

Słowa czy byty? Z historii sporu o status pojęć ogólnych*

Wśród licznych dokonań Arystotelesa bez wątpienia największy wpływ na rozwój cywilizacji ma jego wkład w powstanie nauk szczegółowych wyodrębniających się na przestrzeni dziejów z filozofii. Niewiele jest dyscyplin wiedzy, które w taki czy inny sposób nie wywodzą się z myśli Stagiryty¹. Jest tak dlatego, że to Arystoteles pokazał, jak możliwe jest tworzenie wiedzy dotyczącej tego, co przygodne, tzn. ograniczone w swym trwaniu do określonego czasu, miejsca i warunków, w ten sposób otwierając drogę do naukowej analizy, a nie tylko opisu, otaczającej nas rzeczywistości poznawanej zmysłowo. Dla jego nauczyciela, Platona, wiedza o tych rzeczach była nie do wyobrażenia: jego zdaniem wiedza jest możliwa tylko o tym, co niezmiennie i wieczne, bo prawda i byt są różnymi aspektami tego samego, tzn. idei, które są bytami inteligibilnymi, czyli należącymi do rzeczywistości dostępnej jedynie oglądowi umysłowemu odkrywającemu ich pewność (tak jak odkrywa się pewność aksjomatów Euklidesa). Tylko idee i byty matematyczne poznawane intelektualnie spełniają tak wyśrubowane kryteria – ich pojęcia są tożsame z nimi, zatem między pojęciami a bytami istnieje u Platona pełna jednoznaczność, bo ogląd umysłowy jest pełny (jest rozumieniem idei), a przez to pewny i nie dopuszczający fałszu. Upraszczając nieco, można powiedzieć, że myśl jest bliżej prawdziwej rzeczywistości idei niż przedmiot fizyczny, bo ona ujmuje go w całości, a on zawsze tylko pod pewnym względem. Cena, jaką Platonowi przychodzi zapłacić za takie rozumienie wiedzy, jest wysoka: otaczająca nas rzeczywistość może nam w najlepszym przypadku dostarczać prawdziwego mniemania (*doxa*), którego

* Tekst rozszerza i pogłębia problematykę mojego artykułu *Habitus or the Possibility of Science of the Contingent*, „Hybris”, 31 (2015), s. 21–36.

¹ Matematyka i historia to te dyscypliny, gdzie wkład Arystotelesa jest znikomy.

wartość poznawcza ograniczona jest do szczegółowych warunków doświadczenia, a nasze wypowiedzi dotyczące go prawdziwe są jedynie tu i teraz² z uwagi na to, że pojęcia w nich używane nie oddają dokładnie treści rzeczy, do których są stosowane („kot jest szary” jest prawdziwe o tym kocie, ale nie o tamtym). Skoro zmienność i przygodność świata cielesnego są nie do pogodzenia z niewzruszoną prawdą, nie może on być przedmiotem wiedzy, a w konsekwencji refleksja nad nim jest po prostu stratą czasu³.

Arystoteles, który w Akademii Platońskiej spędził dwadzieścia lat, wiedział, że jego nauczyciel nie ceni studiów przyrodniczych⁴, ale nie podzielał tego poglądu. Przeciwnie: chciał dowieść, że Platon się myli i że otaczająca nas rzeczywistość fizyczna także może być przedmiotem refleksji naukowej, tzn. takiej, która odnajduje niewzruszone, czyli bezwzględnie obowiązujące (a nie odpowiednie tylko dla danych warunków) prawdy jej dotyczące, dzięki korzystaniu z pojęć, które tę rzeczywistość jednoznacznie, tzn. zawsze tak samo niezależnie od warunków, opisują. W tym celu dokonuje on analizy cech bytów świata materialnego w celu ustalenia, które z nich są trwałe, tzn. zawsze towarzyszą danemu bytowi, a które zmienne, a także czy zmienność ta jest przypadkowa, czy regularna. Zmienność przypadkowa nie poddaje się refleksji naukowej, natomiast zmienność regularna, czyli przygodność, może być analizowana pod względem tego, co jest w niej regularne, a więc niezmienne.

Przygodny charakter rzeczywistości przejawia się w jej czasowym charakterze⁵. Widzimy dwa aspekty tego zjawiska. W odróżnieniu od bytów wiecznych, które po prostu są tym czym są, byty rzeczywistości fizycznej zmieniają się, powstają i giną. Aby zrozumieć tę rzeczywistość, trzeba zatem poznać zarówno same byty, których istnienie jest ograniczone w czasie, jak i procesy, w wyniku których byty te powstają. Dodatkową trudnością jest to, że niektóre ze zmian – samo powstawanie i ginięcie bytów – dokonują się wprawdzie w czasie (w określonym momencie), ale nie trwają (są natychmiastowe), natomiast pozostałe, takie jak ruch przestrzenny, zmiany jakościowe czy wzrost, są procesami mającymi swój początek, przebieg i koniec. Dla Arystotelesa czasowi podlega cały materialny świat: nawet niezmienny co do swej substancji (bo zbudowany z niezniszczalnego eteru) świat nadksiężycowy podlega zmianie miejsca w ruchu obrotowym, który jest miarą wszelkich innych ruchów⁶. Co więcej, ruch ciał niebieskich rządzi także wszelkimi procesami zachodzącymi w świecie podksiężycowym, poczynając od wzajemnej przemiany (transmutacji) elementów po zmiany fizjologiczne

² Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958, s. 237–239 (476 C – 477 D).

³ Platon, *Fedon*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 1999, s. 682–688 (95 E – 99 D).

⁴ Arystoteles, *O powstawaniu i niszczeniu*, tłum. L. Regner, PWN, Warszawa 1990, s. 356–357 (315a, 30–33).

⁵ Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1990, s. 64–65 (200b, 10–12).

⁶ Arystoteles, *O niebie*, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1990, s. 278–279 (287a, 25–30).

w organizmach żywych, w tym także przemiany humorów (płynów organicznych) wpływających na emocje ludzi⁷. Mamy więc do czynienia z sekwencjami zmian powiązanych ze sobą nie tylko czasowo (jako następstwa), ale i przyczynowo (jako skutki). Ta wielka różnorodność zmian musi być najpierw rozróżniona (nazwana), a potem powiązana (sklasyfikowana) tak, aby była możliwa do pojęciowego uchwycenia, jeśli ma o niej powstać wiedza. Pojęcia zatem nie są tylko po prostu słowami nazywającymi rzeczy, ale wzajemnie uporządkowanymi elementami sieci poznawczej, która umożliwia nam powiększanie wiedzy. Zdaniem Arystotelesa tworzenie wiedzy o rzeczywistości fizycznej jest możliwe, gdyż zmienności nie poddaje się intelekt, który jako niematerialny w swej naturze staje się właściwym siedliskiem nieziennej prawdy i ośrodkiem odkrywającym porządek rzeczywistości (przyrodniczej) lub go jej nadającym (własnym emocjom) dzięki poznaniu zasady, z uwagi na którą działamy, czyli dobra⁸. W rezultacie niezależnie od tego, o jakich zjawiskach mówimy i czy dotyczą one ciał nieożywionych, ożywionych czy dusz, umysł jest w stanie dokonać właściwego rozpoznania i kwalifikacji zmian, ujmując je w czterech kategoriach: substancji, jakości, ilości i miejsca⁹, rozpatrywanych jako cztery aspekty, w jakich może być ujmowana natura rzeczy.

W ten sposób filozof jest w stanie opracować złożoną klasyfikację zjawisk, pozwalającą mu na analizę różnych przygodnych faktów w taki sposób, że zostają zakwalifikowane do szerszych kategorii i nazwane za pomocą ogólnych nazw. Nazwy te, zdaniem Arystotelesa, mają swoje ogólne denotaty, którymi są wyabstrahowane ze zjawisk natury rzeczy, tzn. ich stałe i niezienne charakterystyki. Pojęcia zatem to takie nazwy ogólne, które jednoznacznie określają nie same rzeczy, ale ich natury. Status ontologiczny tych natur nie został przez Arystotelesa jednoznacznie określony – i to stało się zarzewiem przyszłych sporów – ale nie ma wątpliwości, że nie uważał ich za odrębne byty.

Poniżej chciałbym pokazać na dwóch przykładach wziętych z odległych od siebie dyscyplin – fizyki i etyki – jak Arystotelesowe rozwiązania dotyczące pojęciowego ujęcia różnych aspektów otaczającej nas rzeczywistości były

⁷ Arystoteles, *O powstawaniu i niszczeniu*, s. 420–421 (337a, 1–5). Twierdzenie, że gwiazdy wpływają na proporcje jakości elementarnych w ciele, co z kolei oddziałuje na konstytucję humoralną ludzi, a w konsekwencji na ich emocje, przypisywane jest Arystotelesowi, choć w żadnym ze swych tekstów wyraźnie tego nie pisze. Powyższe wnioskowanie wiążące tezy Arystotelesa zostało przedstawione przez Ptolemeusza z Aleksandrii w jego dziele *Tetrabiblos* i stało się częścią Arystotelesowskiej tradycji. Por. E. Grant, *Planets, Stars and Orbs. The Medieval Cosmos 1200–1687*, Cambridge 1994, 571–573.

⁸ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 1996, s. 120–121 (1109a).

⁹ Szczegółowe wyjaśnienie teoretyczne ruchu przestrzennego Arystoteles przedstawia w *Fizyce*, natomiast pozostałe trzy typy zmiany są – znacznie krócej – omawiane w *O powstawaniu i ginięciu*.

później reinterpretowane w średniowieczu, pokazując jednocześnie, na czym polega przejście od stanowiska realistycznego (zakładającego mniejszą lub większą przystawalność pojęć i bytów, tzn. przekonanie, że pojęciom ogólnym odpowiada jednoznacznie coś realnie istniejącego, choć dającego się uchwycić jedynie przez intelekt) do stanowiska nominalistycznego (zakładającego arbitralność pojęć przynajmniej w odniesieniu do wszystkiego prócz rzeczy i ich jakości, tzn. przekonanie, że pojęciom ogólnym odpowiadają jedynie rzeczy jednostkowe, ujmowane przez te pojęcia w sposób na tyle nieostry, że mogą być orzekane o wielu rzeczach). Te dwa arbitralnie dobrane przykłady dotyczą zagadnień odległych od siebie: ruchu przestrzennego, który ilustruje zmianę w ciałach nieożywionych, oraz cnót, które pokazują, jak zmiana może się dokonywać w duszy¹⁰.

Niezależnie od odmienności badanych zagadnień fizycznych bądź etycznych, Stagiryta próbuje przedstawić naukową analizę zjawisk w nich występujących poprzez ustalenie stanu (greckie *hexis*, łacińskie *habitus*), który związany jest z danym zjawiskiem jako trwanie występującego w nim procesu lub jego kres, a czyni to po to, by uzyskać (wyodrębnić w nim) coś trwałego, podobnego do substancji, a więc dającego się ująć w pojęcie. Chociaż w *Kategoriach* Arystoteles mówi o stanie jako osobnej kategorii zdawkowo¹¹, wspomina o nim także przy okazji omówienia doznawania, relacji i jakości¹². Definicja, jaką podaje w księdze Lambda *Metafizyki*, określa stan jako skończony proces doprowadzający do trwałej cechy, jej części, bądź doskonałości, podkreślając w ten sposób odpowiedniość tej kategorii do ujmowania pojęciowego zmiany. Proces zakłada, że następujące po sobie części mogą być wzajemnie łączone i porównywane¹³.

Ruch przestrzenny

Dla Arystotelesa ruch przestrzenny jest złożonym zagadnieniem. Dzieli się po pierwsze na kolisty, właściwy ciałom niebieskim, i prostoliniowy, występujący w świecie podksiężycowym. Ten drugi podlega dalszym podziałom w zależności od dwóch kryteriów: charakteru (dzieląc się na naturalny i wymuszony) i kierunku – tych w trójwymiarowej przestrzeni jest sześć: w górę, w dół, w przód, w tył, na prawo i na lewo, ale najważniejsza jest pierwsza para, bo to ona charakteryzuje naturalne ruchy ciał świata podksiężycowego,

¹⁰ Drugi przypadek zmian dotyczy stanów należących do kategorii jakości (Arystoteles, *Kategorie*, s. 49 (8b, 28–30), pierwszy natomiast – stanów należących do kategorii miejsca.

¹¹ Arystoteles, *Kategorie*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1990, s. 34 (2a, 1–2).

¹² *Ibidem*, s. 49–50 (8b, 9a–b).

¹³ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1990, s. 705–706 (1022b, 3–10).

tj. grawitację i lewitację. Oprócz tych podziałów ruchu występuje jeszcze jeden, dotyczący jego prędkości: albo jest ona stała, tzn. w takich samych odstępach czasu ciało pokonuje taki sam dystans, albo jest ona zmienna, co oznacza, że ruch może być przyspieszony bądź opóźniony, i to w sposób jednostajny lub niejednostajny. Ten duży zestaw kryteriów pozwala Arystotelesowi na wyróżnienie wielu typów ruchów, z których każdy traktowany jest jako gatunek przynależący do rodzaju (kategorii) doznania (greckie *paschein*, łacińskie *passio*)¹⁴. Gatunkowe pojęcia ruchów nie odnoszą się do żadnej rzeczy, ale orzekają o stanach, w jakich jakaś rzecz znajduje się, kiedy się danym ruchem porusza. Pojęcia te posiadają przedmiotową ważność, tzn. prawdziwie (zawsze i niezmiennie) coś oznaczają jedynie wtedy, gdy przyjmie się, że poszczególne, jednostkowe ruchy koniecznie stosują się do tych samych zasad, które sformułowane są jako proporcje własności charakteryzujących ruch: siły, oporu, odległości i czasu. W ten sposób Arystoteles jest w stanie formułować ogólne stwierdzenia na temat ruchu.

Gdy analizujemy ruch z punktu widzenia teorii Arystotelesa, możemy nań spojrzeć jako na przejście od braku do stanu albo na odwrót w zależności od tego, co uznajemy za punkt odniesienia. Kiedy przyglądamy się swobodnie spadającemu kamieniowi, zauważamy, że przez jakiś czas przemieszcza się przez powietrze i w końcu zatrzymuje się osiągnąwszy ziemię. Z jednej strony punktem wyjścia jest brak naturalnego miejsca¹⁵ (powietrze nie jest naturalnym miejscem dla kamienia, jest bowiem lekkie, a on ciężki), natomiast punktem dojścia – stan spoczynku po jego osiągnięciu (zrealizowanie celu ruchu). Z drugiej natomiast strony, jeśli interesuje nas sam ruch jako pewien stan, w którym znajduje się spadający kamień, wówczas to spoczynek (bezruch) może być widziany jako brak i z tego punktu widzenia ruch jest niczym innym jak wszystkimi swoimi stadiami (*habitus*) prócz ostatniego¹⁶. Pierwszym myślicielem, który zauważył odmiennosc tych ujęć, był Awicenna, spopularyzował je Awerroes, a Albert Wielki, filozof wielce zasłużony dla przyswojenia przez trzynastowieczną łacińską Europę greckiej i arabskiej filozofii przyrody, nazwał pierwsze z tych ujęć *forma fluens*, czyli formalnym aspektem ruchu, drugie zaś *fluxus formae*, czyli materialnym aspektem ruchu¹⁷. Rozróżnienie to ładnie pokazuje stopniowe „odklejanie się” pojęć od rzeczy: pojęcia stanu i braku nie są stosowane całkowicie arbitralnie, ale to od sposobu ujęcia rzeczy przez poznający podmiot zależy,

¹⁴ Arystoteles, *Kategorie*, s. 44 (6b).

¹⁵ Miejsce naturalne w filozofii Arystotelesa to takie położenie w jednej ze sfer podsięzycowych, które sprawia, że ciała o naturze zgodnej z nim zmiernają do niego, a znalazłszy się w nim pozostają w bezruchu.

¹⁶ Arystoteles, *Fizyka*, s. 36 (188b, 3–10).

¹⁷ M. Gensler, *Kłopotliwa zmiana, czyli Waltera Burleya zmagania ze zmiennością rzeczy*, Łódź 2007, s. 32–33.

co otrzyma nazwę stanu a co braku lub na odwrót. Dysponując gotowym instrumentarium pojęciowym, badacz potrafi wykorzystać je w nowy sposób do analizy niezauważonego wcześniej aspektu zjawiska po to, by móc je przedstawić w sposób pełniejszy, a jednocześnie czytelny.

Jan z Janduno, paryski awerroista łaciński z przełomu XIII i XIV wieku, podobnie jak jego mistrz Awerroes był przekonany, że wspomniane dwa ujęcia nie są równoważne. W swoich komentarzach do *Fizyki* i *Metafizyki* pisze, że skoro ruch jest niedoskonałym aktem należącym do jednej z trzech kategorii – jakości, wielkości bądź miejsca¹⁸ – to ujęcie go jako *forma fluens* jest prawdziwsze¹⁹, nawet jeśli ujęcie go jako *fluxus formae*, zwracające uwagę jedynie na samą zmienność i z tego powodu rozpatrujące zmiany w kategorii doznawania, jest słynniejsze²⁰ jako bardziej użyteczne, bo pozwalające na rozpatrywanie ruchu na sposób ilościowy²¹. Jan zademonstrował w tym stwierdzeniu przywiązanie do pierwotnego, Arystotelesowskiego rozumienia pojęć opisujących ruch, widzącego ruch w perspektywie jego celu, jakim jest miejsce naturalne, do którego ciało zmierza. Nazwał je prawdziwszym z uwagi na to, że zwraca uwagę na cel, będący nadrzędną kategorią filozofii Stagiryty. Nie odżegnał się jednak od drugiego z ujęć, zauważając jego użyteczność: kiedy interesuje nas jedynie sam ruch, jego prędkość i jej zmiana, wówczas informacja o miejscu naturalnym jako jego kresie po prostu nie jest nam do niczego potrzebna i możemy ją pominąć.

¹⁸ Johannes de Janduno, *Subtilissimae quaestiones in octo libros Aristotelis de physico auditu*, Venetiis 1544, V, Q 3, f. 71 vb: „Caliditas enim fluens quae praecedit terminum calefactionis non differt a caliditate quae terminat motum nisi sicut perfectum et magis perfectum”.

¹⁹ *Ibidem*, III, Q 4, f. 40va: „Dicitur communiter quod motus est immediate subiectum actionis et passionis (...), ergo motus est prior naturaliter actione et passione. Si quidem subiectum natura prius est accidente, ergo ipse motus prius producitur ab agente quam actio et passio. (...) Dico quod immo ipse motus bene dependet ab agente per se. (...) Et patet faciliter, quia omni potentiae per se activae correspondet potentia per se passiva et e converso”.

²⁰ *Ibidem*, V, Q 3, f. 71 vb – 72 ra: „Nomen motus significat illa duo aequivoce vel analogicae, quorum unum est sicut materia, vel ad modum materiae quoquo modo, scilicet forma quae fluit, et alterum ad modum formae, scilicet fluxus formae”. Zob. także M. Gensler, *op. cit.*, 162–163, przypis 289.

²¹ Johannes de Janduno, *Quaestiones in duodecim libros Metaphysicae*, Venetiis 1553 (repr. Minerva, Frankfurt/Main 1966), V, Q 19, f. 65rb: „Motus accipitur duobus modis: uno modo pro forma imperfecta quae fluit et tendit ad ulteriorem perfectionem; alio modo accipitur pro via ad perfectionem, quae via est fluxus. Et sic sunt duae viae de motu, prima est verior, secunda est famosior, ut dicit Commentator, tertio Physicorum. (...) Capiendo motum primo modo, sic motus universaliter non est quantitas. Et ratio est, illud quod est in diversis praedicamentis non est simpliciter quantitas, quia tria praedicamenta non sunt unum praedicamentum simpliciter. (...) Sed motus pro forma fluente est huiusmodi, quia capiendo motum pro forma fluente non differt a termino motus nis secundum magis et minus perfectum. (...) Secundo dicendum quod capiendo motum secundo modo, sic est quantitas, et ratio est, omnis forma quae est divisibilis in partes eiusdem rationis per se copulatas ad communem terminum est continua quantitas”.

Przekonanie, że ruch przestrzenny, kiedy się go rozpatruje jako *fluxus formae*, może być analizowany na sposób ilościowy, tzn. jako posiadający określoną wielkość (prędkość) w danym momencie czasu, czyli ujęcie ruchu w kategorii doznawania (bo ciało doznaje, tzn. jest przedmiotem ruchu pewnej wielkości), zostało przejęte i rozwinięte przez późniejszych scholastyków. Począwszy od Wilhelma Ockhama, odnowiciela średniowiecznego nominalizmu i patrona wpływowej do końca XV stulecia *via moderna*, pojęcia ogólne uważano za nazwy orzekane o wielu jednostkach z tej racji, że posiadają do nich pewne podobieństwo. Powszechność nie jest zatem jakimś szczególnym stanem bytu, ale wyłącznie pewnym sposobem orzekania o jednostkach. Terminy ogólne są więc sztucznymi i arbitralnymi znakami językowymi (słowami), które w taki bądź inny sposób oznaczają jednostkowe rzeczy lub ich jakości. Ockham uznał, że nie ma żadnej potrzeby zakładania istnienia jakichś ogólnych natur, kiedy możemy tworzyć zdania o charakterze ogólnym, które orzekane są o wielu jednostkowych naturach. Ogólność zatem – i tu Ockham wychodzi poza to, co mówili jego poprzednicy – nie jest czymś, co umysł odkrywa, ale czymś, co wytwarza. Poza substancjami i jakościami (które są jednostkowe w swoim niezależnym od podmiotu poznającego bytowaniu) wszystkie pozostałe kategorie Arystotelesa – takie jak ilość, miejsce, czas czy relacja – są pojęciami współoznaczającymi także substancję bądź jakość, których są aspektami. Nasze ogólne zdania na dany temat (np. ruchu) dotyczą ostatecznie jednostkowych rzeczy, ale tym, co interesuje nas w pierwszym rzędzie, kiedy tworzymy składające się na nie pojęcia, jest to, co dany termin oznacza²². Nasza ogólna wiedza jest więc wiedzą o pojęciach orzekających o rzeczach.

Zainspirowani myślą Ockhama angielscy filozofowie pierwszej połowy XIV wieku, należący do szkoły Oksfordzkich Kalkulatorów, zaczęli badać wielkość ruchu, ujmując go (dynamicznie) jako potencjał potrzebny do pokonania oporu by przebyć jakąś drogę. Badania te nie wymagały żadnych doświadczeń czy nawet obserwacji, lecz były matematycznym rachunkiem proporcji pojęć takich jak siła, opór, czas i droga. Rozważania takie doprowadziły Ryszarda Kilvingtona, jednego z założycieli tej grupy, do przekonania, że opór, jakiego doświadcza ciało, może być pokonany nawet przez nieskończenie mały czynnik działający, jeśli tylko działa on przez nieskończony czas²³. Należący do drugiego pokolenia Kalkulatorów Wilhelm Heytesbury do badania pojęcia prędkości, rozumianej także jako pewna wielkość ruchu

²² Zob. E. Jung-Palczewska, *Wprowadzenie. Wilhelm Ockham*, w: *eadem* (red.), *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIV wieku*, Warszawa 2000, s. 200–202.

²³ E. Jung-Palczewska, *Między filozofią przyrody a nowożytnym przyrodoznawstwem. Ryszard Kilvington i fizyka matematyczna w średniowieczu*, Łódź 2002, s. 71–75. Zob. także *eadem*, *Richard Kilvington on local motion*, w: P.J.J.M. Bakker (red.), *Essays in Honor of Zenon Kaluza*, Brepols, Paris 2002, s. 3–18.

(kinematycznie), używał znanych nam już pojęć stanu i braku. Przedstawiał prędkość jako ruch od braku (*tarditas*) do doskonałości (*velocitas*), w którym to ruchu możemy mierzyć wielkość jego form, porównując je ze sobą. Ponieważ należą one do tego samego rodzaju, mogą być porównywane jako nazwy różnych stopni tego samego zjawiska²⁴. Nominalistyczne widzenie problemów pozwoliło myślicielom na skupianie się tylko na tych pojęciach, które były relewantne dla danego zagadnienia, bez zwracania sobie głowy rzeczami czy zjawiskami z całym bogactwem ich rozmaitych treści. Rozróżnienie na „prawdziwsze” i „użyteczniejsze” przestało mieć znaczenie.

Cnoty

Chociaż Arystotelesowska nauka o cnotach należy do etyki, która jest częścią filozofii praktycznej, ma ona mocne powiązanie z filozofią przyrody poprzez naukę o duszy. Cnota widziana jest jako „złoty środek” pomiędzy przeciwnymi naturalnymi skłonnościami zmysłowej części duszy²⁵. Zdaniem Arystotelesa umysł odkrywa ten stan równowagi, a następnie działa na rzecz jego osiągnięcia jako trwałej dyspozycji (nawyku) tej części duszy poprzez warunkowanie, czyli konsekwentnie ponawiane działania wzmacniające pożądaną skłonność. Cnota tak rozumiana (jako działanie ku złotemu środkowi) należy do kategorii relacji, jest bowiem ciągłym odnoszeniem obecnego zachowania jednostki do wyznaczonego przez jej rozum celu, jakim jest dobro moralne, natomiast jako osiągnięty nawyk jest jakością, tzn. pewną nabytą cechą zmysłowej części duszy²⁶. Jako działanie ku czemuś może być zatem analizowana w podobny sposób jak ruch przestrzenny, tzn. jako pewna sekwencja form zachowań, które mogą być wzajemnie porównywane, ponieważ przynależą do tego samego rodzaju; np. w zachowaniach, które rozpięte są między zuchwalstwem a tchórzostwem (skrajności: wady), możemy obserwować stopniowy postęp ku męstwu (złoty środek: cnota). Arystoteles przedstawia ją jako proporcję środka i skrajności²⁷. Takie ujęcie pozwala mu mówić o zmianie cnoty, jej wzroście i osłabieniu, a nie tylko o samej doskonałości moralnej.

²⁴ Guillelmus Heytesbury, *Regulae solvendi sophismata*, Venetiis 1494, f. 38va: „Tarditas enim est quasi privatio velocitatis non obstante quod de virtute sermonis omnis tarditas est velocitas et econverso, sicut quaelibet parvitas est magnitudo, et universaliter ab habitu et perfectione sua denominanda est res quaecunque habens illam”. Dziękuję Robertowi Podkońskiemu za wskazanie mi tego cytatu.

²⁵ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, s. 104–105, 163–164 (1103b, 1127a).

²⁶ Arystoteles, *Topiki*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1990, s. 395–396 (124b).

²⁷ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, s. 178–179 (1133b); *idem*, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, PWN, Warszawa 2001, s. 121 (1295a).

Średniowieczni filozofowie łacińscy, którzy od połowy XIII wieku studiowali etyczną teorię Arystotelesa, starali się doprecyzować pojęcia, za pomocą których mówi się o cnocie i jej wzroście. Tomasz z Akwinu w poświęconych cnocie rozważaniach w *Sumie teologicznej* (I.II, kw. 49–67) zaproponował, by cnotę ujmować przede wszystkim jako pewną jakość (odwrócił więc porządek, w jakim przedstawiał ją Arystoteles, który widział cnotę w pierwszej kolejności jako relację), jest bowiem doskonałością władzy rozumnej człowieka²⁸. Wówczas, porównując stany cnoty u różnych ludzi albo u tego samego człowieka w różnym czasie, ujmowalibyśmy ją dodatkowo w kategorii relacji²⁹, albo też działania i doznawania³⁰, które sprawia, że cnota jest formowana przez rozum jako nawyk wzmacniający jedne, a osłabiający inne naturalne skłonności³¹. Przedstawienie cnoty przede wszystkim jako jakości (a nie jako relacji) dało jej mocną podbudowę ontologiczną, jakości bowiem są mocno związane z konkretem, a jej zmiany czy relacje mogły być omawiane tak jak przypadłości substancji. Taka klasyfikacja cnoty pozwoliła Akwinaciu na spójne omówienie wielu różnych zagadnień dotyczących cnót, poczynając od ich ilości i typów, a kończąc na relacjach między cnotami a innymi działaniami i doznaniem człowieka.

Propozycja Tomasza nie wszystkim się jednak podobała. Jan z Janduno zwracał uwagę, że ujęcie jej wprost jako jakości utrudnia bardziej niż ułatwia analizowanie zagadnień takich jak wzrost czy osłabienie cnoty. Jeśli przedstawiamy ją jako niepodzielną doskonałość, wówczas nie może ona posiadać następujących po sobie części, nie zmienia się zatem, ale powstaje jako coś w całości nowego³². Jan z Janduno w swoim komentarzu do *Fizyki* (sic!) zwraca jednak uwagę, że możliwe są dwa podejścia do kwestii zmiany, jakiej podlega cnota, nawiązując w ten sposób do przedstawionego wyżej rozróżnienia Arystotelesa. Jeśli jak stoicy przyjmujemy, że jest ona niepodzielną doskonałością (tzn. najwyższym stopniem pewnej cechy), wówczas wprowadzenie cnoty będzie oznaczało całkowite usunięcie namiętności ze zmysłowej władzy pożądczej i zastąpienie ich rozumną kontrolą, co będzie miało charakter natychmiastowej przemiany moralnej, podobnej do powstawania nowej substancji. Jeśli natomiast jak Arystoteles uważamy, że wzrost cnoty oznacza zmniejszanie wpływu namiętności na władzę pożądczą, wówczas taka zmiana moralnego nawyku ma wprawdzie charakter przypadłościowy (tzn. nie zmienia natury tej władzy) – dotyczy bowiem relacji

²⁸ Tomasz z Akwinu, *Traktat o cnotach (Summa teologii, I.II)*, tłum. W. Galewicz, Antyk, Kęty 2006, kw. 49, art. 1, s. 62–63.

²⁹ *Ibidem*, kw. 49, art. 2, s. 66–67.

³⁰ *Ibidem*, kw. 49, art. 3, s. 68.

³¹ *Ibidem*, kw. 55, art. 1, s. 118; art. 3, s. 121–122.

³² Zastrzeżenia Jandunicyka odnoszą się do tego samego fragmentu z 7 księgi *Fizyki* Arystotelesa (246a 1), na który powołuje się Tomasz z Akwinu w kwestii 52, art. 1.

danego zachowania do celu, jakim jest dobro (złoty środek) właściwe dla danej namiętności³³ – ale nadal pozwala filozofowi na badanie naukowe cnoty, ujmuje ją bowiem w tej właśnie kategorii relacji.

Także w dziedzinie etyki nominalistyczny ferment wzbudzony przez Ockhama doprowadził do wyciągnięcia radykalnych konsekwencji z dotychczas prowadzonych sporów. Nominalista Ryszard Kilvington w swoim komentarzu do *Etyki* odróżnia wprawdzie – podobnie jak Janduńczyk – cnotę jako doskonałość moralną (stoicką) od cnoty względnej, zdobywanej stopniowo poprzez kształtowanie nawyków, ale mówiąc o zdobywaniu cnoty, przyjmuje jej stopniowość jako punkt wyjścia. Ta stopniowość jest przez niego traktowana jako całkowicie oderwane od przedmiotu zagadnienie, co widać chociażby po doborze argumentów, gdzie przytacza przykłady stopniowania innych własności rozpiętych pomiędzy przeciwieństwami, takich jak biel i czerń czy ciepło i zimno. Inaczej niż dla jego poprzedników, nie są to dla niego mniej czy bardziej odległe analogie, ale przykłady zmiany tego samego rodzaju. Wykorzystanie identycznych narzędzi analitycznych w opisie jakości fizycznych i etycznych nie rodzi u Kilvingtona żadnych wątpliwości, bowiem przedmiotem jego analiz nie jest rzeczywistość, ale ogólne pojęcia ją opisujące, wypreparowane przez intelekt³⁴.

Wnioski

Analiza powyższych przykładów miała pokazać, że chociaż sam Arystoteles był realistą, tzn. tak jak Platon chciał, by pojęciom zawsze odpowiadały jakies

³³ Johannes de Janduno, *Subtilissimae quaestiones...*, VII, Q 7, f. 93va – 94va: „Ad habitus qui sunt in parte appetitiva, scilicet ad virtutes morales, non est alteratio proprie dicta per se primo, quia nihil alteratur dum accipit propriam virtutem, et sic secundum virtutem propriam non est alteratio. Maior probatur, quia motus non est ad illud vel secundum illud quod est indivisibile, et dico motus proprie dictus qui est continuus. Sed omnis propria perfectio in quantum huiusmodi est indivisibilis, sicut caliditas in summo secundum est propria perfectio ignis. (...) Aliquid esse maxime perfectum potest intelligi dupliciter: uno modo secundum actum, alio modo secundum potentiam propinquissimam. (...) Cum enim aliquis habet virtutem propriam, est in potentia propinquissima ad actum qui est eius maxima perfectio. (...) Quod licet ad ipsas virtutes morales non sit per se alteratio proprie dicta, tamen ad eas est alteratio quoddam modo per accidens. Nam ad acceptionem virtutis moralis in appetitu sensitivo requiritur aut totalis remotio passionum, secundum stoicos, aut saltem moderatio seu modificatio earum, secundum Aristotelem. (...) Qualiter autem virtus moralis generetur in appetitu sensitivo, utrum tota simul aut per pars post partem, bona inquisitio est. (...) Hic videtur consequi quod non acquiritur continue pars virtutis post partem, quia sic esset vera propria alteratio, nisi quod aliqui dicunt quod ad hoc requiritur aliud, scilicet quod qualitas sit sensibilis quae acquiritur et subiectum sit per eam sensibile. Sed puto quod ad alterationem proprie dictam bene sufficeret continua acquisitio unius partis post aliam partem illius qualitatatis ad quam est alteratio, ibi enim esset verus motus”.

³⁴ Zob. M. Michałowska, *Woluntarystyczny dynamizm, czyli koncepcja woli w „Kwestiach do Etyki” Ryszarda Kilvingtona*, Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, Kraków 2016, s. 175–177.

byty, jego empirystyczna filozofia miała w sobie pewien potencjał czy naturalną skłonność do rozdzielania jednostkowych rzeczy (bytów) i ogólnych pojęć. Mówiąc nieco przekornie: teoria okazała się mądrzejsza od swego autora. Widać to chociażby w jego *Kategoriach*, gdzie pierwsze trzy rodzaje bytu (substancja, jakość i ilość/wielkość) traktowane są jako bardziej związane z jedną konkretną jednostką, w której jak gdyby „tkwią” (kotowatość, szarość i konkretna waga wydają się być „czymś” w moim kocie), podczas gdy pozostałe – takie jak miejsce czy czas, a zwłaszcza kategoria relacji – z definicji wiążą się z układami jednostek, nie mogą zatem być „czymś” w rzeczy (bycie moim kotem tu i teraz wymaga do myślowego uchwycenia czegoś więcej niż samego kota). Trzeba było jednak długiego rozwoju empiryzmu, by w końcu uznać, że wszystkie kategorie mają charakter jedynie logiczny, tzn. są orzecznikami w zdaniach opisujących rzeczywistość, ale nie są elementami tej rzeczywistości. Dalszy rozwój refleksji nad pojęciami pokazuje, że nie możemy mówić tu – przynajmniej w myśli Zachodu – o systematycznym, liniowym postępie ku nominalizmowi. Neopłatoński charakter filozofii dominujący w okresie od III do XII stulecia sprawił, że realistyczna interpretacja Arystotelesowskiej teorii gnoseologicznej była zrazu, tzn. w XIII wieku, dominująca i silniejsza niż u samego Arystotelesa, czego przykładem jest chociażby problem tzw. zasady ujednostkowania, który pokazuje, że dla łańcuchów filozofów ogół był w jakiś sposób pierwotniejszy od jednostki. Dopiero silny impuls nadany przez Wilhelma Ockhama, podkreślającego absolutny charakter (samoistność) bytów jednostkowych i wtórny charakter pojęć z nich wyabstrahowanych, zdecydowanie, choć bynajmniej nie ostatecznie, doprowadził do rozdzielenia bytów i pojęć, zamykając w poznającym intelekcie to, co ogólne, a jednocześnie, poprzez wskazanie na ich językowy charakter, akcentując ich arbitralność i względną niezależność od rzeczywistości, o której są orzekane. I choć renesans, a potem kartezjanizm przywróciły na jakiś czas platonizujący realizm pojęciowy, którego najsłynniejszym wyrazem jest newtonowskie *hypotheses non fingo*, jego triumf był krótkotrwały i ostateczny kres przyniósł mu mistrzowsko władający brzytwą Ockhama David Hume.

Epilogiem dla tych rozważań może być próba odpowiedzi na pytanie o historyczność pojęć ogólnych na gruncie przednowożytnego arystotelizmu. Aby na to pytanie sensownie odpowiedzieć, trzeba je podzielić na trzy: Czy w myśli Arystotelesa znajdują się jakieś tezy, które pozwalałyby ujawnić historyczny charakter pojęć ogólnych? Czy Arystoteles sam uważał, że pojęcia mają charakter historyczny? Czy sądzili tak jego średniowieczni kontynuatorzy? O ile na pierwsze pytanie można odpowiedzieć twierdząco, odpowiedź na drugie jest bez wahania przecząca, na trzecie zaś – przecząca z zastrzeżeniem.

Mówiąc o tezach Arystotelesa, które mogłyby być uważane za swego rodzaju punkt zaczepienia dla koncepcji historyczności pojęć, warto zwrócić

uwagę na dwie kwestie: pierwsza to wprowadzony przez niego zwyczaj referowania stanu badań, czyli ustaleń wcześniejszych myślicieli w danej kwestii. Stagiryce zdarza się przy tej okazji jakiegoś swojego poprzednika raz ganić, raz chwalić, w zależności – rzecz jasna – od tego, jak bliskie bądź dalekie są te poglądy od jego własnych³⁵. Traktuje on więc poglądy wcześniejszych autorów jako swego rodzaju aproksymacje prawdy, której odkrywcą jest naturalnie on sam. Pokazuje, z jakimi kłopotami dochodzą do właściwych pojęć, jak nieumiejętnie się nimi posługują, a jednocześnie z aprobatą i szacunkiem odnotowuje dokonywany przez nich postęp w drodze ku prawdzie. Pojęcia zatem mają swoją historię, ale nie jako pojęcia naukowe. Takimi stają się dopiero wtedy, gdy zaczynają prawdziwie opisywać rzeczywistość. To właśnie jest kontekst słynnej sentencji: *Amicus Plato, sed magis amica veritas*³⁶. Drugą kwestią pozwalającą zobaczyć pewien potencjał do historycznego ujęcia jest pogląd Arystotelesa, że w filozofii praktycznej (etyce, ekonomii i polityce) nie można mówić o prawdziwości sądu z taką samą pewnością jak w filozofii teoretycznej. Stagiryta wydaje się tym samym przyznawać, że z uwagi na wielość i różnorodność czynników, jakie wpływają na działania w tej sferze, niemożliwe jest osiągnięcie tej samej jednoznaczności nawet w przypadku pojęć³⁷, bo z innego rodzaju doświadczeniami będzie się kojarzyć męstwo komuś śmiałemu z natury, a z innymi – komuś łękliwemu. Jeśli tak, to mamy do czynienia z pewną aproksymacją, która z uwagi na swoją stopniowalność mogłaby pozwolić na historyczne ujęcie. Zafiksowanie na Platońskim wzorcu wiedzy jako zbiorze wiecznych i niezmiennych prawd uniemożliwia jednak Arystotelesowi wyciągnięcie wniosków z tych obserwacji. Skoro wiedza jest pozaczasowa, nie może mieć historii.

Wydawać by się mogło, że przekonanie o arbitralnej naturze pojęć i świadomość ich aproksymatywnego względu na prawdę ujęcia rzeczywistości powinny wystarczyć do stwierdzenia ich historycznego charakteru, a zatem średniowieczni nominaliści mogliby być pierwszymi badaczami historii pojęć. Tak się jednak nie stało. Trudno powiedzieć dlaczego. Najwyraźniej w ich przekonaniu historyczność nie dawała żadnego dodatkowego waloru poznawczego, nie była więc warta badania. Samo przekonanie o arbitralności pojęć, choć było koniecznym warunkiem do przyjęcia możliwości stopniowej zmiany, nie było wystarczającym warunkiem do podjęcia studiów nad nią. Tym, co się nadal liczyło przede wszystkim, była pewność i niezmiennosc poznania. To przekonanie podtrzymywał jeszcze dziewiętnastowieczny

³⁵ Dobrym przykładem tego podejścia jest Arystotelesowe *O powstawaniu i niszczeniu*, gdzie rozważanie poglądów poprzedników zajmuje sporo miejsca, np. s. 353–360 (314a–316a).

³⁶ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, s. 83 (1096a).

³⁷ *Ibidem*, s. 78–79 (1094b).

scjentyzm. Na uświadomienie sobie historyczności pojęć trzeba było poczekać bardzo długo. Paradoksalnie (taki chichot historii) pomysł ten narodził się w głowie należącego do idealistycznej tradycji Hegła.

Tak więc przedstawiając sobie pojęcie jako orzecznik o arbitralnym, aproksymatywnym i historycznym charakterze, pamiętajmy, że takie jego rozumienie narodziło się stosunkowo niedawno, ale nie wyskoczyło przecież jak Atena z głowy Zeusa.