

SUBSTANCJE PIERWSZE I ICH HOMONIMY W TELEOLOGICZNYM UJĘCIU ARYSTOTELESA

– Mikołaj Domaradzki –

Abstrakt. Celem artykułu jest rekonstrukcja Arystotelesowskiego rozróżnienia między substancjami pierwszymi i ich homonimami. W proponowanym tu ujęciu Stagiryta uznaje zarówno wytwory natury, jak i wytwory człowieka za homonimy substancji pierwszych, gdy te okazują się niezdolne do wykonywania swej funkcji (*ergon*) i urzeczywistniania swego celu (*telos*). W toku rozważań podejście Arystotelesa skonfrontowane zostanie z jego słynną nauką o czterech przyczynach, a analiza konkretnych przykładów podawanych przez filozofa umożliwi określenie statusu ontycznego homonimów. Następnie przedstawiona zostanie argumentacja na rzecz tezy, iż Arystotelesowski hylemorfizm nie tylko podważa funkcjonalistyczne założenie o dowolności materii, ale także wyklucza możliwość postawienia znaku równości między artefaktami i istotami żywymi. Zwieńczeniem przedstawionych tu rozważań będzie konkluzja, że substancje pierwsze będące naprawdę (*alēthōs*) i rzeczy będące jedynie homonimicznie (*plēn homōnymōs*) wymagają odmiennych definicji.

Słowa kluczowe: Arystoteles, ujęcie teleologiczne, homonimy, części ciała, artefakty.

Published online: XX December 2018

1. Wstęp

Jedną z ciekawszych koncepcji Arystotelesa jest teleologiczne ujęcie rzeczy oraz ich homonimów. Rozpatrywane przez Stagirytę rzeczy to oczywiście „substancje pierwsze” (πρῶται οὐσίαι), a więc byty konkretne, indywidualne i zniszczalne (por. np. *Cat.* 2a34-3b32 czy *Metaph.* 1017b10-26)¹. W ujęciu Arystotelesa (*Mete.* 390a10-14) są one „naprawdę” (ἀληθῶς) tylko wtedy, gdy mogą wykonywać swą „funkcję” (ἔργον). Jeśli bowiem dana rzecz zdolność do wykonywania swej funkcji utraci, to wówczas odnośnym terminem posługiwać się możemy „jedynie homonimicznie” (πλὴν ὁμωνύμως), jak ujmuje to filozof w traktacie *O częściach zwierząt* (640b36-641a1; por. też *De an.* 412b21) tudzież „tylko homonimicznie” (ἀλλ’ ἢ ὁμωνύμως), jak wyrokuje w rozprawie poświęconej *Rodzeniu się zwierząt* (735a7-8; por. też *De an.* 412b14-15).

Mikołaj Domaradzki
Instytut Filozofii UAM
ul. Szamarzewskiego 89C
60-568 Poznań
e-mail: mikdom@amu.edu.pl

¹ O ile nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia podaję w przekładzie własnym. W niniejszym tekście stosuję następujące skróty tytułów przywoływanych dzieł Arystotelesa: *Cat.* – *Categoriae*, *De an.* – *De anima*, *De gen. an.* – *De generatione animalium*, *De part. an.* – *De partibus animalium*, *Metaph.* – *Metaphysica*, *Mete.* – *Meteorologica*, *Phys.* – *Physica*, *Pol.* – *Politica*, *Top.* – *Topica*. Dane bibliograficzne dotyczące krytycznych edycji tekstów źródłowych odnaleźć można w Berkowitz, Squitier (1990).

Zamysłem niniejszego tekstu jest analiza Arystotelesowskiego rozróżnienia między substancjami pierwszymi i ich homonimami². Struktura naszych rozważań będzie następująca. Najpierw przywołane zostaną trzy kluczowe świadectwa, w których Stagiryta opowiada się za teleologicznym ujęciem substancji pierwszych. Następnie omówiona zostanie Arystotelesowska nauka o czterech przyczynach ze szczególnym uwzględnieniem przyczyn formalnej i celowej, ponieważ ich utożsamienie jest niezwykle istotne dla zrozumienia interesującego nas tutaj problemu. W dalszej kolejności przyjrzymy się konkretnym przykładom podawanym przez filozofa: wytworom natury (ciału i jego częściom) oraz wytworom człowieka (narzędziom i innym artefaktom). Rozpatrzenie owych przykładów umożliwi nam określenie statusu ontycznego homonimów. Po rozstrzygnięciu tej kwestii pokusimy się o ocenę stanowiska Stagiryty. Zwieńczeniem przedstawionych tu rozważań będzie konkluzja, iż substancje pierwsze będące naprawdę i ich homonimy wymagają odmiennego ujęcia poznawczego.

Z uwagi na samą liczbę wchodzących w grę traktatów, a także z uwagi na złożoność przedstawionych w nich poglądów proponowana tutaj rekonstrukcja ograniczona zostać musi do najbardziej reprezentatywnych wypowiedzi filozofa. Poniżej uwzględnione zatem zostaną następujące z nich: *Meteorologica* 389b31-390a14, *De anima* 412b10-15, 412b17-22, *De partibus animalium* 640b33-641a5, *De generatione animalium* 726b22-24, 734b24-27, 735a6-8 i *Politica* 1253a18-25. Wybór ten umotywowany jest dwojako. Po pierwsze, odzwierciedla on wszechstronność zagadnień podejmowanych w *Corpus Aristotelicum* (mieszczących się w obrębie – specyficznie pojmowanych – „fizyki”, „psychologii”, „biologii” i „polityki”)³. Po drugie, wybór ten pozwala nam przystąpić do

² Proponowane tutaj ujęcie jest, o ile mi wiadomo, pierwszą w naszym kraju próbą rzucenia pewnego światła na skomplikowaną relację, jaka zachodzi między rzeczami będącymi „naprawdę” a rzeczami będącymi „tylko homonimicznie”. Kwestia ta jest natomiast szeroko dyskutowana poza granicami naszego kraju. W swych interpretacjach stanowiska określanego tu mianem „ujęcia teleologicznego” badacze myśli Stagiryty posługują się raczej terminami takimi jak „functional definitions” (Cohen 1992), „functional determination” (Shields 1999) czy „functionality” (Polansky 2007), łącząc je nierzadko z funkcjonalistycznymi interpretacjami Arystotelesowskiej filozofii umysłu. Wielu badaczy uznaje bowiem Arystotelesowską koncepcję duszy za (mniej lub bardziej wyrazistą) prefigurację współczesnego funkcjonalizmu. Por. np. Putnam (1975); Nussbaum (1978); Wilkes (1978); Shields (1990); Nussbaum, Putnam (1992). Przeciwno takiemu odczytaniu myśli Stagiryty zdecydowanie (aczkolwiek w odmienny sposób) argumentują Robinson (1978), Burnyeat (1992) i Polansky (2007). W niniejszych rozważaniach podjęta zostanie próba wykazania, iż Arystotelesowska nauka o przyczynach znacznie lepiej nadaje się od objaśnienia specyficznej perspektywy Stagiryty, aniżeli aparat pojęciowy współczesnego funkcjonalizmu, gdyż funkcjonalistyczne odczytanie Arystotelesowskiej psychologii bardzo trudno pogodzić z Arystotelesowskim hylemorfizmem.

³ Warto jednak zaznaczyć, że interesujące nas tu podejście najpełniej wyłożył Arystoteles w swych pismach biologicznych, w których pojęcie „funkcji” (ἐργον) zastosowane zostało do ustalania podobieństw i różnic między poszczególnymi organami zwierząt. Świetną charakterystykę tego podejścia oferuje Berti (1979): 191, który słusznie zauważa, że w ujęciu Arystotelesa „funkcja wyjaśnia organ” („la funzione spiega l'organo”), ponieważ najlepszym sposobem zrozumienia każdego organu jest zapytanie, do czego ten służy: „Il modo migliore per capire come è fatto un organo e perché è fatto in un certo modo è infatti di chiedersi «a che serve»”. Główne założenia pionierskiej klasyfikacji zoologicznej Stagiryty doskonale charakteryzuje Rapp (1992): 532: „Aristoteles geht davon aus, daß es einige gleichbleibende Funktionen bei allen Lebewesen gibt, wie Nahrungsaufnahme, Fortpflanzung u.a., die bei Tieren derselben Art von denselben, bei Tieren derselben Gattung von ähnlichen und bei Tieren unterschiedlicher Gattung von nur analogen Teilen übernommen werden”.

rekonstrukcji myśli Arystotelesa bez wikłania się w (skądinąd ciekawe i ważne) spory dotyczące z jednej strony autentyczności wymienionych traktatów, a z drugiej ewolucji poglądów ich autora⁴. Uwzględniając szersze spektrum dzieł Stagiryty, możemy bowiem być pewni, iż nasza rekonstrukcja obejmuje okres zarówno młodzieńczej, jak i dojrzałej twórczości Arystotelesa, a zbieżność poglądów wygłaszanych w dziełach pochodzących z różnych okresów przemawia za autentycznością tych wszystkich ustępów, które teleologiczne ujęcie substancji pierwszych oraz ich homonimów prezentują w sposób spójny i zgodny ze sobą.

2. Teleologiczne ujęcie rzeczy

Zacznijmy od trzech wypowiedzi Stagiryty, w których filozof dobitnie artykułuje potrzebę teleologicznego ujmowania rzeczy.

Wszystko jest bowiem definiowane poprzez [swoją] funkcję: każda rzecz zdolna do wykonywania swej funkcji jest [tą rzeczą] naprawdę, na przykład oko, jeśli widzi; a rzecz niezdolna [do wykonywania swej funkcji] – [jest tą rzeczą tylko] homonimicznie, na przykład [oko] martwe lub wyrzeźbione; i [podobnie] piła wykonana z drewna nie jest przecież [piłą], lecz tylko jakby [jej] obrazem. Tak samo i ciało. (ἅπαντα δὲ ἐστὶν ὠρισμένα τῷ ἔργῳ· τὰ μὲν γὰρ δυνάμενα ποιεῖν τὸ αὐτῶν ἔργον ἀληθῶς ἐστὶν ἕκαστον, οἷον ὀφθαλμὸς εἰ ὄρα, τὸ δὲ μὴ δυνάμενον ὁμωνύμως, οἷον ὁ τεθνεὼς ἢ ὁ λίθινος· οὐδὲ γὰρ πρίων ὁ ξύλινος, ἀλλ' ἢ ὡς εἰκῶν. οὕτω τοῖσιν καὶ σάρξ·). *Mete.* 390a10-14

Choć nieboszczyk ma tę samą postać z wyglądu [co człowiek], to jednak nie jest człowiekiem. Także ręka z czegokolwiek wykonana, na przykład, z brązu lub z drewna, nie może być [ręką], chyba że jedynie homonimicznie; podobnie lekarz namalowany [nie jest lekarzem]. Nie będzie bowiem mogła wykonywać swojej funkcji, tak jak funkcji swej nie [wykonają] flety wyrzeźbione czy lekarz namalowany. Tak samo żadna z części nieboszczyka, jak na przykład mówię, oko czy ręka, nie jest już tą rzeczą. (Καίτοι καὶ ὁ τεθνεὼς ἔχει τὴν αὐτὴν τοῦ σχήματος μορφήν, ἀλλ' ὁμως οὐκ ἐστὶν ἄνθρωπος. Ἔτι δ' ἀδύνατον εἶναι χεῖρα ὀπωσοῦν διακευμένην, οἷον χαλκῆν ἢ ξυλίνην, πλὴν ὁμωνύμως, ὥσπερ τὸν γεγραμμένον ἰατρόν. Οὐ γὰρ δυνήσεται ποιεῖν τὸ ἑαυτῆς ἔργον, ὥσπερ οὐδ' αὐλοὶ λίθινοι τὸ ἑαυτῶν ἔργον, οὐδ' ὁ γεγραμμένος ἰατρός. Ὁμοίως δὲ τούτοις οὐδὲ τῶν τοῦ τεθνηκότος μορίων οὐδὲν ἔτι τῶν τοιούτων ἐστὶ, λέγω δ' οἷον ὀφθαλμὸς, χεῖρ·). *De part. an.* 640b33-641a5

Zatem polis jest tym, co z natury wcześniejsze niż rodzina i każdy z nas. Całość musi bowiem być tym, co wcześniejsze od części, ponieważ gdy całość zostanie zniszczona, nie będzie [już] stopy czy ręki, chyba że [tylko] homonimicznie, tak jak gdy ktoś [rękę] wyrzeźbioną nazwie [ręką], ponieważ [ręka] taka będzie [jak] martwa.

⁴ W kwestii pierwszej, por. np. Hammer-Jensen (1915), w kwestii drugiej, por. np. Jaeger (1923). Obie te kwestie wciąż pozostają przedmiotem zażartych sporów. Por. np. Shields (1999) czy Ward (2008).

Wszystkie rzeczy są bowiem definiowane poprzez [swoją] funkcję i zdolność [do jej wykonywania], tak więc gdy rzeczy już nie są takie [iż wykonują swoją funkcję], to wówczas nie należy mówić, że są tymi samymi rzeczami, lecz [tylko ich] homonimami. (καὶ πρότερον δὲ τῆ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν. τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους· ἀναιρουμένου γὰρ τοῦ ὅλου οὐκ ἔσται πρὸς οὐδὲ χεῖρ, εἰ μὴ ὁμωνύμως, ὥσπερ εἴ τις λέγοι τὴν λιθίνην (διαφθαρεῖσα γὰρ ἔσται τοιαύτη), πάντα δὲ τῶ ἔργῳ ὄρισται καὶ τῆ δυνάμει, ὥστε μηκέτι τοιαῦτα ὄντα οὐ λεκτέον τὰ αὐτὰ εἶναι ἀλλ' ὁμώνυμα.). Pol. 1253a18-25

Powyższe wypowiedzi pochodzą z traktatów reprezentujących trzy odrębne dziedziny badań podejmowanych przez Arystotelesa: fizykę, ściśle z fizyką związaną biologię i – wreszcie – politykę. W przywołanych tekstach Stagiryta wyraźnie stwierdza, iż rzeczy są definiowane poprzez swą „funkcję” (ἔργον) i „zdolność” (δύναμις)⁵. Rzeczy niezdolne do wykonywania swej funkcji uznane zostają za „homonimy” (ὁμώνυμα) rzeczy będących „naprawdę” (ἀληθῶς). Ujęcie substancji pierwszych oraz ich homonimów nakreślone w przytoczonych wyżej świadectwach określić można mianem „teleologicznego”⁶.

Jak wiadomo, w *Fizyce* (194b23-195a26, 198a14-24) i *Metafizyce* (983a26-32, 1013a24-b28) wyróżnia Arystoteles cztery rodzaje przyczyn. Po pierwsze, przyczyną jest „substancja i istota” (ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι) tudzież „forma i wzorzec” (τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα). Przyczynę tę określa się mianem „przyczyny formalnej” (*causa formalis*), wyraża w pytaniu, „czym [dana rzecz] jest” (τί ἐστίν) i utożsamia z „definicją istoty” (ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι). Ulubionym przykładem Stagiryty jest tutaj stosunek 2:1 dla oktawy, a także takie pojęcia matematyczne jak linia prosta czy wymierność. Po drugie, przyczyną jest „materia i substrat” (ἡ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον), czyli „to z czego [dana rzecz] powstaje” (τὸ ἐξ οὗ γίγνεται). Przyczynę tę zwie się „przyczyną materialną” (*causa materialis*), ponieważ jest ona „budulcem”, z którego dana rzecz zostaje utworzona. Przyczynę tę ilustruje Arystoteles takimi przykładami jak brąz dla posągu, srebro dla pucharu, litery dla sylab czy przesłanki dla wniosków. Przyczyną materialną jest zatem „tworzywo”, które przyjmuje określoną formę. Po trzecie, przyczyną jest „to, co

⁵ Termin δύναμις jest nadzwyczaj wieloznaczny, na co zresztą wskazuje sam Arystoteles w *Metafizyce* (1019a15-1020a6). Z perspektywy niniejszych rozważań najważniejsze są dwa znaczenia: „zasada ruchu lub przemiany” (ἡ ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς) i „[zdolność] wykonywania czegoś dobrze lub według wyboru” (ἡ τοῦ καλῶς τοῦτ' ἐπιτελεῖν ἢ κατὰ προαίρεσιν). W tym drugim znaczeniu Arystoteles z jednej strony mówi (1019a25-26) o ludziach, którzy „nie mogą mówić lub chodzić” (οὐ δύνασθαι λέγειν ἢ βαδίζειν), a z drugiej przypisuje (1019b13-15) δύναμις takim „rzeczom nieożywionym” (τοῖς ἀψύχοις), jak „instrumenty [muzyczne]” (ὄργανα), gdy powiada, że lira „może wydawać dźwięki” (δύνασθαι φθεγγεσθαι). Por. niżej przyp. 14.

⁶ Określenie to jest zgodne z Arystotelesowską nauką o czterech przyczynach i unika mylących konotacji z nomenklaturą współczesnego funkcjonalizmu (por. wyżej przyp. 2), który zresztą skonfrontowany zostanie z koncepcją Stagiryty w dalszej części niniejszych rozważań. Proponowane tu ujęcie nie neguje przy tym faktu, iż tym, co umożliwiał Arystotelesowi odróżnienie homonimów od rzeczy będących naprawdę jest pojęcie funkcji. W tej kwestii por. np. Hintikka (1973): 14; Fortenbaugh (1975): 52, 58; Irwin (1981): 528; Cohen (1992): 68-70; Miller (1995): 47-53; Ackrill (1997): 165-166, 170-174; Shields (1999): 29-31; Polansky (2007): 164-166. Wręcz przeciwnie, Arystoteles – jak zobaczymy za chwilę – utożsamia ze sobą pojęcia „funkcji” (ἔργον) i „celu” (τέλος).

wprawia w ruch” (τὸ κινήσαν) czyli „zasada ruchu” (ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως) tudzież „zasada przemiany” (ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς). Ponieważ Stagiryta utożsamia wszelką zmianę z ruchem, przyczyna ta nazywa się „przyczyną sprawczą” (*causa efficiens*) lub „przyczyną ruchową” (*causa motrix*). Przyczynę tę obrazuje Arystoteles takimi przykładami jak doradca dla podjętego działania czy ojciec dla spłodzonego dziecka. Po czwarte wreszcie, przyczyną jest „cel” (τὸ τέλος) tudzież „to, ze względu na co [dana rzecz jest]” (τὸ οὗ ἕνεκα). Przyczynę tę zwie się „przyczyną celową” (*causa finalis*), a ulubionym przykładem Stagiryty jest zdrowie jako cel spacerowania.

Choć Arystoteles wyodrębnia cztery rodzaje przyczyn, to jednak za najważniejszą z nich uznaje przyczynę celową, z którą ponadto utożsamia przyczynę formalną. W kwestii pierwszej przywołać możemy *Metafizykę* (1013b26) i *Politykę* (1252b34), gdzie „przyczyna celowa” (τὸ οὗ ἕνεκα) jest czymś „najlepszym” (βέλτιστον). W kwestii drugiej przytoczyć warto *Fizykę* (199a31-32), w której „forma” (μορφή) jest zarazem „celem” (τέλος) i „przyczyną celową” (οὗ ἕνεκα), a także *Metafizykę* (1044a36-b1), w której Stagiryta utożsamia „przyczynę formalną” (εἶδος) i „istotę” (τὸ τί ἦν εἶναι) z jednej strony oraz „przyczynę celową” (οὗ ἕνεκα) i „cel” (τέλος) z drugiej. Utożsamienie przyczyny formalnej z przyczyną celową jest niezwykle istotne dla zrozumienia Arystotelesowskiego ujęcia substancji pierwszych i ich homonimów. Gdy bowiem w przytoczonym wyżej fragmencie *Meteorologik* Stagiryta przeciwstawia (390a10-14) sobie rzeczy będące „naprawdę” (ἀληθῶς) i rzeczy będące tylko „homonimicznie” (ὁμωνύμως), to podstawą dla tego rozróżnienia jest zdolność danej substancji do realizowania określonego celu, który jest zarazem tożsamy z jej istotą. Właśnie dlatego w *Metafizyce* (994b9-10) Stagiryta wyrokuje, że „przyczyna celowa jest takim celem, który nie jest dla czegoś innego, ale dla którego inne rzeczy są” (τὸ οὗ ἕνεκα τέλος, τοιοῦτον δὲ ὁ μὴ ἄλλου ἕνεκα ἀλλὰ τᾶλλα ἐκείνου). Tak więc niezdolność do wypełniania celu, dla którego dana rzecz jest, oznacza, iż rzecz ta traci swą istotę i nie jest już naprawdę, a tylko homonimicznie. Podobnie rozumieć należy powyższe ustępy z *Polityki* (1253a18-25) i rozprawy *O częściach zwierząt* (640b33-641a5). W obu tych dziełach wypowiada Stagiryta tę samą myśl: gdy dane rzeczy nie mogą urzeczywistniać swoich celów i wykonywać swoich funkcji, to nie są już tymi rzeczami, a „tylko [ich] homonimami” (ἀλλ’ ὁμώνυμα); wraz z utratą swej istoty (tożsamej z przyczyną celową i funkcją) nie mogą być dalej tymi rzeczami, chyba że „jedynie homonimicznie” (πλὴν ὁμωνύμως)⁷.

By dobrze uchwycić myśl Arystotelesa, a także specyfikę proponowanego przezeń teleologicznego ujęcia substancji pierwszych, przyjrzyjmy się dokładniej przykładom podawanym przez filozofa. Przykłady te podzielić można na dwie zasadnicze grupy: wytwory natury (ciało i jego części) i wytwory człowieka (narzędzia i inne artefakty).

⁷ Nie do końca zasadna wydaje się zatem przeprowadzona przez Cassirera krytyka Arystotelesowskiej koncepcji substancji. Stagiryta nie głosi co prawda prymatu funkcji nad substancją, jednakże pojęcia „funkcji” (ἔργον) i „celu” (τέλος) odgrywają w jego koncepcji rolę na tyle istotną, iż błędem jest sprowadzanie Arystotelesowskiej substancji do formy. Por. Cassirer (1994): 15: „Die «Begriffe», die Aristoteles letzten Endes sucht und auf die sein Interesse vornehmlich gerichtet ist, sind die Gattungsbegriffe der beschreibenden und klassifizierenden Naturwissenschaft. Die «Form» des Ölbaums, des Pferdes, des Löwen gilt es zu ermitteln und festzusetzen”. Obok formy określić także należy funkcję i cel drzewa oliwnego, konia czy lwa.

3. Homonimiczne wytwory natury

Teleologiczne ujęcie rzeczy ilustruje Arystoteles bardzo często przykładem oka (*Met.* 390a11-13, *De part. an.* 641a5, *De gen. an.* 735a8). Najbardziej wyczerpującą eksplikację tego przykładu odnajdujemy w *De anima* (412b17-22), gdzie Stagiryta kreśli wymowną analogię między duszą zwierzęcia a wzrokiem oka:

Ponadto rozważyć trzeba to, co zostało powiedziane na przykładzie części [ciała]. Gdyby oko było zwierzęciem, wzrok byłby jego duszą, ponieważ jest on substancją oka zgodną z formą, a [samo] oko jest [tylko] materią wzroku; gdy brakuje wzroku, nie jest to już oko, chyba że jedynie homonimicznie, tak jak [oko] wyrzeźbione tudzież namalowane. (θεωρεῖν δὲ καὶ ἐπὶ τῶν μερῶν δεῖ τὸ λεχθέν. Εἰ γὰρ ἦν ὁ ὀφθαλμὸς ζῶον, ψυχὴ ἂν ἦν αὐτοῦ ἢ ὄψις· αὕτη γὰρ οὐσία ὀφθαλμοῦ ἢ κατὰ τὸν λόγον (ὁ δ' ὀφθαλμὸς ὕλη ὄψεως), ἧς ἀπολειπούσης οὐκέτ' ὀφθαλμὸς, πλὴν ὁμωνύμως, καθάπερ ὁ λίθινος καὶ ὁ γεγραμμένος.).

Zgodnie z teleologicznym ujęciem Arystotelesa oko, które utraciło zdolność do widzenia, czyli do wykonywania swej funkcji i realizowania swego celu, przestaje być okiem. Teraz „okiem” nazywamy ten przedmiot „jedynie homonimicznie” (πλὴν ὁμωνύμως), albowiem z okiem prawdziwym łączy go tylko wspólna nazwa. Nazwy „oko” możemy użyć w odniesieniu do oka wyłupanego czy martwego w takim samym stopniu, w jakim nazwą tą posłużyć się możemy w odniesieniu do oka wyrzeźbionego czy namalowanego. Każdy z tych przedmiotów jest jednak „okiem” jedynie z nazwy, ponieważ żaden z nich nie posiada wzroku, który jest – jak ujmuje to Stagiryta – „substancją oka” (οὐσία ὀφθαλμοῦ). W konsekwencji definicja takiego „oka” nie będzie mogła wyrażać istoty bycia okiem, ponieważ „być okiem” znaczy „być zdolnym do widzenia”. Właśnie dlatego nawet jeśli oko bez wzroku (wyłupane, martwe, wyrzeźbione, namalowane, itd.) z wyglądu przypomina jakoś oko prawdziwe, to jednak przedmiot ów jest wyłącznie homonimem oka. A ponieważ bycie okiem jest równoznaczne z byciem zdolnym do widzenia, to w ujęciu Arystotelesa oko do widzenia zdolne i „oko” do widzenia niezdolne nie mają ze sobą definicyjnie nic wspólnego.

By być zdolnym do widzenia, czyli do wykonywania swej funkcji i urzeczywistniania swego celu, oko musi być oczywiście żywe. Myśl ta dobitnie wyrażona zostaje w rozprawie poświęconej *Rodzeniu się zwierząt* (735a6-8), gdzie Arystoteles podkreśla:

Żadna bowiem [część ciała], w której nie uczestniczy dusza, nie będzie częścią, chyba że tylko homonimicznie, tak jak oko umarłego. (οὔτε γὰρ ψυχὴ ἐν ἄλλῳ οὐδεμία ἔσται πλὴν ἐν ἐκείνῳ οὗ γ' ἐστίν, οὔτε μόριον ἔσται μὴ μετέχον ἄλλ' ἢ ὁμωνύμως ὥσπερ τεθνεῶτος ὀφθαλμὸς)⁸.

⁸ W rozprawie poświęconej *Rodzeniu się zwierząt* myśl tę wypowiada Arystoteles jeszcze dwukrotnie. 726b22-24: Ani bowiem ręka, ani żadna inna z części [ciała], bez duszy lub jakiegś innej siły, nie jest ręką ani żadną częścią, lecz tylko homonimem. (οὐδὲ γὰρ ἡ χεὶρ οὐδ' ἄλλο τῶν μορίων οὐθὲν ἀνευ ψυχικῆς ἢ ἄλλης τινὸς δυνάμεως ἐστὶ χεὶρ οὐδὲ μόριον οὐθὲν ἄλλὰ μόνον ὁμώνυμον). 734b24-27: Twarz i ciało nie posiadające duszy nie są bowiem [twarzą i ciałem], a po śmierci [tylko] homonimicznie

Właśnie dlatego z perspektywy Arystotelesa homonimem oka żywego (tj. sprawnie funkcjonującego) jest w takim samym stopniu oko „wyrzeźbione lub namalowane” (*De an.* 412b21-22: ὁ λίθινος καὶ ὁ γεγραμμένος), jak i oko „martwe lub wyrzeźbione” (*Mete.* 390a12-13: ὁ τεθνεὼς ἢ ὁ λίθινος, por. też *De part. an.* 641a3-5, *De gen. an.* 735a8). Niezależnie bowiem od tego, czy homonim ten nigdy nie był zdolny do widzenia („oko” wyrzeźbione, namalowane, itd.), czy też kiedyś był, ale teraz już nie jest („oko” martwe, wylupane itd.), wedle Stagiryty oko bez wzroku nie jest okiem. O ocenę zasadności stanowiska Arystotelesa pokusimy się za chwilę. Najpierw odnotujmy jednak, że wszystko, co powiedziane zostało wyżej o oku, odnosi się również do innych części ciała: ręki (*Mete.* 389b32, *De part. an.* 640b35-641a1, 641a4, *De gen. an.* 726b22, *Pol.* 1253a21-23), stopy (*Pol.* 1253a21), palca (*Metaph.* 1035b24-25), twarzy (*De gen. an.* 734b24-25), ciała (*Mete.* 390a14, *De gen. an.* 734b25), a także człowieka jako określonej całości (*Mete.* 389b31, *De part. an.* 640b33-35). We wszystkich tych przypadkach Arystoteles uznaje części ciała niezdolne do wykonywania swych funkcji i urzeczywistniania swych celów za homonimy rzeczy będących naprawdę.

Warto w tym miejscu zwrócić jeszcze uwagę na analogię, jaką w przytoczonym ustępie *Polityki* (1253a18-25) Stagiryta kreśli między organizmem biologicznym a organizmem społecznym. Wszystkie wymienione wyżej części ciała (ręce, stopy, palce itd.) przestają być „naprawdę” (ἀληθῶς), gdy nie mogą wykonywać swych funkcji i urzeczywistniać swych celów w obrębie żywego ciała jako całości. Podobnie wygląda sytuacja obywateli, gdy ci znajdują się poza granicami swej polis, bez której nie są wszak samowystarczalni. A skoro nie mogą wykonywać swych funkcji i urzeczywistniać swych celów, to nie są już obywatelami, „chyba że [tylko] homonimicznie” (εἰ μὴ ὁμωνύμως). Tak należy zatem rozumieć przytoczoną wyżej wypowiedź Arystotelesa, że całość jest „tym, co wcześniejsze” (πρότερον) od części: polis jest tym, co wcześniejsze niż rodzina i wszyscy obywatele, tak jak ciało jest tym, co wcześniejsze niż wszystkie jego członki i organy⁹. Relacja, w jakiej znajdują się do siebie obywatele i polis jest analogiczna do relacji, w jakiej znajdują się poszczególne organy i organizm: wyrwani z polis obywatele są jak oderwane od organizmu członki, ponieważ w obu przypadkach mamy do czynienia tylko z „homonimami” (ὁμώνυμα) rzeczy będących naprawdę.

Na zakończenie przytoczyć jeszcze możemy *Meteorologiki* (389b31-390a1), w których Stagiryta wyrokuje:

Jest to bowiem raczej oczywiste, że człowiek martwy jest [człowiekiem tylko] homonimicznie. Podobnie ręka zmarłego jest [ręką tylko] homonimicznie, tak jak flety wyrzeźbione są [tylko] nazywane [fletami]. (μᾶλλον γὰρ δῆλον ὅτι ὁ νεκρὸς ἄνθρωπος ὁμωνύμως οὕτω τοίνυν καὶ χεὶρ τελευτήσαντος ὁμωνύμως, καθάπερ καὶ αὐλοὶ λίθινοι λεχθείησαν·).

nazywane będą twarzą i ciałem, tak jakby były wyrzeźbione lub drewniane. (οὐ γὰρ ἐστὶ πρόσωπον μὴ ἔχον ψυχὴν οὐδὲ σὰρξ, ἀλλὰ φθαρόντα ὁμωνύμως λεχθήσεται τὸ μὲν εἶναι πρόσωπον τὸ δὲ σὰρξ, ὡσπερ κἂν εἰ ἐγένετο λίθινα ἢ ξύλινα).

⁹ W niniejszym artykule ograniczam się oczywiście do kwestii bezpośrednio związanej z przedmiotem moich rozważań. Wyczerpujące omówienie słynnej tezy o pierwszeństwie polis oferuje Miller (1995): 45-56.

Zgodnie z teleologicznym ujęciem Arystotelesa ludzkie ciało musi być w stanie spełniać określone funkcje (odżywianie, rozmnażanie, postrzeganie itd.). Również ręka musi być zdolna do wykonywania określonych funkcji (chwytanie, wskazywanie, uderzanie itd.). Ciało i ręka pozbawione duszy (umożliwiającej wykonywanie owych funkcji) stają się tylko homonimami ciała i ręki, ponieważ nie mogą urzeczywistniać celów, z względu na które są ciałem, ręką, itd. Warto zwrócić uwagę, iż w przytoczonym wyżej fragmencie, obok ciała i ręki, Stagiryta jednym tchem wymienia wyrzeźbione flety, którą są dlań „fletami” tylko z nazwy. W ten sposób przechodzimy do drugiej grupy przykładów rozpatrywanych przez Arystotelesa. Grupa ta obejmuje narzędzia oraz inne przedmioty wykonane przez człowieka.

4. Homonimiczne wytwory człowieka

Obok części ciała Arystoteles bardzo często obrazuje swe teleologiczne ujęcie rzeczy przykładami narzędzi niezdolnych do wykonywania swych funkcji i realizowania celów, dla których zostały wytworzone¹⁰. Doskonalej ilustracji dostarcza nam tutaj przytoczone wyżej świadectwo *Meteorologik* (390a13), w których Stagiryta objaśnia, iż „piła wykonana z drewna nie jest przecież [piłą], lecz tylko jakby [jej] obrazem” (οὐδὲ γὰρ πρίων ὁ ξύλινος, ἀλλ’ ἢ ὡς εἰκῶν). Podobną myśl wypowiada filozof w *Metafizyce*, gdy stwierdza (1044a29), że „nie robi się przecież piły z wełny lub z drzewa” (οὐ γὰρ ποιήσει πρίονα ἐξ ἐρίου ἢ ξύλου). Oczywiście jest, iż piła drewniana czy wełniana nie może być niczym więcej jak tylko homonimem piły, ponieważ nawet jeśli wygląda jak prawdziwa piła, to nie może ona ciąć, czyli wypełniać celu, dla którego została zrobiona. Ponownie najbardziej wyczerpującą eksplikację tej myśli odnajdujemy w *De anima* (412b10-15), gdzie Stagiryta kreśli wymowną analogię między posiadającym duszę ciałem a sprawną siekierą:

Ogólnie powiedziane zatem zostało, czym jest dusza: jest ona mianowicie substancją zgodną z formą. To jest zaś istotą [każdego] określonego ciała. Tak jak gdyby jakieś narzędzie, na przykład siekiera, było ciałem naturalnym: bycie siekierą byłoby [wtedy] jej substancją i duszą; ale gdyby ta została oddzielona, nie byłoby już siekiery, chyba że tylko homonimicznie. Natomiast teraz jest siekierą. (καθόλου μὲν οὖν εἴρηται τί ἐστὶν ἡ ψυχὴ· οὐσία γὰρ ἡ κατὰ τὸν λόγον. τοῦτο δὲ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιωδὶ σώματι, καθάπερ εἴ τι τῶν ὀργάνων φυσικὸν ἦν σῶμα, οἷον πέλεκυς· ἦν μὲν γὰρ ἂν τὸ πελέκει εἶναι ἡ οὐσία αὐτοῦ, καὶ ἡ ψυχὴ τοῦτο· χωρισθείσης δὲ ταύτης οὐκ ἂν ἔτι πέλεκυς ἦν, ἀλλ’ ἢ ὁμωνύμως, νῦν δ’ ἔστι πέλεκυς).

Znów widzimy, iż z perspektywy Arystotelesa siekiera, która utraci zdolność do rąbania, czyli do wykonywania swej funkcji i urzeczywistniania swego celu, przestaje być siekierą. Teraz „siekierą” przedmiot ten nazywamy „tylko homonimicznie” (ἀλλ’ ἢ ὁμωνύμως), ponieważ z siekierą prawdziwą łączy go jedynie wspólna nazwa. Status homonimiczności uzyskać może taka „siekiera” na wiele sposobów: jej ostrze może

¹⁰ Warto tutaj zauważyć, że rzeczownik ὄργανον oznacza u Arystotelesa zarówno „narząd”, „organ” (por. np. *De part. an.* 694b13), jak i „narzędzie”, „instrument” (por. np. *De gen. an.* 740b26).

się stępić i/lub wyszczerbić, jej rączka może zbutwieć i/lub się złamać itd. Kluczowe jest to, że definicja tej niesprawnej „siekiera” nie będzie wyrażała „istoty bycia siekierą” (τὸ πελέκει εἶναι), ponieważ „być siekierą” znaczy „być zdolnym do rąbania”. Właśnie z tego powodu wraz z utratą zdolności do rąbania, rzeczony narzędzie jest już „siekierą” tylko z nazwy. Oczywiście, chcąc mówić o owym przedmiocie, nadal posługiwać się możemy terminem „siekiera”. Niemniej nawet jeśli przedmiot ten wciąż przypomina siekierę prawdziwą, to jednak wraz z utratą zdolności do wykonywania swej funkcji i realizowania swego celu, jest on wyłącznie homonimem siekiery (skoro bycie siekierą jest równoznaczne z byciem narzędziem zdolnym do rąbania).

5. Status ontyczny homonimów

W przytoczonych wyżej tekstach Arystoteles wyraźnie utożsamia określoną „funkcję” (ἔργον) danej rzeczy z jej „istotą” (τὸ τί ἦν εἶναι), „substancją” (οὐσία), „formą” (εἶδος, λόγος, μορφή) i wreszcie „celem” (τέλος). Wiąże się to z tym, iż rozpatrując substancje pierwsze, Stagiryta stawia pełen znak równości między ich „przyczyną formalną” (εἶδος) a ich „przyczyną celową” (οὐ ἔνεκα). Właśnie dlatego filozof powiada, iż gdy oko tudzież siekiera nie robi „tego, ze względu na co jest” (widzenie tudzież rąbanie), to wówczas terminów „oko” i „siekiera” używamy – jak to ujmuje – „tylko homonimicznie”. Powstaje w tym miejscu pytanie o status ontyczny homonimów. Pozbawione swej istoty „oko” (wylupane, wyrzeźbione, namalowane itd.) tudzież pozbawiona swej istoty „siekiera” (stępiona, wyszczerbiona, złamana itd.) nie jest „naprawdę”. Czy omówione wyżej przeciwstawienie homonimów i substancji pierwszych będących *naprawdę* wskazuje na odmienny sposób istnienia tych rzeczy?

Substancjom pierwszym będącym *naprawdę* i ich homonimom przysługuje jednakowy status ontyczny w tym sensie, że zarówno jedne, jak i drugie są bytami jednostkowymi, konkretnymi i podpadającymi pod zmysły. Właśnie dlatego homonimy łączy z substancjami będącymi *naprawdę* „ta sama nazwa” (ὁμὸν ὄνομα)¹¹ i podobna „postać zewnętrzna” (μορφή) tudzież „wygląd” (σχῆμα)¹². Z drugiej jednak strony substancje pierwsze i ich homonimy mają odmienny status ontyczny z uwagi na „możliwość” (δύναμις) i „akt” (ἐνέργεια). Mówiąc bowiem, że rzeczy są „naprawdę” (ἀληθῶς), gdy wykonują swą „funkcję” (ἔργον), wskazuje Arystoteles na fakt, iż rzeczy te mogą urzeczywistniać nie tylko „cel” (τέλος), ze względu na który są, ale także swą „doskonałość” (ἐντελέχεια). Potwierdza to następująca wypowiedź filozofa:

Cel jest aktem i ze względu na niego pojmuje się możliwość (τέλος δ' ἡ ἐνέργεια, καὶ τούτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται). [...] Ponadto materia jest w możliwości, ponieważ może osiągnąć formę, natomiast kiedy jest w akcie, to wtedy jest w formie (ἔτι ἡ ὕλη ἔστι δυνάμει ὅτι ἔλθοι ἂν εἰς τὸ εἶδος· ὅταν δέ γε ἐνεργείᾳ ἦ, τότε ἐν τῷ εἶδει ἐστίν). [...] Działanie [wykonywanie funkcji] jest bowiem celem, a akt jest działaniem [urze-

¹¹ Por. słynną definicję przedstawioną w *Kategoriach* (1a1), zgodnie z którą homonimy mają „tylko nazwę wspólną” (ὄνομα μόνον κοινόν). Omówienie tej definicji przedstawiam w Domaradzki (2016a): 4.

¹² Por. przywołaną wyżej rozprawę poświęconą *Częściom zwierząt* (640b34: τὴν αὐτὴν τοῦ σχήματος μορφήν).

czywistniającym cel]; dlatego terminem „akt” nazywa się działanie zmierzające do doskonałości [pełnego urzeczywistnieniu celu] (τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἢ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον, διὸ καὶ τοῦνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν). *Metaph.* 1050a9-23

Przytoczone świadectwo rzuca światło na interesujące nas tutaj przeciwstawienie substancji pierwszych i ich homonimów. Po pierwsze, Arystoteles utożsamia „cel” (τέλος) z „aktem” (ἐνέργεια). Po drugie, filozof wywodzi etymologię terminu „akt” (ἐνέργεια) od słowa ἔργον, które z jednej strony oznacza „funkcję” (por. omówione wyżej ustępy *Mete.* 390a10-14, *De part. an.* 640b33-641a5 i *Pol.* 1253a18-25), a z drugiej „działanie urzeczywistniające cel”, którego zwieńczeniem jest entelechia¹³. Po trzecie wreszcie, „materia” (ὑλη) jest „możliwością” (δύναμις), która dzięki „formie” (εἶδος), posiada „zdolność” (δύναμις)¹⁴ do wykonywania swej „funkcji” (ἔργον) i urzeczywistniania swego „celu” (τέλος). Wszystkie te stwierdzenia doskonale zgadzają się z omawianym tu poglądem Stagiryty, iż substancje pierwsze są naprawdę, gdy mogą wykonywać swą funkcję i realizować swój cel. Są one wówczas materią, która osiągnęła formę i która jest „w akcie” (ἐνεργεία). Homonimy natomiast nie mogą wykonywać swej funkcji i realizować swego celu. Są one zatem materią „w możliwości” (δυνάμει). Warto jednak zaznaczyć, że jedne homonimy formy nigdy nie osiągną, a inne jedynie ją utraciły.

Nie ulega wątpliwości, że gdy dana substancja pierwsza przestaje być naprawdę, to wówczas mamy do czynienia ze przemianą, którą Arystoteles określa mianem „ginięcia” tudzież „niszczenia” (φθορά). W *Fizyce* (224b8-9) definiuje Stagiryta ginięcie jako „przemianę w niebyt” (εἰς τὸ μὴ ὂν μεταβολή), przy czym „niebyt” oznacza tutaj materię pozbawioną formy. Co ciekawe, Arystoteles wyróżnia (225a18-19) dwa rodzaje niszczenia: ginięcie „bezwzględne” (ἀπλῶς) i ginięcie „pod pewnym względem” (τις). Ginięcie pod pewnym względem jest przemianą, w wyniku której dana substancja traci jedynie pewną jakość, lecz istotowo wciąż pozostaje tą samą rzeczą. Przykładowo, gdy człowiek zachoruje, to wówczas traci jakość bycia zdrowym (własność ta ulega „zniszczeniu” na czas choroby), aczkolwiek substancjalnie człowiek ów pozostaje ten sam. Gdy natomiast człowiek umiera, to wówczas ginie jego istota: niszczeniu ulega substancja pierwsza, o której orzeka się konkretne jakości (bycie zdrowym, chorym, wykształconym, bladym itp.).

Jak odnotowaliśmy wyżej, rzeczy będące tylko homonimicznie tracą swą „istotę” (τὸ τί ἦν εἶναι), „substancję” (οὐσία), „formę” (εἶδος) i „cel” (τέλος). Oznacza to, iż w przypadku tych homonimów mówić należy o ginięciu bezwzględnym. Zgodnie z definicją przedstawioną w *Fizyce* (225a18) ginięcie bezwzględne jest przemianą „z substancji w niebyt” (ἐκ τῆς οὐσίας εἰς τὸ μὴ εἶναι). Sformułowanie to oznacza, iż na skutek przemiany, jaką jest ginięcie, rzecz traci swą formę, istotę i cel, w wyniku czego

¹³ Termin „akt” (ἐνέργεια) oznacza działanie realizujące jakąś funkcję (ἐν ἔργῳ εἶναι) i urzeczywistniające konkretny cel, podczas gdy „entelechia” oznacza doskonałość polegającą na zrealizowaniu owej funkcji i urzeczywistnieniu określonego celu (ἐν τέλει ἔχειν). Akt jest zatem „działaniem urzeczywistniającym”, a entelechia – „doskonałym urzeczywistnieniem”.

¹⁴ Termin δύναμις oznacza zarówno „zdolność”, jak i „możliwość” (por. wyżej przyp. 5).

przestaje być substancją rozumianą jako rzecz złożona z formy i materii¹⁵. Tym, co pozostaje, jest „niebyt”, czyli materia pozbawiona jakiegokolwiek formy. Tak pojmowane niszczenie staje się udziałem zarówno wytworów natury, jak i wytworów człowieka, ponieważ wedle Arystotelesa ginąć mogą ciała ożywione i nieożywione. A zatem „oko” martwe lub wylupane jest już teraz tylko materią, która utraciła swą dotychczasową formę (istotę) i cel (funkcję). Podobnie „siekiera”, która została stępiona czy złamana. Materii tworzącej owo „oko” i „siekierę” nie można już przypisać stosownej przyczyny formalnej i celowej, ponieważ w przypadku tych homonimów unicestwieniu uległy właśnie istota i cel urzeczywistniające się w konkretnej materii.

O ile jednak ginięcie jest dla Arystotelesa końcem istnienia danej rzeczy w wyniku utracenia przez nią formy i celu, o tyle trudno mówić o takowym „zniszczeniu” w przypadku „oka” namalowanego, „piły” drewnianej czy „fletów” wyrzeźbionych. Istota i cel tych homonimów nie uległy zniszczeniu, ponieważ te nigdy nie zostały urzeczywistnione. Stanowią one zatem materię, która jest niezdolna do przyjęcia formy właściwej dla oka, piły czy fletu, ponieważ materia ta nigdy nie będzie mogła urzeczywistnić celu, ze względu na który dana substancja jest okiem, piłą czy fletem naprawdę. Właśnie dlatego w *Metafizyce* Arystoteles z jednej strony zastrzega (1041a28-30), że w przypadku domu czy łoża „istota” (τὸ τί ἦν εἶναι) jest „przyczyną celową” (ἔνεκα), a z drugiej podkreśla (1044a27-29), że pewne rzeczy muszą być z określonej materii, o czym świadczy fakt, iż piły nie można zrobić z drzewa czy z wełny (por. wyżej). Stwierdzenia te prowadzą nas do pytania o zasadność teleologicznego ujęcia substancji pierwszych.

6. Próba oceny

Teleologiczne ujmowanie narzędzi wydaje się jak najbardziej zasadne. Co przesądza o tym iż – dajmy na to – tarcza jest tarczą? W oczach Arystotelesa będzie to zdolność do wykonywania stosownej funkcji i realizowania określonego celu: ochrona ciała wojownika przed uderzeniami. Nie będzie zatem tarczą coś, co wprawdzie wygląda jak tarcza, ale nie może zabezpieczyć osoby walczącej przed zadawanymi jej ciosami, gdyż jest na przykład uplecione z kwiatów. Coś takiego jest „tarczą” tylko homonimicznie, tzn. jest „tarczą” jedynie z nazwy. Nie inaczej wygląda sytuacja w przypadku wszystkich innych artefaktów: łoża, dzbana, rydwanu itp. Wszystkie te rzeczy są tym, czym są, gdy mogą spełniać cel, dla którego zostały wykonane (spanie, przechowywanie napojów, przemieszczanie się itp.). To, z czego są wykonane (materia), nie jest tak istotne, jak to, czy mogą wykonywać swą funkcję: gdy tarcza chroni przed ciosami, wówczas jest kwestią drugorzędną, czy wykonano ją z brązu czy drewna; gdy łoże umożliwia spanie, to – podobnie – kwestią wtórną jest, czy zrobiono je z drewna czy z marmuru. Właśnie dlatego w rozprawie poświęconej *Częściom zwierząt* Arystoteles podkreśla, iż przy opisywaniu łożka należy „określić jego formę raczej niż materię” (μᾶλλον ἂν διορίζειν τὸ εἶδος αὐτῆς ἢ τὴν ὕλην), ponieważ „natura formalna jest ważniejsza niż natura materialna” (ἢ κατὰ τὴν μορφήν φύσις κυριώτερα τῆς ὑλικῆς φύσεως)¹⁶. Analogicznie wygląda sytuacja

¹⁵ Zgodnie z Arystotelesowskim hylemorfizmem substancja jest konkretnym połączeniem materii i formy. Por. np. *Metaph.* 1037a29-30: ἡ γὰρ οὐσία ἐστὶ τὸ εἶδος τὸ ἐνόν, ἐξ οὗ καὶ τῆς ὕλης ἢ σύνολος λέγεται οὐσία.

¹⁶ Arist. *De part. an.* 640b23-29. Nieznacznie zmodyfikowane tłumaczenie P. Siwka (Arystoteles 1992b).

w przypadku wszystkich wytworów człowieka, jeśli tylko mogą one wykonywać swą funkcję i urzeczywistniać cel, ze względu na który są. Jeśli natomiast nie mogą, to wówczas są jedynie homonimami (tylko wyglądają jak odpowiadające im substancje pierwsze i dzielą z nimi wspólną nazwę). Z tego względu drewniana siekiera (niezdolna do rąbania) nie jest siekierą, podczas gdy drewniana tarcza (zdolna chronić przed uderzeniami) jest tarczą w takim samym stopniu, w jakim jest nią tarcza z brązu.

Na zasadność stanowiska Arystotelesa wskazuje fakt, iż każdy z nas czułby się oszukany, gdyby nieświadomie nabył atrapę telefonu czy pistoletu. Podobnie będziemy czuć się oszukani, gdy kupimy samochód, który nie jeździ. Drewniany telefon tudzież gumowy pistolet nie urzeczywistnią celu, ze względu na który są tym, czym są (funkcją i zarazem istotą pierwszego jest bowiem prowadzenie rozmów na odległość, a drugiego – strzelanie). W obu przypadkach atrapa taka jest wedle Stagiryty tylko homonimem, tzn. jest ona „telefonem” tudzież „pistoletem” wyłącznie z nazwy. Nie inaczej wygląda sytuacja w przypadku „samochodu”, który nie jeździ. Nie jest to samochód, chyba że jedynie homonimicznie. Możemy oczywiście przedmiot ten nazywać „samochodem”, aczkolwiek z perspektywy Arystotelesa nie będzie to żadną miarą samochód. Gdy natomiast samochód ów będzie jeździć, czyli będzie realizować swój cel i wykonywać swą funkcję, to wówczas kwestią wtórną będzie to, czy będzie on zrobiony z metalu czy z plastiku.

Nieco bardziej problematyczne wydawać się może teleologiczne ujmowanie części ciała. Dla Arystotelesa homonimami oka są zarówno „oko” człowieka martwego, jak i „oko” posągu. Z naszej perspektywy może to być o tyle trudne do zaakceptowania, iż gdy ktoś utraci wzrok, to wówczas ciągle naturalne jest dla nas mówienie o „oczach” tej osoby. Możemy wtedy zapytać, czy jest możliwe, by „oczy” tej osoby widziały jeszcze kiedyś ponownie (np. za sprawą jakiegoś zabiegu)¹⁷. Natomiast Stagiryta mówi tutaj jedynie o „homonimach” oczu, tj. o przedmiotach, które mają tę samą nazwę i wygląd, co oczy, ale które już oczyma nie są. Zgodnie z teleologicznym ujęciem Arystotelesa części ciała niezdolne do wykonywania swoich funkcji i urzeczywistniania swych celów są tylko homonimami owych części ciała, niezależnie od tego, czy dany homonim nigdy nie był zdolny do widzenia („oko” posągu), czy też kiedyś był, ale teraz już nie jest („oko” człowieka martwego).

Dla nas zwłoki są oczywiście ciałem człowieka (właśnie dlatego mówimy, że czyjeś ciało spoczęło w trumnie). Natomiast Stagiryta staje na stanowisku, iż zwłoki nie są już ciałem, chyba że tylko homonimicznie. Z perspektywy Arystotelesa ludzkie ciało musi bowiem spełniać ściśle określone funkcje (odżywianie, rozmnażanie, postrzeganie itd.). Ciało pozbawione duszy (umożliwiającej wykonywanie owych funkcji) staje się tylko homonimem ciała, ponieważ nie jest zdolne do wykonywania funkcji definiujących ciało. Z tej perspektywy zwłoki Sokratesa wydają się zatem mieć więcej wspólnego z posągiem Sokratesa tudzież jego obrazem, aniżeli z ciałem Sokratesa. Zwłoki, posąg i obraz mają bowiem podobną „postać zewnętrzną” (μορφή) tudzież „wygląd” (σχῆμα), aczkolwiek ani zwłoki Sokratesa, ani jego posąg, ani jego obraz nie są w stanie wykonywać funkcji, które spełniać może ciało Sokratesa.

¹⁷ Jak słusznie podkreśla Shields (1999): 30.

Powstaje w tym miejscu pytanie, czy (i, jeśli tak, to w jakim stopniu) teleologiczne ujęcie części ciała proponowane przez Arystotelesa antycypuje współczesny funkcjonalizm. Jeśli bowiem (jak widzieliśmy) Stagiryta utożsamia zdolność do wykonywania określonej „funkcji” (ἔργον) i urzeczywistniania konkretnego „celu” (τέλος) z „substancją” (οὐσία) i „istotą” (τὸ τί ἦν εἶναι) danej rzeczy, to można argumentować, że Arystotelesowska koncepcję duszy uznać należy za (mniej lub bardziej wyrazistą) prefigurację współczesnego funkcjonalizmu¹⁸. Wydaje się jednak, że funkcjonalistyczne interpretacje Arystotelesowskiej psychologii (tudzież Arystotelesowskiej filozofii umysłu) bardzo trudno pogodzić z Arystotelesowskim hylemorfizmem. Z jednej strony Stagiryta staje bowiem na stanowisku, iż procesy poznawcze wymagają materii określonego rodzaju, a z drugiej dobitnie podkreśla odrębność artefaktów i istot żywych.

Z perspektywy funkcjonalizmu materia jest nieistotna tak długo, jak długo umożliwia ona wykonywanie stosownych funkcji. Jeśli warunek ten zostanie spełniony, rolę materii pełnić może nawet szwajcarski ser¹⁹. Dla Arystotelesa natomiast ciało nie może być ukonstytuowane z dowolnej materii, jeśli ma ono umożliwić duszy wypełnianie jej funkcji i realizowanie celów, ze względu na które dany byt jest rośliną, a nie na przykład zwierzęciem. Właśnie dlatego w *De anima* Stagiryta z jednej strony stwierdza (412b10-11), że dusza jest „substancją zgodną z formą” (οὐσία κατὰ τὸν λόγον), która określa „istotę konkretnego ciała” (τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιοῦτι σώματι), a z drugiej wyrokuje (414a22), że dusza musi być w „ciele odpowiedniego rodzaju” (ἐν σώματι τοιοῦτω). Wedle Arystotelesa forma urzeczywistniająca się w określonej materii decyduje o tym, czy dane ciało przybierze postać rośliny czy też zwierzęcia. Jednakże zgodnie z Arystotelesowskim hylemorfizmem ciało (materia) i dusza (forma) muszą tworzyć określoną jedność. Dusza umożliwia ciału wykonywanie stosownych funkcji, ale i ciało musi być odpowiedniej natury, by funkcje te mogły być wykonywane. Każdy rodzaj duszy wymaga zatem odmiennego ciała, ponieważ materia roślin nie może być taka sama jak materia zwierząt. Myśl tę dobitnie formułuje Stagiryta pod koniec swego traktatu.

W trzynastym rozdziale III księgi *De anima* formułuje Arystoteles stanowisko, które przeczy funkcjonalistycznej tezie, jakoby procesy poznawcze mogły zachodzić w dowolnej materii²⁰. Z jednej strony Arystoteles zastrzega (435a11-12), że „ciało zwierzęcia nie może być proste” (οὐχ οἷόν τε ἀπλοῦν εἶναι τὸ τοῦ ζώου σῶμα), tzn. nie może składać się z elementu tylko „ognistego” (πύρινον) czy „powietrznego” (ἀέρινον). Z drugiej zaś strony filozof podkreśla (435a24-25), że „nie odbieramy postrzeżeń zmysłowych za pomocą kości, włosów i takich części [ciała], ponieważ są [one] z ziemi” (τοῖς ὀστοῖς καὶ ταῖς θριξὶ καὶ τοῖς τοιοῦτοις μορίοις οὐκ αἰσθανόμεθα, ὅτι γῆς ἐστίν), po czym dodaje (435b1), że podobnie rośliny „nie mają żadnej zdolności postrzegania zmysłowego, ponieważ są z ziemi” (οὐδεμίαν ἔχει αἴσθησιν, ὅτι γῆς ἐστίν). Tok rozumowania Stagiryty jest tutaj następujący. Ciało zwierząt nie może składać się z jednego tylko elementu, lecz musi być bardziej złożone aniżeli ciało roślin. Świadczą o tym dwie okoliczności.

¹⁸ Por. np. Putnam (1975); Nussbaum (1978); Wilkes (1978); Shields (1990); Nussbaum, Putnam (1992).

¹⁹ Por. Putnam (1975): 302.

²⁰ W tym miejscu ponownie ograniczam się wyłącznie do kwestii bezpośrednio związanej z przedmiotem moich rozważań. Wyczerpujące omówienie tego trudnego rozdziału oferuje Polansky (2007): 547-550.

Po pierwsze, części ciała składające się jedynie z ziemi nie mogą odbierać postrzeżeń zmysłowych (nie percypujemy wszak za pomocą kości czy włosów). Po drugie, rośliny nie odbierają postrzeżeń zmysłowych (ponieważ ich ciała składają się wyłącznie z ziemi). By zatem zwierzę mogło odbierać postrzeżenia zmysłowe, musi ono posiadać ciało złożone z różnych elementów, w szczególności nie może być utworzone tylko z ziemi. Stanowisko Arystotelesa ewidentnie wyklucza funkcjonalistyczną tezę, jakoby procesy psychiczne (percepcja) mogły zachodzić w dowolnym ciele czy materii.

Arystotelesowski hylemorfizm, zgodnie z którym substancja jest ścisłym zespoleniem materii (ciała) i formy (duszy) nie tylko neguje funkcjonalistyczną tezę o dowolności materii, ale także wyklucza możliwość postawienia znaku równości między artefaktami i istotami żywymi. Dla zrozumienia funkcjonowania ciał „ożywionych” (ἐμψυχα) konieczne jest wedle Arystotelesa nawiązanie do „duszy” (ψυχή), która jest „przyczyną i zasadą żywego ciała” (τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή)²¹. Ponieważ zaś dusza jest dla Arystotelesa zasadą i przyczyną życia, to na przykład proteza ręki nigdy nie będzie dlań ręką. Choć bowiem proteza może wykonywać funkcje ręki (chwytywanie, wskazywanie, uderzanie itd.), to jednak nie posiada ona życia. Protezy mogą zatem w najlepszym razie jedynie wyglądać jak żywe członki²².

Na zakończenie warto zwrócić uwagę, że przy próbie oceny teleologicznego ujęcia substancji pierwszych pamiętać należy o specyfice perspektywy obranej przez Arystotelesa. Otóż zamysłem Stagiryty jest wykazanie, że substancje pierwsze i ich homonimy wymagają odmiennego ujęcia poznawczego. Właśnie dlatego w *Kategoriach* (1a5-6) filozof podkreśla, że w przypadku homonimów podać trzeba „odrębną definicję” (ἴδιον λόγον). Choć substancje pierwsze i ich homonimy wymagają odmiennych definicji, to jednak okoliczność ta nierzadko uchodzi uwadze mniej doświadczonych badaczy. Na fakt ten zwraca uwagę Arystoteles w *Topikach* (107b6-7), gdy wyrokuje:

Często w samych definicjach ukrywa się towarzyszący [definiensowi] homonim i dlatego [właśnie] badać trzeba definicje (πολλάκις δὲ καὶ ἐν αὐτοῖς τοῖς λόγοις λαθάνει παρακολουθοῦν τὸ ὁμώνυμον· διὸ καὶ ἐπὶ τῶν λόγων σκεπτέον).

Już w tym wczesnym traktacie sformułowany zostaje postulat, któremu Arystoteles pozostaje wierny przez całe życie: wykrycie homonimiczności jest warunkiem wstępnym adekwatnego ujęcia rozpatrywanych rzeczy. Postulat ten pojawia się w bardzo wielu rozprawach Stagiryty²³. Tutaj ograniczę się do przywołania kanonicznego ustępu z *Metafizyki* (1003a33-34), w którym filozof wyrokuje, iż Byt „jest orzekany na wiele sposobów” (λέγεται πολλαχῶς), ale „nie homonimicznie” (οὐχ ὁμώνυμως). Wypowiedź ta ukazuje, iż udzielenie odpowiedzi na pytanie, czym jest Byt, poprzedzone musi być rozpoznaniem homonimów oraz wykluczeniem ich z rozważań na temat natury Bytu.

²¹ Arist. *De an.* 415b8. Tłumaczenie P. Siwka (Arystoteles 1992a).

²² Porównaj chociażby przywołane wyżej (przyp. 8) ustępy z rozprawy poświęconej *Rodzeniu się zwierząt* (734b25 i 735a6: ψυχή oraz 726b22: ψυχική).

²³ Por. Domaradzki (2013): 258-271, (2016a): 16-21, (2016b): 70-77. W *Top.* 1.15 podaje Arystoteles różne strategie wykrywania homonimiczności. Szczegółowe ich omówienie przedstawiam w Domaradzki (2016b).

7. Podsumowanie

Dociekając, czym jest bycie okiem, ręką, piłą czy siekierą, filozof odkrywa, że przedmioty te nie są niczym więcej, jak tylko homonimami rzeczy będących naprawdę, gdy nie mogą wykonywać swych funkcji i urzeczywistniać swoich celów. Badania filozoficzne prowadzą go zatem do rozpoznania sytuacji, w których unieważnione muszą zostać zdroworozsądkowe i potocznie przyjmowane założenia, że zwłoki są ciałem, drewniana piła – piłą, itd. Choć w codziennej praktyce komunikacyjnej namalowaną siekierę nazywamy „siekierą”, a wyrzeźbione oko – „okiem”, to jednak zadaniem filozofa jest ukazanie, iż przypadkach takich mamy do czynienia z homonimami, a nie z substancjami pierwszymi będącymi naprawdę. Zarówno bowiem wytwory natury, jak i wytwory człowieka są rzeczami „jedynie z nazwy”, gdy nie wykonują swych funkcji i nie urzeczywistniają celów, ze względu na które są. Z perspektywy Arystotelesa są one wówczas homonimami, które muszą być definiowane w sposób zgoła odmienny aniżeli substancje pierwsze będące naprawdę.

Bibliografia

- Ackrill J.L. (1997), *Aristotle's Definitions of Psychē*, [w:] *Essays on Plato and Aristotle*, J.L. Ackrill (red.), Clarendon Press, Oxford: 163–178.
- Arystoteles (1992a), *O duszy*, tłum. P. Siwek, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. 3, PWN, Warszawa.
- Arystoteles (1992b), *O częściach zwierząt*, tłum. P. Siwek, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. 3, PWN, Warszawa.
- Berkowitz L., Squitier K.A. (1990) *Thesaurus Linguae Graecae: Canon of Greek Authors and Works*, Oxford University Press, Oxford.
- Berti E. (1979), *Profilo di Aristotele*, Edizioni Studium, Roma.
- Burnyeat M.F. (1992), *Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? (A Draft)*, [w:] *Essays on Aristotle's De Anima*, M.C. Nussbaum, A.O. Rorty (red.), Clarendon Press, Oxford: 15–26.
- Cassirer E. (1994), *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Cohen S.M. (1992), *Hylomorphism and Functionalism*, [w:] *Essays on Aristotle's De Anima*, M.C. Nussbaum, A.O. Rorty (red.), Clarendon Press, Oxford: 57–73.
- Domaradzki M. (2013), *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji. Rozwój alegorezy od przedsokratyków do Arystotelesa*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań.
- Domaradzki M. (2016a), *Arystotelesowskie ujęcie homonimii*, „Diametros” 50: 1–24.
- Domaradzki M. (2016b), *Wieloznaczność orzekania w Topikach 1.15*, „Peitho. Examina antiqua” 7: 69–85.
- Hammer-Jensen I. (1915), *Das sogenannte IV. Buch der Meteorologie des Aristoteles*, „Hermes” 50 (1): 113–136.
- Hintikka K.J. (1973), *Aristotle and the Ambiguity of Ambiguity*, [w:] *Time and Necessity: Studies in Aristotle's Theory of Modality*, K.J. Hintikka (red.), Clarendon Press, Oxford: 1–26.
- Irwin T.H. (1981), *Homonymy in Aristotle*, „The Review of Metaphysics” 34 (3): 523–544.
- Fortenbaugh W.W. (1975), *Aristotle's Analysis of Friendship: Function and Analogy, Resemblance and Focal Meaning*, „Phronesis” 20 (1): 51–62.
- Jaeger W. (1923), *Arystoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmann, Berlin.

- Miller F.D. (1995), *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, Clarendon Press, Oxford.
- Nussbaum M.C. (1978), *Aristotle on Teleological Explanation*, [w:] *Aristotle's De Motu Animalium. Text with Translation, Commentary, and Interpretive Essays*, M.C. Nussbaum (red.), Princeton University Press, Princeton: 59–106.
- Nussbaum M.C., Putnam H. (1992), *Changing Aristotle's Mind*, [w:] *Essays on Aristotle's De Anima*, M.C. Nussbaum, A.O. Rorty (red.), Clarendon Press, Oxford: 27–56.
- Polansky R. (2007), *Aristotle's De anima*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Putnam H. (1975), *Philosophy and Our Mental Life*, [w:] *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers, vol. 2*, H. Putnam (red.), Cambridge University Press, Cambridge: 291–303.
- Rapp C. (1992), *Ähnlichkeit, Analogie und Homonymie bei Aristoteles*, „Zeitschrift für philosophische Forschung“ 46 (4): 526–544.
- Robinson H.M. (1978), *Mind and Body in Aristotle*, „Classical Quarterly“ 28 (1): 105–124.
- Shields C. (1990), *The First Functionalist*, [w:] *Historical Foundations of Cognitive Science*, J.C. Smith (red.), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht: 19–33.
- Shields C. (1999), *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford.
- Ward J.K. (2008), *Aristotle on Homonymy: Dialectic and Science*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Wilkes K.V. (1978), *Physicalism*, Routledge, London.