



TOMASZ TIURYN

Forma, natura, ogólność Aleksandra z Afrodyzji koncepcja uniwersaliów*

*Form, Nature, Universality
Alexander of Aphrodisias' Doctrine of Universals*

ABSTRACT: The paper continues the presentation of the doctrine of universals formulated by Alexander of Aphrodisias. It focuses on Alexander's crucial notion, namely the notion of a definable nature which is indifferent with respect to universality, i.e. it is indifferent to (a) being universally predicated and (b) being actually present in many things; this notion has inspired later thinkers (Avicenna, Aquinas, Duns Scotus) to formulate the conception of the so called "third nature". The paper also addresses the ontological side of Alexander's conception of universal and considers it in the context of Alexander's doctrine of substantial form. The thesis of this paper is that according to Alexander's conception the universal, when existing in individuals, is itself individualized and singularized. Thus, Alexander doctrine of universals cannot be seen as a typical *in re* realism, which allows for the immanent existence of universals without further qualification. The paper presents first Polish translations of key texts on universals by Alexander (such as *InTop.* 355,12–24, *Qu.* I.11, *Qu.* II.28).

KEY WORDS: Alexander of Aphrodisias • history of ontology • history of epistemology • the problem of universals

Jak wiadomo, pojęcie „trzeciej” lub „definiowalnej” natury odegrało istotną rolę w kształtowaniu się średniowiecznej dyskusji nad powszechnikami. Dzięki ujęciu Awicenny, który swoje rozwiązanie zawarł w znanej zasadzie *equinitas est equinitas tantum*¹, możliwe stało się połączenie realizmu doty-

* Artykuł niniejszy powstał w wyniku badań przeprowadzonych w ramach projektu naukowego nr N N101 108836 p.t. „Problem uniwersaliów i pojęcie formy – badania nad ontologią Aleksandra z Afrodyzji” finansowanego ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego oraz Narodowego Centrum Nauki.

¹ „Koniowatość jest tylko koniowatością” (i niczym innym, nie jest więc ani ogólna, ani jednostkowa). Por. Awicenna. *Metaphysica* V.1 oraz P. Milcarek, *Od istoty do istnienia. Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 2008. s. 165–170.

czącego poznania ogólnych natur z przekonaniem, że wszelki byt jest jednostkowy. Koncepcja „trzeciej natury”, mówi, że oprócz natury przysługującej danej jednostce oraz natury ujmowanej w pojęciu jest jeszcze coś trzeciego, co jest neutralne względem tych obu stanów, samo nie jest ani takie, ani takie. Klasyczny wyraz takiej koncepcji znajdujemy w *De ente et essentia* Tomasza z Akwinu. Jak starałem się pokazać w pierwszej części mojego opracowania, ta słynna idea definiowalnej natury nie pochodzi jednak od Awicenny; jej autorem jest najważniejszy starożytny komentator Arystotelesa – Aleksander z Afrodyzji². W szkolnej kwestii *Qu. I.3*, omawianej w ramach pierwszej części, idea „powszechnika” lub też „aspektu wspólnego” (τὸ καθόλου/τὸ κοινόν), który nie jest ogólny, gdy istnieje w rzeczach jednostkowych, ale staje się ogólny w myśli, jest bardzo wyraźna. W pierwszej sekcji niniejszego artykułu chciałbym rozwinąć ten wątek i pokazać, w jaki sposób pojawia się on w innych tekstach Aleksandra, w tym w jego najbardziej dyskutowanym tekście dotyczącym uniwersaliów, w *Quaestio I.11*. Przy okazji tego tekstu omawiam też inne problemy, na przykład pytanie o rzekomy nominalizm Aleksandra w odniesieniu do powszechników.

Pierwsza część mojego opracowania poświęcona była przede wszystkim uwypukleniu epistemologicznej perspektywy, z jakiej Aleksander patrzy na problem uniwersaliów: powszechniki i „aspekty wspólne” pojawiają się u niego w kontekście pytania o przedmiot poznania i przedmiot definicji. W drugiej sekcji niniejszego artykułu rozważam koncepcję uniwersaliów Aleksandra od strony ontologicznej. Co ciekawe, Aleksander w obrębie swojej koncepcji powszechnika nigdy nie precyzuje, w jaki sposób on istnieje, mimo że podkreśla, iż istnieje on „inaczej niż jest ujmowany w myśli” (*Qu. II.14*, 59,7; *Qu. I.3*, 8,19–20; *DA* 90,4–6, por. niżej)³. Aby ustalić właściwą interpretację tego twierdzenia, w sekcji drugiej rozważam krótko Aleksandrową teorię formy i struktury bytu materialnego.

Powszechnik i definiowalna natura

W ramach tradycyjnej interpretacji, która panowała mniej więcej do lat 80-tych ubiegłego wieku, czymś zwykłym było traktowanie koncepcji Aleksandra jako pewnej odmiany nominalizmu. Jego stanowisko streszczano

² Por. mój tekst *Przedmiot poznania i definicji. Problem uniwersaliów w ujęciu Boecjusza i Aleksandra z Afrodyzji*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 60, 2015, s. 25–47.

³ W tekście stosuję następujące skróty: *Quaestiones (Qu.)*, *De Anima (DA)*, *Mantissa (Mant.)*, komentarz do *Metafizyki (InMet.)*, komentarz do *Topik (InTop.)*. W sprawie wydań tekstów Aleksandra, por. T. Tiuryn, *Problem poznania i definicji...*, przypis 11.

w formule: powszechnik nie tylko istnieje w bytach jednostkowych i jest ontycznie zależny od nich, ale też jest „późniejszy” (πρότερον) od tego, co jednostkowe, a więc zajmuje niższe miejsce w hierarchii bytów. Takie odczytanie, wraz z wyraźnie negatywną oceną tej koncepcji, można odnaleźć u starożytnych komentatorów neoplatonickich – Symplicjusza i Deksiptosa – cytujących Aleksandra przy okazji omawiania *Kategorii* Arystotelesa⁴. Być może ten fakt, jak również świadomość, że wielu kluczowych tekstów Aleksandra nie mamy, skłoniły Paula Moraux, jednego z najwybitniejszych znawców arystotelizmu starożytnego, by przyjąć podobną interpretację⁵.

Interpretację nominalistyczną, czy też, mówiąc bardziej ogólnie, antyrealistyczną, wzmacniały dodatkowo stwierdzenia Aleksandra, że to, co ogólne, jest tylko przypadłością rzeczy, do której się dołącza. Takie stwierdzenie pada również w jego najbardziej znanym i najszerzej dyskutowanym tekście na temat powszechników, czyli w *Quaestio* I.11. Ten ważny tekst zostanie tu przytoczony w całości, wraz z podziałem na sekcje⁶. Tekst jest komentarzem do słów Arystotelesa z pierwszej księgi *O Duszy* „Zwierzę ogólne jest albo niczym, albo jest czymś późniejszym (τὸ δὲ ζῷον τὸ καθόλου ἤτοι οὐθὲν ἔστιν ἢ ὕστερον, *DeAn.* 402b7–8)”⁷:

[I] Słowa, które zostały tu wypowiedziane [przez Arystotelesa], można odnieść również do zwierzęcia i do rodzajów pojętych w sensie ścisłym⁸.

⁴ Por. omówienie tych tekstów w R. Chiaradonna, *Alexander, Boethus and the Other Peripatetics. The Theory of Universals in the Aristotelian Commentators*, [w:] *Universals in Ancient Philosophy*, ed. R. Chiaradonna, G. Galluzzo, Pisa 2013, s. 299–328.

⁵ Por. P. Moraux, *Aristotelismus bei den Griechen, T. III: Alexander von Aphrodisias* (hrsg. J. Wiesner), Berlin/New York 2001, s. 5 oraz 134–135.

⁶ Tekst kwestii *Qu.* I.11 został przekazany w dwóch wersjach: krótszej (a) i dłuższej (b). Różnią się one głównie tym, że dłuższa zawiera również alternatywne wyjaśnienie słów Arystotelesa (odnoszące się do predykatów ogólnych niejednoznacznych, a więc nie-rodzajowych); jednak opracowanie tematu definiowalnej natury jest w obu niemal identyczne. W tłumaczeniu podaję tekst z wersji I.11a.

⁷ Stwierdzenie to pada w kontekście rozważań nad jednością definicji duszy: Arystoteles zastanawia się, czy jest to definicja jednoznaczna (jak definicja zwierzęcia), wspólna dla wszystkich istot obdarzonych duszą, czy też dusza w przypadku różnych z istot żywych jest czymś innym, określanym jednym mianem na zasadzie podobieństwa i analogii (w tej sytuacji zwierzę nie tworzy rodzaju, więc byłoby „albo niczym, albo czymś późniejszym (od swoich gatunków)”. Ciekawe jest, że dalszy ciąg wypowiedzi Arystotelesa sugeruje, że wszystkie wspólne predykaty mają w sobie tę nieokreśloność i „późniejszość” („podobnie by było, gdyby orzekać jakąś inną wspólną własność”, 402b8–9).

⁸ Chodzi o rodzaje jako predykaty orzekane w sposób jednoznaczny (*sunonumōs, univoce*). Rodzaje i gatunki (np. „substancja”, „zwierzę”, „człowiek”) są według Arystotelesa predykatami orzekanymi jednoznacznie. Są jednak również predykaty, które są orzekane niejednoznacznie, np. orzeka się je o rzeczach, które w różnym stopniu podpadają pod taki predykat (hierarchia). Typowym przykładem jest predykat „byt”, orzekany wielo-

Skoro każdy rodzaj jest czymś ogólnym, zaś to, co ogólne, zawsze do czegoś przynależy (τὸ δὲ καθόλου τινῶν ὄν), może on być ogólny tylko będąc c z y m ś . Nie jest bowiem możliwe, by coś było ogólne, by było rodzajem i czymś orzekanym w sposób jednoznaczny, będąc niczym. Musi być zawsze jakaś r z e c z (τι πράγμα), do której dołącza się to, co ogólne. Tak więc to, do czego dołącza się to, co ogólne, jest pewną rzeczą, zaś to, co ogólne, nie jest rzeczą w ścisłym sensie (οὐ πράγμα τι κυρίως), jest tylko przypadłością czegoś innego (συμβεβηκός τι ἄλλω). (*Qu.* I.11a, 21,19–24)

Zatem tekst ten, brany bez szerszego kontekstu, może sprawiać wrażenie, że rodzaj-powszechnik, jest tylko przypadłością rzeczy konkretnej, bowiem sam „nie jest żadną rzeczą”, a także, jak mówi dalej Aleksander, nie jest bytem w ścisłym sensie (por. cytaty niżej, sekcja [II]). Na rzecz tej interpretacji przemawia również kłopotliwy fakt, że w kilku tekstach Aleksandra spotykamy frapujące stwierdzenie, iż to, co ogólne, istnieje tylko wtedy, kiedy jest pomyślane (*DA*, s. 90,2–11; *Qu.* II.28, 78,18–20, por. niżej; ta idea również do pewnego stopnia obecna jest w *Qu.* I.3 i *Qu.* II.14 omawianych w pierwszej części opracowania). W tym świetle należałoby uznać koncepcję Aleksandra za nominalizm o zabarwieniu konceptualistycznym. Kłopotem dla tradycyjnej interpretacji pozostawał jednak fakt, że Aleksander twierdzi w wielu miejscach coś zupełnie przeciwnego niż głosi jego domniemana teza główna. I tak, w *Qu.* I.3, jak widzieliśmy w pierwszej części, powszechnik, gdy jest wzięty wraz z cechami jednostkowymi, „tworzy” Sokratesa lub Kalliasa; z kolei w *Qu.* I.11 czytamy, że rodzaj i to, co ogólne, jest czymś bardziej pierwotnym od jednostki, ponieważ gdy rodzaj ginie, jednostka również musi zginąć, zaś odwrotna zależność nie zachodzi (por. cytaty niżej, sekcja [V]).

Aleksander stwierdza, jak widzieliśmy, że to, co ogólne nie jest „rzeczą w ścisłym sensie”, że tylko dołącza się w sposób przypadłościowy do pewnej rzeczy (συμβαίνει). Stąd wniosek, że to, co ogólne, jest albo niczym (ponieważ nie jest żadną rzeczą), albo też jest późniejsze, skoro jest przypadłościowym dodatkiem do czegoś innego. Tekst ten przez długi czas budził zasadnicze trudności interpretacyjne, związane przede wszystkim z faktem, że rzekomy antyrealizm w nim zawarty był trudny do pogodzenia z innymi, bardziej pozytywnymi wypowiedziami Aleksandra o powszechnikach. Możliwe rozwiązanie tych trudności, zaproponowane dopiero przez M. Tweedale’a

znacznie, a nie jednoznacznie. Nie jest wykluczone, że takim predykatem była według Arystotelesa „dusza” (por. *De An.* II.3, 414b19–415a12). Stąd w pierwszej części swoich objaśnień w *Qu.* I.11 (por. 21.14–22, 20) Aleksander zastanawia się, czy słowa Arystotelesa nie stosują się przypadkiem tylko do predykatów stopniowalnych. Teraz przechodzi do rodzajów w sensie ścisłym, czyli do predykatów orzekanych jednoznacznie.

w jego artykule z 1984 roku⁹, polega na zakwestionowaniu pozornie oczywistego założenia, że „rzeczą”, o której mowa, jest byt poszczególny, rzecz jednostkowa. Jeśli zgodzimy się na ten ruch, będziemy mogli uznać, że rodzaj, czy też to, co ogólne, niekoniecznie jest przypadłościowe lub „późniejsze” względem rzeczy jednostkowej.

Oto dalszy ciąg *Qu.* I.11a:

[II] I tak np. zwierzę jest pewną rzeczą (πράγμα τί ἐστὶ) i wskazuje na pewną naturę (φύσεως τινος δηλωτικόν), oznacza bowiem substancję ożywioną zmysłową, jednak nie jest czymś ogólnym ze swej natury. Albowiem będzie ono mogło istnieć, nawet jeśli stanie się tak, że będzie istniało tylko jedno zwierzę. Posiada ono co prawda tę cechę, że istnieje w wielu rzeczach, i to różniących się gatunkowo; jest to jednak jego cecha przypadłościowa, wszak to, co przysługuje jakiejś rzeczy, nie należąc do jej istoty, jest właśnie przypadłością tej rzeczy. W każdym razie rodzaj, który właśnie jest czymś takim, nie jest pewną rzeczą, a tylko przypadłością rzeczy, i dlatego też Arystoteles powiedział „albo jest niczym”, jako że jest bytem nie w sensie ścisłym (μὴ κυρίως ὄν). Chcąc zaś zaznaczyć, że chodzi o zwierzę jako rodzaj, dodał do „zwierzęcia” termin „ogólne”, tak że powiedział „zwierzę ogólne”. (21,24–22,2)

[III] Tak więc to zwierzę wzięte jako rodzaj albo jest niczym, skoro nie oznacza żadnej właściwej sobie natury, jest tylko cechą dołączającą się do pewnej rzeczy, albo też, jeśli ktoś uzna, że również coś istniejącego w taki sposób jest bytem (καὶ τὸ οὕτως ὄν ὅν τις λέγει), jest czymś późniejszym (ὑστερον) od tego, czemu przysługuje. Jasne jest bowiem, że rzecz jest zawsze czymś pierwotnym w stosunku do przysługującej jej cechy przypadłościowej. (22,2–7)

[IV] To, że jest czymś późniejszym w stosunku do rzeczy (ὑστερον τοῦ πράγματος), jest jasne. Jeśli bowiem założymy, że istnieje zwierzę, nie musi to oznaczać, że istnieje również zwierzę jako rodzaj (τὸ ὡς γένος ζῴον); można przecież wyobrazić sobie taką hipotetyczną sytuację, że istnieje jakieś jedno tylko zwierzę, skoro bycie czymś ogólnym nie należy do jego istoty (ἐπεὶ [τὸ] μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ αὐτοῦ τὸ καθόλου); jeśli natomiast założymy że istnieje zwierzę jako rodzaj, zwierzę musi istnieć z konieczności. I tak samo: jeśli zagładzie ulegnie substancja ożywiona zmysłowa, to nie będzie również zwierzęcia jako rodzaju,

⁹ Por. M. Tweedale *Alexander of Aphrodisias' Views on Universals*, „Phronesis” 29 (3) 1984, s. 285–286 (cały tekst s. 279–303). Ta interpretacja jest również obecna we wcześniejszej książce A.C. Lloyd’a (por. *Form and Universal in Aristotle*, Liverpool 1981, s. 53–54). Jednak u Lloyd’a jest ona mniej wyraźnie sformułowana i dopiero tekst Tweedale’a ją spopularyzował.

ponieważ nie istniejąc nie może ono być w wielu (οὐ γὰρ οἷόν τε τὸ μὴ ὄν ἐν πλείοσιν εἶναι); jeśli zaś usuniemy zwierzę jako rodzaj, nie ma konieczności, by również substancja ożywiona zmysłowa miała ulec zagładzie. Albowiem będzie ona mogła istnieć, jak już powiedzieliśmy, również w jednej rzeczy. Dlatego właśnie [Arystoteles] powiedział, że ‘jest albo niczym, albo czymś późniejszym’ (22,7–14)

[V] Chociaż [zwierzę jako rodzaj] jest czymś późniejszym w stosunku do rzeczy, do której się dołącza przypadłościowo, to z drugiej strony jest czymś pierwotnym w stosunku do każdej rzeczy szczegółowej (ἐκάστου τῶν ἐν μέρει), która pod nie podpada, ponieważ istota rodzaju polega na tym, że jest orzekany o wielu rzeczach różniących się między sobą, natomiast do istoty rzeczy szczegółowej należy to, że wraz z innymi wieloma rzeczami podpada pod coś jednego, czy to rodzaj, czy gatunek (τὸ δ’ ἐν μέρει εἶναι ἔστι τὸ μετὰ πολλῶν εἶναι ὑφ’ ἓν τι ἢ γένος ἢ εἶδος). Dlatego też, jeśli usunie się którąś z jednostek podpadających pod to, co wspólne, to co wspólne nie ulegnie zagładzie, ponieważ znajduje się w wielu; jeśli zaś usunie się to, co wspólne, wtedy już żadna z podpadających pod nie rzeczy nie będzie ‘czymś’, skoro do ich istoty należy posiadanie w sobie tego, co wspólne (εἰ δ’ ἀναίρεθείη τὸ κοινόν, οὐδ’ ἂν τῶν ὑπὸ τὸ κοινὸν εἶη τι, οἷς τὸ εἶναι ἐν τῷ ἐκείνῳ ἔχειν ἐν αὐτοῖς). (Qu. I.11a, 22,14–20)

Czym więc jest ta rzecz, owo tajemnicze *πρᾶγμα τι*? To, co Aleksander nazywa „rzeczą” lub też „pewną naturą”, to, jak sam Aleksander mówi, „zwierzę” (*ζῷον*) lub „substancja ożywiona zmysłowa” (*οὐσία ἐμψυχος αἰσθητικῆ*). Nie jest to jednak zwierzę jednostkowe, nie jest to też pojęcie zwierzęcia. Jest to zwierzę wzięte w oderwaniu, natura zwierzęcia, przedmiot definicji. Wprowadzenie tego trzeciego elementu – który trzeba nazwać „naturą definiowalną” – rozwiązuje zagadkę. Bycie rodzajem, ogólność, czyli bycie w wielu egzemplifikacjach i bycie orzekanym o wielu, jest dla danej natury definiowalnej czymś przypadłościowym, ponieważ jej charakter nie uległby żadnej zmianie, nawet gdyby na świecie istniało tylko jedno zwierzę. Natura, jeśli zastosujemy rozróżnienie wprowadzone przez współczesnych badaczy, może być ogólna, ale nie musi¹⁰. Ponadto łatwo wyjaśnić, dlaczego ta natura jest czymś pierwotnym w stosunku do indywiduum – bez danej

¹⁰ Sharples prezentuje to jako rozróżnienie między tym, co jest ogólne, ponieważ odnosi się do wszystkich przedstawicieli danego typu, oraz tym, co jest ogólne jako istniejące w wielu rzeczach, por. R. Sharples *Some Thoughts on Aristotelian Form: With Special Reference to Metaphysics Z 8*, „Science in Context”, 18 (1), 2005, 94–96; R. Sorabji, analogicznie, rozumie to jako rozróżnienie między tym, co może być wspólne (*shareable*) wielu rzeczom, i tym co faktycznie wspólne (*actually shared*), por. *The Philosophy of the Commentators 200–600 AD. A Sourcebook*, London 2004, t. III, s. 150.

natury, np. zwierzęcia, nie byłoby rzeczy jednostkowej, tzn. poszczególnej istoty żywej; zaś sama natura może bez danego indywiduum spokojnie istnieć (w innych indywiduach).

Przy takiej interpretacji wymowa *Qu. I.11* staje się jasna. Jej główny sens to odróżnienie ogólności powszechnika od ogólności ontycznej: ogólność ontyczna jest czymś czysto przygodnym w stosunku do natury definiowalnej (por. sekcja [II]); jej treść pozostaje niezmienną również w sytuacji, gdy istnieje tylko jeden przedstawiciel gatunku, podobnie jak to widzieliśmy już w przypadku *Qu. I.3*. Ponadto, Aleksander wprowadza tutaj drugi punkt, mianowicie zauważa, że również rodzaj, rozumiany jako specyficznie zdefiniowana klasa bytów, tzn. taka, która zbiera w sobie kilka klas gatunkowych, jest czymś przypadłościowym w stosunku do natury definiowalnej. Zwierzę może wciąż istnieć, również jako klasa, ale jeśli wszystkie gatunki zwierzęcia poza jednym zginą, nie będzie już rodzaju zwierzę, a tylko gatunek zwierzę.

Nietrudno w tej koncepcji definiowalnej natury wskazać podobieństwa z koncepcjami Awicenny oraz z koncepcją powszechnika, do jakiej odwołuje się Tomasz w *De Ente et essentia*. To właśnie definiowalna natura jest tym elementem, który nie jest ani ogólny, ani jednostkowy, ale jest wspólny obu tym stanom ontycznym, ponieważ może zrealizować się zarówno w rzeczy, jak i w pojęciu. W *Qu. I.3* widzimy, że powszechnik w rzeczy indywidualizuje się, zaś w myśli zyskuje ogólność¹¹. Wprowadzenie tej idei prowadzi przede wszystkim do uwolnienia epistemologii, a ściślej – teorii definicji i nauki – od wymagań ontologicznych. Jak widzieliśmy w pierwszej części opracowania, na przykładzie komentarza do *Met. III.2* (Aporia 4) oraz *Qu. I.3* (sekcja [I], 7,28), Aleksander faktycznie stosuje to rozwiązanie w swoim myśleniu o nauce, potrafi bowiem połączyć założenie o „idealizacji” przedmiotu nauki, z przekonaniem, że przedmiotem materialnym nauki pozostają indywidua. Tym samym jego odpowiedź na problem uniwersaliów można podsumować jako ostateczne rozdzielenie ontologii i epistemologii; oznacza to, że zgodnie z duchem Arystotelizmu, może on uznawać czysto indywidualistyczną ontologię, w której istnieją tylko byty jednostkowe, a zarazem zachować wartość wiedzy ogólnej.

Trzeba oczywiście w tym miejscu postawić pytanie, czy zwierzę-rodzaj, które istnieje w każdym zwierzęciu z osobna, faktycznie jest jednostkowe? Na początku musimy zauważyć, jeśli chcemy rozumieć myśl Aleksandra w *Qu. I.11* precyzyjnie, że rozróżnia on w tym miejscu wyłącznie ogólność definiowalnej natury (pojmowanej jako nieobecność tego, co jednostkowe) od ogólności ontycznej (pojmowanej jako bycie w wielu), nie mówi zaś, że

¹¹ Por. T. Tiurny, *Przedmiot poznania i definicji...*

powszechnik, czyli zwierzę-rodzaj, nie jest ogólny ontycznie. Tak więc ten element jego koncepcji – przekonanie o jednostkowości form znajdujących się w jednostkach – należałoby wydobyć z innych tekstów. Temu zagadnieniu zostanie poświęcona następną sekcja.

W tym miejscu trzeba też wspomnieć inną trudność związaną z koncepcją zawartą w *Qu.* I.11. Większość badaczy, wychodząc od pojęcia powszechnika zdefiniowanego w ramach tej kwestii, uznaje, że dla Aleksandra bycie powszechnikiem, czy też, mówiąc inaczej, bycie czymś ogólnym (τὸ καθόλου), można zdefiniować jako bycie w wielu rzeczach jednostkowych¹². Z tego wynikałoby, że natura definiowalna sama w sobie nie jest ogólna i że ogólność jest jej cechą wyłącznie przypadłościową. Powoduje to jednak taką trudność, że z tego musiałoby wynikać, że zawsze, gdy Aleksander mówi o powszechnikach, ma na myśli natury, które istnieją w wielu rzeczach. To z kolei wydaje się mało prawdopodobne, skoro, jak widzieliśmy wyżej na przykładzie rozważań Aleksandra z *InMet.* III.2, powszechnik stanowi podstawowy przedmiot, do którego odnosi się nauka. W takim kontekście ogólność, o której mowa, z całą pewnością nie może być ogólnością ontyczną, gdyż, jak wynika z *Qu.* I.11 i *Qu.* I.3, jest to ogólność przypadłościowa dla przedmiotu definicji. A zatem musi to być jakiś inny rodzaj ogólności, który przysługuje naturze definiowalnej w sposób istotny, konieczny. Ten rodzaj ogólności można określić jako ogólność wynikającą z faktu, że natura nie posiada żadnych cech indywidualujących. Jeśli wyróżnimy ten drugi rodzaj ogólności, nie będzie już zaskakujące, że Aleksander mówi o powszechniku oraz o ogólności natury również w tych kontekstach, w których ewidentnie nie ma na myśli istnienia w wielu rzeczach¹³.

Z tym rozróżnieniem blisko związany jest drugi problem, na jaki wskazują badacze w przypadku koncepcji Aleksandra, mianowicie kwestia zależności powszechników od ich ujmowania w intelekcie. Jak zobaczymy niżej, jest to istotny wątek w pismach Aleksandra. Otóż większość badaczy twierdzi, że koncepcja Aleksandra prowadzi do poważnych trudności, ponieważ z jednej strony mówi on, że ogólność powszechnika zależy od tego, czy natura znajduje się w wielu rzeczach (*Qu.* I.11), z drugiej zaś strony stwierdza, że powszechnik staje się ogólny dopiero wtedy, gdy jest pomyślany,

¹² Por. R. Sorabji, *Sourcebook, op.cit.*, s. 150; R. Sirkel, *Alexander of Aphrodisias' Account of Universals and its Problems*, „Journal of the History of Philosophy”, 49 (3), 2011, s. 300–304 (cały tekst s. 297–314).

¹³ Te dwa rodzaje ogólności odpowiadają rozróżnieniu na to, co *może* być orzekane o wielu lub być w wielu (to, co jest wolne od cech indywidualujących), i to, co jest faktycznie orzekane o wielu lub też jest w wielu. Pierwszy rodzaj ogólności Sharples nazywa *universal-a*, zaś drugi, *universal-b*.

czyli ujmowany przez intelekt (*DA* 90,4–6; *Qu.* I.3, 8,3–4; 8,20–22, por. niżej). Według M. Tweedale'a i R. Sirkel w tym miejscu ujawnia się niespójność koncepcji Aleksandra oraz, jak mówi Tweedale, „sprzeczność między jej elementem realistycznym, a konceptualistycznym”¹⁴. Sharples i Sorabji nie stawiają aż tak mocnych zarzutów, jednak ich próby wyjaśnienia, na czym polega zależność powszechnika od bycia ujmowanym przez intelekt nie wydają się przekonujące¹⁵.

Wydaje się, że wszystkie te trudności można usunąć, jeśli założymy, że używane przez Aleksandra określenia tego, co ogólne ($\tau\acute{o}$ κοινόν, $\tau\acute{o}$ καθόλου) mogą odnosić się do dwóch rodzajów ogólności, a nie tylko do jednego. Musimy zatem precyzyjnie rozróżniać ogólność natury, która polega na definiowalności, a więc byciu pozbawionym wszelkich cech indywidualnych, od ogólności ontycznej; to jednak nie zawsze się udaje we współczesnych opracowaniach, dotyczy to w szczególności zarzutów Tweedale'a¹⁶. Ponadto, musimy przyjąć, że u Aleksandra istnieje też ogólność, która powstaje w myśli dzięki procesowi abstrakcji – ten wątek jest nieobecny we współczesnych opracowaniach, stąd tak wielki kłopot z wyjaśnieniem zależności powszechników od ujmowania intelektem. Taka ogólność jest z pewnością tożsama z ogólnością definiowalnej natury, skoro w obu przypadkach mówimy o uwolnieniu (abstrahowaniu) natury od cech jednostkowych¹⁷. Natomiast to, że taki rodzaj ogólności występuje u Aleksandra, jest wyrażone niemal wprost w *Qu.* II.14, gdzie Aleksander odróżnia powszechnik jako myśl od powszechnika immanentnego¹⁸.

Jedynym kłopotem z *Qu.* I.11, jaki pozostaje dla powyższej interpretacji jest ostatnia sekcja (sekcja [v]), gdzie Aleksander, niezbyt konsekwentnie, twierdzi, że zwierzę-rodzaj, choć jest późniejsze od definiowalnej natury,

¹⁴ Por. M. Tweedale, *Duns Scotus' Doctrine on Universals and the Aphrodisian Tradition*, „American Catholic Philosophical Quarterly” 67 (1) 1993, s. 80–81 (cały tekst s. 77–93); R. Sirkel, *op.cit.*, s. 301–310, 314; por. także M. Tweedale, *Views on Universals*, *op.cit.*, s. 299–300.

¹⁵ Sharples odczytuje słowa Aleksandra w ten sposób, że tym, co jest zależne od umysłu, nie jest istnienie ogólnych form, ale ich rozpoznanie przez umysł jako ogólnych; (por. R. Sharples, *Two Problematic Texts*, *op.cit.*, s. 50); jednak widać, że gdyby taki był sens uwagi Aleksandra, byłaby ona zwyczajnie trywialna. Sorabji uważa, że pojęcie powszechnika ma w ujęciu Aleksandra podobny charakter jak pojęcie granicy – jest ona jednocześnie w umyśle (jako pewne arbitralne ustalenie) i w rzeczywistości (mianowicie w miejscu wyznaczenia), por. R. Sorabji, *Sourcebook*, *op.cit.*, s. 150–151.

¹⁶ Por. M. Tweedale, *Aphrodisian Tradition*, *op.cit.*, s. 80–81, oraz *idem*, *Views on Universals*, *op.cit.*, s. 299–300.

¹⁷ Tę kwestię omawiam szerzej w artykule *Mind-Dependence of Universals in Alexander of Aphrodisias* (w przygotowaniu). Stawiam tam tezę, że faktycznie ogólność definiowalnej natury jest tożsama z ogólnością, która przysługuje pojęciu.

¹⁸ Por. *Qu.* II.14, 59,7–11 oraz T. Tiuryn, *Przedmiot poznania i definicji...*

jest jednak wcześniejsze od podpadających pod nie jednostek, Jest to pogląd zaskakujący i badacze przedstawiają różne jego wyjaśnienia, zaś część z nich uznaje, że Aleksander jest winny w tym miejscu niekonsekwencji¹⁹. Najbardziej prawdopodobne jest, że mówiąc o rodzaju w tym miejscu, Aleksander ma jednak na myśli definiowalną naturę, która konstituuje indywidua. Inne możliwe wyjaśnienie jest takie, że chodzi mu tu o tzw. porównanie zakresowe, czyli tezę, że niszcząc daną jednostkę nie eliminujemy rodzaju (innych jednostek), natomiast niszcząc rodzaj, czyli jego wszystkie jednostki, tym samym wyeliminujemy również każdą jednostkę z osobna²⁰. Bez względu na to, które wyjaśnienie przyjmujemy, ta ostatnia sekcja odgrywa marginalną rolę i nie zmienia ogólnego sensu doktryny Aleksandra.

Jednostkowość powszechnika. Porządek myślny i porządek realny

Jak widzieliśmy w poprzedniej sekcji, w związku z wprowadzeniem przez Aleksandra rozróżnienia na definiowalną naturę i ogólność ontyczną można postawić pytanie, czy Aleksander faktycznie wypracował koncepcję, że powszechniki (gatunki i rodzaje), czy też, mówiąc ściśle, formy gatunkowe i rodzajowe istniejące w indywiduach, są jednostkowe²¹. Trzeba od razu doprecyzować, w jaki sposób tę jednostkowość mamy tu rozumieć. Pokazuje to rozróżnienie między sytuacją, gdy dana forma jest *j e d n a n u m e r y c z n i e* w wielu indywiduach, a sytuacją, gdy jest ona zmnożona, tzn. jest *r ó ż n a n u m e r y c z n i e* w każdym bycie danego gatunku – Sokrates ma swoją formę ludzką, Platon swoją itd. Różnicę między tymi dwoma stano-

¹⁹ Por. A.C. Lloyd, *Form and Universal in Aristotle*, *op.cit.*, s. 50–51; R. Sharples, *Alexander of Aphrodisias on Universals: Two Problematic Texts*, „Phronesis” 50/1 (2005), s. 51–54 (cały tekst s. 43–55); R. Sorabji, *Sourcebook*, *op.cit.*, s. 151–152.

²⁰ Wiąże się to z rozróżnieniem wprowadzonym przez Rasheda na ekstensjonalne (zakresowe) i intensjonalne (znaczeniowe) rozumienie powszechnika, por. M. Rashed, *Essentialisme. Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, Berlin/New York 2007, s. 82–89.

²¹ Konieczna jest tu mała uwaga terminologiczna. Jak była już mowa wyżej, powszechnik we współczesnej terminologii oznacza zazwyczaj byt ogólny. Tak więc jednostkowy powszechnik brzmi jak *contradictio in adiecto*. Widzieliśmy jednak, że Aleksander określa mianem powszechnika wszelki byt, który jest „nosicielem” ogólnej treści, tzn. definiowalnej natury. Stąd też można, na zasadzie swobodnego użycia, określać jako powszechnik każdy byt, który reprezentuje treść ogólną. Trzeba tu dodać, że ten sposób użycia terminu jest właściwy klasycznym sporom o powszechniki, ponieważ zarówno u Boecjusza, jak i w średniowieczu termin *universalia* oznacza gatunki i rodzaje, nie zaś byty ogólne (por. T. Tiuryn, *Pojęcie powszechnika w pismach Boecjusza*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 6/41, 2008, s. 147–168). Być może jednak, by nie razić współczesnych uszu, należałoby mówić o jednostkowości form, nie powszechników.

wiskami można porównać do współczesnego rozróżnienia między teorią uznającą istnienie immanentnych powszechników, a teorią tropów²². Należy też dodać, że ta multiplikacja formy (a więc, inaczej mówiąc, jej numeryczne zróżnicowanie), nie oznacza jej zróżnicowania jakościowego – forma człowieka w Sokratesie i Platonie, nawet będąc różna numerycznie, jakościowo może być taka sama. Jeśli ta forma faktycznie jest taka sama, a prawie z całą pewnością takie było stanowisko Aleksandra, oznacza to, że forma zawiera w sobie tylko elementy gatunkowe, tzn. indywidualizuje się wyłącznie ontycznie (numerycznie), nie zaś „treściowo”²³.

Rozróżnienie z *Qu.* I.11 (i zawarte też w *Qu.* I.3, a implicite w wielu innych tekstach) niewątpliwie umożliwia sformułowanie takiej koncepcji, jednak sam tekst kwestii nie stwierdza tego w sposób jednoznaczny²⁴. Dodatkową trudnością jest obecność w tekstach Aleksandra klasycznej definicji powszechnika, jako tego, co „istnieje w wielu rzeczach w całości”, co widzieliśmy w *Qu.* I.3. Ta klasyczna definicja, użyta później m.in. przez Boecjusza do przeprowadzenia krytyki ogólności immanentnych powszechników (por. *In Isag.* 2, I.10, 161,14–163,6), wskazywałaby, że powszechnik u Aleksandra faktycznie jest ogólny.

Z drugiej strony w samych *Quaestiones* i w innych tekstach pojawiają się stwierdzenia, które mocno sugerują jednostkowość form immanentnych. Spójrzmy jeszcze raz na dwa cytaty z *Qu.* I.3, oraz na cytat wspomnianego już ustępu z *De Anima*:

Jeśli zaś weźmiemy je bez tych uwarunkowań, stanie się ono czymś wspólnym, i to nie dlatego, że nie znajduje się w każdym z pojedynczych ludzi, ale dlatego, że jest to samo dla wszystkich. (*Qu.* I.3, sekcja [II], 8,3–4)

Dlatego też definicja wydaje się mieć za przedmiot myśl i to, co wspólne, ponieważ jej przedmiot, w t e d y, g d y j e s t u j m o w a n y b e z p r z y p a d ł o ś c i w każdym przypadku, jest czymś wspólnym i jest ten sam w wielu. (*Qu.* I.3, sekcja [V], 8,20–22)

²² W sprawie opisu teorii tropów por. np. M. Loux, *Metaphysics: A contemporary Introduction*, London 2002, s. 79–87; D. Armstrong, *Universals: an Opinionated Introduction*, Boulder 1989, s. 113–135; D. Armstrong, *Universals*, [w:] *A Companion to Metaphysics*, ed. J. Kim. E. Sosa. G. Rosenkrantz, 2nd ed., Chichester 2009, s. 611–615 (o tropach s. 613–614).

²³ Stanowisko Aleksandra widoczne jest w DA 85,15–18: „Różnica między poszczególnymi ludźmi powstaje z powodu materii, skoro ich formy, dzięki którym są ludźmi, nie różnią się w żaden sposób od siebie” (por. tłum. M. Komsty, s. 217).

²⁴ Stąd wątpliwości w tekstach Tweedale’a (*Views on Universals, op.cit.*; *Aphrodisian Tradition, op.cit.*) i Sirkel (*Alexander of Aphrodisias’ Account of Universals and its Problems, op.cit.*), czy Aleksander uznawał jednostkowość form. Oboje skłaniają się ku tezie, że formy u Aleksandra są ogólne.

Aspekty, które są ogólne i wspólne (τὰ καθόλου καὶ κοινὰ), mają swoje istnienie w rzeczach jednostkowych i posiadających materię. Natomiast są one ujmowane intelektualnie bez materii i dopiero wtedy stają się wspólne i ogólne. (DA 90,4–6)

Wypowiedź Aleksandra w *Qu.* I.3 sugeruje, że forma indywidualizuje się w bycie, zaś dopiero w myśli zyskuje ogólność; zyskiwanie ogólności dzięki aktywności intelektu jest jeszcze wyraźniej zawarte w cytacie z *DA*. Jeśli więc powszechnik staje się ogólny, to w bycie powinien być jednostkowy. Jaki rodzaj ogólności jest tu wspomniany? Z całą pewnością nie jest to ogólność ontyczna. Jest to więc ogólność definiowalnej natury lub też ogólność związana z abstrakcją. Tak więc cechy gatunkowe i rodzajowe, gdy istnieją w bytach jednostkowych, nie posiadają jeszcze tego rodzaju ogólności, lecz są zindywidualizowane²⁵.

Ponadto, oba cytaty są w gruncie rzeczy kolejnym sformulowaniem reguły epistemologicznej, że formy istnieją w myśli inaczej, niż w indywidualach (por. *Qu.* I.3, 8,19–20, *Qu.* II.14, 59,7). Reguła ta zaś, jak widzieliśmy w części pierwszej, jest właściwie wszechobecna w epistemologii Aleksandra. Odwołanie się do tej reguły byłoby kolejnym potwierdzeniem jednostkowości powszechników.

Faktycznie, gdy spojrzeć na niektóre teksty Aleksandra poświęcone uniwersaliom, koncepcja jednostkowego powszechnika – który jest zindywidualizowany w rzeczy poszczegółnej – wydaje się w nich dość wyraźna, nawet jeśli nie jest sformułowana wprost.

Jako przykład można podać komentarz do *Topik (InTop)*. Uwagi na temat powszechnika pojawiają się tam w kontekście omawiania błędów w definiowaniu; jeden z błędów polega na pomieszaniu rodzaju, do którego należy definiowana cecha, z podmiotem, w którym się ona znajduje (por. *Top.* IV.1, 127a3)²⁶.

[I] To stwierdzenie [Arystotelesa] można rozumieć następująco: rodzaje nie mają samodzielnego istnienia same w sobie, ale też nie są pustymi myślami bez żadnego realnego bytu, tak jak centaur (θειή δ' ἄν τὸ τοιοῦτον, ἐπεὶ τὰ γένη οὔτε καθ' αὐτὰ ἐστὶν ὑφεστῶτά που

²⁵ W artykule *Mind-Dependence of Universals in Alexander of Aphrodisias* (w przygotowaniu) pokazuję związek między odrębnością numeryczną (a więc brakiem ogólności ontycznej) i brakiem ogólności definiowalnej natury. Kluczowa jest tu przede wszystkim teza Aleksandra, że formy w materii nie są inteligibilne, i że stają się inteligibilne dopiero po ich wyabstrahowaniu z materii przez poznający intelekt (por. *DA* 87,24–29).

²⁶ Chodzi tu o błąd takiego typu, jak np. stwierdzenie, że „Wiatr to poruszające się powietrze”. Poprawna definicja brzmi: „Wiatr to ruch powietrza” (por. *Top.* 127a3–5).

οὔτε ἐστὶ ψιλὰ χωρὶς ὑπάρξεως νοήματα, ὡς ἵπποκένταυρος); istnieją one w rzeczach, o których są orzekane (ἔστιν ἡ ὑπόστασις αὐτῶν ἐν τοῦτοις ὧν κατηγορεῖται), a gdyby te rzeczy uległy zniszczeniu, zginęłaby również ta część rodzaju, która się w nich znajduje (τὸ ἐν ἐκείνοις ὄν τοῦ γένους). Jeśli bowiem stanie się tak, że Aleksander dzisiaj zginie, zginie wraz z nim również substancja ożywiona zmysłowa [zwierzę], która jest w Aleksandrze. Zaś skoro tak, to gdy zginą wszystkie rzeczy podpadające pod dany rodzaj, on również przestanie istnieć. (355,12–18)

[II] A zatem to coś, do czego bycie rodzajem dołącza się jako cecha przypadłościowa, ginie całkowicie dopiero wtedy, gdy giną wszystkie rzeczy pod nie podpadające. Jako rodzaj zginie jednak również wtedy, gdy spośród rzeczy, które pod nie podpadają, pozostanie tylko jedna rzecz – czy to jedna numerycznie, czy pod względem gatunku. Wszak zwierzę jest rodzajem nie dlatego, że jest substancją ożywioną zmysłową, ale dlatego, że tego rodzaju natura znajduje się w wielu rzeczach różniących się od siebie pod względem gatunku. Gdyby wszystkie te rzeczy uległy zniszczeniu i pozostała z nich tylko jedna, nie byłoby już rodzaju ‘substancja ożywiona zmysłowa’, czyli rodzaju ‘zwierzę’. (*In Top.*, 355,18–24)

We fragmencie tym uderza ontologiczne traktowanie powszechnika. Posiada on istnienie w rzeczy poszczególnej, co więcej, traktowany jest tu jako przedmiot, który może trwać w bycie lub przestać istnieć. Najbardziej sugestywne są stwierdzenia dotyczące „części rodzaju”, która znajduje się w Aleksandrze (sekcja [I]). Skoro ta część ginie wraz ze swoim „nosicielem”, z pewnością jest ona jednostkowa. Otrzymalibyśmy w ten sposób potwierdzenie, że powszechnik w swoim bycie w rzeczach jednostkowych również się indywidualizuje. Warto zwrócić przy okazji uwagę, że jest to kolejny tekst, w którym Aleksander podkreśla różnicę między naturą, jaka przysługuje rodzajowi, a więc jego treścią („substancja ożywiona zmysłowa”), a faktem, że jest on rodzajem – tzn., że jest orzekany o rzeczach różnych do siebie gatunkowo (sekcja [II]). Tak więc rodzaj i natura definiowalna pozostają czymś różnym.

Wątek jednostkowości immanentnego powszechnika zyskuje ciekawą kontynuację w *Quaestio* II.28 („O tym, że materia nie jest rodzajem”, “Οτι μὴ ἡ ὕλη γένος). W kwestii tej Aleksander zestawia ze sobą rodzaj i materię, wskazując przede wszystkim na fakt, że powierzchowne podobieństwa czy analogie, które mogłyby nas prowadzić w niektórych kontekstach do utożsamienia tych dwóch elementów (np. przy analizie definicji), nie mogą przesłonić różnic między nimi. Wydaje się, że celem Aleksandra jest tutaj

usunięcie bardzo konkretnego zagrożenia: otóż, jeśli pozorne podobieństwa doprowadzą nas do utożsamienia materii i rodzaju, będzie to oznaczało, że mylimy, czy wręcz utożsamiamy, porządek myślny i logiczny z porządkiem realnym. Jest to istotna konstatacja na temat Aleksandrowego myślenia o uniwersaliach. Z drugiej strony znajduje się tu również kilka wypowiedzi sugerujących realność powszechnika. Jak zobaczymy, kluczowe dla właściwego rozumienia tej kwestii jest uchwycenie obecnej w niej dystynkcji między formą a gatunkiem.

Pierwsze zdanie kwestii jasno pokazuje treść wyjściowej aporii:

[I] Wspólną cechą rodzaju i materii jest to, że są one wspólne wielu rzeczom, a także to, że są czymś z natury pierwotnym w stosunku do rzeczy, które pod nie podpadają i dla których są wspólne, a wreszcie również to, że różnicują się one dzięki przyjęciu pewnej formy (Κοινὰ τῷ γένει καὶ τῇ ὄλῃ τὸ κοινὰ εἶναι πλειόνων, καὶ τὸ πρῶτα τῇ φύσει τῶν ὑπ' αὐτὰ τε καὶ ὧν ἐστὶ κοινά, καὶ τὸ τῇ εἶδους τινὸς συνθέσει πρὸς αὐτὰ τὰς διαφορὰς λαμβάνειν). (Qu. II.28, 77,33–78,1)

Użyty tu termin εἶδος jest niewątpliwie dwuznaczny. Oznacza on zarazem gatunek (dzięki któremu różnicuje się rodzaj), jak i formę. Aleksander, wychodząc od przedstawionej trudności, omawia po kolei różnice między materią, a rodzajem. Fragment dotyczący różnic w sposobie istnienia materii i rodzaju jest z punktu widzenia teorii powszechnika najbardziej znaczący:

[II] Ponadto: Materia, która jest jedną z części substancji złożonej, nie ginie wraz ze zniszczeniem bytu złożonego, ale pozostaje oddzielna i zachowuje swój byt (χωρίζεται τε καὶ σώζεται). [W przypadku rodzaju jest inaczej]. Rodzaj może znajdować się również w rzeczach prostych – takie są mianowicie rodzaje obejmujące formy oraz rodzaje obejmujące przypadłości; albowiem rodzaje jakości czy ilości, i w ogóle, rodzaje wszystkich rzeczy z wyjątkiem substancji, nie są złożone i nie mają w sobie połączenia podobnego do połączenia formy i jej podłoża (οὐ γὰρ σύνθετον οὐδὲ συναμφοτέρον ὡς ἐξ εἶδους καὶ ὑποκειμένου οὔτε ποιότητος οὔτε ποσότητος οὔτε τι τῶν παρὰ τὴν οὐσίαν γενῶν). Jednak w przypadku bytów złożonych i substancji materialnych rodzaj jest czymś złożonym, podobnie jak złożony jest każdy element wspólny, jako znajdujący się w tych substancjach (σύνθετον μὲν τὸ γένος καὶ τὸ κοινὸν ὡς σύνθετον ἐν αὐτῇ). Albowiem tak jak rzeczy poszczególne podpadające pod zwierzę są czymś złożonym, tak też to samo zachodzi w przypadku ich rodzajów i gatunków (ὡς γὰρ τὰ καθέκαστα ἐν τῷ ζῳῳ σύνθετα, οὕτω δὲ καὶ τὰ εἶδη αὐτῶν καὶ τὰ γένη). Wszak zwierzę oznacza pewną formę w materii i nie jest jedną z części bytu złożonego, tak jak jest nią materia, ponieważ do istoty zwierzęcia należy bycie zło-

zonym z obydwu składników (τὸ γὰρ ζῶον εἶδος τι σημαίνει σὺν ὕλη, οὐ μὴν τὸ ἕτερον μέρος ἐστὶ τοῦ συναμφοτέρου ὡς ὕλη, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ζῶον εἶναι ἐστὶ τὸ εἶναι ἐξ ἀμφοῖν). Dlatego też nie jest ono oddzielne od materii na tej samej zasadzie [jak materia od bytu złożonego]. Skoro więc w jego własnej definicji zawiera się pewna część formy, oznacza to, że gdy ginie całość złożona, co polega właśnie na zniszczeniu formy, również ono [mian. zwierzę] ginie, ponieważ zachodzi wspólnota między nim a ginącą całością (ἔχον γὰρ τι τοῦ εἶδους ἐν τῷ τοῦ οἰκείου λόγῳ ἐν τῇ φθορᾷ τοῦ ὅλου, ἥτις γίνεται κατὰ τὴν τοῦ εἶδους φθοράν, καὶ αὐτὸ κατὰ τὴν τοῦ φθαροῦ κοινωνίαν φθείρεται). Dlatego też to zwierzę, które jest w Sokratesie i które w pewien sposób jest częścią rodzaju (τὸ ἐν Σωκράτει ζῶον μῦριόν πως ὄν τοῦ γένους), nie może zachować swego bytu w momencie, gdy ginie Sokrates. Z tego wynika, że gdyby wszystkie poszczególne zwierzęta zginęły, zginęłoby również zwierzę będące ich rodzajem. Natomiast materia nie podlega takiej zależności. (*Qu.* II.28, 78,22–37)

Jak widzimy pod koniec zacytowanego tu fragmentu, Aleksander znów powraca do koncepcji jednostkowego powszechnika: jeśli rodzaj w Sokratesie ginie razem z nim, musimy uznać, że rodzaj w Sokratesie jest jednostkowy. Pojawia się tu zresztą podobna, co w *InTop.* wzmianka o częściach rodzaju (μῦριον τοῦ γένους). Jak w takim razie mamy pogodzić widoczne tu „ontologiczne” ujęcie z próbą oddzielenia porządku bytowego od myślnego widoczną w *Qu.* II.28? Kluczowe wydaje się uwzględnienie dwóch znaczeń εἶδος. Aleksander stwierdza, że powszechniki (tu: „elementy wspólne”, τὰ κοινὰ), wtedy, gdy są gatunkami lub rodzajami substancji złożonych jak człowiek czy koń, same są czymś złożonym, zawierają bowiem odniesienie zarówno do formy, jak i do materii bytu. Z tego jednak musi wynikać, mimo że Aleksander tego nie precyzuje, że gatunek i forma są czymś różnym od siebie: gatunek jest złożonym predykatem opisującym substancję (takim predykatem jest powszechnik opisany przez Arystotelesa w *Met.* VII.10 jako forma i materia wzięta ogólnie, por. *Met.* 1035b 27–30); forma jest składnikiem tej substancji i elementem prostym. Choć oba obiekty są tu oddane terminem εἶδος, możemy domniemywać, że gatunek jest czymś myślnym, zaś forma jest realnym czynnikiem, czymś, co ma wpływ na daną substancję i istnieje jako jej ontyczna zasada.

Powstaje zatem pytanie, dlaczego Aleksander mówi o rodzaju, który istnieje w sposób jednostkowy w rzeczy? Wydaje się, że ten rodzaj jest po prostu jednym z elementów treściowych immanentnej formy, jest jej rodzajowym, ogólnym „składnikiem”. Jeśli potraktować rodzaj analogicznie do dwóch znaczeń εἶδος, mamy tu rodzaj jako część formy, który jest jednostkowy i prosty, nie zawiera bowiem żadnej materii, oraz rodzaj jako predykat,

który jest ogólny i złożony, ponieważ posiada odniesienie zarówno do formy jak i materii. To, że Aleksander nie posługuje się przykładem jednostkowego gatunku, jest znaczące: jednostkowy gatunek byłby po prostu tożsamy z formą danego bytu.

Teoria form jednostkowych, jako składnika i elementu bytu, prowadzi nas w stronę wątku, który jest szerszy niż zagadnienie uniwersaliów i leży już poza zakresem zainteresowania niniejszego artykułu, a mianowicie w stronę Aleksandrowej koncepcji formy. Tu możemy poczynić tylko kilka skrótowych uwag²⁷. U Aleksandra najbardziej wypracowaną postać koncepcja jednostkowych form przyjmuje w komentarzu do *Metafizyki*. Widać ją wyraźnie w księdze III (księga aporii), gdzie w omówieniu szeregu aporii pojawia się wyraźna opozycja między dwoma rodzajami εἶδος; z jednej strony jest εἶδος jako gatunek, który jest ogólny, orzekany o wielu rzeczach i nie ma własnego istnienia; z drugiej strony jest εἶδος jako forma, która jest składnikiem rzeczy materialnej (obok materii), jest jedną z jej zasad (*archai*) oraz jest określana jako „jedna numerycznie” (por. np. *InMet.* III,3, s. 203,14–23 oraz 205,15–18). Ta koncepcja swoje zwieńczenie znajduje w księdze V komentarza, gdzie Aleksander omawia Arystotelesowskie pojęcie substancji (*InMet.* V,8, 373,1–376,12). Aleksander wyraźnie zaznacza indywidualność formy, która kształtuje materię (nazywa ją ἄτομος οὐσία, indywidualną substancją, 375,21–24); umieszcza ją w jednej grupie z materią i ze złożeniem z formy i materii, przeciwstawiając je substancji jako istocie oraz substancjom drugim, czyli rodzajom i gatunkom; ponadto Aleksander opisuje jej substancjalność jako substancjalność podmiotu, co znów jest zazwyczaj traktowane jako znak jej indywidualności (por. *InMet.* V,8, 375,22–24)²⁸. Co więcej forma w ujęciu komentarza do *Met.* V,8 zdaje się uzyskiwać prymat ontyczny, ponieważ jest ona substancją w dwóch naczelnych znaczeniach tego terminu – jest zarówno podmiotem, jak i zasadą, która jest przyczyną istoty danego bytu, tzn. tym, co ten byt określa i nadaje mu jego cechy.



Jakie wnioski można sformułować na podstawie przedstawionego zarysu Aleksandrowej koncepcji? Z pewnością pojawia się tu kilka nierozstrzygnię-

²⁷ Szerzej ten temat omawiam w artykule *Substantial Form in Alexander of Aphrodisias' Commentary to the 'Metaphysics'* (w druku).

²⁸ Por. np. komentarz Fredego i Patziga, gdzie podmiotowość formy jest uznana za jedno ze świadectw jej jednostkowości (M. Frede, G. Patzig, *Aristoteles Metaphysik Z, Text, Übersetzung und Kommentar*, München 1988, vol. 2, 52–54), lub książkę T. Irwina (*Aristotle's First Principles*, Oxford 1988, s. 249–258).

tych problemów, jednym z nich jest ważne pytanie o status ontyczny definiowalnej natury. Czy definiowalna natura sama w sobie, ta, która posiada już ogólność definiowalną ujawniającą się w abstrakcji, jest czymś odrębnym, poza ludzkim umysłem, i poza jednostkowymi formami w byciu, które ją zawierają? Zarazem jednak widać u Aleksandra pewne wątki i rozwiązania, które zarysowują się wystarczająco wyraźnie.

W pracy poświęconej koncepcji uniwersaliów u Boecjusza przedstawiłem pogląd, który przypisałem Boecjuszowi i nazwałem realizmem umiarkowanym²⁹: ów realizm umiarkowany wiąże się z odrzuceniem zasady odpowiedniości w poznaniu (silnie obecnej u Arystotelesa, a zwłaszcza u Platona), to zaś odrzucenie umożliwia połączenie dwóch skrajności: z jednej, stworzenie takiej ontologii, w której najważniejszymi bytami są byty jednostkowe, z drugiej, zachowanie wartościowej wiedzy ogólnej. Koncepcja Aleksandra wydaje się poprzedzać pojawienie się tak zdefiniowanego stanowiska u Boecjusza, wydaje się jego bardziej rozbudowaną wersją, choć do niektórych wyników dochodzi innymi drogami.

Nie ulega wątpliwości, że niezwykle ważna była refleksja epistemologiczna Aleksandra, przez wszystkim refleksja dotycząca przedmiotu nauki, definicji, roli pojęć w ludzkim poznaniu. Motywem przewodnim jest tu przekonanie, że byty mogą być poznawane na różne sposoby i że różne sposoby ujmowania tego samego obiektu przez różne nauki i zdolności poznawcze nie wymagają przyjmowania kolejnych warstw w naszej ontologii. Szczególnie istotne wydają się stwierdzenia, że tym, co poznawane przez różne nauki, są różne aspekty bytów zmysłowo postrzegalnych, nie zaś osobne, różne ontycznie przedmioty. To właśnie na tym poziomie sytuuje się koncepcja definiowalnej natury, odróżnienie roli, jaką odgrywa ona w poznaniu, od możliwych stanów ontycznych, w jakich może się znajdować. Wiele z tych rozwiązań na trwałe wpisało się w historię problemu uniwersaliów i dopiero dzięki nowszym badaniom wiemy, ile z idei Aleksandra zawierają późniejsze rozważania myślicieli neoplatońskich, arabskich i łacińskich.

Dzięki tej refleksji Aleksander uwalnia ontologię od wpływów epistemologii i tym samym przewycięża dziedzictwo Platońskie. Do tego dochodzi odróżnienie porządku myślnego od bytowego oraz związane z tym wprowadzenie ściślejszej dystynkcji między dwoma znaczeniami *eidos* – gatunkiem i formą. To ostatnie rozwiązanie spaja dwie części teorii Aleksandra, ponieważ jego ujęcie powszechnika pozostaje niepełne bez koncepcji jednostkowej formy rozwiniętej na gruncie metafizyki. Koncepcja formy

²⁹ Por. T. Tiuryn, *Boecjusz i problem uniwersaliów*, FNP Monografie Humanistyczne, Wrocław 2009, s. 62–84 oraz *idem*, *Przedmiot poznania i definicji...*, przypis 36.

jest zwieńczeniem rozważań nad powszechnikiem w dziedzinie logiczno-epistemologicznej. Tu właśnie można dostrzec zasadniczą różnicę między ujęciem Boecjusza i Aleksandra: Boecjusz zdaje się dochodzić do swej koncepcji jednostkowych form już na poziomie rozważań nad powszechnikiem, Aleksander czyni to dopiero na poziomie refleksji nad formą.

Na koniec warto krótko poruszyć wspomniany wyżej problem statusu definiowalnej natury. Czy ta natura może być jakoś określona pod względem ontycznym, czy jest ona w ogóle bytem, a jeśli jest, to czy jest jednostkowa, czy ogólna? Wydaje się, że Aleksander nie daje odpowiedzi na to pytanie. Jeśli natura w umyśle staje się ogólna, zaś w rzeczy jednostkowej staje się zindywidualizowana, to być może sama w sobie nie jest ani taka, ani taka? Niektóre stwierdzenia Aleksandra, np. te w *InMet.* III.2, sugerują, że posiada ona jakiś poza-bytowy, quasi-myślny, a jednak obiektywny charakter³⁰. W swojej ważnej książce na temat Aleksandrowej teorii formy M. Rashed postawił tezę, że poziom formy ponadindywidualnej, formy, która łączy wszystkie indywidua danego gatunku, należy uznać za poziom „prawdziwego *eidosu*”, który jest ogólny, wieczny i który jako taki pozostaje główną zasadą bytu³¹. Wydaje się jednak, że ta interpretacja jest zbyt radykalna, narzuca zbyt silny realizm na rozwiązanie Aleksandra, zbyt mocno upodabnia je do Platonizmu. Jest również sprzeczna z analizami Aleksandra w komentarzu do *Metafizyki*, zwłaszcza z ujęciem formy jednostkowej jako substancji w komentarzu do *Met.* V.8. Niemniej faktem pozostaje, że pojęcie definiowalnej natury, która jest neutralna ontycznie, może być uznane za niedopracowany punkt w Aleksandrowej koncepcji. Stad nie dziwią próby takie, jak te przeprowadzone wiele wieków później przez Awicennę, by jakiś status dla tej natury znaleźć – choćby w kosmicznym, boskim intelekcie.



TOMASZ TIURYN – adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się historią filozofii starożytnej, przede wszystkim myślą Arystotelesa oraz jej późniejszymi interpretacjami (Boecjusz, komentatorzy starożytni, Aleksander z Afrodyzji, scholastyka XII wieku, Tomasz z Akwinu). Jest autorem książki *Boecjusz i problem uniwersaliów* (Monografie Humanistyczne FNP, 2009) oraz polskiego przekładu komentarza Boecjusza do *Hermeneutyki* Arystotelesa (seria Ad Fontes, 2010) wraz z objaśnieniami.

³⁰ Chodzi o możliwość istnienia nauki nawet wtedy, gdyby znikły wszystkie byty jednostkowe. To jednak wymaga przyjęcia, jak była mowa przy omawianiu tego fragmentu (*InMet.* 199,25–200,4) w części pierwszej, że Aleksander ma na myśli zniszczenie *w s z y s t k i c h* bytów jednostkowych.

³¹ Rashed przedstawia tę interpretację przede wszystkim na stronach 237–260 swojej książki (*Essentialisme, op.cit.*), ale w gruncie rzeczy cała praca jest poświęcona jej prezentacji.

FORMA, NATURA, OGÓLNOŚĆ

TOMASZ TIURYN – post-doctoral researcher at the Institute of Philosophy, University of Warsaw. His main interests are Ancient Philosophy, in particular Aristotle's thought and its later interpretations (the ancient commentators, Boethius, Alexander of Aphrodisias, scholasticism of the 12th century, Thomas Aquinas). He has written monograph *Boecjusz i problem uniwersaliów* (*Boethius and the Problem of Universals*, series Monografie Humanistyczne FNP, 2009) and has translated into Polish Boethius' commentary on Aristotle's *De Interpretatione* (series Ad Fontes, 2010) with interpretative notes.