



PIERRE AUBENQUE

## Powstanie pseudo-Arystotelesowskiej teorii analogii bytu\*

*The Rise of the Pseudo-Aristotelian Theory of Analogy of Being*

*Pamięci Paula Moraux*

**ABSTRACT:** The article is an instructive exposition of the central problem of scholastic metaphysics, namely: the problem of *analogia entis*. The author sees the origin of this idea in a historical development, which began with late neoplatonism, continued with Arabic philosophy and ended with medieval authors, especially S. Thomas Aquinas.

**KEYWORDS:** Aristotle • metaphysics • analogy of being • types of analogy • Simplicius

**W** toku antycznego komentowania arystotelizm uległ pewnej transformacji, która – jako że nie została zauważona od razu i nawet dziś nie zawsze jest rozpoznawana – zdecydowała o jego późniejszym losie. Wielcy komentatorzy schyłku starożytności byli – jak wiadomo – neoplatonikami. Począwszy od Porfiriusza nie przestawali oni głosić tego, co uważali za głęboką harmonię – „symfonię”, jak mawiał Simplikios<sup>1</sup> – która sprawia, że myśli Platona i Arystotelesa ze sobą współbrzmia. Nie trzeba się tedy dziwić, iż jednym ze skutków ich starań była platonizacja lub nawet, w pewnym sensie, replatonizacja arystotelizmu. Jeszcze dzisiaj trudno ją oddzielić od autentycznego dziedzictwa Stagiryty.

Do arystotelesowskiej wulgaty, zachowanej do naszych czasów i nadal przekazywanej za pośrednictwem dominującej tradycji scholastycznej<sup>2</sup>,

\* Podstawa przekładu: Pierre Aubenque, *Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélienne de l'analogie de l'être*, „Les Études Philosophiques” 3–4/1989, s. 291–304. Redakcja składa podziękowanie wydawnictwu Presses Universitaires De France za zgodę na publikację polskiego tłumaczenia.

<sup>1</sup> Simplicius, *In Categ.* 7, 29–32. Wszystkie cytaty z komentatorów greckich pochodzą z wydania *Commentaria in Aristotelem Graeca* Akademii Berlińskiej.

<sup>2</sup> Wystarczy przytoczyć przypisy z przekładu *Metafizyki* J. Tricota, np. przypis na stronie 176 nowej edycji, dotyczący początku Γ 2. Przypis ten wprowadza pojęcie analogii, celem

przynależy bezsprzecznie domniemana teoria analogii bytu, przypisywana Arystotelesowi. Chciałbym tutaj pokazać, jak, i w jakich okolicznościach, owo fałszywe przypisanie stopniowo się ukonstytuowało.

Jeśli doktryna analogii bytu zajmowała poczesne miejsce w historii metafizyki, to nie u Arystotelesa, lecz w średniowieczu, zwłaszcza u św. Tomasza z Akwinu. Najwyraźniejsze sformułowanie oraz uzasadnienie tej doktryny w jej tomistycznej formie znajdujemy w rozdziałach 4 i 5 młodzieńczego traktatu *De ente et essentia*, choć sam termin *analogia* nie zostaje tam użyty. Bóg jest byciem, byciem czystym, *esse tantum*, *esse purum*, *ipsum esse per se subsistens*. Inne byty, to znaczy stworzenia, różnią się od Boga tym, że nie są swym byciem, lecz mają je, *habent esse*, przez co należy rozumieć, że otrzymują je od innego bytu – od Boga. Jednak to otrzymywanie bycia przez stworzenia i jednocześnie udzielanie go przez Boga nie zachodzi w sposób arbitralny – (odrzuć arbitralności jest jedną z charakterystycznych cech doktryny tomistycznej): każdy byt otrzymuje bycie z racji swojej istoty, to znaczy na miarę i według stopnia właściwego swojej istocie; innymi słowy, by posłużyć się terminologią platońską: wszelki byt uczestniczy w byciu na tyle, na ile upoważnia go do tego jego istota; im doskonalsza jest istota rozważanego bytu, tym większy jego udział w byciu. Analogia bytu oznacza więc proporcjonalny rozdział bycia (*esse*) między byty według stopnia doskonałości ich istoty (*essentia*). Ta forma analogii, która jest, moim zdaniem, o tyle autentyczną formą analogii, o ile sama pozostaje wierna greckiemu znaczeniu słowa, odpowiada temu, co tacy komentatorzy Tomasza jak Kajetan będą nazywali *analogia proportionalitatis*, analogią proporcjonalności.

Mianem „analogii” w średniowieczu określano jednak coś jeszcze: to mianowicie, co Tomasz nazywa *analogia proportionis*, a jego komentatorzy *analogia attributionis*, przy czym należy tu pamiętać, że w średniowiecznej łacinie *proportio* nie oznaczało tego, co dziś nazywamy „proporcją”, tzn. równość dwóch relacji, lecz po prostu „stosunek”. Z drugiej zaś strony, w wyrażeniu *analogia attributionis*, wyraz *attributio* wywodzi się z błędnego tłumaczenia arabskich terminów, również oznaczających stosunek. Domniemana *analogia attributionis* oznacza, że wszystkie byty, niezależnie od zachodzących między nimi różnic i ich heterogeniczności, mają coś wspólnego, tzn. odnoszą się do jakiejś jednej zasady, od której zależą. Lecz, skoro byty różnią się między sobą, oczywiście jest, że sposób, w jaki byt

objaśnienia tekstu, w którym zupełnie nie ma o tym mowy. Inny przykład to komentarz H. Seidla do tłumaczenia niemieckiego *Metafizyki* (w serii „Philosophische Bibliothek”, Hamburg 1978). A byłoby ze względów historycznych rzeczą interesującą prześledzić, że anglosascy interpretatorzy XIX i XX wieku wykazują w tym punkcie o wiele dalej posuniętą ostrożność, nawet w terminologii.

odnosi się do pierwszej zasady, jest za każdym razem odmienny. Odwołując się do terminologii matematycznej, mamy tu do czynienia z zespołem relacji posiadających ten sam mianownik, lecz każdorazowo odmienny licznik: a/p, b/p, c/p itd. Tak więc *analogia proportionis* nie pozwala w żadnym razie mówić o proporcjonalności („proporcji” w sensie współczesnym), tj. o równości wielu relacji.



Jak to jest u samego Arystotelesa? Fakt, że *analogia entis* scholastyków nie daje się wyrazić z powrotem po grecku w postaci pewnej ἀναλογία τοῦ ὄντος, uznają nawet ci interpretatorzy Arystotelesa, którzy utrzymują, że wszystkie elementy doktryny analogii bytu w swej treści są już obecne u Arystotelesa<sup>3</sup>. To w każdym razie jest pewne, że nie ma u niego takiej doktryny sformułowanej. A że Stagiryta dysponował pojęciami niezbędnymi do jej wypracowania, wypada uznać, że skoro nie mówi o analogii w odniesieniu do bytu, to dlatego, że nie chce o niej mówić.

Arystoteles znał pojęcie ἀναλογία, które odgrywa metodologicznie ważną rolę, zwłaszcza w jego dziełach przyrodniczych. To zapożyczone z matematyki pojęcie zachowuje swoją matematyczną strukturę niezależnie od tego, w jakiej dziedzinie zostaje zastosowane. Pierwsze metaforyczne użycie pojęcia analogii w kontekście filozoficznym znajdujemy u Platona. W słynnym fragmencie, wieńczącym VI księgę *Państwa* (509 d), gdzie Platon ilustruje podział poznania na geometrycznym przykładzie podziału prostej (dokładniej odcinka), powiedziane jest, że określoną linię należy najpierw podzielić na dwie części w określonym stosunku, np. jeden do trzech, a następnie każdą z tych części na kolejne dwie części w t y m s a m y m s t o s u n k u – ἀνά τὸν αὐτὸν λόγον, co stwarza pewną analogię, której Platon nadaje głębokie znaczenie symboliczne. Formalnie, funkcjonowanie tego pojęcia pozostaje u Arystotelesa takie samo jak u Platona, niezależnie od dziedziny, w której jest ono stosowane. I tak, w *Etyce Nikomachejskiej*, określając pewną część sprawiedliwości mianem „sprawiedliwości rozdzielającej”, Arystoteles

<sup>3</sup> Por. np. P. Grenet, *Saint Thomas d'Aquin a-t-il trouvé dans Aristote l'analogia entis?*, w: *L'attualità della problematica Aristotelica*, Padova 1970 (Studia Aristotelica 3), s. 153–175, zwłaszcza s. 174.

Co do nowszych dyskusji na ten temat, zob. E. Berti, *L'analogia in Aristotele. Interpretazioni recenti e possibile sviluppi*, w: *Origini e sviluppi dell'analogia. Da Parmenide a S. Tommaso*, a cura di Giuseppe Casetta, Roma-Vallombrosa, 1987, s. 94–115 (E. Berti bada pewną liczbę zastosowań „metafizycznych” analogii u Arystotelesa, lecz jego stanowisko jest bliskie mojemu co do nieobecności wypracowanej doktryny analogii bytu u Arystotelesa).

przypomina dokładną definicję matematyczną analogii: Ἡ γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων, καὶ ἐν τέτταρσιν ἐλαχίστως (*Ętyka Nikomachejska* V, 6/ 1131 a 31–32): „Analogia jest równością dwóch stosunków pomiędzy co najmniej czterema członami”. Dokładniej, chodzi tutaj o analogię zwaną geometryczną, jedyną, która odegra rolę w filozofii. Natomiast ogólną matematyczną doktrynę „analogii” lub proporcji rozwinął już Archytas, a przejmie ją Euklides.

Arystoteles jednak nigdy nie mówi o analogii w przypadku bytu. Oczywiście, rozwija dobrze znaną teorię wielości znaczeń wyrażenia *być* (ὄν), wedle której znaczenia te nie są nadawane bez porządku (w takim wypadku „byt” byłby po prostu rzeczywistością homonimiczną, a wyraz „byt” terminem wieloznacznym), lecz wykazują pewną wspólnotę, na ile odwołują się do znaczenia pierwotnego i najbardziej podstawowego, jakim jest bycie jako οὐσία – *istota*, lub jeśli pójść za łacińskim przekładem Kwintyliana, z czasem coraz powszechniejszym, jako „substancja”. Arystoteles nazywa tę strukturę semantyczną *πρὸς ἓν λέγεσθαι*, to znaczy ujęcie „bycia w stosunku do jednego i tego samego terminu” (*Metafizyka* Γ 2, 1003a 33–34). Ta struktura to dokładnie to, co w średniowieczu nosić będzie miano *analogia attributionis* (lub *proportionis*). U Arystotelesa jednak nigdy nie ma w tym kontekście kwestii analogii, a dzieje się tak z ważkiego powodu: w strukturze *πρὸς ἓν* to, co wspólne, sytuje się jedynie w jednym z członów relacji, a nie w samej relacji, która jest za każdym razem inna. Ilość, jakość, stosunek, bycie w czasie, bycie w miejscu, działanie, doznawanie itd. odnoszą się do bycia substancjalnego (co nadaje im minimum wspólności), lecz w sposób, który każdorazowo jest właściwy każdej z tych kategorii, tak, że nie jest tutaj dana jakakolwiek równość stosunków lub proporcja (z grecka – „analogia”). Aby uniknąć w tym punkcie nieporozumienia, utrwalonego przez scholastyczne stosowanie pojęcia analogii w tym kontekście, G.E.L. Owen zaproponował, w artykule z 1960 roku<sup>4</sup>, by wyrażenie *πρὸς ἓν λέγεσθαι* tłumaczyć jako *focal meaning*, tj. znaczenie ogniskowe, które proponowałbym wyrazić ściślej jako „ogniskową jedność znaczenia”; tak czy inaczej, tego rodzaju przekład ma wszelkie dane po temu, by w języku interpretatorów stopniowo zająć miejsce starej analogii.

Jak już powiedzieliśmy, Arystoteles nie mówi w tym przypadku o analogii. Tym, o co chodzi w tych nielicznych fragmentach „metafizycznych”, w których odnosi się do tego pojęcia, nie jest bezpośrednio byt.

<sup>4</sup> G.E.L. Owen, *Logic and Metaphysics in some earlier Works of Aristotle*, najpierw opublikowany w aktach pierwszego Symposium aristotelicum (Oxford, 1957), Göteborg, 1960; powtórzony w G.E.L. Owen, *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, Ithaca, New York, 1986.

Chodzi jedynie o odpowiedniość między podziałem kategoryalnym bytu i podobnymi podziałami, które określa się mianem „analogicznych” względem pierwszego. W ten sposób w dwóch paralelnych tekstach: z *Etyki Eudemejskiej* i *Etyki Nikomachejskiej*, autor pokazuje, że jedność dobra nie jest jednością rodzajową, jak niesłusznie sądził Platon, a zarazem sugeruje, że jedność ta jest co najwyżej jednością analogiczną. Dobro jest homonimem; prawdę powiedziawszy, nie jest nim w sposób przypadkowy, bowiem może nim być jako homonim κατ' ἀναλογίαν (*Etyka Nikomachejska* I 4, 1096b 28). Jak to ukazuje paralelny tekst z *Etyki Eudemejskiej* (I 8, 1217b 25–33), chodzi tu o analogię do bytu; liczne znaczenia dobra odpowiadają kategoryalnym znaczeniom bytu: i tak sprawiedliwość ma się do jakości tak, jak miara do ilości, stosowny moment (*kairos*) do czasu lub Bóg do substancji. Między dobrem i bytem zachodzi analogia w tym znaczeniu, że odpowiednie funkcje działają we właściwych tym transcendentaliom obszarach zastosowań, pomimo różnicy kontekstów. Ta sama teoria odnosi się też do jedna. Natomiast nie ma sensu mówienie o analogii bytu, dopóki wykaz wielorakich znaczeń bytu stanowi ostateczną podstawę odniesienia, a sam on nie sprowadza się do bardziej podstawowej struktury. Otóż tego typu sprowadzenie byłoby nie do pomyślenia dla Arystotelesa, u którego struktura bytu konstytuuje ostateczną podstawę tyleż niezbywalną, co nieprzekraczalną.

A zatem nie wystarcza scholastycznego pomieszenia ogniskowej jedności znaczenia z analogią uznać za błąd jedynie terminologiczny – *peccatum veniale!* – powołując się na to, że scholastycy dobrze wiedzieli, iż ta forma analogii nie implikuje jakiegokolwiek proporcjonalności. Albowiem nie sposób oprzeć się myśli, iż wprowadzenie pojęcia analogii, która ma sens jedynie w odniesieniu do procedury porządkującego podziału (*procès de répartition réglée*), pociągnęło za sobą tendencję do logicyzacji i racjonalizacji, przeciwnej fenomenologicznemu raczej nastawieniu Arystotelesa.



W jakiej mierze neoplatonscy komentatorzy późnego antyku są odpowiedzialni za owo terminologiczne przesunięcie i błąd interpretacji, którym przesunięcie to grozi? Nie znajdziemy u nich – literalnie biorąc – jakiejś doktryny analogii bytu. Co najwyżej, znajdujemy u Jana Filopona wzmiankę o *analogii bytu* (ἀναλογία τῶν ὄντων), którą zresztą należy rozumieć jako „analogię substancji”, zmierzającą – jak zobaczymy – do udzielenia odpowiedzi na kwestie odmienne od problematyki wielości sensów bytu.

Jednakże tym, co u komentatorów stopniowo dochodzi do głosu jest nowa interpretacja „ogniskowej jedności znaczenia”, która – w prze-

ciwieństwie do tego, co można przyjąć, że było zamierzeniem Arystotelesa – wychodzi od uprawomocnienia proporcjonalnej, tzn. we właściwym sensie analogicznej interpretacji tej doktryny, prowadząc ostatecznie do jej otwartej akceptacji.

Komentatorzy starali się ukazać zgodność Platona i Arystotelesa, nawet tam, gdzie na pierwszy rzut oka powinno by przeważać wrażenie przeciwne. Zgodnie z przestrogą Simplikiosa, zawartą we wstępie jego *Komentarza do Kategorii*, chodzi o to, aby uchwytywać „symfonię”, a nie „diafonię”, to znaczy dostrzegać symfonię ukrytą pod narzucającym się zrazu dysonansem: zgodność Platona i Arystotelesa, ale też – jako warunek owej zgodności – symfonię wewnątrz arystotelizmu, poddawanego w związku z tym zdecydowanej systematyzacji.

Arystotelesowska teoria znaczenia, przy wnikliwości komentatorów, oznaczała zaproszenie – bardzo wczesnie przyjmowane – do systematyzacji i uspojniania. Na początku *Kategorii* Arystoteles rozróżnia dwa, radykalnie różne typy relacji między r z e c z ą (πραγμα) i s ł o w e m (ὄνομα). Jeśli to samo słowo odnosi się do kilku rzeczy, a nie mają one wspólnego λόγος τῆς οὐσίας, czyli d e f i n i c j i i s t o t y, mamy do czynienia z homonimią. I tak: człowiek i portret są homonimiami, jako że jeden, i drugi, jest desygnatem ζῶον. Inny arystotelesowski przykład<sup>5</sup>, który stanie się potem typowym dla problematyki homonimii to p i e s (κύων); może on oznaczać zwierzę lub konstelację niebieską o tej samej nazwie (komentatorzy dorzucą tu przykład filozofa „cynika”, również określanego mianem „pies”). Przypadek przeciwny, gdy oznaczane przedmioty mają wspólne również logos, nie tylko onoma, określa się jako synonimię. W *Kategoriach* podano przykład człowieka i wołu. Są to synonimy ze względu na desygnowanie przez z w i e r z ę (tutaj znowu ζῶον). Zauważmy, że to samo słowo obrazuje raz przypadek homonimii, raz synonimii, co dowodzi, że chodzi tu o rozważanie nad funkcją słów, a nie o statyczną klasyfikację dwóch typów słów.

To rozróżnienie jest jasne i może wydawać się łatwe do zastosowania, lecz daleko mu do wyczerpania wszystkich możliwych przypadków. Są bowiem takie, do których nie stosuje się dokładnie ani pojęcie homonimii, ani synonimii. Widzimy to w szczególności na tak ważnych przykładach jak byt, jedno lub dobro, których nie można uznać ani za desygnacje czysto synonimiczne, ani czysto homonimiczne. Jedno jest pewne: Arystoteles nigdy nie zaliczał tych terminów, lub ściślej, rzeczy przez nie oznaczanych do synonimów. Waha się natomiast co do tego, czy odpowiednie jest dla tych

<sup>5</sup> Por. wyżej, przyp. 1.

<sup>6</sup> *De sophisticis elenchis* 4, 166a 16.

przypadków pojęcie homonimii. Odnośnie do bytu stwierdza, że z pewnością orzeka się go na liczne sposoby, lecz nie homonimicznie (οὐκ ὁμωνύμως; *Metafizyka* Γ 2 1003a 34). Co się zaś tyczy dobra, stwierdza, że z pewnością jest ono homonimem (*Topiki* I 15, 107 a 3 n.), lecz nie jest nim w sposób przypadkowy (οὐκ ἀπὸ τύχης; *Etyka Nikomachejska* I 4, 1096 b 26).

Zrozumiałe zatem, że komentatorzy starali się znaleźć trzecią możliwość, pośrednią między dwiema poprzednimi, aby uniknąć, zwłaszcza w przypadku bytu, alternatywy homonimii i synonimii. Otóż na początku *Kategorii* Arystoteles, zdefiniowawszy homonimię i synonimię, wspomina słusznie trzecią możliwość – paronimię (*Kategorie* I 1a 12–15). Dotyczy ona rzeczy, które z pewnością są heterogeniczne, to znaczy nie można ich podciągnąć pod jeden wyłącznie rodzaj, ale są oznaczane przez terminy z tej samej rodziny: tak jest z gramatyką (γραμματική) jako nauką i z gramatykiem (γραμματικός) jako posiadaczem tej wiedzy. Różnica między tymi nazwami polega jedynie na fleksji (po grecku: πῶσις, dosł. padanie, zgięcie, gramatycznie „deklinacja”, łac. *casus*). Pokrewieństwo terminologiczne wyraża pewną wspólność (κοινωνία), która jednak, jak powiada Simplicios<sup>7</sup>, nie jest zupełna (οὐ τελείως). Ta niezupełna wspólność nie jest jednakże pozbawiona znaczenia, odzwierciedla wszak wspólne pochodzenie. W rodzinie słów jedno słowo powinno być traktowane jako podstawowe, a pozostałe jako pochodne. I tak ὑγιεινών (zdrowy, zdrowotny) pochodzi od ὑγίεια (zdrowie), a nie odwrotnie. Dotyczy to także przypadków, gdzie praktyka językowa języka greckiego nie ukazuje jasno tego stosunku zależności: γραμματικός (gramatyk) pochodzi od γραμματική (gramatyka), a nie odwrotnie. Paronimia jest więc wyrazem pewnej struktury hierarchicznej i opiera się, można powiedzieć, na dyspersji znaczenia podstawowego na znaczenia poboczne, które teoretycznie można wyprowadzić z tego pierwszego. Jak powiada Simplicios<sup>8</sup>, za każdym razem istnieje pewne πρῶτον, pierwszy termin, przez odniesienie do którego określenia poboczne otrzymują swoje znaczenie. Porfirusz interpretuje tę strukturę już na sposób ontologiczny: o paronimii mówi się, jak wyjaśnia, „kiedy pewne byty są zrodzone z innych tak, że uczestniczą w pewien sposób w ich nazwie i w ich *logosie*, a różnią się od nich jedynie wskutek pewnej modyfikacji zewnętrznej formy (μετασχηματισμῶ)<sup>9</sup>”. Można dostrzec neoplatoński wydźwięk tego wyjaśnienia: nominalna względna wspólność, jaką jest paronimia, polega na zróżnicowanym uczestniczeniu w określonej pierwszej zasadzie.

<sup>7</sup> Simplicius, *In Categ.* 23.

<sup>8</sup> Tamże, 37, 29–33.

<sup>9</sup> Porphyrius, *In Categ.* 60, 30–33.

Nie przypadkiem komentatorzy tak bardzo interesują się paronią, której Arystoteles poświęcił zaledwie cztery linijki w całym swoim dorobku. Paronimia wydaje się odzwierciedlać na płaszczyźnie językowej pewną ontologiczną hierarchę, która tym bardziej mogła być zastosowana do bytu, że przykłady podane przez Arystotelesa w celu ukazania ogniskowej struktury *pros hen* są w istocie przykładami paronimii: chodzi z jednej strony o wielość znaczeń słowa „zdrowy” w odniesieniu do zdrowia (ὕγιεια) oraz „lekarski” w odniesieniu do leczenia (ιατρική)<sup>10</sup>.

Nie wydaje się jednak, by jakikolwiek starożytny komentator zaproponował to zastosowanie wprost<sup>11</sup>. Zewnętrznego powodu tej ostrożności należy zapewne upatrywać w tym, iż znaczenia kategorialne u Arystotelesa (ποῖον, ποσόν, πρὸς τι, πού, ποτέ itd.) nie wykazują w swoich nazwach żadnego terminologicznego pokrewieństwa z *ousia*, która musiałaby być rdzeniem tej rodziny słów, tak, że nie można tu mówić o paronimii w znaczeniu ścisłym. Jest jednak jeszcze głębsza przyczyna, dla której Arystoteles nie mógł niczego przejąć z paronimii, by naświetlić *casus* bytu i nie dał komentatorom sposobności zastosowania tego pojęcia w tym przypadku: to polisemia bytu dostarcza pewnego kryterium, a nawet pewnego rodzaju wzorca dla paralelnych derywacji, właściwie analogicznych (np. w przypadku semantycznych modalizacji dobra, jedna, ale i zdrowia, leku, itd.), lecz polisemia ta nie jest jako taka wywodliwa (*dérivable*). Zobrazujmy to na przykładzie: drabina umożliwia mi przemieszczanie się stopniowo w górę lub w dół, ja przemieszczam się po jej szczeblach, co jednak nie oznacza, że sama drabina raz wznosi się w górę, raz w dół, by konstruować własne szczeble. Drabina, w tym wypadku drabina bytu, pozwala wyprowadzić rozmaite znaczenia dobra, jedna, itd., lecz jej samej nie można wyprowadzić.

Ostrzeżenie, by nie mieszać przypadku bytu z przypadkami analogii jest wystarczająco jasne na podstawie dwu wcześniej przywołanych fragmentów *Étyk* Arystotelesa. Komentatorzy jednak nie byli pomni tego ostrzeżenia, nawet świadomi, że można odwoływać się do tych dwu fragmentów. Arystoteles, jak widzieliśmy, mówi, że dobro jest homonimem, lecz nie jest nim przypadkowo (ἀπὸ τύχης). Z tego negatywnego twierdzenia komentatorzy, poczawszy od Porfiriusza<sup>12</sup>, wywodzą twierdzenie pozytywne: homonimia, która nie jest przypadkowa, staje się homonią ἀπὸ διανοίας,

<sup>10</sup> *Metafizyka* Γ2, 1003a 34 – b 3; Z 4, 1030a 35 – b 4.

<sup>11</sup> U autorów współczesnych aplikacja „paronimii” w przypadku bytu została zaproponowana zwłaszcza przez J. Hirschbergera, *Paronymie und Analogie bei Aristoteles*, „Philosophisches Jahrbuch” 68 (1960), oraz w innym sensie przez G. Patziga, *Theologie und Ontologie in der „Metaphysik” von Aristoteles*, „Kant-Studien” 52 (1960–1961), s. 185–205.

<sup>12</sup> Porphyrius, *In Categ.* 65, 1. 29–30.

homonimią intencjonalną. W tym rozumowaniu – widać – od początku brakuje konieczności. Przeciwnieństwem ἀπότυχης (z przypadku) byłoby u Arystotelesa raczej ἔξ ἀνάγκης (z konieczności)<sup>13</sup>. To, co nie jest przypadkowe, jest konieczne, a konieczne nie zawsze jest zgodne z naszymi życzeniami. W kwestii rozpoznania, czy w danym szczególnym przypadku konieczność jest chciana czy też nie, Arystoteles pozostaje niezdecydowany. Bardziej godne uwagi jest jednak, że potem wszyscy komentatorzy neoplatońscy, poczynając od Porfiriusza, rozstrzygali to za Arystotelesa: homonimia nieprzypadkowa będzie homonimią zamierzoną, tzn. sztucznie wprowadzoną w zamierzeniu metodologicznym oraz po to, żeby wypełniła określoną funkcję. Zatem homonimia nie jest już koniecznym stanem rzeczy, okazuje się zabiegiem podporządkowanym określonemu celowi.

W cytowanym fragmencie *Etyki Nikomachejskiej* (1096b 27–28) Arystoteles wymienił trzy możliwe formy homonimii nieprzypadkowej: ἀφ' ἐνός, πρὸς ἓν, κατ' ἀναλογίαν, tzn.: po pierwsze, „wynikła ze wspólności pochodzenia”; po drugie, „na mocy relacji do jednego wyróżnionego terminu”; po trzecie, „podług analogii”. Ta lista nie wyczerpuje zagadnienia, ponieważ w innych tekstach Arystoteles wskazuje jeszcze jedną możliwość: τῶ ἐφεξῆς, wedle sukcesywnego następstwa<sup>14</sup>. Jak widać, Arystoteles rozważa tu kilka ewentualności, mogących w określonych przypadkach pozwolić na wyjaśnienie homonimii, a w pewnym stopniu i usprawiedliwienie (tak, chodzi o usprawiedliwienie, homonimia bowiem jest niewątpliwie czynnikiem zakłócającym funkcjonowanie języka jako środka komunikacji). Wyszedłszy od tak naszkicowanych przez Arystotelesa punktów, komentatorzy stworzyli przekonującą racjonalnie, a zarazem atrakcyjną teorię, według której istnieją dwa rodzaje homonimii: „przypadkowa” i „zamierzona” (ἀπὸ διανοίας), która z kolei dzieli się na cztery podrodzaje: według podobieństwa (καθ' ὁμοιότητα), wychodząca od analogii (ἐκ τῆς ἀναλογίας), i – jak u Arystotelesa – jednego wyłącznie pochodzenia (ἀφ' ἐνός) oraz przez odniesienie do jednego wyróżnionego terminu (πρὸς ἓν). To, co od razu uderza w tym wyliczeniu, które sięga Porfiriusza<sup>15</sup>, to zastąpienie Arystotelesowej formuły κατ' ἀναλογίαν przez wyrażenie ἔξ ἀναλογίας. Zmiana ta, na pozór nieznacząca, ma w istocie duże znaczenie: analogia przestaje być kryterium, według którego (κατά) osądza się stan rzeczy, a staje się źródłem, tzn. tym, z czego (ἐκ) jakaś sytuacja wyrasta, stając się wytłumaczalną.

<sup>13</sup> Por. *Fizyka* II 5, 196b 12, 16.

<sup>14</sup> *Metafizyka* Γ 2, 1004a 9, 1005a 11; Δ 1, 1069a 20.

<sup>15</sup> Por. także Porphyrius, *In Categ.* 60, 1, 15 n.

Czymś nowym w stosunku do Arystotelesa jest także wprowadzenie homonimii zwanej „podług podobieństwa”. Jest mało prawdopodobne, żeby komentator całkowicie wymyślił tę dodatkową formę homonimii; u Porfiriusza chodzi raczej o teoretyczne rozwinięcie podanego przez Arystotelesa na początku *Kategorii* przykładu człowieka i jego obrazu. W rzeczywistości jednak ów przykład u Arystotelesa odgrywał dokładnie przeciwną rolę, jako że służył do zilustrowania przypadku czystej homonimii: pomiędzy bytem żyjącym i jego obrazem nie ma żadnej wspólności, ponieważ obraz pozbawiony jest dokładnie tego, co stanowi istotę bytu żyjącego, mianowicie życia. Nie jest to zresztą jedyny fragment, gdzie relacja obrazu i jego modelu służy Arystotelesowi do zobrazowania fenomenu homonimii<sup>16</sup>. Porfiriusz odwraca więc sens Arystotelesowego przykładu, ponieważ w relacji obrazu do wzoru dostrzega jedynie stronę pozytywną, więź unifikującą, czyli podobieństwo. Ta zmiana sensu odpowiada z pewnością inspiracji raczej platońskiej niż arystotelesowskiej. Wystarczy przypomnieć pozytywną rolę, jaką bardzo często odgrywa u Platona pojęcie *mimesis* jako cecha relacji pozytywnej, która jednoczy zmysłowe z inteligibilnym. *Mimesis* uchodzi za jedną z możliwych interpretacji partycypacji (μέθεξις, μετάληψις)<sup>17</sup>. W tym platońskim naświetleniu wspólność nazwy oparta na odwzorowaniu okazuje się, poza analogią mającą ją usprawiedliwić, momentem procedury językowej i umysłowej prowadzonej metodologicznie.

Do tej postępującej i – zda się – nieuchronnej platonizacji Arystotelesowego dziedzictwa mogła przyczynić się jeszcze jedna okoliczność. Wiele tyczących się krytyki Platona miejsc Arystotelesa pozwala przypuszczać, iż techniczne pojęcie homonimii nie było Platonowi obce<sup>18</sup>, lecz, inaczej jak w późniejszym zastosowaniu u Arystotelesa, oznaczało u niego ugruntowaną i prawomocną wspólność nazwy Idei oraz rzeczy w tej Idei uczestniczących, np. Idei Człowieka oraz człowieka zmysłowego. Ludzie są nazywani ludźmi, ponieważ uczestniczą w Idei Człowieka, a nie odwrotnie, taka jest przynajmniej nauka Platona. Ściślej, Człowiek w sobie i człowiek fizyczny noszą tę samą nazwę nie z tego powodu, że są tego samego gatunku lub tego samego rodzaju, lecz dlatego, że Człowiek w sobie jest zasadą ontologicznej derywacji, uprawomocniającą użyczenie jego nazwy również uczestniczącemu w nim człowiekowi. Homonimia u Platona zasadza się więc na partycypacji w Idei. Choć komentatorzy doskonale rozumieją, że Arystoteles pod pojęciem homonimii pojmuje dokładnie coś przeciwnego, tzn. wspólność nazwy nie opartą

<sup>16</sup> Por. także *De anima* II 1, 412b 19 n.; *De partibus animalium* I 1, 640b 35 n.

<sup>17</sup> Por. *Metafizyka* A 6, 987b 11–14.

<sup>18</sup> Arystoteles, *Metafizyka* A 6, 987b 10 i A 9, 990b 6 (w wykładzie nauczania platońskiego). Por. Platon, *Fajdros* 266a; *Parmenides* 133d; *Timaios* 52a.

na żadnej wspólności realnej lub idealnej, usiłują osłabić wagę fenomenu językowego opisanego przez Arystotelesa, przekształcając go, gdzie to tylko możliwe, w homonimię pozytywną, ugruntowaną, zdolną do przyjęcia (*dominable*), a stanowiącą w istocie efekt pewnego zamierzenia metodologicznego.

Rozumie się przeto, że rozwiązanie pośrednie [między homonimią a synonimią] skłaniające się ku homonimii typu ἀπὸ διανοίας, przestaje być homonimią, i stopniowo zbliża się do synonimii. Późniejszy komentator, Syrian, szczerze to przyznaje pisząc: „Jeśli jest jakiś środek między homonimiami a synonimiami, to ten środek [w przypadku bytu] skłania się raczej ku synonimom”<sup>19</sup>. Inklinacja ta odpowiada w każdym razie skłonności komentatorów.



Pozostaje jeszcze ukazać, jak ta głęboko przekształcona teoria homonimii, sprowadzająca homonimię „intencjonalną” do niewiele zmodyfikowanej synonimii, mogła zostać przez komentatorów zastosowana w przypadku bytu.

Motyw przewodni tego stopniowego zastosowania nie został zaczerpnięty z problematyki Arystotelesowej, w jaki sposób, na przykład, znaczenia kategorialne bytu odnoszą się wzajem do siebie, aby wolno było mówić o pewnej jedności semantycznej. Nici wiodącej należy raczej szukać w pytaniu postawionym po raz pierwszy (przynajmniej na podstawie tekstów, jakimi dysponujemy) Arystotelesowi przez Plotyna, pytaniu krytycznym, kontestującym jedność Arystotelesowskiej kategorii *ousia*. Plotyn zarzuca Arystotelesowi, że ten uwzględnił strukturę ontologiczną wyłącznie bytów zmysłowych tak, że jego kategorie obowiązują jedynie w świecie zmysłowym, nie zaś w inteligibilnym, czego sam Arystoteles nawet nie zauważył<sup>20</sup>. Ściśle biorąc, kategoria *ousia* byłaby u Arystotelesa dwuznaczna, ponieważ nie może ona mieć tego samego sensu, kiedy stosuje się ją tak do bytów zmysłowych, jak inteligibilnych. Zarzut ten nie jest pozbawiony pewnej ironii. Bo jak to jest, że Arystoteles, ten wielki orędownik homonimii, nie dostrzegł homonimiczności swoich własnych pojęć, i to w przypadku, gdy inkryminowane pojęcie winno być najwyraźniej synonimiczne, jako że dla Arystotelesa każda kategoria odpowiada jednemu rodzajowi?

W podejściu do tej kwestii, która począwszy od Porfiriusza, ucznia Plotyna, będzie zajmowała wszystkich komentatorów *Kategorii*, widać ogólną tendencję do obrony Arystotelesa przed zarzutami Plotyna. Czyniąc

<sup>19</sup> Syrianus, *In Metaph.* 57, 1. 18–20. Nawias kwadratowy w cytacie autorstwa P. Aubenque.

<sup>20</sup> Plotyn, *Enneady* VI, I, I.

to, komentatorzy mniej troszczą się o podkreślanie tego, co jest właściwe arystotelizmowi, niż o ukazanie – w intencji pojedynczej – iż Arystoteles już odparł zarzut Plotyna, ponieważ był w końcu bardziej platonizujący, wręcz bardziej plotyński niż mogłoby się wydawać samemu Plotynowi. Wywód ten, lub raczej próby takiego wywodu, są arcydziełem sztuki komentatorskiej, której zasadnicze rysy możemy w tym miejscu jedynie naszkicować. Próby te odsyłają zasadniczo do pierwszej części księgi  $\Lambda$  *Metafizyki*.

W tej często komentowanej rozprawie (*Metafizyka*  $\Lambda$  1–5) Arystoteles zadaje pytanie, czy zasady i przyczyny ( $\alpha\rho\chi\alpha\iota$  και  $\alpha\iota\tau\iota\alpha$ ) są takie same dla wszystkich bytów, pomimo ich różnorodności, lub dokładniej, ich heterogeniczności. Odpowiedź jest zniuansowana: w pewnej mierze nie, ponieważ różnym rodzajom i *a fortiori* różnym kategoriom (kategorie wszak są najwyższymi rodzajami) powinny odpowiadać każdorazowo inne zasady i przyczyny; w pewnej mierze jednak tak, i to w dwojakim sensie:

1) Można mówić o jedności analogicznej ( $\kappa\alpha\tau'$   $\alpha\nu\alpha\lambda\omicron\gamma\iota\alpha\nu$ ) zasad o tyle, o ile zasady (jako przyczyny) pełnią w różnych kontekstach podobną funkcję, np. akt i możliwość „funkcjonują” równie dobrze w kategoriach jakości czy ilości, jak i substancji, i funkcja ta pozostaje *mutatis mutandis* jedna i ta sama.

2) Arystoteles mówi o relacji zależności oraz sukcesywnym następstwie (określonych wyżej formułą  $\tau\omega$   $\epsilon\phi\epsilon\chi\eta\varsigma$ ) między kategorią substancji i innymi kategoriami, albowiem bez substancji inne kategorie i byty podporządkowane tym kategoriom (ilości, jakości, relacji, itp.) nie mogłyby istnieć.

Są więc dwa sposoby wyjaśnienia relatywnej jedności zasad i przyczyn mimo heterogeniczności obszarów ich stosowania. Te dwa wyjaśnienia uzupełniają się, lecz są od siebie niezależne. Pierwsze ma ukazywać horyzontalne podobieństwo funkcji, tzn. analogię, drugie – wertykalny stosunek zależności, który u Arystotelesa wcale nie oznacza pełnej dedukowalności: termin B określa się jako „zależny” od terminu A, jeśli zostało ustalone, że bez A termin B nie może istnieć, co oczywiście nie ma oznaczać, jakoby B było wygenerowane przez A. Te dwa wyjaśnienia: analogia horyzontalna z jednej strony, hierarchiczna zależność z drugiej, krzyżują się, *cut across*, jak to dokładnie ujmuje W. D. Ross w swoim komentarzu do tego fragmentu. Tych dwóch wyjaśnień, niejako prostopadłych do siebie, nie można więc ze sobą pomylić.

Otóż tym, co dochodzi u komentatorów, począwszy od Porfiriusza, jest przede wszystkim nakładanie się tych dwóch wyjaśnień, w tym sensie, że struktura analogii, która u Arystotelesa odsyła zawsze do odpowiedniości funkcji, odpowiedniości nie zakładającej jakiegokolwiek hierarchii, zostaje jakoś zwertykalizowana i przekształcona w proces rozdziału-rozproszenia,

rozprzestrzeniając się z góry w dół. Dochodzi jednak także do innej transformacji: ogniskowa struktura zależności (τῶ ἐφεξῆς z *Metafizyki*, Λ 1, 1069a 20, podobna do πρὸς ἕν z księgi Γ 2, 1003a 33), która u Arystotelesa służy jedynie do naświetlenia problemu jedności kategorii, przywoływana jest przez komentatorów dla rozwiązania ontologicznego problemu jedności substancji, i to z myślą o teologicznym jego rozwiązaniu, w tej mierze, że to Bóg pełni odtąd rolę pierwszej substancji, od której zależą wszystkie inne.

Wertykalizacja analogii i proporcjonalizm w interpretacji relacji zależności tworzą (przez zastosowanie do problemu jedności substancji) system ontologiczny obejmujący cały byt, który, przykładowo, w *Komentarzu do Metafizyki* Asklepiosa otrzymuje następujące sformułowanie: „Pierwszy byt posiada swoje istnienie (ὁ πρῶτος) w samej formie bytu i to, co w nim nie uczestniczy, nie jest bytem, ale pierwszy byt obdarza łaskawie (χαριζόμενον) byciem wszystkie byty dzięki mocy (δύναμις), która jest mu przyrodzona”<sup>21</sup>. Lecz to obdarzanie byciem, o którym wzmianka nie stanowiła w tradycji platońskiej jakiegoś *novum*<sup>22</sup>, nie pozbawione też aprobaty chrześcijańskich czytelników *Komentarza* do Arystotelesa, nie dokonuje się arbitralnie: „Obdarzanie owo – ciągnie Asklepios – dokonuje się w sposób niejednolity (οὐχ ὁμοτιμῶς) wedle zdolności tych, którzy dar otrzymują, tak jak słońce nie oświetla wszystkiego w ten sam sposób z racji [różnych] zdolności rzeczy, które otrzymują światło”<sup>23</sup>.

W ten sposób począwszy od VI stulecia formułowana jest dokładnie zasada, w imię której Tomasz z Akwinu będzie wyjaśniał proporcjonalny podział bycia na byty: *Omne receptum est in recipienti ad modum recipientis* („Wszelki dar przyjmowany jest na miarę przyjmującego”)<sup>24</sup>.

Deksippos, uczeń Jamblicha (IV wiek), prawdopodobnie pierwszy posłużył się pojęciem analogii w trakcie interpretowania konsekwentnej jedności substancji<sup>25</sup>. Lecz to Jan Filoponos, komentator Arystotelesa i chrześcijanin z początku VI w. będzie mówił o „analogii bytów” (ἀναλογία τῶν ὄντων)<sup>26</sup>, by wyrazić stopniową partycypację substancji w pierwszej zasadzie, proporcjonalnie do ich zdolności. A zatem to pod koniec starożytności,

<sup>21</sup> Asclepius, *In Metaph.* 225, 34 – 226, 3.

<sup>22</sup> Źródłem tej tradycji jest tekst *Państwa* VI, 509a – b, gdzie o Dobru mówi się że udziela (παρέχειν) bytom inteligibilnym prawdy i bycia, podobnie jak Słońce dostarcza rzeczom zmysłowym widzialności i umożliwia powstawanie. Na temat „udzielania bycia” zob. np. Augustyn, *De civitate Dei* XII, 2; Dexippos, *In Categ.* 40, 1, 29–30.

<sup>23</sup> Asclepius, *In Metaph.* 227, 3–5.

<sup>24</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, Ia pars, q. 84, a 1.

<sup>25</sup> Dexippos, *In Categ.*, por. 40, 28 nn. i 41, 18.

<sup>26</sup> Philoponus, *De aeternitate mundi contra Proclum*, ed. Rabe, 658, 9 nn. Na ten ważny passus zwrócił mi uwagę J. F. Courtine.

a nie, jak zbyt często sądzono, u samego Arystotelesa, pojawiają się czynniki, które umożliwiły sformułowanie w średniowieczu doktryny analogii bytu, zarówno w znaczeniu *analogia proportionalitatis*, jak i *analogia attributionis*, która zresztą byłaby nie do pomyślenia bez zinterpretowania Arystotelesa w duchu proporcjonalności ogniskowej jedności znaczenia.



W swoim słynnym eseju Heidegger<sup>27</sup> postawił tezę, że cała metafizyka zachodu ukonstytuowała się na podstawie jednolitej struktury, nazwanej „onto-teologiczną”, wedle której pierwotne pytanie o sens bycia zostało wyparte i zniekształcone na rzecz poszukiwania jedynej zasady (powszechnie nazywanej Bogiem), z której mógłby wywodzić się byt jako całość. Okazuje się, że doktryna analogii bytu przyczyniła się decydująco do odnowionej, onto-teologicznej, a już nie czysto ontologicznej postaci metafizyki.

Nie przypadkiem bowiem Arystoteles, choć miał sposobność ku temu, sam pozostał daleki od tej teorii. Był zbyt świadomy różnorodności zjawisk i wielorakości sposobów ich bycia, nader wyczulony na wyłaniające się wciąż na nowo różnice, żeby ulec dążeniu do wykorzystania analogii jako narzędzia sprowadzania do jedności. Pod wpływem platonizmu, jak również skutkiem właściwej wszelkim komentarzom tendencji do systematyzowania, neoplatonscy komentatorzy przeoczyli to, co można by znaleźć jako czysto „fenomenologiczne” w Arystotelesowym oryginale. Naginając do analogii to, co Arystoteles uważał za prostą ogniskową jedność, ogniskowali i wertykalizowali tym sposobem pojęcie analogii przy nowym jej zastosowaniu do bytu, nie zachowując wierności co do ściśle Arystotelesowskiego rozumienia bytu.

Z JĘZYKA FRANCUSKIEGO PRZEŁOŻYLI:

TOMASZ BARTEL, JAN BIGAJ, SEWERYN BLANDZI, DANILO FACCA

PIERRE AUBENQUE – ur. 1929. Wybitny francuski badacz myśli Arystotelesa. Najważniejsze prace: *Le problème de l'être chez Aristote* (1962), *La prudence chez Aristote* (1963).

PIERRE AUBANQUE – born in 1929. Outstanding French researcher in Aristotelian philosophy. Main works: *Le problème de l'être chez Aristote* (1962), *La prudence chez Aristote* (1963).

<sup>27</sup> M. Heidegger, *Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik*, w: *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, s. 35–73.