

TOMASZ TIURYN

## ARYSTOTELES I POCZĄTKI POJĘCIA POWSZECHNIKA\*

### WPROWADZENIE

Często można się spotkać z opinią, że w przypadku zagadnienia uniwersaliów kłopotliwe jest nie tylko znalezienie satysfakcjonującego rozwiązania, ale również neutralne i powszechnie akceptowane sformułowanie samego problemu. Głównym źródłem tych trudności są, jak sędzę, uwarunkowania historyczne całej dyskusji, a konkretnie nasze próby pogodzenia specyfiki współczesnych debat z tym, co uważamy za tradycję problemu uniwersaliów. Znakiem ciągłości między tradycją i współczesnością jest niewątpliwie terminologia, a więc odwołanie do takich pojęć jak „powszechnik” (lub „uniwersale”)<sup>1</sup>, „realizm skrajny”, „realizm umiarkowany”, „nominalizm”. Gdy jednak zajrzemy do klasycznych tekstów poświęconych uniwersaliom, często okazuje się, że ta pozorna jedność przykrywa istotne różnice pojęciowe. W efekcie, z jednej strony, mamy poczucie, że problem uniwersaliów jest jednym z najtrwalszych i najgłębiej zakorzenionych w tradycji zagadnień w całej filozofii europejskiej, z drugiej zaś widzimy, że współcześnie stawiane pytania na temat uniwersaliów oraz udzielane odpowiedzi nie do końca pokrywają się z tym, co interesowało myślicieli w ramach klasycznej filozofii greckiej czy w okresie średniowiecza.

---

Dr hab. TOMASZ TIURYN — Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii, Zakład Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej; adres do korespondencji: ul. Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927 Warszawa; e-mail: [t.tiuryn@uw.edu.pl](mailto:t.tiuryn@uw.edu.pl); ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6970-1196>.

\* Dziękuję dwóm anonimowym recenzentom za cenne uwagi, które pomogły w ulepszeniu pierwotnej wersji tego artykułu.

<sup>1</sup> W tekście stosuję w liczbie pojedynczej termin „powszechnik”, w liczbie mnogiej zaś zamiennie „powszechniki” i „uniwersalia”.

Reakcje na te rozbieżności bywają różne — od radykalnych po bardziej zniuansowane<sup>2</sup>. Bliskie jest mi stanowisko, że zestawiając współczesne debaty z tradycją problemu uniwersaliów powinniśmy szukać ciągłości, ze świadomością jednak, że te same terminy mogą w różnych epokach oznaczać różne pojęcia, te same zaś pojęcia mogą służyć do stawiania odmiennych problemów filozoficznych<sup>3</sup>. Przy takich założeniach jesteśmy w stanie dostrzec zarówno wagę i przydatność rozwiązań proponowanych przez dawnych autorów, jak i niekiedy zdecydowaną odmienną tych rozwiązań od koncepcji współczesnych.

Wydaje się, że główną przyczyną trudności w zestawianiu ze sobą koncepcji klasycznych i współczesnych jest to, iż samo pojęcie powszechnika było niegdyś, zwłaszcza u Arystotelesa i w tradycji średniowiecznej, rozumiane inaczej niż współcześnie. To właśnie zagadnienie, czyli specyfika Arystotelesowskiego pojęcia powszechnika (τὸ καθόλου [*to kathólou*]) i jego odmienną od ujęć współczesnych będzie głównym tematem mojego tekstu.

Drugą przyczyną wymienionych trudności, niewątpliwie powiązaną z przyczyną pierwszą, jest fakt, że określenie „problem uniwersaliów” jest bardzo pojemne i obejmuje ono kilka różnych, choć powiązanych ze sobą zagadnień dotyczących orzekania, natury pojęć ogólnych oraz istnienia i statusu ontycznego własności; tymczasem współcześnie problem uniwersaliów sprowadza się tylko zwykle do tego ostatniego zagadnienia, zwłaszcza we współczesnej metafizyce analitycznej.

Dobrym przykładem takiego ujmowania problemu uniwersaliów jest książka Pawła Rojka poświęcona temu zagadnieniu, która będzie moim podstawowym punktem odniesienia, jeśli chodzi o ujęcia współczesne (ROJEK 2019). Warto jednak dodać, że również w nurcie analitycznym nie jest to ujęcie jedyne: na przykład Armstrong (1989, 1–7) definiuje problem uniwersaliów jako problem istnienia oraz natury typów, a Gonzalo Rodriguez-Pereyra (2000) — jako pytanie o naturę uprawdzywaczy zdań przypisujących cechy indywidualom.

---

<sup>2</sup> Radykalne podejście przyjmują Alain De Libera (1996) w swojej znanej książce *La querelle des universaux* oraz Gabriele Galluzzo (2008). Ich zdaniem historia problemu uniwersaliów rozpada się na kilka okresów, które podejmują istotnie różne zagadnienia i nie ma między nimi żadnej wspólnej problematyki. Stanowisko zniuansowane, wskazujące zarówno na elementy ciągłości, jak i braku kontynuacji, przyjmuje Claude Panaccio, który krytycznie omawia tezę De Libery (por. PANACCIO 2012, 386–390).

<sup>3</sup> W swojej książce o problemie uniwersaliów i roli Boecjusza w jego ukształtowaniu wskazuję, że elementem łączącym dyskusje o uniwersaliach w różnych epokach jest pytanie, w jaki sposób ogólne definicje, pojęcia i predykaty mogą odnosić się do świata rzeczy jednostkowych (por. TIURYN 2009, 31–86). Specyfika problemu uniwersaliów polega na próbie odpowiedzi na to pytanie za pomocą wprowadzenia specjalnego rodzaju bytów (idei, powszechników immanentnych, tropów).

Gdy zwracamy się w stronę tradycji problemu uniwersaliów, widzimy wyraźnie, że problem własności nie jest jedynym ani najważniejszym rozważanym w tym kontekście zagadnieniem, ponieważ równie ważne są zagadnienia dotyczące predykcji, pojęć ogólnych oraz wiedzy i definicji. Warto przede wszystkim zauważyć, że ogólność jest w pierwszym rzędzie cechą pojęć, nazw i złożonych wyrażen językowych, dopiero zaś w drugiej kolejności mówimy o ogólnych bytach, starając się w ten sposób rozwiązać problemy, które stawia przed nami natura języka i poznania. Stąd też słuszne są opinie niektórych współczesnych autorów, że uniwersalia (we współczesnym rozumieniu, pojmowane jako byty ogólne, wspólne wielu rzeczom jednostkowym) nie są częścią samego problemu, ale raczej jednym z jego rozwiązań (por. RODRIGUEZ-PEREYRA 2000).

W niniejszym tekście, jak była już mowa, moim głównym celem będzie analiza pojęcia powszechnika u Arystotelesa, a w szczególności obrona tezy, że Arystoteles rozumie powszechnik inaczej, niż ma to miejsce w dyskusjach współczesnych. Moim celem jest pokazanie, w których punktach ujęcie Arystotelesa jest na tyle różne od ujęć współczesnych, że pominięcie tych różnic prowadzi do poważnych nieporozumień.

Paweł Rojek, zgodnie ze współczesnym rozumieniem tego pojęcia, określa powszechnika jako „byty, które są rzeczywiście czymś jednym z wielości” (ROJEK 2019, 9) i które „mogą być dosłownie wspólnymi własnościami, relacjami i rodzajami” (ibid., 22). Jest jasne, że taka definicja ujmuje powszechnik jako określony rodzaj bytu, a więc przedmiot, który ma określoną specyfikację ontyczną. Ten rodzaj bytu będę nazywał, zgodnie ze współczesną terminologią, bytem ogólnym lub też, bardziej precyzyjnie, bytem, który posiada ogólność ontyczną. Przedmioty, które nie spełniają tej specyfikacji, nie są powszechnikami — i w efekcie Rojek musi odmówić np. ideom Platónskim, ale też niektórym innym bytom, takim jak zbiory, miana powszechników (ROJEK 2019, 22). Jeśli więc założymy, że podział na byty ogólne i jednostkowe jest wyczerpujący, wtedy byty te należy uznać za byty jednostkowe lub, mówiąc bardziej ściśle, za byty jednostkowe ontycznie (ponieważ mogą być różne pojęcia ogólności; por. w tej sprawie moje uwagi w sekcji 3). Jak zobaczymy, Arystotelesowskie pojęcie powszechnika nie jest w ogóle powiązane ze statusem ontycznym (przynajmniej nie w punkcie wyjścia), ale z pewną funkcją pełnioną w języku i poznaniu, funkcją związaną przede wszystkim z predykcją. Jest jasne, że powszechnik ma pewne cechy ontyczne, ponieważ w ujęciu Arystotelesa jest on rzeczą lub bytem<sup>4</sup>. Niemniej

<sup>4</sup> Mówiąc, że Arystotelesowskie pojęcie powszechnika nie jest powiązane ze statusem ontycznym, mam na myśli przede wszystkim fakt, że Arystoteles nie definiuje powszechnika jako bytu

cechy te są wtórne wobec funkcji pełnionych przez powszechnik w orzekaniu. Innymi słowy, status ontyczny powszechnika jest uzależniony od jego funkcji i wynika z tego, jaki byt, w opinii danego autora, może tego rodzaju funkcje pełnić. Ponieważ tak jest, przedmioty, które pełnią wskazane funkcje, mogą w różnych teoriach otrzymywać różną specyfikację ontyczną; nie jest więc wykluczone, że w jednej teorii powszechniki będą uznane za byty jednostkowe ontycznie, w innej za ogólne ontycznie<sup>5</sup>. Sam Rojek zwraca uwagę na tę trudność w swojej interpretacji koncepcji Tomasza z Akwinu, który wspomina o jednostkowym powszechniku w rzeczach (ROJEK 2019, 182 i 205). Ponadto, jak postaram się pokazać, dla właściwego zrozumienia koncepcji Arystotelesa, a także Tomasza z Akwinu, kluczowe jest uwzględnienie rozróżnienia między powszechnikiem i formą, to zaś rozróżnienie w książce Rojka w ogóle się nie pojawia. Różnica między powszechnikiem i formą w koncepcji Arystotelesa będzie głównym tematem sekcji 2.

Z różnicą w pojęciu powszechnika wiąże się oczywiście różnica w rozumieniu tego, czym jest lub czym mógłby być, problem uniwersaliów. Dla tego drugim, choć mniej istotnym, wątkiem mojego tekstu jest refleksja nad tym, czy Arystoteles zajmuje się w ogóle problemem uniwersaliów, a jeśli tak, to czym ten problem dla niego jest. Dużą zaletą książki Rojka jest precyzyjne określenie, które zagadnienia, choć tradycyjnie związane z uniwersaliami, do problemu uniwersaliów się nie zaliczają (problem znaczenia nazw ogólnych, problem istnienia zbiorów, por. ROJEK 2019, 22–24). Rojek, zgodnie ze współczesnym ujęciem problemu, rozumie go jako próbę wyjaśnienia faktu, że „różne rzeczy mogą *prima facie* posiadać wspólne własności, być powiązane tymi samymi relacjami i należeć do tych samych rodzajów” (ibid., 22). Jest to więc, jak była mowa, pytanie o istnienie

---

ogólnego, w rozumieniu ogólności ontycznej zdefiniowanej powyżej. Powszechnik pełni funkcje w orzekaniu oraz w poznaniu, i to są jego cechy definicyjne. Ponieważ powszechniki należą do rzeczy (*πράγματα* [*pragmata*]) oraz bytów (*ὄντα* [*onta*]), muszą one mieć jakiś status ontyczny, ale — jak pokazuję w sekcji 3 — w teorii Arystotelesa status ten nie jest jasny, a co więcej — wydaje się, że Arystoteles nie jest specjalnie zainteresowany tym problemem. W tym sensie Arystotelesa bardziej interesuje funkcja powszechnika, a nie to, jakiego rodzaju jest on bytem. Bardziej jasne są negatywne stwierdzenia Arystotelesa, że powszechnik nie jest substancją albo że nie jest przyczyną.

<sup>5</sup> Arystotelesowskie rozumienie powszechnika od strony jego funkcji nie jest jednak tym, co Rojek nazywa „funkcjonalnym pojęciem powszechnika”, ponieważ w jego rozumieniu oznacza to przedmiot, który pełni funkcję własności lub przyczyny cech (ROJEK 2019, 31–34). Podstawowa funkcja powszechnika u Arystotelesa jest inna (związana z predykacją i myśleniem), a ponadto również u Arystotelesa można do pewnego stopnia scharakteryzować powszechnik od strony jego ontycznego statusu, choć pod pewnymi względami (np. pod względem rozróżnienia ogólność/jednostkowość) ten status nie jest w pełni określony.

oraz status ontyczny własności (oraz innych pokrewnych bytów, takich jak relacje i rodzaje).

Moja teza będzie taka, że ten problem jest w refleksji Arystotelesa (a także np. Platona) marginalny, pojęcie powszechnika zaś służy mu do opisu innych zjawisk, przede wszystkim zjawiska predykcji oraz tworzenia pojęć ogólnych. Jeśli gdzieś u Arystotelesa uniwersalia pojawiają się jako problem filozoficzny, to jest to pytanie o naturę zasad pojawiające się w *Metafizyce* („czy powszechniki są zasadami rzeczy?”) oraz, choć w mniejszym stopniu, dyskusja z Platonem na temat idei. Zagadnienie własności u Arystotelesa nie wiąże się niemal z uniwersaliami i bardziej dotyczy pytania o status formy. O tym zagadnieniu sformułuję w tym tekście tylko krótkie uwagi.

## 1. ARYSTOTELESOWSKA DEFINICJA POWSZECHNIKA I KWADRAT ONTOLOGICZNY

Jak wiadomo, główna definicja powszechnika u Arystotelesa znajduje się w *De int.* 7<sup>6</sup>:

Wśród rzeczy jedno są ogólne, inne jednostkowe. Ogólnym nazywam to, co z natury jest orzekane o wielu, jednostkowym zaś to, co nie jest. Na przykład człowiek jest czymś ogólnym, Kallias zaś czymś jednostkowym. (*De int.* 7, 17a 38 – 17b 1).

Definicja ta wskazuje na związek uniwersaliów przede wszystkim ze sferą języka i orzekania. Jak zauważa Rojek, nie jest to jedyne ujęcie powszechnika u Arystotelesa, gdyż posługuje się on niekiedy innymi sformułowaniami, określając powszechniki jako „to, co przysługuje wielu rzeczom” lub też, nieco rzadziej, jako „to, co jest wspólne wielu” (ROJEK 2019, 27). Na tej podstawie Rojek formułuje słuszny wniosek, że Arystotelesowskie ujęcie powszechnika ma charakter ontologiczny (*ibid.*, 28)<sup>7</sup>. Trzeba jednak pod-

<sup>6</sup> Zgodnie z typową konwencją liczbami rzymskimi oznaczam księgi tekstów Arystotelesa, a liczbami arabskimi numery rozdziałów. Stosowane przeze mnie skróty oraz wydania tekstów: *De int.* – *Hermeneutyka*, *Cat.* – *Kategorie*, oba teksty ed. Minio-Paluello, 1949; *Met.* – *Metafizyka*, ed. Ross, 1953; *An. Post.* – *Analityki Wtóre*, ed. Ross, 1961; *Phys.* – *Fizyka*, ed. Ross, 1966; *De an.* – *O duszy*, ed. Ross, 1961, *De cael.* – *O niebie*, ed. Moraux, 1965. Wszystkie tłumaczenia w artykule są mojego autorstwa.

<sup>7</sup> Rojek opiera się również na innych stwierdzeniach Arystotelesa, np. na tym, że powszechnik ma definicję.

kreślić, że dla Arystotelesa nie ma (przynajmniej w założeniu) żadnej opozycji między porządkiem rzeczowym i językowym. Fakt, że powszechniki są dla Arystotelesa rzeczami (πράγματα [*prágmata*]) lub bytami (ὄντα [*ónta*]), nie oznacza, że nie można ich zdefiniować przede wszystkim od strony ich funkcji w języku oraz w poznaniu intelektualnym<sup>8</sup>. Jak zobaczymy, powszechniki są u Arystotelesa szczególnego rodzaju bytami, które — po pierwsze — umożliwiają formułowanie zdań i sądów (w tym rozumowań sylogistycznych), a po drugie — mogą istnieć nie tylko w rzeczach, ale też w duszy. Z pewnością tego rodzaju ontyczna charakterystyka nie przysługuje współcześnie rozumianym własnościom. Tym jednak, co przede wszystkim różni Arystotelesowskie powszechniki od własności, jest fakt, że nie mają one u Arystotelesa żadnej siły sprawczej, nie są mianowicie PRZYCZYNAMI. Dlatego też błędny jest drugi wniosek sformułowany przez Rojka, że użyte przez Arystotelesa sformułowania sugerują, iż powszechniki są „składnikami rzeczy” lub „własnościami” (ROJEK 2019, 28). To będzie główny punkt mojego wyводу: powszechniki według Arystotelesa nie są ani własnościami, ani składnikami czy ontycznymi komponentami rzeczy jednostkowych.

Spójrzmy najpierw na specyfikę definicji Arystotelesa. Jak widzimy, używa on określenia „z natury jest orzekane o wielu” (πέφυκεν κατηγορεῖσθαι [*péphyken katēgóreisthai*]). Współczesna interpretacja zazwyczaj jest taka, że w określeniu „z natury” zawarta jest potencjalność orzekania, mianowicie założenie, że powszechnikiem jest to, co MOŻE być orzekane o wielu<sup>9</sup>. Zgodnie

<sup>8</sup> W tym miejscu warto wspomnieć o nominalistycznej interpretacji definicji z *De int.* 7, która pojawia się niekiedy w literaturze. Interpretacja ta głosi, że powszechniki wspomniane w tej definicji są nazwami oraz innymi wyrażeniami języka. Jej reprezentantem jest m.in. Hippocrates G. Apostle, amerykański tłumacz i komentator Arystotelesa. Głównym motywem tej interpretacji jest przekonanie, że Arystoteles odróżnia „wypowiadanie” (λέγειν [*légein*]) od „orzekania” (κατηγορεῖν [*katēgorein*]) i że w tym drugim przypadku zawsze lub prawie zawsze chodzi o orzekanie nazw, nie zaś rzeczy lub bytów. Ta interpretacja opiera się przede wszystkim na analizie języka Arystotelesa w *Kategoriach* (por. komentarze do *Cat.* 3, APOSTLE 1980, 60–62, oraz do *De int.* 7, *ibid.*, 106–107). Uważam, że jest to błędna interpretacja, ponieważ można pokazać, że Arystoteles nie ma żadnego systematycznego rozróżnienia na λέγειν [*légein*] i κατηγορεῖν [*katēgorein*], np. kwadrat ontologiczny w *Cat.* 2 jest opisany za pomocą czasownika λέγειν [*légein*], ale potem orzekanie substancji drugich o substancjach pierwszych jest często opisywane za pomocą czasownika κατηγορεῖν [*katēgorein*] (niekiedy wymiennie z λέγειν [*légein*], por. 2a 34 – 2b 1). Co więcej, interpretacji tej przeczy użycie w definicji powszechnika w *De int.* 7 terminu πρᾶγμα [*práγμα*], który u Arystotelesa zawsze jest przeciwstawiany nazwom (ὀνόματα [*onómata*]). Ogólną i bardzo przekonującą krytykę nominalistycznych interpretacji Arystotelesa przedstawia Martin Tweedale (1987, 413–419), krytykę zaś rozróżnienia na λέγειν [*légein*] i κατηγορεῖν [*katēgorein*] można znaleźć u Russela Dancy’ego (1975, 351–357).

<sup>9</sup> Por. np. FREDE 1987, 55; WEIDEMANN 1994, 8 i 209 (chodzi o określenie „was seiner Natur nach dazu geeignet ist” – „co jest *zdolne* z natury”).

z tym rozumieniem powszechnik nie traci swojej ogólności nawet w sytuacji, gdy podpada pod niego tylko jedna egzemplifikacja. Trudno z całą pewnością stwierdzić, czy Arystoteles faktycznie miał taką koncepcję powszechnika<sup>10</sup>, niemniej niektóre jego uwagi na to wskazują. Omawiając w *Metafizyce* trudności z definiowaniem przedmiotów, które istnieją tylko w jednym egzemplarzu, Arystoteles stwierdza, że również określenie „to, co krąży wokół ziemi i jest zakryte w nocy” mogłoby stosować się do wielu, gdyby istniało jeszcze jedno słońce. W efekcie ta formuła, choć obecnie istnieje tylko jeden przedmiot, do którego się ona stosuje, jest „formułą wspólną” (κοινὸς λόγος [*koinós logos*]) (*Met.* VII.15, 1040a 34 – 1040b 1).

Jeśli faktycznie Arystoteles w taki sposób myśli o powszechnikach, jest to argument za tezą, że w jego ujęciu powszechnik nie jest charakteryzowany od strony swojego sposobu istnienia. Do bycia powszechnikem wystarczy możliwość orzekania o wielu lub bycia w wielu (a więc, domyślnie, brak cech indywidualujących).

Drugą interesującą cechą tej definicji, jest fakt, że Arystoteles nie mówi tu o podziale bytów, tylko o podziale rzeczy – πράγματα [*prágmata*]. Oczywiście termin πράγμα [*prágma*] często stosuje się u Arystotelesa do bytów lub do rzeczy istniejących w świecie (stąd popularny w angielskiej terminologii przekład „actual thing”, wprowadzony przez Johna Ackrilla (1963). Równie często jednak termin ten stosuje się do przedmiotów o bardziej ulotnym statusie, takich jak przedmiot wygłoszonej mowy, temat dyskusji lub przedmiot danej dziedziny badań naukowych. W typowym u Arystotelesa użyciu termin πράγμα [*prágma*] oznacza więc przedmiot, o którym jest mowa lub przedmiot pewnej aktywności intelektualnej<sup>11</sup>. Warto dodać, że zgodnie z historyczną konotacją jest to termin powiązany z działaniem (πράττειν [*práttēin*]) i dlatego często oznacza sprawę do załatwienia albo też trudność lub kłopot (częste znaczenie u Platona). W tym użyciu jest to więc termin, który odnosi się do przedmiotów JESZCZE nie istniejących, a więc takich, które są dopiero w sferze planów i nie są jeszcze zrealizowane. Widzimy zatem, że bliżej terminowi πράγμα [*prágma*] do współczesnego pojęcia przedmiotu intencjonalnego niż do pojęcia czegoś istniejącego. To nie wyklucza, rzecz jasna, że niektóre przedmioty intencjonalne, czyli przedmioty

<sup>10</sup> W sprawie różnych interpretacji formuły πέφυκεν κατηγορεῖσθαι [*péphyken katēgóreisthai*] por. CRIVELLI 2015.

<sup>11</sup> Taki jest ewidentny kontekst definicji z *De int.* 7, ponieważ Arystoteles mówi w tym miejscu o podziale treści zdań (zdania mogą być o tym, co ogólne, lub o tym, co jednostkowe). Na temat pojęcia πράγμα [*prágma*] por. TIURYN 2018a, 63–86 oraz TIURYN 2021. Por. też przegląd znaczeń πράγμα [*prágma*] w HADOT 1980.

postaw propozycjonalnych, są również przedmiotami istniejącymi; niemniej sam termin *πράγμα* [*prágma*] pozostaje względem istnienia neutralny<sup>12</sup>.

Trzecią interesującą cechą cytowanego ustępu jest podany przez Arystotelesa przykład powszechnika – mianowicie gatunek *człowiek*. Nie jest to, jak widać, cecha ani własność. Sugeruje to, że dla Arystotelesa powszechnikami są raczej rodzaje, do których należą rzeczy, nie zaś własności, które przysługują rzeczom. Już sam ten fakt powinien dać nam do myślenia, jeśli chodzi o różnice między Arystotelesowską i współczesną koncepcją powszechnika – Arystotelesowskie powszechniki są przede wszystkim rodzajami, rodzaje zaś nie są własnościami, zwłaszcza rodzaje substancjalne. W terminologii klasycznej powszechniki są określane jako gatunki i rodzaje (*εἶδη* [*eidē*] od *εἶδος* [*eídos*], *γένη* [*genē*] od *γένος* [*génos*]), które dla związku, i uzgodnienia ze współczesną terminologią, będę nazywał po prostu rodzajami<sup>13</sup>. W tym przypadku mamy do czynienia z gatunkiem z kategorii substancji (współcześnie zwanym sortalem), wiele jednak przemawia za tym, że do powszechników Arystoteles zalicza również rodzaje przypadłościowe, czyli rodzaje utworzone od nazw cech (takie jak np. *biały* czy *rozumny*; w tej sprawie por. niżej, sekcja 3).

O ile w przypadku definicji z *Hermeneutyki* mamy do czynienia z klasyfikacją rzeczy, o tyle w *Kategoriach* Arystoteles włącza już powszechniki do podziału bytów (*ὄντα* [*onta*]) (*Cat.* 2, 1a 20 – 1b 6). W klasyfikacji w *Cat.* 2, nazywanej we współczesnej metafizyce analitycznej kwadratem ontologicznym, Arystoteles przedstawia podział na cztery klasy bytów: (I) byty będące podmiotami, (II) byty orzekane o podmiocie, (III) byty będące w podmiocie oraz (IV) byty zarówno orzekane o podmiocie, jak i będące w podmiocie. Pierwsza klasa to oczywiście jednostkowe substancje, druga to rodzaje substancjalne (takie jak *człowiek* lub *zwierzę*), trzecia klasa to poszczególne przypadłości, które, zgodnie z najbardziej rozpowszechnionym sposobem odczytania, należy rozumieć jako przypadłości jednostkowe, czyli tropy cech przypadłościowych<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Powstaje oczywiście pytanie, czy również niebyty mogą być nazywane *πράγματα* [*prágmata*]. Na przykład kozłojelenia, który jest stałym przykładem niebytu, Arystoteles nie określa nigdzie terminem *πράγμα* [*prágma*]. W *Met.* V.29 jest jednak wyraźnie mowa o fałszywych *πράγματα* [*prágmata*], czyli o stanach rzeczy, które nigdy nie zachodzą (np. to, że przekątna jest współmierna do boku kwadratu), por. 1024b 17–21. W sprawie relacji między pojęciem *πράγμα* [*prágma*] i pojęciem bytu por. TIURYN 2018b, 554–559.

<sup>13</sup> Nawiasem mówiąc, w polszczyźnie istnieje pewna niejasność terminologiczna w tej kwestii, to znaczy miesza się rodzaj jako ogólniejszą klasę od gatunku (łac. *genus*, ang. *genus*), z rodzajem jako ogólnym określeniem typu (ang. *kind*).

<sup>14</sup> Tradycyjna jest interpretacja Johna Ackrilla, która głosi, że klasa III są to tropy przypadłości (ACKRILL 1963, 74–76). Ta interpretacja została zakwestionowana przez G.E.L. Owena



Czwartą klasę nazywa się niekiedy klasą ogólnych przypadłości, choć jak pokazują przykłady Arystotelesa, bardziej chodzi o klasę rodzajów i gatunków przypadłościowych (takich jak rodzaj *wiedza* orzekany o gramatyce oraz, być może, o poszczególnych tropach wiedzy)<sup>15</sup>.

Jeśli spojrzymy na miejsce powszechników w tej klasyfikacji (klasy II i IV), zwraca uwagę ich ścisły związek z predykacją oraz luźny związek z przyczynowaniem cech w rzeczach jednostkowych. Powszechniki z kategorii substancji (czyli rodzaje substancjalne) w ogóle nie są w jednostkowych podmiotach, są tylko o nich orzekane. Trudno więc oczekiwać, że będą miały jakąś rolę ontyczną do odegrania, w szczególności, że będą przyczynami cech indywidualów<sup>16</sup>.

Bardziej skomplikowany jest przypadek rodzajów przypadłościowych (klasa IV), ponieważ akurat one, jak stwierdza Arystoteles, znajdują się w jednostkowych podmiotach. Są jednak powody, by sądzić, że również te powszechniki ani nie są własnościami, ani nie funkcjonują jako przyczyny cech. Po pierwsze, zgodnie z podanymi przykładami, powszechniki te są orzekane nie o jednostkowych substancjach, a o jednostkowych przypadłościach. Tak więc bardziej są związane z ogólnymi aspektami samych przypadłości niż z ogólnymi aspektami substancji (a więc raczej z faktem, że biel jest kolorem, jakością itd., niż z faktem, że biały Sokrates jest barwny). Po drugie, jak widzieliśmy, w jednostkowych substancjach jako w podmiotach znajdują się nie tylko rodzaje przypadłościowe, ale również przypadłości jednostkowe. Gdyby oba te rodzaje bytów miały być odpowiedzialne za przyczynowanie cech, nastąpiłoby dziwne zdublowanie ról. Bardziej prawdopodobne jest więc, że według Arystotelesa to jednostkowe przypadłości mają

---

(1965), który stwierdził, że klasa ta to nie tropy, tylko maksymalnie uszczegółowione powszechniki. Publikacja Owena wywołała długotrwałą dyskusję (zwolennikiem jego tezy był m.in. Michael Frede). W najnowszej jednak na ten temat książce Michael Wedin (2000, 38–66) pokazuje, że za odczytaniem Ackrilla przemawia więcej argumentów.

<sup>15</sup> Mówiąc o rodzajach i gatunkach przypadłościowych, mam na myśli rodzaje i gatunki bytów należących do kategorii przypadłościowych.

<sup>16</sup> Określenie „przyczyna cech” może się wydawać niezręczne, ponieważ we współczesnym ujęciu powszechniki są własnościami, nie zaś przyczynami własności. Mówiąc o przyczynach cech, mam na myśli tylko tyle, że dany byt *y* jest przyczyną cech danego *x*, jeśli *y* sprawia, że *x* jest jakiś. Zgodnie z tym Arystoteles mówi, że jakość (ποιότης [*poiótēs*]) sprawia, że rzecz jest jakaś (ποῖον [*poion*]), por. *Cat.* 8, 8b 25. Powszechniki z kategorii substancji nie tylko nie są własnościami (powszechnik *człowiek* nie jest własnością), ale też nie są przyczynami cech (powszechnik *człowiek* nie sprawia, że poszczególni ludzie są ludźmi, Arystoteles nic o takiej przyczynowej roli powszechników w *Cat.* nie mówi). Można powiedzieć, że pojęcie przyczyny cech jest szersze niż pojęcie własności, ponieważ idee platońskie można uznać za przyczyny cech rzeczy jednostkowych, ale nie one są ich własnościami.

za zadanie być przyczynami cech<sup>17</sup>, natomiast główną rolą powszechników z kategorii przypadłościowych jest bycie orzekanym. Ich zaliczenie do bytów będących w podmiocie przypuszczalnie wynika z przekonania Arystotelesa, że każda przypadłość musi istnieć w jakimś podmiocie, a rodzaje przypadłościowe są również przypadłościami.

Warto też zwrócić uwagę na rozumowanie, które Arystoteles odnosi w *Cat.* 5 do rodzajów substancjalnych. Stwierdza on mianowicie, że ponieważ substancje jednostkowe są podmiotami cech, to również substancje ogólne są, za ich pośrednictwem, takimi podmiotami<sup>18</sup>. Skoro tak jest, na zasadzie analogii można powiedzieć, że ponieważ jednostkowe przypadłości (np. poszczególne biel) są w podmiocie, to również ich rodzaje (np. kolor lub jakość) są w podmiocie. Uzasadniony jest więc wniosek, że istnienie ogólnych przypadłości w jednostkowych substancjach jest tylko pochodne względem istnienia tropów przypadłości w tychże substancjach.

## 2. POWSZECHNIKI I PRZYCZYNOWOŚĆ. ROZRÓŻNIENIE NA POWSZECHNIK I FORMĘ

Jak była już mowa we Wprowadzeniu, główną analizę przyczynowości powszechników oraz ich roli jako zasad rzeczy jednostkowych Arystoteles przeprowadza w *Metafizyce*.

W księdze aporii (*Met.* III.3, aporie 6–7 według numeracji Rossa) Arystoteles formułuje problem powszechników jako pytanie, czy zasadami rzeczy są ich części składowe, czy też rodzaje, czyli to, co się orzeka o gatunkach lub o rzeczach jednostkowych<sup>19</sup>. W rozwinięciu aporii 6 Arystoteles zaznacza, że rodzaje są zasadami definicji oraz zasadami gatunków, a poznanie polega zarówno na poznaniu definicji, jak i gatunków, do których należą byty<sup>20</sup>. Problem ten kładzie więc nacisk na kontrast między składnikami materialnymi rzeczy jednostkowych a tym, co się o nich orzeka i co pojawia się w ich definicji. Co ciekawe, w zarysowanej przez Arystotelesa alternatywie brakuje form substancjalnych, które są właściwym rozwiązaniem tej aporii.

<sup>17</sup> Czyli to poszczególne biel Sokratesa sprawia, że Sokrates jest biały.

<sup>18</sup> Por. *Cat.* 5, 3a 1–6.

<sup>19</sup> Aporia 6 jest sformułowana jest jako pytanie, czy zasadami rzeczy są rodzaje (γέννη), czy też wewnętrzne składniki (ἐνυπάρχοντα), na które rzeczy się dziela, por. *Met.* III.1, 995b 27–29; III.3, 998a 20–23.

<sup>20</sup> Zasady definicji, por. *Met.* III.3, 998b 4–6; orzekanie gatunków i rodzajów, por. 998b 15, 999a 14–23.

Problem powszechników jako zasad Arystoteles podejmuje dopiero w *Met.* VII.13 pod postacią pytania, czy powszechniki są substancjami. Trzeba podkreślić, że nie chodzi tu (tylko) o status ontyczny powszechników, ale przede wszystkim o ich rolę jako zasad. Odpowiedź Arystotelesa jest następująca: powszechnik nie może być substancją, ponieważ substancją nie jest nic, co jest wspólne wielu rzeczom (κοινόν [*koinón*]) lub co jest o nich orzekane (warto podkreślić obecność tego ostatniego kryterium w krytyce Arystotelesa). Co więcej, powszechnik nie może być składnikiem substancji, czyli istoty poszczególnego bytu. Arystoteles rozważa w tym przypadku dwie opcje: jeśli uznamy powszechnik za substancję, nie może on być składnikiem substancji, ponieważ będą wtedy dwie substancje w akcie w jednej substancji (np. człowiek-gatunek i człowiek poszczególny, czyli Sokrates lub Kalias); jeśli uznamy powszechnik za jakość, powstaje inny problem, mianowicie pierwszeństwo jakości względem substancji. W efekcie okazuje się, że powszechniki, przynajmniej te substancjalne (takie jak *człowiek* i *zwierzę*), nie mogą być w ogóle składnikami ontycznymi rzeczy — ani jako substancje, ani jako składniki substancji, ani jako jakości.

Krytyka substancjalności powszechnika w *Met.* VII.13 jest jednym z elementów analizy prowadzonej w całej księdze VII, której skutkiem jest sformułowanie zasadniczego dla metafizyki Arystotelesa rozróżnienia między formą i powszechnikiem<sup>21</sup>. Dobłą ilustracją tej różnicy jest fakt, że kilka rozdziałów później, czyli w *Met.* VII.17, Arystoteles stwierdza, że to forma jest substancją, a więc „pierwszą przyczyną bytowania” każdej rzeczy (por. *Met.* VII.17, 1041b 27–28). Można więc stąd wyciągnąć wniosek, że w wyniku analiz Arystotelesa w ks. VII okazuje się, iż pierwszą zasadą bytu jest forma, rolę pomocniczej zasady bytowej odgrywa materia, powszechnik zaś nie jest zasadą bytową w ogóle.

Kluczowe elementy pojęciowego rozróżnienia między formą i powszechnikiem pojawiają się w *Met.* VII.10–11. Tam okazuje się, że powszechnik nie jest formą, a co więcej — że jest pochodny względem formy. Analizując strukturę rzeczy złożonych, Arystoteles, stwierdza, że w przypadku istot żywych to dusza jest substancją i formą. W tym kontekście pojawia się uwaga wyraźnie odróżniająca formę i powszechnik:

Natomiast człowiek, koń i inne rzeczy, które w ten sposób przysługują rzeczom jednostkowym, mianowicie w sposób ogólny (ὁ δ'ἄνθρωπος καὶ ὁ ἵππος καὶ τὰ

<sup>21</sup> Obecnie duża część badaczy przyjmuje, że u Arystotelesa istnieje takie rozróżnienie (choć jest to kłopotliwa teza, bo zarówno forma, jak i gatunek, są oznaczane terminem εἶδος [*eidos*]). Zob. przede wszystkim bardzo dobrą prezentację tezy o tej różnicy w LEWIS 1991, 171–191 oraz podsumowanie dyskusji w ostatnich dekadach w GILL 2005, 232–233.

οὕτως ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα, καθόλου δέ [*ho d'ánthrōpos kai ho hippos kai ta houitōs epí tōn kath'hékasta, kathólou de*]), nie są substancjami, ale pewnego rodzaju złożeniem z takiej oto formuły oraz takiej materii wziętych w sposób ogólny (σύνολόν τι ἐκ τουδὶ τοῦ λόγου καὶ τησδὶ τῆς ὕλης ὡς καθόλου [*sýnolón ti ek toudí tou lógou kai tēsdí tēs hýlēs hōs kathólou*]). (*Met.* VII.10, 1035b 27–30)

Mamy tu kilka istotnych tez: po pierwsze, powszechnik nie jest formą, po drugie, nie jest substancją, po trzecie, charakteryzuje go fakt, że przysługuje w sposób ogólny rzeczom jednostkowym. Kluczowa jednak wydaje się uwaga dotycząca złożoności powszechnika – jest on utworzony z takiej formy<sup>22</sup> (czyli formy ludzkiej lub zwierzęcej) i z takiej materii (ponownie — materii charakterystycznej dla człowieka lub dla zwierzęcia) „wziętych w sposób ogólny”. Użyta tu formuła sugeruje, że powszechnik powstaje jako wynik pewnej operacji intelektualnej (musi być wszak pewien podmiot, który ujmuje formę i materię w sposób ogólny). Jest to do pewnego stopnia kwestia interpretacji, ponieważ formuła jest tłumaczeniem greckiego zwrotu ὡς καθόλου [*hōs kathólou*], który dosłownie tłumaczy się jako „jako ogólne”. Wydaje się jednak, że jest to najbardziej naturalna w tym miejscu interpretacja i tak też przyjmuje większość istniejących przekładów<sup>23</sup>.

Zarysowaną tu koncepcję Arystoteles potwierdza w dalszym ciągu swojej analizy, co pokazuje następujący cytat z *Met.* VII.11:

Jasne jest, że dusza jest pierwszą substancją, ciało jest materią, człowiek zaś lub zwierzę jest złożeniem z nich obydwu wziętych ogólnie (ὡς καθόλου [*hōs kathólou*]). O Sokratesie i Koriskosie — jeśli mianowicie można powiedzieć, że Sokrates jest duszą — możemy mówić na dwa sposoby: raz bierze się ich jako samą duszę, raz jako złożenie. Jeśli zaś Sokrates jest po prostu tą oto duszą i tym oto ciałem, wtedy rzecz jednostkowa ma się tak, jak to, co ogólne. (*Met.* VII.11, 1037a 5–10)

Cytat ponownie podkreśla złożoność powszechnika, ale ponadto daje pewną sugestię, dlaczego ta złożoność jest dla Arystotelesa istotna. Otóż powszechnik, dzięki swojej złożoności, odtwarza strukturę indywiduum, czyli jego złożenie z formy i materii. Jeśli pamiętamy, że powszechnik jest tym, co orzekane o bytach jednostkowych, ten warunek staje się zrozumiały. Powszechnik *człowiek* można orzekać o Sokratesie lub Kaliasie, ponieważ odtwarza całą ich strukturę ontyczną (w ogólnym ujęciu). Nie można nato-

<sup>22</sup> W podanym cytacie występuje termin λόγος [*lógos*], czyli formuła, w tym jednak kontekście jest to synonim formy lub istoty; forma jest w tym kontekście nazwana οὐσία κατὰ λόγον [*ousía katá lógon*] (por. 1035b 15), czyli οὐσία [*ousía*] rozumiana jako λόγος [*lógos*] (w odróżnieniu od οὐσία [*ousía*] rozumianej jako materia i podmiot).

<sup>23</sup> Por. np. tłumaczenie Rossa (w *The Complete Works of Aristotle. Revised Oxford Translation*, wiele wydań) i Reeve'a (ARISTOTLE 2014).

miast orzekać o tych jednostkach ich części, a więc nie można powiedzieć, że Sokrates jest duszą, podobnie jak nie można powiedzieć, że jest ręką lub nogą. Ogólnie rzecz biorąc, nie możemy powiedzieć, że Sokrates jest formą lub że jest materią, możemy natomiast orzec o nim powszechnik.

Z kontrastu między powszechnikiem i formą, który Arystoteles wypełnia kolejnymi szczegółami w rozdziałach *Met.* VII.10–17, wyłania się następujący obraz: formy są zasadami ontycznymi, które są odpowiedzialne za kształtowanie istoty bytów jednostkowych utworzonych z formy i materii; natomiast powszechniki są przedmiotami, które w pewnym sensie są utworzone z formy i z materii (wziętych ogólnie), ale nie są w żadnym stopniu zasadami rzeczy jednostkowych; ich główną funkcją jest być orzekanym o indywidualach, a ponadto powszechniki są ujmowane i opisywane w definicji.

Dopełnieniem tego jest sformułowane przez Arystotelesa rozróżnienie między dwoma rodzajami podmiotu (*ὑποκείμενον* [*hypokeímenon*])<sup>24</sup>. W jednym rozumieniu podmiotem jest ukształtowany byt, coś odrębnego od innych bytów, czyli jednostkowa substancja; taki byt może być zarówno podmiotem przypadłości (możemy np. powiedzieć, że biel przysługuje Sokratesowi), jak i podmiotem orzekania dla powszechników (możemy formułować prawdziwe zdania „Sokrates jest biały” lub „Sokrates jest człowiekiem”). Drugi rodzaj podmiotu to taki podmiot, który nie jest ukształtowany (nie jest *τόδε τι* [*tóde ti*], „tym oto czymś”), ale może być ukształtowany przez formę, aby stał się odrębnym i określonym bytem; takim podmiotem jest materia, która początkowo jest podmiotem nieokreślonym, ale staje się podmiotem określonym, i zarazem określonym bytem, dzięki formie. Rozróżnienie na dwa rodzaje podmiotu jest istotne, jeśli chcemy się obronić przed zarzutem, że Arystoteles wspomina nie tylko o orzekaniu powszechników, ale i formy i że w ten sposób zaciemnia rozróżnienie między formą i powszechnikiem<sup>25</sup>. Dzięki tej dystynkcji widzimy, że mamy tu dwa zupełnie różne rodzaje orzekania i że drugi rodzaj orzekania, czyli orzekanie formy o materii, jest raczej pewną relacją metafizyczną, którą możemy też nazwać kształtowaniem lub określaniem, orzekanie zaś ujawniające się w języku (typu „Sokrates jest człowiekiem” lub „Sokrates jest biały”) dotyczy tylko orzekania powszechników<sup>26</sup>. Rozróżnienie na dwa

<sup>24</sup> Por. przede wszystkim *Met.* IX.7, 1049a 27 – 1049b 2. Por na ten temat LEWIS 1991, 151–158.

<sup>25</sup> Ponadto pozwala bronić się przed zarzutem, że krytyka substancjalności powszechników w *Met.* VII.13 odnosi się również do form.

<sup>26</sup> Nawiasem mówiąc, relacja między powszechnikiem i bytami jednostkowymi też jest relacją między bytami, skoro powszechnik jest pewnym typem przedmiotu. W tym sensie jest to relacja metafizyczna.

rodzaje podmiotu pokazuje, że gdy Arystoteles stwierdza, iż powszechnik jest tym, co może być orzekane o wielu, ma na myśli wiele indywiduów, wiele rzeczy ukształtowanych i określonych przez przynależność do pewnego rodzaju. Gdy natomiast jest mowa o orzekaniu formy, rozumie się przez to, że jest ona orzekana o porcjach materii i że w ten sposób, wraz z materią, tworzy byty konkretne.

Przedstawiona przez Arystotelesa koncepcja pokazuje, że powszechniki odgrywają istotną rolę w poznaniu naukowym, ponieważ definicje bezpośrednio odnoszą się do powszechników, a dopiero za ich pośrednictwem, oraz poprzez formę, która jest wspólna powszechnikom i indywiduom, odnoszą się do rzeczy jednostkowych. Ponadto rola powszechników w orzekaniu, jak też fakt, że są one nazywane *πράγματα* [*prágmata*], skłania do przyjęcia, że w koncepcji Arystotelesa powszechniki pełnią funkcję znaczeń wyrażen językowych (przede wszystkim znaczeń nazw)<sup>27</sup>.

Główna konkluzja z Arystotelesowskiej analizy wydaje się więc taka, że porządek zasad bytowych, który jest tworzony przez formę i materię, nie powinien być mieszany z porządkiem logicznym, który ujawnia się w definicjach i w języku. Te porządki są z sobą powiązane za pomocą pojęcia formy, nie należy ich jednak mieszać, ponieważ płyną z tego absurdałne wnioski w rodzaju, że Sokrates składa się z gatunku *człowiek* oraz dodanych do niego przypadłości albo ze *zwierzęcia* i z *rozumnego*. Rodzaje mogą być zasadami gatunków lub zasadami definicji (jak sygnalizował Arystoteles przy omawianiu aporii 6 i 7 w *Met.* III), ale to nie oznacza, że są zasadami bytowymi.

Jak widzieliśmy, analizy Arystotelesa w *Metafizyce* dotyczą bezpośrednio powszechników substancjalnych, czyli gatunków i rodzajów substancji (takich jak *człowiek* i *zwierzę*). Czy teza o tym, że powszechniki nie są zasadami bytowymi, rozciąga się również na powszechniki przypadłościowe, takie jak *wiedza* czy *biel*? Wydaje się, że w tekstach Arystotelesa trudno znaleźć podstawę do jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie. Jeśli przyjmiemy interpretację *Kategorii*, którą zaproponowałem powyżej w sekcji 1, że powszechniki przypadłościowe istnieją w indywiduach tylko za pośrednictwem tropów przypadłości, wtedy słuszniejsza wydaje się odpowiedź, że również powszechniki takie jak *biel* czy *wiedza* nie są własnościami ani przyczynami cech indywiduów, rolę zaś przyczyn odgrywają wyłącznie przypadłości jednostkowe (tropy). Przyjmując tę interpretację, możemy powiedzieć, że to

<sup>27</sup> W tej sprawie por. inne moje publikacje: TIURYN 2016, 363–371 oraz TIURYN 2018a, 83–86, TIURYN 2018b, 505–522 i 546–554.

biel Sokratesa sprawia, iż Sokrates jest biały, nie zaś *biel* w ogóle. Ta ogólna *biel* ogrywa istotną rolę tylko wtedy, gdy chcemy powiedzieć coś na temat poszczególnych tropów bieli, a więc gdy chcemy na przykład powiedzieć, że biel Sokratesa jest bielą, wtedy bowiem mówimy o niej coś ogólnego<sup>28</sup>.

Na ogólny charakter tezy o braku przyczynowości powszechników wskazują uwagi Arystotelesa w *Met.* XII.5, gdzie pojawia się stwierdzenie, że rzeczy jednostkowe mają jednostkowe przyczyny, i w związku z tym nie ma potrzeby wprowadzania przyczyn ogólnych:

Takie zasady nie są czymś ogólnym, ponieważ w każdym przypadku zasadą dla rzeczy jednostkowej jest coś jednostkowego. Człowiek byłby zasadą człowieka w ogóle (ἀνθρώπου καθόλου [*anthrōpou katholou*]), ale takiego człowieka nie ma. Zasadą Achilleśa jest Peleus, a twoją twój ojciec, i tak samo, to oto B jest zasadą tej oto sylaby BA, zaś B w ogóle jest zasadą dla sylaby BA wziętej bezwzględnie (ἀπλῶς [*haplōs*]). (*Met.* XII.5, 1071a 19–24)

Kilka wersów niżej Arystoteles dodaje:

Przyczyny rzeczy należących do tego samego gatunku są różne nie co do gatunku, ale dlatego, że przyczyna dla każdej rzeczy jednostkowej jest różna: jest więc twoja materia, twoja forma i twoja przyczyna poruszająca, oraz moja, choć z uwagi na ogólną formułę (τῷ καθόλου δὲ λόγῳ [*tōi kathólou de lógōi*]) są one tym samym. (*Met.* XII.5, 1071a 27–29)

Oba cytaty mówią ogólnie o jednostkowości przyczyn, jest tu więc wyraźna sugestia, że żadne powszechniki nie odgrywają w systemie Arystotelesa roli zasad. Prawdopodobna zatem jest zaproponowana wyżej interpretacja, że powszechniki są tylko orzekane (o indywidualach lub o tropach własności), funkcję przyczyny zaś pełnią tylko jednostkowe formy (m.in. tropy własności) i jednostkowe kawałki materii, a także jednostkowe substancje.

Warto dodać, że ostatni przywołany cytat jest zwykle traktowany jako istotny argument na rzecz tezy, iż u Arystotelesa formy substancjalne (a być

<sup>28</sup> Warto tu dodać, że powszechniki przypadłościowe ujęte w sposób abstrakcyjny (takie jak *biel* i *wiedza*) stanowią kłopotliwy przypadek z punktu widzenia zaproponowanego tu rozróżnienia na powszechniki i formę, ponieważ są one zarazem powszechnikami (są orzekane o tropach), jak i formami (są czymś, co kształtuje indywiduala). Można próbować uciec od tego problemu, twierząc, że Arystoteles formami nazywał tylko formy substancjalne, jednak np. w *Phys.* II.7 (190b 28–29) i w *De an.* II.12 (424a 17–19) jest jasne, że do form zaliczają się też formy przypadłościowe (takie jak uporządkowanie czy wiedza muzyczna w *Fizyce* lub formy zmysłowe w przypadku poznania zmysłowego w *O duszy*). Proponowana tu interpretacja, że rolę przyczyn odgrywają tylko tropy przypadłości, nie zaś przypadłości ogólne, częściowo zmniejsza to napięcie. Dzięki niej można powiedzieć, że choć istnieją formy będące zarazem powszechnikami, to nie odgrywają one roli przyczyn.

może również przypadłościowe) są jednostkowe, to znaczy numerycznie różne dla każdej rzeczy jednostkowej. Nie jest łatwo ustalić jednoznacznie status ontyczny Arystotelesowskiej formy, niemniej obecnie duża część badaczy skłania się do uznania jej jednostkowości<sup>29</sup>. Trzeba jednak zdecydowanie podkreślić jedną rzecz: bez względu na to, czy uznamy formę substancjalną za jednostkową (numerycznie różną w każdej jednostce), czy za ogólną (numerycznie jedną we wszystkich jednostkach tego samego gatunku), nie będzie ona tym samym, co powszechnik. Jest to wynik naszej analizy orzekania, przyczynowości oraz rozróżnienia na dwa rodzaje podmiotu. Nawet ogólna forma nie jest powszechnikiem, ponieważ ma ona bezpośrednią relację z materią i nie jest orzekana o indywidualach należących do danego gatunku. A ponadto jest zasadą bytową, powszechniki zaś orzekane o bytach jednostkowych nie są ich zasadami bytowymi.

### 3. CZYM SĄ POWSZECHNIKI ARYSTOTELESA?

Ostatnim wątkiem, jaki chcę poruszyć, jest ontyczny status Arystotelesowskich powszechników. Jak była już mowa, są to przedmioty, które są ujawniane w definicji, odgrywają istotną rolę w orzekaniu i mogą być uznane za znaczenia nazw ogólnych, wreszcie są to przedmioty, które (wedle najbardziej prawdopodobnej interpretacji) nie są własnościami ani przyczynami cech indywidualów. Cała ta charakterystyka składa się na współczesne pojęcie przedmiotów abstrakcyjnych<sup>30</sup>. Jak zobaczymy, tego rodzaju określenie dobrze pasuje do Arystotelesowskich powszechników jeszcze z innego powodu. Powszechniki okazują się więc pokrewne np. sensom rozumianym w duchu Fregego czy sądom w sensie logicznym (*propositions*).

Z poprzedniej sekcji widać, że charakterystyka ontyczna powszechników jest przede wszystkim negatywna: nie są one substancjami, nie są one również zasadami ani przyczynami. Ta ostatnia teza stosuje się z pewnością do powszechników z kategorii substancji oraz tzw. powszechników przypadłościowych konkretnych, o których jest mowa niżej; nie jest pewne, czy stosuje się ona do takich powszechników jak *wiedza* i *biel*, niemniej jest to prawdopodobne w świetle cytowanych wypowiedzi Arystotelesa z *Met.* XII.

<sup>29</sup> W sprawie podsumowania debat współczesnych na temat statusu formy zob. GILL 2005.

<sup>30</sup> Por. w tej sprawie ROSEN 2017, gdzie przedmiot abstrakcyjny jest definiowany m.in. poprzez brak przyczynowego oddziaływania.



Warto podkreślić, że Arystoteles właśnie funkcje takie jak bycie przedmiotem predykcji, myśli oraz poznania, nie zaś bycie przyczyną cech, przypisuje najczęściej powszechnikom. Na przykład w *An. post.* I.11 Arystoteles zaznacza, że do budowania sylogizmów nie jest konieczne istnienie form (Platońskich) ani czegoś, co jest czymś jednym ponad wielością, jest natomiast konieczne, by było „coś jednego, co można zgodnie prawdą orzec o wielu” (ἐν κατὰ πολλῶν ἀληθὲς εἰπεῖν [*hen katá pollōn alēthēs eipeîn*]), bo tylko przy spełnieniu takiego warunku będzie mógł istnieć powszechnik (τὸ καθόλου [*to kathólou*]) (*An. post.* I.11, 77a 5–9). W tym kontekście jest jasne, że powszechnik odgrywa rolę pojęcia, które może wystąpić w kilku przesłankach i zachować w nich swoją tożsamość. Podobnie pod koniec *Analitik*, w słynnym opisie powstawania wiedzy z doznań zmysłowych (*An. post.* II.19), Arystoteles stwierdza, że proces powstawania wiedzy zaczyna się wtedy, gdy na skutek doświadczenia zmysłowego „zatrzymuje się w duszy powszechnik”, który jest „czymś jednym i tym samym we wszystkich” (*An. post.* II.19, 100a 6–8). Tak więc jest tu mowa o czymś w rodzaju treści pojęcia ogólnego, która pojawia się w duszy jako wynik zestawienia ze sobą wielu jednostkowych doznań zmysłowych.

Najbardziej interesujące teksty tego rodzaju znajdują się w *De an.*, gdzie Arystoteles opisuje m.in. rolę powszechników w poznaniu intelektualnym. Poznanie zmysłowe dotyczy rzeczy zewnętrznych i w efekcie zachodzi tylko w obecności przedmiotu. To z kolei wiąże się z fundamentalnym rozróżnieniem na poznanie jednostkowe i ogólne:

Przyczyną tego jest fakt, że aktualne postrzeganie zmysłowe dotyczy rzeczy jednostkowych, wiedza zaś dotyczy powszechników. One zaś w pewnym sensie są w samej duszy (ταῦτα δ' ἐν αὐτῇ πῶς ἐστὶ τῇ ψυχῇ [*tauta d'en autēi pōs esti tēi psychēi*]). (*De an.* II.5, 417b 21–23)

Ten ustęp, podobnie jak wiele innych, choćby wspomniany wcześniej opis z *An. post.* II.19, nasuwa pytanie, jakiego rodzaju bytami są powszechniki, skoro mogą znajdować się w duszy i w być ten sposób przedmiotami poznania.

Biorąc pod uwagę relację między formą i powszechnikiem zarysowaną w *Met.* VII (por. wyżej, sekcja 2), jak również ogólny opis poznania w *De an.*, gdzie poznanie jest zawsze rozumiane jako przyjęcie przez podmiot poznający pewnej formy, najbardziej prawdopodobna interpretacja jest taka, że powszechniki, przynajmniej wtedy, gdy są rozważane same w sobie, nie zaś w rzeczach, są formami wyabstrahowanymi z materii i ujętymi w sposób ogólny.

Nie są to jednak (zazwyczaj) formy czyste, lecz formy ujęte w taki sposób, jakby przysługiwały pewnemu podmiotowi, a więc wraz z „materią ujętą w sposób ogólny”. Gdy intelekt ujmuje formę człowieczeństwa i dokonuje zarazem opisanego tu złożenia, wtedy ujmuje powszechnik *człowiek*, gdy zaś w ten sam sposób ujmuje formę bieli, wtedy ujmuje powszechnik *biały*.

Trzeba podkreślić, że termin „abstrakcja” nie jest zwykle używany przez Arystotelesa w odniesieniu do powszechników, ale zazwyczaj opisuje sposób istnienia przedmiotów matematycznych, które są określane jako „przedmioty pochodzące z abstrakcji” (τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως [*ta ex aphairéseōs*]) (por. np. *De cael.* III.1, 299a 16; *Met.* XI.3, 1061a 29). W tym przypadku oznacza to, że przedmioty matematyczne nie mają samodzielnego bytu, ale są pewnymi własnościami lub aspektami rzeczy zmysłowych; aspekty te, gdy intelekt ujmuje je w oderwaniu od pozostałych cech rzeczy zmysłowych, takich jak ruch czy materialność, są traktowane jako matematyczne byty – płaszczyzny, linie i punkty.

Jest jednak jeden kontekst, w którym Arystoteles również powszechniki określa jako „pochodzące z abstrakcji” (zwraca na to uwagę COHEN 2013, 8–10). W ramach analizy bytów matematycznych w *Met.* XIII.2 Arystoteles wprowadza rozróżnienie między pierwszeństwem pod względem formuły (κατὰ τὸν λόγον [*katá ton lógon*]) oraz pierwszeństwem pod względem bytu (κατὰ τὴν οὐσίαν [*katá tēn ousían*]). Teza Arystotelesa jest taka, że choć niektóre byty, z uwagi na swoją prostotę, posiadają pierwszeństwo logiczne (to znaczy nie da się bez uwzględnienia ich definicji zdefiniować czegoś bardziej złożonego), to pod względem bytu są one wtórne i nie mogą istnieć bez całości, do której należą. Ta teza stosuje się w szczególności do relacji między trójwymiarowymi ciałami a bytami takimi jak płaszczyzny i linie, ale pod koniec rozdziału Arystoteles odnosi ją również do innych własności. Stwierdza mianowicie, że skoro własności „takie jak będące w ruchu lub białe” (οἷον κινούμενόν τι ἢ λευκόν [*hoíon kinoúmenón ti ē leukón*]) nie mogą istnieć poza substancjami, to „białe jest pierwsze pod względem formuły od białego człowieka, ale nie pod względem bytu” (τὸ λευκὸν πρότερον κατὰ τὸν λόγον ἀλλ’ οὐ κατὰ τὴν οὐσίαν [*to leukón próteron katá ton lógon all’ou katá tēn ousían*]) (*Met.* XIII.2, 1077b 4–7).

Ostatecznie zaś podsumowuje:

Jest zatem jasne, że ani to, co pochodzi z abstrakcji (ἐξ ἀφαιρέσεως [*ex aphairéseōs*]), nie jest pierwsze, ani to, co pochodzi ze złożenia (ἐκ προσθέσεως [*ek prosthéseōs*]), nie jest późniejsze. Mówimy bowiem, że biały człowiek pochodzi ze złożenia z tym, co białe. (*Met.* XIII.2, 1077b 9–11)

Obraz, jaki wyłania się z tego ustępu, jest następujący: powszechniki takie jak *białe*, *chodzące* czy *będące w ruchu* powstają przez abstrakcję, to znaczy poprzez oderwanie ich od przedmiotów, w których istnieją, i poprzez ujęcie ich w oderwaniu. Nie są one zasadami bytów zmysłowych, w których istnieją, choć bez tych powszechników nie da się ich zdefiniować, w szczególności trudno zdefiniować byt materialny istniejący z natury bez pojęcia ruchu. Byty zmysłowe, jako substancje, są zatem wcześniejsze pod względem bytu, choć późniejsze pod względem definicji. Jednocześnie Arystoteles wskazuje tu na drugi typ uniwersaliów, uniwersalia złożone, takie jak *biały człowiek*, które powstają przez złożenie (ἐκ προσθέσεως [*ek prosthéseōs*]) – w tym przypadku z *białego* i *człowieka*. Ich również nie da się zdefiniować bez udziału prostych uniwersaliów. Te złożone uniwersalia nie są oczywiście tożsame z poszczególnymi bytami zmysłowymi, np. z tym oto białym człowiekiem, ponieważ on nie składa się z *białego* i *człowieka*, tylko z jednostkowej substancji i jednostkowej bieli (zob. analizę tego ustępu w COHEN 2013, 8–10).

Wspomniane tu przykłady uniwersaliów wymagają pewnego komentarza. Obok uniwersaliów będących cechami, a więc takich jak *biel* czy *wiedza* (które widzieliśmy na liście bytów w ramach tzw. kwadratu ontologicznego), Arystoteles wyróżnia również uniwersalia takie jak *biały*, *chodzący* czy *rozumny*. Osobnym typem uniwersaliów w systemie Stagiryty są uniwersalia złożone, takie jak *biały człowiek*<sup>31</sup>. Oba te typy uniwersaliów bywają wspólnie nazywane „osobliwymi przedmiotami” (*kooky objects*)<sup>32</sup>. Powszech-

<sup>31</sup> Warto odpowiedzieć w tym miejscu na problem, który został podniesiony w jednej z anonimowych recenzji. Może pojawić się wątpliwość, czy powszechnik złożony, taki jak *biały człowiek*, jest faktycznie powszechnikiem, skoro Arystoteles mówi, że powszechniki są rzeczami, które są przedmiotami poznania intelektualnego i definicji. Prawdą jest, że według Arystotelesa byt złożony *biały człowiek* nie posiada jednorodnej istoty, nie istnieje zatem jego ścisła definicja. Arystoteles nie mówi jednak, że wszystkie powszechniki są definiowalne, a jedynie, że jeśli coś definiujemy, definiujemy powszechnik. Cechą definicyjną powszechnika jest, według Arystotelesa, możliwość bycia orzekanym o wielu (zgodnie z *De int.* 7), a ten warunek powszechnik *biały człowiek* niewątpliwie spełnia. Można tu dodać, że jest raczej pewne, iż również takie przedmioty są według Arystotelesa poznawalne intelektualnie (nawet jeżeli nie są definiowalne). W *De an.* (III.6, 430a 26–28) Arystoteles wyraźnie mówi, że twierdzenie jest połączeniem myśli (νοήματα [*noēmata*]), a zatem każdy przedmiot, o którym można mówić, jest też przedmiotem intelektu – w tym również przedmioty jednostkowe oraz przypadłościowe złożenia. W sprawie poznawalności jednostek oraz przywołanej formuły z *De an.* por. TIURYN 2018b, 526–528.

<sup>32</sup> Pojęcie osobliwego przedmiotu zostało po raz pierwszy zdefiniowane w MATTHEWS 1982. Przedmioty te są tak nazywane z uwagi na dość dziwny status ontologiczny: osobliwy przedmiot istnieje zawsze i tylko wtedy, gdy pewna jednostkowa substancja posiada pewną przypadłościową cechę; gdy Sokrates jest biały, istnieje biały Sokrates, jak również powszechniki *białe*

niki takie najlepiej nazwać powszechnikami ujętymi w sposób konkretny, w odróżnieniu od powszechników ujętych w sposób abstrakcyjny, takich jak *biel* czy *wiedza*. Niektórzy badacze sądzą, że powszechniki *biel* i *biały* są tym samym przedmiotem<sup>33</sup>, są jednak wypowiedzi Arystotelesa, które temu przeczą, w szczególności tekst otwierający *Met.* VII.1, gdzie Arystoteles rozróżnia między *chodzeniem*, *chodzącym* i jednostkowym podmiotem obu tych bytów (por. *Met.* VII.1, 1028a 20–31). Warto podkreślić, że to właśnie powszechniki ujęte konkretnie są głównym przedmiotem zainteresowania Arystotelesa, gdy mówi on o kategoriach przypadłościowych, a więc o takich przedmiotach, jak *pan* i *niewolnik* (byty relatywne) (*Cat.* 7, 6b 28–29) czy *mające pięć stóp* (byt należący do kategorii tego, co ilościowe) (*Cat.* 6., 5b 26–28). Co więcej, to przede wszystkim ten typ powszechników spełnia definicję z *De int.* 7, a mianowicie jest orzekany o indywiduach: możemy wszak powiedzieć zgodnie z prawdą „Sokrates jest biały”, ale nie możemy powiedzieć, że Sokrates jest bielą<sup>34</sup>. Oznacza to, że powszechniki przypadłościowe ujęte konkretnie, podobnie jak omówione w sekcji 2 powszechniki substancjalne, mają strukturę analogiczną do struktury indywiduum, to znaczy składają się z formy i materii wziętych ogólnie.

W *De an.* pojawia się jeszcze jedna uwaga Arystotelesa, która dodaje ważną cechę do opisanego tu statusu powszechnika: wydaje się, że powszechniki w rzeczach jednostkowych znajdują się jedynie potencjalnie, nie aktualnie. Wynika to ze stwierdzenia Arystotelesa, że „w przedmiotach posiadających materię każdy przedmiot inteligibilny jest w możliwości” (*De an.* III.4, 430a 6–7). W tym kontekście chodzi zapewne przede wszystkim o formy substancjalne, czyli o istoty rzeczy, ale powszechniki również są poznawalne intelektem, więc również one zaliczają się do przedmiotów inteligibilnych.

Czym jest potencjalność, o której mówi Arystoteles? Ponieważ inteligibilne są tylko przedmioty ogólne (jak widzieliśmy w cytacie z *De an.* II.5), możemy sądzić, że powszechnik w rzeczy materialnej jest jedno-

---

i *biały człowiek*; przedmioty te giną, gdy Sokrates zmienia barwę (powszechniki giną, jeśli nikt inny nie jest biały). Deborah Modrak nazywa je obiektami-cieniami (*shadow objects*), por. MODRAK 2001, 40. Por. szersze uwagi na temat tych przedmiotów TIURYN 2018b, 513–514, 548.

<sup>33</sup> Opinia, że *biel* i *biały* to ten sam przedmiot, pochodzi od Johna Ackrilla (1963, 73 oraz 82). Krytyce tej koncepcji poświęcony jest artykuł DANCY 1975, tezę tę odrzucają również późniejsi zwolennicy „osobliwych przedmiotów”, por. uwagi na ten temat w COHEN 2008, 13–14.

<sup>34</sup> W *De int.* 12 (21b 26–28) Arystoteles pokazuje, że rzeczy (*πράγματα* [*pragmata*]), o których jest mowa w zdaniu „Człowiek jest biały”, to powszechniki *człowiek* i *biały*, nie zaś *człowiek* i *biel*. Powszechnik *biel* jest natomiast orzekany o poszczególnych tropach bieli.

stkowy. Aby stał się poznawalny dla intelektu, musi zostać wyabstrahowany z materii i w ten sposób uogólniony. Jest to oczywiście zadanie dla tzw. intelektu czynnego, który „działa jak światło” i sprawia że potencjalne barwy stają się aktualne (*De an.* III.5, 430a 14–17). Trzeba jednak podkreślić, że ogólność przedmiotów inteligibilnych nie ma nic wspólnego z byciem w wielu rzeczach (ogólność ontyczna), czyli z tym rodzajem ogólności, który jest we współczesnych koncepcjach przypisywany powszechnikom. Przedmioty inteligibilne są ogólne w tym sensie, że nie posiadają jednostkowego dookreślenia, to znaczy są wolne od wszelkich cech jednostkowych, takich jak umiejscowienie w czasie i przestrzeni oraz przynależność od tego, a nie innego podmiotu. Tak więc ogólność, o której mowa, wiąże się z *możliwością* istnienia w wielu oraz *możliwością* orzekania o wielu. Tego rodzaju ogólność powszechniki w rzeczach jednostkowych posiadają potencjalnie, aktualnie zaś uzyskują ją dzięki działaniu intelektu. Pomieszanie tych dwóch pojęć ogólności jest błędem i ten błąd, jak się wydaje, popełnia również Paweł Rojek (2019, 205–207) w partiach poświęconych teorii Tomasza z Akwinu (która z historycznych i filozoficznych powodów jest bardzo bliska teorii Arystotelesa).

Sposób, w jaki Arystoteles ujmuje powszechniki, można wyrazić za pomocą zasady, że powszechniki inaczej istnieją w rzeczach jednostkowych (w sposób jednostkowy), inaczej zaś są poznawane przez intelekt (w sposób ogólny). Taka zasada nigdy nie pojawia się wprost w tekstach samego Stagiryty, natomiast jej sformułowanie znajdujemy u Aleksandra z Afrodyzji, najważniejszego starożytnego komentatora, a później (zapewne pod jego wpływem) również u Boecjusza<sup>35</sup>. Ten sposób myślenia o powszechnikach pokazuje, że jesteśmy daleko od rozumienia powszechnika jako określonego rodzaju bytu, a także powszechnika jako własności, skoro ma on dwa sposoby istnienia — w sobie i w rzeczach. Powszechnik jest pewną treścią, a może lepiej powiedzieć, że jest typem lub rodzajem, do którego należy rzecz. Ten typ istnieje w sposób jednostkowy w każdym jednostkowym bycie: powszechnik człowiek w Sokratesie jest tym oto człowiekiem, powszechnik *biały* zaś w białym psie Fido jest tym oto białym. Dopiero gdy są ujęte same w sobie, czyli ujęte w intelekcie, stają się ogólne, a więc orzekalne o wielu i mogące przysługiwać wielu.

Warto zauważyć, że najlepszym sposobem zidentyfikowania powszechnika (w rozumieniu Arystotelesa) jest wskazanie na identyfikujące go wy-

<sup>35</sup> W sprawie koncepcji Aleksandra i w szczególności tej zasady por. TIURYN 2015, 39–47 oraz 2016b, 60, 69–70.

rażenia językowe: termin „biel” wskazuje na powszechnik *biel*, termin „biały” na powszechnik *biały* itd. Jeśli więc możemy powiedzieć, że *biel* jest jednostkowa w Sokratesie (bo jest tylko w tym jednym człowieku), ogólna zaś w intelekcie (bo może być orzekana o wielu i przysługiwać wielu), tak samo możemy powiedzieć, że powszechnik *biel* jest raz jednostkowy, a raz ogólny, i że zachowuje tożsamość w obu tych stanach. Ta sama zasada dotyczy wszystkich innych powszechników, czyli również powszechników rozumianych konkretnie (takich jak *biały* oraz *człowiek*). Odwołanie do wyrażzeń identyfikujących pozwala nam też zawsze pokazać różnicę między formą i powszechnikiem, czyli np. między powszechnikiem *człowiek* i duszą ludzką lub między powszechnikiem *biały* i samą bielą<sup>36</sup>.

#### 4. CZYM JEST KLASYCZNY PROBLEM UNIWERSALIÓW?

Była już mowa o tym, że problem natury i statusu ontycznego powszechników pojawia się w ramach filozofii Arystotelesa przede wszystkim w kontekście pytania, czy zasadami rzeczy jednostkowych są gatunki i rodzaje, materialne składniki czy też jakieś inne metafizyczne zasady. To pytanie Arystoteles formułuje niekiedy również w inny sposób: czy zasady rzeczy jednostkowych same są jednostkowe (i wtedy jest problem z ich poznawalnością), czy też są ogólne (i wtedy jest problem z ich statusem bytowym)<sup>37</sup>. Jak widzieliśmy (por. sekcja 2), wynik dociekań Arystotelesa jest taki, że to formy substancjalne są podstawowymi zasadami bytowymi, natomiast powszechniki nie są zasadami indywiduów, a tylko zasadami definicji oraz przedmiotami myśli, poznania i orzekania. Dochodzimy w ten sposób do rozróżnienia porządku metafizycznego, w którym człowiek składa się z formy i materii, i porządku logicznego, w którym gatunek *człowiek* składa się z powszechników *zwierzę* i *rozumne*. Samo to rozróżnienie i postulat niemieszania tych dwóch porządków wydaje się istotnym osiągnię-

<sup>36</sup> Przypadek bieli jest szczególny, ponieważ jest ona zarówno formą, jak i powszechnikiem. Pełni ona jednak funkcję formy tylko w odniesieniu do poszczególnych substancji (i zapewne odbywa się to za pośrednictwem tropów bieli), funkcję powszechnika zaś pełni wtedy, gdy jest orzekana o tropach bieli.

<sup>37</sup> Ten sposób zadania pytania o status powszechników i ich rolę jako zasad pokrywa się z kilkoma aporiami z *Met.* III (por. aporie 6–7, 9 i 12 oraz do pewnego stopnia 8, jeśli wziąć pod uwagę sposób argumentacji Arystotelesa na temat tej aporii w *Met.* III.4, 999a 24–29, gdzie jest mowa o tym, że jeśli nie ma nic poza bytami jednostkowymi, nie istnieje poznanie; numery według numeracji Rossa, por. Ross 1924, I, 221–222).

ciem filozoficznym Arystotelesa – osiągnięciem, które w dziejach problemu uniwersaliów jest raz po raz zapominane (np. we wczesnym średniowieczu) i filozofowie muszą do niego od nowa dochodzić (np. Abelard czy Tomasz z Akwinu).

Zarazem widzimy, że problem istnienia i statusu własności nie jest w ogóle przez Arystotelesa przy tej okazji podjęty. Jest jasne, że aby ustalić status ontyczny własności, trzeba raczej zapytać o status form w filozofii Arystotelesa (tak zresztą robi Rojek w odniesieniu do filozofii Tomasza, choć nie komentuje w żaden sposób relacji między powszechnikiem i formą). Nie trudno jednak zauważyć, że kwestia statusu ontycznego form nieszczególnie Arystotelesa interesuje, w odróżnieniu np. od ich funkcji w strukturze bytu złożonego, w procesach zmiany zachodzących w takim bycie, a przede wszystkim w procesie zmysłowego i intelektualnego poznania. Można odnieść wrażenie, że według Arystotelesa w fakcie posiadania przez rzeczy wspólnych własności i relacji nie ma niczego tajemniczego, co wymagałoby wyjaśnienia; Arystoteles stwierdza istnienie własności (takich jak zdrowie, choroba czy cnota), ale nie uważa ich statusu za problem filozoficzny<sup>38</sup>.

Powszechniki pojawiają się też w innej ważnej dyskusji podejmowanej przez Arystotelesa, mianowicie w dyskusji z Platonem na temat idei. W wielu miejscach Arystoteles opisuje teorię idei jako wynik oderwania tego, co ogólne ( $\tau\acute{o}$  καθόλου [*to katholou*]), od rzeczy zmysłowych. Ponadto, komentując argumenty Platona na rzecz idei (w zaginionym piśmie *Peri ideon*, znanym dzięki komentarzowi Aleksandra), Arystoteles stwierdza, że argumenty z istnienia nauk, z języka oraz z przedmiotu myśli dowodzą tylko istnienia immanentnych powszechników, nie zaś idei (FINE 1993, 13–16). Jest to dobra ilustracja faktu, że powszechniki są potrzebne Arystotelesowi jako przedmioty nauki (w szczególności definicji), jako znaczenia nazw ogólnych oraz przedmioty aktów intelektu. Natomiast same powszechniki i ich natura nie stają się w ramach tej dyskusji problemem, tak jakby Arystoteles zakładał, że teza o istnieniu powszechników i ich immanentnym bytowaniu w rzeczach jest opcją naturalną (*default option*) i niewymagającą argumentacji.

Na zakończenie tego tekstu chcę zgłosić pewną wątpliwość wobec koncepcji, którą Paweł Rojek przyjmuje jako jedno z sensownych rozwiązań problemu uniwersaliów i którą zarazem przypisuje Tomaszowi z Akwinu.

---

<sup>38</sup> Por. znaną uwagę Arystotelesa, że gdyby wszyscy byli zdrowi, nie istniałaby choroba (*Cat.* 11, 14a 6–15). Poza takimi uwagami niewiele jednak się dowiadujemy na temat statusu własności.

Z uwagi na podobieństwo teorii Tomasza i Arystotelesa można tę interpretację odnieść również do koncepcji Stagiryty. Rozwiązanie proponowane przez Rojka to tzw. realizm tropowy, zgodnie z którym najbardziej szczegółowe własności w rzeczach istnieją jako tropy (a więc są jednostkowe), natomiast nieokreślone aspekty tych rzeczy (tj. ich bardziej ogólne własności) są już uniwersalami, to znaczy istnieją w wielu rzeczach jako jedna numerycznie własność. Ze znanych przedstawicieli tej koncepcji można wymienić Donalda Mertza i Jonathana Lowe'a (ROJEK 2019, 114–116, 119–122).

To rozwiązanie wydaje się atrakcyjne, ponieważ istnieje potoczna intuicja, że w przypadku najbardziej szczegółowych własności trudno wskazać dwa przedmioty o dokładnie takich cechach (ten sam dokładnie odcień czerwieni, ten sam co do mikrona zaokrąglony kształt lub ta sama dokładnie długość itd.). Z kolei przynależność do typów jest ewidentnie w wielu przedmiotach identyczna (bycie przedmiotem czerwonym, bycie przedmiotem barwnym itd.). Tak więc rozróżnienie szczegółowych własności i nieokreślonych aspektów wydaje się dobrym pomysłem.

Również w odniesieniu do Arystotelesa i Tomasza taka interpretacja jest obiecująca, dobrze bowiem wpisuje się w karkołomne próby podejmowane przez współczesnych badaczy pogodzenia z sobą jednostkowości i ogólności form. Próby te można podsumować za pomocą sloganu: forma jednostkowa bytowo, ale ogólna w treści.

Moja wątpliwość dotyczy tego, czy rzeczywiście koncepcja zaproponowana przez Rojka dobrze opisuje teorie Arystotelesa i Tomasza. Po pierwsze, wydaje się, że Tomasz i Arystoteles uważają wszystkie własności za jednostkowe bytowo, czyli odrębne numerycznie w każdym bycie jednostkowym. Nie ma tu różnicy, czy chodzi o człowieczeństwo, zwierzęcość czy bycie czymś ożywionym. Ten nacisk na jednostkowość wszystkiego, co istnieje, jest silniejszy u Tomasza (co jest zgodne z prymatem jednostki w ontologii średniowiecznej), ale również Arystoteles mówi ogólnie „twoja forma i moja” (w przywołanym wyżej cytacie z *Met.* XII.5), bez rozróżnienia na różne typy form. Po drugie, jak widzieliśmy, formy w materii mają tylko potencjalną inteligibilność, nie są więc ogólne w akcie. Skoro własności w bytach jednostkowych nie mają ogólności polegającej na orzekalności, czyli nie są pozbawione czynników jednostkujących, byłoby dziwne, gdyby Arystoteles przypisywał im cechę bycia w wielu, czyli ogólność ontyczną.

Może więc lepszym odczytaniem teorii Arystotelesa i Tomasza jest jednak teoria tropów? Jeśli dobrze rozumiem atrakcyjność teorii tropów, polega



ona tym, że tropy mogą być do siebie dokładnie podobne, to dokładne podobieństwo może zaś być w ten sposób wyjaśnieniem niedokładnego podobieństwa indywiduów. Paweł Rojek słusznie zwraca uwagę, że jednym z argumentów na rzecz realizmu Tomasza (we współczesnym sensie tego terminu) jest jego teza, iż forma w rzeczy i w intelekcie jest tą samą formą (ROJEK 2019, 194–195). Powstaje jednak pytanie: czy epistemologia Tomasza coś traci, gdy mówimy o dokładnie podobnej formie, czy receptywność i wiarygodność ludzkiego poznania jest przez to zakwestionowana? Jak wiadomo, pojęcie tożsamości w filozofii klasycznej jest wieloznaczne, to znaczy istnieje kilka typów tożsamości (MATTHEWS 1982; TIURYN 2018b, 511–520). Nie jest więc wykluczone, że gdy Tomasz i Arystoteles mówią, iż jest to ta sama forma, mają na myśli tylko tyle, że są to formy dokładnie podobne.

Warto na koniec dodać jeszcze jedną uwagę na temat realizmu Arystotelesa. Arystoteles stwierdza, że powszechniki (w jego rozumieniu) istnieją w rzeczach jednostkowych, jest więc realistą immanentnym (w tym szczególnym sensie terminu „realizm”, w którym oznacza on przekonanie o istnieniu uniwersaliów, bez względu na to, czy uznaje się je za ogólne, czy za jednostkowe). Trzeba jednak podkreślić, że to bardzo słaba forma realizmu<sup>39</sup>. Choć powszechniki istnieją i są bytami, to są one *de facto* tylko pewnymi jednostkowymi aspektami bytów jednostkowych, które można ująć w oderwaniu od tych bytów i tym samym ująć je w sposób ogólny, a więc tożsamy dla wszystkich przedstawicieli danego gatunku lub typu. W podobny sposób istnieją byty matematyczne u Arystotelesa: istnieją one w rzeczach, ale *de facto* w żadnej rzeczy zmysłowej nie znajdziemy matematycznej prostej lub punktu. Tego rodzaju byty ujawniają swoje istnienie, gdy oderwiemy zmysłowe linie i punkty od rzeczy zmysłowych, a następnie pomyślimy je w taki sposób, w jaki są one traktowane na gruncie matematyki. To pokazuje elastyczność i pojemność Arystotelesowskiego pojęcia bytu. Zarówno powszechniki, jak i byty matematyczne są przedmiotami, które nie mają wpływu przyczynowego na rzeczy jednostkowe. Dlatego można je nazwać „przedmiotami towarzyszącymi” lub też, zgodnie ze wspomnianym określeniem Deborah Modrak, „przedmiotami-cieniami”.

---

<sup>39</sup> Martin Tweedale nazywa to „wątlym realizmem” (*tenuous realism*) — por. TWEEDALE 1988 i 1989. Według Tweedale’a cechą charakterystyczną powszechnika jako bytu w koncepcji Arystotelesa jest brak całkowitej jedności. Tak więc powszechniki są bytami, które nie są w pełni jednością, a jeśli weźmiemy pod uwagę istotny związek między jednością i bytem w klasycznej metafizyce, można powiedzieć, że cecha ta świadczy o ich dość niskim (lub wątlym, jak mówi Tweedale) statusie ontycznym.

## REFERENCJE

- ACKRILL, John. 1963. *Aristotle's Categories and De Interpretatione*. Oxford: Clarendon Press.
- APOSTLE, Hippocrates G. 1980. *Aristotle's Categories and Propositions (De Interpretatione)*. Grinnell: Peripatetic Press.
- ARISTOTLE. 2014. *Metaphysics*. Indianapolis/Cambridge: Hackett.
- ARMSTRONG, David M. 1989. *Universals: an Opinionated Introduction*. Boulder: Westview Press.
- COHEN, Sheldon Marc. 2008. „Kooky Objects Revisited: Aristotle's Ontology”. *Metaphilosophy* 39: 3–19. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.2008.00521.x>.
- COHEN, Sheldon Marc. 2013. „Accidental Beings in Aristotle's Ontology”. W: *Reason and Analysis in Ancient Greek Philosophy: Essays in Honor of David Keyt*, red. Georgios Anagnostopoulos i Fred D. Miller, Jr., 231–242. Dordrecht: Springer.
- CRIVELLI, Paolo. 2015. „Aristotle's Definitions of Universals and Individuals in *de Interpretatione*?”. W: *Nominalism about Properties. New Essays*, red. Ghislain Guigon i Gonzalo Rodriguez-Pereyra, 19–37. New York: Taylor & Francis.
- DANCY, Russell. 1975. „On Some of Aristotle's First Thoughts about Substances”. *Philosophical Review* 84: 338–375. DOI: <https://doi.org/10.2307/2184117>.
- DE LIBERA, Alain. 1996. *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*. Paris: Seuil.
- FINE, Gail. 1993. *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford: Oxford University Press.
- FREDE, Michael. 1987. *Essays on Ancient Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- GALLUZO, Gabriele. 2008. „The Problem of Universals and its History. Some General Considerations”. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 19: 335–369.
- GILL, Mary Louise. 2005. „Aristotle's Metaphysics Reconsidered”. *Journal of the History of Philosophy* 43, no. 3: 223–241. DOI: <https://doi.org/10.1353/hph.2005.0138>.
- HADOT, Pierre. 1980. „Sur divers sens du mot 'pragma' dans la tradition philosophique grecque”. W: *Concepts et catégories dans la pensée antique*, ed. Pierre Aubenque, 309–320. Paris: Vrin.
- LEWIS, Frank. 1991. *Substance and Predication in Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MATTHEWS, Gareth B. 1982. „Accidental unities”. W: *Language and logos: Studies in Ancient Greek Philosophy*, red. Malcolm Schofield and Martha Craven Nussbaum, 223–240. Cambridge: Cambridge University Press.
- MODRAK, Deborah. 2001. *Aristotle's Theory of Language and Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- OWEN, Gwilym Ellis Lane. 1965. „Inherence”. *Phronesis* 10: 97–105: 97–105.
- PANACCIO, Claude. „Universals”. W: *Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, red. John Marenbon, 385–402. Oxford: Oxford University Press.
- RODRIGUEZ-PEREYRA, Gonzalo. 2000. „What is the Problem of Universals?”. *Mind* 109: 255–273. <https://www.jstor.org/stable/2660134>.
- ROJEK, Paweł. 2019. *Tropy i uniwersalia. Badania ontologiczne*. Warszawa: Semper.
- ROSEN, Gideon. 2017. „Abstract Objects”. W: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2017 Edition)*, red. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/abstract-objects>. Dostęp 19.08.2022.

- ROSS, William David. 1924. *Aristotle's Metaphysics*, t. I–II. Oxford: Clarendon Press.
- TIURYN, Tomasz. 2009. *Boecjusz i problem uniwersaliów*. Monografie FNP. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- TIURYN, Tomasz. 2015. „Przedmiot poznania i definicji. Problem uniwersaliów w ujęciu Boecjusza i Aleksandra z Afrodyzji”. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 60: 25–47.
- TIURYN, Tomasz. 2016a. „Z powrotem do Arystotelesowskiej teorii znaczenia”. *Przegląd Tomistyczny* 21: 347–408.
- TIURYN, Tomasz. 2016b. „Forma, natura, ogólność. Aleksandra z Afrodyzji koncepcja uniwersaliów”. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 61: 59–77.
- TIURYN, Tomasz. 2018a. „Wprowadzenie do Arystotelesowskiej filozofii języka”. W: Arystoteles. *Peri hermeneias (Hermeneutyka)*. Tłum. Tomasz Tiuryn, 1–118. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- TIURYN, Tomasz. 2018b. „Teoria semantyczna Arystotelesa”. W: ARYSTOTELES. *Peri hermeneias (Hermeneutyka)*. Tłum. Tomasz Tiuryn, 505–564. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- TIURYN, Tomasz. 2021. „The Notion of ‘pragma’ in Aristotle’s Theory of Signification”. *Przegląd Tomistyczny* 27: 123–158.
- TWEEDALE, Martin. 1987. „Aristotle’s Universals”. *Australasian Journal of Philosophy* 65: 412–426. DOI: <https://doi.org/10.1080/00048408712343051>.
- TWEEDALE, Martin. 1988. „Aristotle’s Realism”. *Canadian Journal of Philosophy* 18, no. 3: 503–526. DOI: <https://doi.org/10.1080/00455091.1988.10717188>.
- WEDIN, Michael. 2000. *Aristotle’s Theory of Substance. The Categories and Metaphysics Z*. Oxford: Oxford University Press.
- WEIDEMANN, Hermann. 1994. „Anmerkungen”. W: ARYSTOTELES. *Peri hermeneias*. Przekład i komentarz Hermann Weidemann, 133–473. Berlin: Akademie Verlag.

## ARYSTOTELES I POCZĄTKI POJĘCIA POWSZECHNIKA

### Streszczenie

Celem artykułu jest prezentacja Arystotelesowskiej koncepcji powszechnika, w szczególności zaś obrona tezy, że pojęcie powszechnika u Arystotelesa jest znacząco inne niż współczesne pojęcie powszechnika, zgodnie z którym powszechnik to byt wspólny wielu rzeczom jednostkowym. Dla Arystotelesa powszechnik jest przede wszystkim przedmiotem orzekania, aktów intelektu oraz definicji. W tekście pokazuję również, że powszechniki u Arystotelesa nie pełnią funkcji przyczyn, nie mogą więc być własnościami lub przyczynami cech indywidualów. Upodabnia je to do współczesnego pojęcia przedmiotu abstrakcyjnego, takiego jak sensory Fregego lub sądy. Bezpośrednim punktem odniesienia artykułu jest książka Pawła Rojka *Tropy i uniwersalia. Badania ontologiczne* (2019). Polemizuję tu z Rojka interpretacją klasycznej koncepcji powszechnika, przede wszystkim z jego odczytaniem teorii Tomasza z Akwinu.

**Słowa kluczowe:** Arystoteles; problem uniwersaliów; realizm; przedmioty abstrakcyjne.

ARISTOTLE AND THE BEGINNINGS  
OF THE CONCEPT OF THE UNIVERSAL

## Summary

The aim of this paper is to discuss Aristotle's concept of the universal, and in particular to defend the claim that Aristotle's concept is different from the modern concept of the universal, which is understood as the entity common to many individuals. For Aristotle, the universal is first and foremost an object which is predicated, is the object of the acts of the intellect, and is the object of the definition. In the text I also show that universals in Aristotle's theory are causally inert, so they cannot be properties or causes of properties of individuals. This makes them similar to the modern concept of abstract objects such as Frege's senses. The immediate point of reference for this paper is Paweł Rojek's book *Tropy i uniwersalia. Badania ontologiczne* [Tropes and Universals: Ontological Investigations] (2019). I argue here against Rojek's reading of the classical concept of the universal, and above all, against his interpretation of the theory of Thomas Aquinas.

**Keywords:** Aristotle; problem of universals; realism; abstract objects.

**Information about the Author:** Dr. habil. TOMASZ TIURYN — University of Warsaw, Faculty of Philosophy, Department of the History of Ancient and Medieval Philosophy; correspondence address: ul. Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927 Warszawa; e-mail: t.tiuryn@uw.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6970-1196>.