, co obrazuje demokrytejska interpretacja *Tritogenea* (fr. 2) i nowy orficki papyrus z Dervenii. Zob. W. Burkert, *La Genèse des choses et des mots: Le papyrus de Derveni entre Anaxagore et Cratyle*, „Les Etudes philosophiques” 1970, s. 443–455 (por. s. 444 i n. o imionach Moira i Zeus; s. 450, przyp. 5 o Demeter). Porównaj również: W. Burkert, *Orpheus und die Vorsokratiker*, „Antike und Abendland”, 1968, nr 14, s. 93–101.

ma następujący związek z „etymologiami” Kratylosa: imiona bogów uważane są za ukryte opisy, etymologia zaś ma nas doprowadzić do prawidłowego odczytania pierwotnego opisu, który był intencją nazwodawcy<sup>6</sup>.

Podsumujmy te historyczne rozważania, zanim powrócimy do *vóμος* oraz punktu wyjścia *Kratylosa*: dla Parmenidesa i jego zwolenników, ludzkie *δνόματα* są wyrazem pewnego poglądu na rzeczywistość czy koncepcji natury rzeczy. W tradycji tej uznanie nazwy za dzieło *vóμος* to, krótko mówiąc, stwierdzenie, że ten standardowy ludzki pogląd jest fałszywy, tj. że nadawanie nazw jest wyrazem wspólnego błędu, fałszywej teorii wyznawanej (mniej lub bardziej świadomie) praktycznie przez wszystkich Greków bądź wszystkich ludzi. Określam to jako eleackie ujęcie nazw. Demokryt używał *vóμος* w swej teorii poznania prawie w tym samym znaczeniu. Nie wiemy, czy postępował tak samo w swej teorii języka.

Moim zdaniem, ten właśnie eleacki pogląd na naturę ludzkiego języka Platon rozwija i wykorzystuje w większej części *Kratylosa*. Czy sam wyznaje ten pogląd – nie wiem i kwestia ta jest mało istotna (każe go uznać Sokratesowi, np. we fr. 439c). Jego głównym wnioskiem jest to, że nawet przy najkorzystniejszym założeniu, badanie słów nie wnosi niczego szczególnego do naszej znajomości natury rzeczy, a wniosek ten nie zależy zasadniczo od eleackiego poglądu, że nazwy przedstawiają fałszywą teorię (mimo iż historycznie może być z niego wywiedziony).

Gdy Hermogenes na początku dialogu wprowadza teorię umowności, nie można tam nigdzie dostrzec eleackiego ujęcia nazw. Pojawia się tylko wraz z etymologiami, gdy Sokrates, skłoniwszy Hermogenesa, aby zgodził się co do tego, że istnieje pewna naturalna słuszność nazw, próbuje odpowiedzieć na pytanie: Jakie jest kryterium słuszności? Etymologie przedstawiane są najpierw jako próba odkrycia poprawnych nazw dla rzeczy; ale we fragmencie 401a, gdzie rozważane są imiona bogów, następuje decydujący zwrot.

<sup>6</sup> Takie jest też założenie Arystotelejskiej etymologii słowa *αἰθήρ* w *O niebie* (270b) i w *Meteorologii* (339b), jak również etymologii boskich imion w papirusie z Derveni. Badania Burkerta nad tym papirusem (zob. *La Genèse des choses* cytowane w poprzednim przypisie) sugeruje, że historyczne zaplecze etymologii w *Kratylosie* rozciąga się wstecz od Demokryta do Anaksagorasa i że istniał bliski związek między objaśnianiem nazw a fizykalnym objaśnianiem wszechświata w jońskiej kosmologii. Może to być wy tłumaczeniem faktu, że tak wiele etymologii Platona nawiązuje do astronomicznych i meteorologicznych doktryn. (Anaksagoras i anaksagorejczycy są wymieniani w *Kratylosie* we fr. 409a–b i 413c. Naturalne wydaje się przypuszczenie, że Eutyfron, który występuje jako muza Sokratesa, jest znany z udzielania alegorycznych wyjaśnień imion boskich w stylu przypominającym papirus z Derveni (mógł być nawet jego autorem).

W każdym razie, częste używanie przez Platona etymologii jako sposobu przedstawienia kosmologii przepływu, sposobu, który dotychczas wydawał się raczej nienaturalny, teraz okazuje się mieć silne podstawy w tradycji literackiej końca V w., w obrębie której język i myśl poetów są systematycznie reinterpretowane jako antycypacja „nowoczesnych” teorii Anaksagorasa i pozostałych jońskich kosmologów.

W tym miejscu Sokrates mówi otwarcie, że nie będziemy dociekać natury bogów – bowiem jest to ponad nasze siły – lecz spróbujemy tylko odkryć mniemanie (*δόξα*) ludzi, którzy przypisali bogom ich imiona. Odtąd aż do końca dialogu etymologie traktowane są w sposób całkowicie konsekwentny: Sokrates próbuje odczytać teorie filozoficzne ukryte bądź wyrażone w tradycyjnych imionach<sup>7</sup>. (Pod tym względem procedura ta wydaje się demokrytejska.) Lecz o ile Sokratesowi udaje się owo odczytanie, o tyle okazuje się, że podstawowe założenie zawarte w nazwach jest teorią powszechnego przepływu, która, jak widzimy na końcu, jest oczywiście fałszywa.

Zatrzymajmy się zatem na wniosku z dialogu i spójrzmy wstecz. Okaże się wtedy, że teoria umowności Hermogenesa znikła z pola widzenia. Wspominany przez niego na początku *νόμος* (384d) zostaje wykorzystany i zastąpiony przez postać *νομοθέτης*, odpowiedzialną za nadawanie nazw. W końcu, wszystkim, co pozostało z teorii umowności, jest owa postać oficjalnego nazwodawcy, której filozoficzne mniemanie zostają odkryte, wypróbowane i odrzucone jako fałszywe<sup>8</sup>, ale być może, jest to przesada. Sokrates mimo wszystko skorzystał z teorii umowności. Pokazał, wbrew Kratyłowski, że jakkolwiek zasada podobieństwa pomiędzy nazwą a *nominatum* może być atrakcyjna, musi także istnieć pewien element umowy zawarty w relacji oznaczania, skoro nazwa nigdy nie jest doskonałym podobieństwem rzeczy, a mimo to rozumiemy się wzajemnie (434c–435b; także 432b–d). Ponadto w krótkim, lecz niezwykle sugestywnym zdaniu wskazał, że nie moglibyśmy posiadać nazw dla wszystkich liczb (naturalnych) na podstawie samego tylko podobieństwa, bez jakiegoś umownego systemu (435b–c). Czy Platon każe nam pójść dalej i wyciągnąć wniosek, że umowny związek między słowem i przedmiotem jest podstawową formą relacji oznaczania, co zakłada Arystoteles, a czego wyraźnie dowiódł Demokryt? Być może. Lecz nic w *Kratylosie* nie wskazuje, że jest to pogląd Platoński. Przeciwnie, od fragmentu 423 (gdzie rozważa się znaczenie pierwotnych źródeł słów) aż do końca dialogu dominuje założenie, że sprawą podstawową jest przedstawienie poprzez pewne podobieństwo. Nie sądzę, aby założenie to miało odzwierciedlać pogląd Platona. Używa go jako hipotezy metodycznej z przyczyn, które mają być obecnie omawiane, lecz faktycznie jest to jedyna uwaga na temat pierwotnej relacji oznaczania, którą Platon rozwija w sposób systematyczny<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Jak uczynił to już we fr. 396a–c interpretując imiona *Zeús*, *Κρόνος*, *Οὐρανός*.

<sup>8</sup> W związku z tym konkluzja Platona jest całkowicie eleacka, zarówno odnośnie do natury rzeczywistości, jak i odnośnie do *δνόματα*: (1) świadectwo języka jest mylące i (2) rzeczywistość nie jest w ruchu, lecz w spoczynku.

<sup>9</sup> Według W. Burkerta (*La Genèse des choses*, s. 448) zasady podobieństwa używa się także w papiirusie z Derveni. Jeśli tak, to może należeć ona do etymologicznego rodzaju, który Platon tutaj wykorzystuje. Jego spostrzeżenia poza *Kratylosem* nie sugerują żadnego

Zatem jeśli chodzi o ten dialog, teorię umowności wprowadza się po to, aby podtrzymać dyskusję oraz po to, aby Platon, odrzucając jej Hermogenesowską wersję, mógł poczynić kilka pozytywnych uwag, które stanowią jego własny wkład w filozofię języka. Twierdzenie Hermogenesa dotyczące tezy umowności staje się oczywiście strasznie zawikłane, skoro nie czyni on żadnego rozróżnienia między naiwną teorią nazywania à la Humpty-Dumpty („Nazwa dla x jest dowolnie przeze mnie ustalona”) a poważniejszym poglądem na temat języka jako instytucji społecznej z korelacjami słowo – rzecz, umownie ustalonymi przez tradycję poszczególnych języków. Sokrates nie obala osobno tych dwóch teorii umowności, chociaż jego późniejsze akcentowanie faktu, że nadrzędną funkcją naszego języka jest uczenie lub wyjaśnianie rzeczy (*διδάσκειν τι ἀλλήλους*, fr. 388b) wyraża sprzeciw wobec teorii Humpty-Dumpty. Jednakże przed wszystkim Sokrates skłania Hermogenesa do uznania dwóch przesłanek: (1) że jedne twierdzenia są prawdziwe, inne fałszywe (fr. 385b) i (2) że niektórzy ludzie są dobrzy, inni zaś źli (386b). Skoro Hermogenes jest sokratykiem, druga przesłanka bezpośrednio pociąga za sobą trzecią: (3) że niektórzy ludzie są mądrzy, inni głupi (*ibid.*). Te przesłanki służą wyeliminowaniu dwóch doktryn, które Platon uważa za niezgodne z wszelką właściwą filozofią języka. Teza przypisywana Protagorasowi, że cokolwiek wydaje się człowiekowi prawdziwe jest prawdziwe jest niezgodna z (3), ponieważ gdyby wszystkie przekonania były prawdziwe, jeden człowiek nie mógłby być mądrzejszy od drugiego. Teza przypisana Eutydemowi, że wszystkie własności przynależą wszystkim podmiotom musi być fałszywa, ponieważ gdyby każdemu właściwe były cnota i występki, nie byłoby żadnej różnicy między ludźmi dobrymi i złymi (2). Obie tezy i ich łączne odrzucenie są natychmiast zinterpretowane w kategoriach ontologicznych: skoro rzeczy nie są takie, jakie wydają się każdemu człowiekowi i skoro nie wszystkie własności przynależą wszystkim podmiotom, rzeczy muszą mieć swoją własną, ustaloną i określoną, naturę lub byt (*οὐδί*), który nie jest jakąś zawikłaną mieszaniną przeciwieństw i nie jest względny czy zależny od naszego o nich przekonania (386d–e). Słowem, istnieje jakaś ustalona natura rzeczy, która czyni jedne twierdzenia prawdziwymi, inne zaś fałszywymi. Nie jest to specyficznie Platowska teza, lecz zaraz potem zasugerowana jest jej Platowska interpretacja w kategoriach idei<sup>10</sup>.

W trakcie początkowej wymiany zdań Sokrates, biorąc za punkt wyjścia rozróżnienie pomiędzy prawdziwym i fałszywym *λόγος*, dowodzi prawdy

osobistego zaangażowania w kwestię zasady naturalnego związku między słowem jako fonetycznym zjawiskiem a przedmiotem, do którego ono się odnosi (lub które oznacza). Porównaj *Charmides* 163d, *Polityk* 261e, *List siódmy* 343b.

<sup>10</sup> 389b–390e. Patrz także zdanie *ἐν τι εἶδος τῶν ὄντων* z fr. 386e (w przekładzie J. Brzostowskiej zdanie to brzmi: „Czy też i one, te działania nie są jakimś obrazem bytów”).



i fałszu części λόγος, tj. *ὀνόματα*. Doktryna prawdziwych i fałszywych nazw spotkała się z niewielkim uznaniem, a Platon był oskarżony przez Robinsona o błędne pojmowanie podziału. Forma tego dowodu z pewnością nie jest imponująca, ale myślę, że możemy dostrzec, iż Platon porusza ważną kwestię, o ile pamiętamy, że *ὀνόματα* nie ograniczają się tu do nazw własnych (choćaż pozostają one typowym czy paradygmatycznym przypadkiem), ale stosują się do rzeczowników pospolitych (takich jak „człowiek” i „koń” we fr. 385a), faktycznie zaś do wszystkich denotujących lub kategorycznych wyrazów w formie mianownikowej. Chociaż wydaje się, że *ὄνομα* nie jest użyte w *Kratylosie* do oznaczenia czasowników w określonej formie, to jednak faktycznie odnosi się ono do odpowiadających im form mianownika, np. do rzeczownika odczasownikowego *στάσις* (od *ἵσταμαι*) oraz do imiesłowów *δέων* i *ὄν*<sup>11</sup>. Możemy bronić Platońskiego wniosku, jeśli odtworzymy jego rozumowanie w sposób następujący. Proste pojedyncze zdanie w postaci „A jest B” jest prawdziwe tylko wtedy, gdy istnieje pewne x, które jest A i które jest B, tzn., tylko wtedy, gdy istnieje jakiś przedmiot, dla którego zarówno A, jak i B jest prawdziwe<sup>12</sup>. Z drugiej strony zdanie „A jest B” jest fałszywe tylko wtedy, gdy istnieje jakiś przedmiot, dla którego „A” jest prawdziwe, a „B” jest fałszywe (możemy pominąć, co z pewnością zrobił Platon, przypadek wyrażenia bezpodmiotowego). Stąd w prawdziwym zdaniu tej postaci oba *ὀνόματα* muszą być prawdziwe (dla

<sup>11</sup> Fr. 418, 421a–b; we fr. 414a analizuje się także bezokolicznikową formę *ὀλλεῖν*. Platona niezbyt interesuje gramatyczna forma omawianego słowa. Zatem we fr. 421c Hermogenes pyta o *ἴον*, *ῥέον* oraz *δοῖν*, ale we fr. 424a Sokrates nawiązuje ponownie do „tych *ὀνόματα*, o które pytałeś, *ῥοή*, *ῥεῖν* oraz *σχεῖσις*(!)”.

<sup>12</sup> Dla uproszczenia biorę przypadek, w którym „A” jest indywidualną nazwą lub opisem: „Sokrates jest mądry”, „Ten człowiek jest wysoki”. Sens wyrażenia „jest prawdziwy dla” przejęty jest oczywiście od Quine’a. Zob. *Methods of logic*, §12. Jak zauważa Quine (§17), analogiczne użycie zachodzi dla zdań otwartych. Stąd możemy powiedzieć, że albo „mądry” jest prawdziwe dla Sokratesa, albo „x jest mądry” jest prawdziwe dla Sokratesa. Oznacza to, że moja zasada interpretacji prawdziwych i fałszywych nazw niewiele różni się od zasady interpretacji przedstawionej przez K. Lorenza i I. Mittelstrassa w *On Rational Philosophy of Language: The Programme in Plato's Cratylus Reconsidered*. „Mind” 1967, nr 76, s. 6–9. Zgadzam się, że Platon nie odróżnia nigdzie nazw własnych od zwykłych rzeczowników (tamże, s. 5). Wątpię jednak, czy zawsze traktuje on nazwy własne jako opisowe predykaty (s. 6). Wydaje się, że we fr. 429E traktuje nazwę „Hermogenes” jako czysto umowną ctykielkę, podobnie jak w naszym pojmowaniu nazwy własnej. Ale prawdą jest, że dalszy wywód teoretyczny (fr. 430a–431b) porównuje nazwy do opisów, a niewłaściwe użycie słowa „Hermogenes” do niewłaściwego użycia słowa „człowiek”. Platon prawdopodobnie uznaje, że funkcja nazw własnych jest raczej różna od funkcji innych *ὀνόματα*, ale w teorii nie bierze tego faktu pod uwagę.

Jak zauważono (np. J. V. Luce, *Plato on Truth and Falsity in Names*, „Classical Quarterly” 1969, nr 63, s. 225, w literaturze greckiej jest to normalne, że nazwę własną uważa się za opis i oczywiście wiele nazw wyraża dosłowne znaczenie. „Prometeusz” znaczy ‘przewidujący’ lub ‘wybiegający myślami w przód’ i jeśli Tytan nie zdołałby przewidzieć swego nieszczęścia,

podmiotu pozajęzykowego), podczas gdy w zdaniu fałszywym przynajmniej jedno z *ὀνόματα* musi być fałszywe (w tym samym znaczeniu). Można krytykować Platona za pominięcie owego „przynajmniej jedno” we wniosku dla fałszywego λόγος, lecz w każdym razie nie popełnia on błędu powiedzenia, że obie nazwy muszą być fałszywe. Jedna fałszywa nazwa wystarcza Platonowi do jego celów.

Możliwość błędnego użycia nazwy jest później w dialogu argumentem przeciwko Kratylosowi. Wykazuje się, że możemy popełnić błąd, stosując albo niewłaściwe rzeczowniki pospolite, takie jak „mężczyzna” lub „kobieta” albo niewłaściwą nazwę własną, jak „Hermogenes syn Symicriona” w odniesieniu do Kratylosa (429, 431a). W obu przypadkach pozajęzykowy podmiot jest deiktycznie zidentyfikowany poprzez, by tak rzec, wskazanie<sup>13</sup>. Jeżeli chodzi o powyższą kwestię, relacja oznaczania jest taka sama w zastosowaniu nazwy własnej, jak i predykatu porządkowego. Chodzi po prostu o to, że użycie lub stosowanie *ὀνόματα* może być niewłaściwe. O ile wiem, Platon nie powraca do tej kwestii w innych dialogach<sup>14</sup>. W *Sofistcie* zajmuje się tylko prawdą i fałszem całych zdań. Dlaczego w *Kratylosie* koncentruje się na błędnym nazywaniu? Odpowiedź tkwi, jak sądzę, w związku pomiędzy zaprzeczeniem niewłaściwego nazywania i zaprzeczeniem fałszywości w ogóle, związku, który jest tutaj ustalany przez Kratylosa, chcącego zaprzeczenia obu możliwości (429c-e). Zatem Platon sugeruje poprzez to odrzucenie, że możliwość fałszywego twierdzenia wynika z możliwości niewłaściwego nazywania (431b). Platon nie jest jeszcze gotowy do zmierzenia się z poważniejszym problemem fałszywości twierdzeń, lecz chce podkreślić istnienie fałszywości jako takiej, w najprostszym przypadku stosowania niewłaściwego *ὄνομα* do danego przedmiotu. W nowych kategoriach, chce on położyć nacisk na dwuwartościowy charakter elementarnej semantycznej relacji „jest prawdziwy dla” lub „oznacza” wraz z jej przeciwieństwem „jest fałszywy dla”. Dostrzega on słusznie, że dwuwartościowa relacja podkreśla odnajmujące użycie języka w ogóle. Możemy powiedzieć, że pojęcie prawdy

wówczas błędnie byłby nazwany: *φευδωνύμως σε δαίμονες Προμηθεά καλοῦσιν* (Aesch. P.V. 85). Etymologia jest, właściwie rzecz ujmując, analizą nazwy w celu pokazania, że została ona słusznie nadana, szczególnie w tych przypadkach, gdzie znaczenie *nie* jest przejrzyste. Jasno wyrażone jest to w *Kratylosie*, a bardziej ogólnie w greckim pojęciu *ἐτυμολογέιν*, lecz to samo stanowisko charakteryzuje etymologię w wielu innych archaicznym kulturach. Porównaj etymologię dla imion „Kain” i „Set” w *Genesis* 4 i 4xxv.

<sup>13</sup> Należy zauważyć, że zawołanie: *ὦ ξένη Ἀθηναίε, ἦ Σμικρίωνος Ἑρμούγενε*, skierowane do Kratylosa, jest częściowo prawdziwe, a częściowo fałszywe. Kratylos jest Ateńczykiem, a jego ojciec przypuszczalnie miał na imię Simicrion (ponieważ wiemy, że ojcem Hermogenesa jest Hipponicus: patrz fr. 384a, 406b). Jedyną rzeczą, która *nie* pasuje w tym akcie mowy, jest właśnie samo imię „Hermogenes”.

<sup>14</sup> Żadne z cytowanych przez Luce odwołań, „Classical Quarterly” 1969, s. 227-229, nie dotyczy fałszywości *ὀνόματα*.

w *Kratylosie* jest stosowane tylko do relacji orzekania, rozumianej semantycznie, w której podmiot jest czymś pozajęzykowym, zaś orzecznik jest pojedynczą *ὄνομα* w jakiegokolwiek formie, jakiegokolwiek denotującego terminu innego niż czasownik dokonany (jego punkt widzenia mógłby obejmować czasowniki dokonane, lecz wymagałoby to pewnej koncepcji struktury zdania, której nie odnajdujemy w *Kratylosie*).

Taki jest oto przyczynek Platona do teorii języka: nacisk na możliwość prawdziwości i fałszywości dla podstawowego przypadku nazw lub orzeczników prostych oraz na powiązane z nią twierdzenie ontologiczne, że rzeczy, o których się mówi, muszą mieć stałą lub określoną strukturę własną. Rozwijając tę ontologiczną zależność, Platon wprowadza swoje pojęcie idei w sposób nieoczekiwany. Widzimy wystarczająco jasno, jakie powinno być jego ogólne spojrzenie: natura rzeczy i funkcja naszego dyskursu w rozróżnianiu natury lub bytu (*οὐσία*) rzeczy i w przekazywaniu sobie tych informacji, nakładają pewne uniwersalne ograniczenia co do wyboru i użycia nazw (odtąd będę po prostu używał słowa „nazwa” w znaczeniu *ὀνόματα*) Lecz sposób, w jaki te ograniczenia są sformułowane, na pierwszy rzut oka wydaje się nieco zawikłany. Dokładnie, tak jak prawdziwa idea członka przedstawia ogólną jego funkcję, rolę w tkaniu, tak właściwa forma, czy natura (*εἶδος, ἰδέα, οὐσία*) określonego typu członka dotyczy szczególnej funkcji, którą musi spełniać, więc (jak mówi Sokrates) prawdziwa idea Nazwy przedstawia ogólny warunek, który musi spełniać każda nazwa i jej rolę w formułowaniu zdania, podczas gdy *εἶδος* lub natura konkretnej nazwy (tj. nazwy konkretnej rzeczy) przedstawia szczególną funkcję tej właśnie nazwy (389b–390e). Wiele napisano na temat niezgodności między tą doktryną a tym, co mówi się o ideach gdzie indziej, a szczególne kontrowersje narosły wokół tego, czy owe idee nazwy i członka mają być uważane za „transcendentne”, czy też nie. Nie będę zajmował się tutaj tymi kontrowersjami i nie sądzę, że można podać odpowiedzi na większość z postawionych pytań. W *Kratylosie* Platon nie zajmuje się przedstawieniem jakiejś ogólnej teorii idei (jak w *Fedonie* i *Państwie*), chce tylko wykorzystać tę koncepcję do rozwiązania problemu nazw. Mówi on, iż prawdziwa Idea Nazwy przedstawia ogólną relację oznaczania (tj. relację między słowem a tym, co ono oznacza lub „desygnuje”) jako niezbędną do formułowania i komunikowania prawdy przy pomocy słów, oraz że idea poszczególnej nazwy (tj. idea nazwy poszczególnej rzeczy) jest tą samą relacją oznaczania, określoną przez naturę nazywanej rzeczy. W jednym znaczeniu Idea Nazwy jest oczywiście bardziej ogólna niż idea jakiejś poszczególnej nazwy; w innym zaś znaczeniu jest ona tylko jednym spośród wielu przypadków poszczególnej nazwy. Ponieważ słowo *ὄνομα* samo jest szczególną nazwą, Idea Nazwy jest właśnie tą szczególną ideą odpowiadającą owej nazwie *ὄνομα*. Wątpię więc, czy przedstawia się nam tutaj

jakąś teorię dotyczącą dwóch poziomów lub typów Idei – faktycznie bowiem przedstawia się nam (w przypadku członka) koncepcję, według której kilka poszczególnych idei może podpadać pod jedną Ideę rodzajową. Nie powinno być to zaskoczeniem, chociaż, być może, jest to stwierdzenie, nie padające nigdzie indziej w średnich dialogach, w których akcentuje się jedynie i wyjątkowość każdej idei.

Powróćmy jednak do Idei Nazwy, uwzględnionej w nazwie każdej poszczególniej rzeczy, np. człowieka lub władcy. Za „niepokojące” uznano to, iż Sokrates miałby obstawać przy twierdzeniu, że tę samą poszczególną Ideę Nazwy można wyrazić przy pomocy różnych sylab, niezależnie od używanego języka. Wydaje się, mówi Robinson, że „czyni to z nazwy ducha, który może przybrać jakąkolwiek postać, to zaś wydaje się oznaczać, że Sokrates nie może w żaden sposób uchwycić tego ducha ani też odróżnić jego wcielenia właściwego od niewłaściwego”<sup>15</sup>. Lecz to stwierdzenie z *Kratylosa* nie będzie tak zagadkowe, jeśli słusznie uznam Ideę Nazwy za elementarną relację oznaczania, zaś ideę każdej nazwy za relację oznaczania dla „rzeczy” (przez elementarną relację oznaczania rozumiem relację oznaczania dla prostych predykatów lub *ὀνόματα*). Należy tylko zapytać, czym są owe rzeczy, które określają relację oznaczania dla poszczególniej nazwy, bez względu na litery czy sylaby, za pomocą których owa nazwa zostaje wyrażona? *Kratylos* nie mówi nam tego wprost, lecz sądzę, że daje jasną wskazówkę, zawartą w powtarzanym stwierdzeniu, że słuszną nazwą jest ta, która ukazuje istotę rzeczy lub to, czym ona jest (*ἡ οὐσία τοῦ πράγματος δηλουμένη ἐν τῷ ὀνόματι*, 393d; podobnie 422d, *ἡ ὁρθότης [...] οἷα δηλοῦν οἷον ἕκαστόν ἐστι τῶν ὄντων*; także 423e itd.). Nawet gdybyśmy nie byli przekonani, że *Kratylos* należy do grupy średnich dialogów (i nawet gdybyśmy nie czytali *Eutyfrona* ani *Menona*), z samego tekstu wynikałoby, że wskazać *οὐσία* jakiejś rzeczy, to oznaczyć jej ideę, ponieważ właśnie Idee są stałymi, wiecznymi, samotożsamymi bytami, niezbędnymi dla dyskursu i wiedzy. Słuszność nazw polega na oznaczaniu idei, zaś słuszność poszczególniej nazwy polega na określeniu, wyszczególnieniu i oznaczeniu jakiejś poszczególniej idei<sup>16</sup>. Te dwa rodzaje wyrażen są tą samą nazwą i oba

<sup>15</sup> *Essays in Greek Philosophy*, s. 116.

<sup>16</sup> W sprawie tego istotnego problemu, moje stanowisko bliskie jest stanowisku Kretzmana, który mówi o modelu poprawnej nazwy (tj. idei poszczególniej nazwy) jako ponadjęzykowym bycie, który jest w jakiś sposób „logicznie nazwą własną” odpowiadającej mu idei. („*American Philosophical Quarterly*” 1971, s. 131). Lecz sam Platon nie posiada pojęcia nazwy własnej, i myląc wydając się użycie tego pojęcia w interpretacji jego doktryny. Pojęcie relacji oznaczania jest moją próbą wyartykułowania poglądu Platona bez zbytecznego anachronizmu. Kolejną różnicą między nami jest to, że Kretzmann uważa, iż później w dialogu Platon „wydaje się odkładać na bok model poprawnej nazwy na rzecz siły nazwy rzeczywistej”. Nie widzę żadnego zwrotu ani żadnego zastąpienia w tej rozmowie o *δύναμις* słowa w jego prawdziwej naturze (394b–c), skoro funkcja językowa oznaczania była podkreślana od początku. To jest

są równie poprawne, o ile oznaczają tę samą rzecz, tj. tę samą ideę. Według teorii *Kratylosa*, nie istnieją, ściśle mówiąc, żadne nazwy „własne” dla poznawalnego zmysłowo indywiduum. Wobec tego, o czym Sokrates mówi nam jasno i wyraźnie, „Hektor”, „Astyanaks”, „Archepolis” i inne słowa na określenie władcy oznaczają tę samą rzecz, pomimo różnicy w ich budowie fonetycznej, gdyż wszystkie one oznaczają króla; podobnie jak inne rodzaje wyrażeń są tą samą nazwą – tj. reprezentują tę samą Ideę Nazwy – jeśli wszystkie one oznaczają wodza lub przywódcę wojskowego (394b–c). Idea Nazwy (i jej „słuszność”), zależy od funkcji oznaczania i właśnie dlatego synonimy, takie jak „Hektor” i „Astyanaks”, może Sokrates określać jako naprawdę tę samą nazwę (394a), tak jakby były oznaczeniami tego samego rodzaju. Oczywiście, nie tego samego rodzaju fonetycznego, lecz tego samego rodzaju semantycznego, w ramach którego relacja oznaczania jest uszczegółowiona przez *significatum*.

Dlatego też, rozważania Platona dotyczące słuszności nazw zaczynają się od przykładów synonimii (391d i n., a w sposób bardziej stanowczy w 393a i n.). Nelson Goodman wspomniał ongiś mimochodem, że jedną z pierwszych odpowiedzi na pytanie „Kiedy dwie nazwy lub predykaty mają to samo znaczenie?” jest stwierdzenie, że znaczą one to samo, „gdy desygnują tę samą prawdziwą istotę lub Platońską ideę”. Dodał też, że nie pomaga to w zdefiniowaniu synonimii, gdyż nie wiemy, jak poznać, że dwa terminy desygnują tę samą ideę<sup>17</sup>. Platon nie starał się, oczywiście, zdefiniować synonimii. Wykorzystywał nasze nieformalne, intuicyjne odczucie tego, kiedy dwa wyrażenia „oznaczają tę samą rzecz”, aby pokazać, w jaki sposób funkcja oznaczania danego słowa (jego idei) może być stała, pomimo dużego zróżnicowania jej „wcielań” fonetycznych. Posłużył się synonimią lub równoważnością parafrazy, aby zilustrować tę tezę w obrębie jednego języka, skoro mówił (lub przynajmniej pisał) tylko w jednym. Dziś moglibyśmy postawić dokładnie taką samą tezę posługując się translatorskimi równoważnikami, takimi, jak „człowiek” i „homme”, „król” i „roi”. Dla Platona idea odpowiadająca nazwie jest w każdym przypadku taka sama. Ściśle

---

właśnie moment wstępnego odrzucenia poglądów Hermogenesa: nadawanie nazw musi być takie, by umożliwić prawdziwy lub fałszywy dyskurs, tzn. musi pozwolić nam rozmawiać o rzeczach (*ἄντα*) i opisywać je takimi, jakimi są lub inaczej. Jest to naczelna myśl dialogu, podjęta ponownie w odniesieniu do „wyjaśniania *ὀυσία* rzeczy” (393d i nn.). To, że odkryte istoty (*ὀυσία*, *γίνεσθαι*) są same ideami, nie jest bezpośrednio w dialogu stwierdzone, ale jest jasno zasugerowane w uwadze o dialektyku we fr. 390c–d, a także poprzez używanie terminów typu *ὀυσία*.

Podobnie jak inni komentatorzy Kretzmann jest przekonany, że Platon uważa, iż prawdziwa nazwa oznacza ideę poprzez jej kopiowanie. Nie ma żadnej wzmianki o *μιμησις* w teorii językowych elementów pierwotnych aż do fr. 422e i nn. Odnośnie do tego patrz poniżej, s. 166 i nn.

<sup>17</sup> On *Likeness of Meaning*, [w:] L. Linsky, *Semantics and the Philosophy of Language*, s. 67.

mówiąc, te dwie pary polskich i francuskich słów przedstawiają tylko dwie nazwy. W kategoriach Platónskich oznacza to, że każda para słów wskazuje lub „desygnuje” pojedynczą ideę i mniej więcej właśnie to mamy na myśli, kiedy mówimy (niezobowiązująco), że idee odpowiadają „znaczeniom” terminów ogólnych. Może pojawiać się tu wiele problemów, lecz nie tak zagadkowego, jak słowa Robinsona o „nazwie-duchu”. Dla porównania przytoczmy wzmiankę Wittgensteina (*Traktat* 3.341–3.411): „Istotne w symbolu jest to, co wspólne wszystkim symbolom, mogącym spełniać ten sam cel. Można więc rzec: właściwą nazwą (*der eigentliche Name*) jest to, co wspólne wszystkim symbolom oznaczającym jakiś przedmiot”.

Zatem, jeśli się nie mylę, wzmianka Platona o idei nazwy pojawiła się po to, abyśmy od nazw jako konfiguracji fonetycznych powrócili do nazw jako znaków dla rzeczy i ostatecznie jako znaków dla idei. Jest to, jak uważam, również tematem długiej dyskusji dotyczącej etymologii interpretowanej jako dotarcie do *δóξα* nazwodawcy, uznawanego i rozpowszechnionego mniemania, które niemniej jednak ma być odrzucone jako fałszywe, skoro oznacza, że wszystkie rzeczy płyną i są w ruchu. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że etymologie te nie podtrzymują przekonania Kratylosa o ukrytej prawdzie wyrażonej w nazwach. Ale ów pierwszy rzut oka jest mylący. Pomimo iż Platon podkreśla, że nadawanie nazw podlega naturalnym ograniczeniom, skoro nazwy muszą być użyte do wskazywania i rozróżniania ustalonej *ουσία* rzeczy, to odrzuca zdecydowanie pogląd Kratylosa, że nazwa rozważana jako poszczególna konfiguracja fonetyczna, może być uznana za wiarygodne źródło informacji, dotyczącej jej *nominatum*.

Nic ma tu miejsca na drobiazgowo rozważania dotyczące odrzucenia poglądów Kratylosa. Wspomnę tylko o trzech kwestiach:

(1) W jednym znaczeniu poprawne jest stwierdzenie, że Sokrates, podobnie jak Kratylos, broni teorii naturalności nazw. Pierwsze sformułowanie poglądu Kratylosa o ukrytej prawdzie wyrażonej w nazwach mogłoby być także, zdaniem Platona, „Lecz jest pewna naturalna słuszność nazw, taka sama dla wszystkich, zarówno dla Greków jak i dla barbarzyńców”, „dla każdej rzeczy istnieje słuszna nazwa pochodząca z natury tej rzeczy” (383a–b). Dla Platona ta naturalna prawidłowość jest właśnie ogólną językową funkcją oznaczania, uszczegółowioną w relacji oznaczania dla każdej idei<sup>18</sup>.

(2) Kratylosa przedstawia się jako tego, który utrzymuje, że nazwa jest opisem *nominatum* i przynależy danemu obiektowi tylko wtedy, gdy opis jest dla niego prawdziwy. Ten pogląd utożsamia relację oznaczania

<sup>18</sup> Taka jest moja interpretacja fr. 390e, w którym mówi się, że Platónska reinterpretacja tezy Kratylosa jest prawdziwa. Skoro nadawanie nazw zakłada znajomość idei, zatem nie przypadkowa osoba, lecz dialektyk ma „wiedzieć jak przypisać czemuś nazwę” (391b).

z prawdziwością każdego zastosowania, a zatem uniemożliwia jego fałszywość. Platon nie zaprzecza temu, że nazwy są opisami. (Lecz według mnie również tego nie potwierdza). Wykorzystuje to po prostu jako założenie teorii, którą odrzuca. Faktycznie pokazuje, że nazwy interpretowane jako opisy mogą być niewłaściwe dla oznaczanych przez nie rzeczy, o ile nazwodawca kierował się błędną koncepcją natury rzeczy. Teoria obrazkowa ma m. in. pokazać, że nazwa o pewnym opisowym znaczeniu może być błędnie zastosowana, tj. jako opis może być błędna dla przedmiotu, do którego akurat się ją stosuje. Przykłady swe Platon, w tym kontekście, zaczerpnął z używania nazw lub aktów nazywania (jednym z tych przykładów jest nazwa własna, której w tym przypadku nie należy rozumieć jako opis). Poddając krytyce *νομοθέτησ*, Platon pokazuje, że ten sam błąd może wystąpić już podczas nadawania nazw (o ile nazwy interpretuje się jako opisy).

(3) Rozważając znaczenie źródłosłów, Platon rozwija bardzo interesującą teorię języka, która w znacznym stopniu przypomina pogląd Wittgensteina z *Traktatu* (podobnie jak teoria obrazkowa nazw przypomina w mniejszym stopniu teorię Wittgensteina). Bowiem na gruncie tej teorii Platon sugeruje, że elementy lub pierwotne składniki języka mogłyby pozostawać w relacji jeden-na-jeden do pierwotnych składników świata czy elementów rzeczywistości (422a nn., w szczególności 424c–425a). Zgodnie z tym poglądem, desygnowanie (tj. opisywanie za pomocą nazw) złożonego przedmiotu byłoby poprawnie określone tylko wtedy, gdy elementy językowe byłyby połączone w nazwie, podobnie jak obiektywne elementy pierwotne połączone są w rzeczy<sup>19</sup>. Platon nie rozważa możliwości, że relacja oznaczania między pierwotnymi nazwami (czy elementami językowymi) a pierwotnymi rzeczami mogłaby być umowna. W budowanym modelu przyjmuje, że pierwotna relacja oznaczania jest oparta na pewnym podobieństwie (424d). Platon mógł sądzić, że rzeczywiście było to prawdopodobne (choć nam wydaje się to naiwne)<sup>20</sup>. Może też kierowało nim pragnienie zbudowania możliwie najbardziej

<sup>19</sup> Porównaj *Teajtet* fr. 202b, gdzie znajdziemy nazwy dla rzeczy prostych, a *λόγος* dla złożonych. We fr. 424d *Kratylosa*. (w przeciwieństwie, jak sądzę, do powyższego fragmentu *Teajteta*) Platon mógł mieć na myśli idee, wtedy gdy mówi o podstawowych elementach, „do których rzeczy się odnoszą jako do swych *στοιχεῖα*, umożliwiających widzenie tych rzeczy oraz (widzenie) czy podobnie jak w literach są w nich rodzaje (*εἶδη*)”. Myśl tę porównaj z fr. 48b–d *Timajosa*.

<sup>20</sup> Uwagi z fr. 425d i 426b wyraźnie sugerują, że również Platonowi wydaje się to naiwne (porównaj też fr. 428a, b i d). Lecz, jak mówi Platon, „nic innego nie mamy, do czego moglibyśmy się odwołać, w dochodzeniu prawdziwości nazw pierwotnych”. Keith Lehrer zwrócił moją uwagę na fakt, że oprócz polemicznego motywu, o którym wspominam w tekście, Platon mógł mieć słuszne powody natury filozoficznej, aby użyć podobieństwa dla pierwotnych nazw, w celu zagwarantowania możliwości fałszywości. Naturalna zasada, jak zasada podobieństwa ustalałaby poprawne przyporządkowanie nazw ideom, niezależnie od jakiegokolwiek wy-

naturalnego języka modelowego w celu wyjaśnienia implikacji, z których główne są następujące: Nie można by poprawnie zbudować takiego języka, gdyby nie znało się dokładnie zarówno elementów słów jak i elementów rzeczy (422d). Zatem można by używać takiego języka jako środka wyrazu, ale nie można by go w żaden sposób użyć do odkrywania prawdy o świecie.

W odróżnieniu od niektórych komentatorów, nie sądzę, iżby Platon rzeczywiście skłaniał się ku koncepcji takiego idealnego języka. Konstruuje on ten model, aby pokazać raz jeszcze, iż badanie słów samo w sobie nie wnosi niczego do badania rzeczy, jeśli nie mamy pewności, że nazwodawca był doskonałym filozofem dysponującym pełną wiedzą. Nie ma żadnego argumentu przemawiającego za takim założeniem, istnieje zaś argument przeciwko niemu (mianowicie, etymologie związane z teorią przepływu). Równocześnie Platon zajmował się wypracowaniem ideału systematycznego poznania, twierdząc, że wiedza o złożonych, pochodnych przedmiotach lub prawdach zakłada wiedzę o pierwotnych, prostych przedmiotach, z których te pierwsze są złożone<sup>21</sup>. Platon prawdopodobnie wywiódł tę koncepcję z geometrii: jego określenie „elementów” (*στοιχεῖα*) jest oczywiście tytułem pracy Euklidesa. Wydaje się, że pogląd, według którego całe systematyczne poznanie zależy od wiedzy o elementach, został po raz pierwszy wypracowany jako epistemologia w *Kratylosie* w związku z Platoniskim pojęciem idealnego języka, lecz jest to pomysł, który wykorzystał on gdzie indziej np. w *Państwie* (510c, 511c–d, zwłaszcza zaś 533c), a jeszcze wyraźniej w *Teajecie* 202–203.

Podsumowując, możemy krótko streścić teorię języka i ontologii zawartą w *Kratylosie* w następujący sposób. Pojęcie idei nazwy ma skierować naszą uwagę od nazw jako takich ku ich funkcji oznaczania i ostatecznie ku ideom jako prawdziwym nominata. W ten sposób *Kratylos* skłania do studiowania nie lingwistyki, lecz ontologii. Ontologiczne kwestie dialogu skupiają się wokół Heraklitejskiej doktryny przepływu i neoeleackiej koncepcji rzeczywistości jako zasadniczo stałej. Temat stałości pojawia się na samym początku dyskusji w dwojakim odrzuceniu Protagorejskiego relatywizmu i w erystycznym zagmatwaniu przedstawionym przez Eutydemosa. Ten sam temat w pełniejszy sposób jest potraktowany na końcu dialogu, w ostatnim

---

szczególności czy definiowania idei odpowiadającej danej nazwie. Bez takiej zasady trudno byłoby odpowiedzieć komuś, kto twierdzi, że formuła: „Sprawiedliwość jest udziałem silniejszych” nie może być fałszywa, skoro nie posiadamy żadnego niezależnego sposobu poznania, do której idei słowo „sprawiedliwość” się odnosi. Nie jest wykluczone, że Platon pamiętał o tej trudności, skoro wydaje się, że dość podobnego argumentu użył Antystenes, aby pokazać, że niemożliwe jest mówić błędnie lub niemożliwa jest sprzeczność dwóch stanowisk dwóch osób. „Jeśli obydwa mają na myśli tę samą formułę, wówczas zgadzają się. Jeśli zaś jeden ma na myśli poprawną formułę, a drugi złą, mówią wtedy o dwóch różnych rzeczach” (cytowane z Gillespiego za Rossem, w jego komentarzu do *Metafizyki* 1024).

<sup>21</sup> Jest to, jak uważam, pozytywny rezultat tego, co Kretzmann nazywa „szczególną teorią poprawności nazw”, wypracowaną w dyskusji dotyczącej etymologii.



zestawie etymologii (437a–c), później zaś poprzez uzasadnione wskazanie na niezmiennie idee jako przedmioty wiedzy (439–440b). Skonfrontowany jest tutaj nie Heraklit z Parmenidesem, lecz doktryna powszechnego przepływu (wraz z tym, co Platon uznaje za jej naturalne poparcie, czyli wraz z relatywizmem Protagorasa i taktyką erystyczną „zgody na każde zdanie jak również na jego przeciwieństwo”) z neoeleackim poglądem na niezmienną i stałą naturę rzeczy zakotwiczoną w Platońskich ideach. W ten sposób *Kratylos* doskonale wpisuje się w swoje tradycyjne miejsce, w tę fazę Platońskiej twórczości, w której opracowuje on ontologiczne podstawy pojęć *ídeá* i *εἶδος*, które były wcześniej przedstawione w *Eutyfronie* i *Menonie* jako cel definiowania i model prawidłowego orzekania. Teoria przepływu, wraz z meteorologicznymi i astronomicznymi konotacjami, jest wystarczająco szeroko objaśniona w etymologiach. Jeżeli doktryna stałych idei jest tu krócej przedstawiana, to z tego powodu, iż jej pełniejsze sformułowanie zarezerwowane jest na inną okazję, mianowicie dla *Fedona* i *Państwa*. Filozoficzną funkcją *Kratylosa* nie jest sformułowanie tej doktryny, lecz przygotowanie na jej przedstawienie poprzez usunięcie ze sceny tych teorii języka i rzeczywistości, które można by uznać za głównych rywali Platona.

Charles H. Kahn

#### LANGUAGE AND ONTOLOGY IN *CRATYLUS*

What is new in Ch. H. Kahn reinterpretation of Plato's *Cratylus* is the way he considers its main problem: the question of correctness of names. In traditional approach there are two opposite theses: 1) names are conventional; 2) names are regarded as natural. Kahn, however, maintains that Plato is in fact concerned with a quite different pair of questions. The first one is the sign relation of the language and its role in the communication. The other is the sense and the role of the study of names as a means for investigating the nature of things.