

M a r e k R o s i a k

Arystotelesowska próba rozwiązania aporii skrajnego realizmu pojęciowego Platona

W dialogu *Parmenides* Platon formułuje szereg zarzutów przeciwko swej własnej teorii idei. Niektóre z nich znane są jako zarzuty Arystotelesa, który zresztą faktycznie miał zwyczaj (dziś naganny) cytowania bez podania źródła. Lecz Stagiryta nie poprzestaje na krytyce Platońskiej teorii idei — próbuje sformułować alternatywną wersję realizmu pojęciowego. W ramach sporu o uniwersalia została ona zestawiona z innymi stanowiskami za pośrednictwem hasła *universalia in rebus*, które nieorientowanym może sugerować, że Arystoteles dosłownie lokował uniwersale w indywiduach. Jednak już Platon oznajmiał, że podobny pomysł jest „najmniej możliwy ze wszystkiego” (*Fileb* 15 B - C)¹, a i Arystoteles go *explicite* odrzucał (np. *Met.* 1039 b 1). Powstaje więc pytanie, jak można — czy jak się powinno — interpretować Arystotelesowską wersję realizmu pojęciowego, aby uniknąć problemów realizmu Platońskiego nie popadając w nowe kłopoty².

1

W *Parmenidesie* (130 B – 135 C) znajdujemy przynajmniej cztery problemy, jakie napotyka teoria idei. Pierwszy z nich wyłożony jest w rozdziale 4 za pomocą pewnej fragmentarycznej hierarchii bytów jednostkowych, ich własności i relacji: od jednostkowych przypadków podobieństwa, jedności i wielości poprzez rzeczy, które są sprawiedliwe, piękne czy dobre, dalej przez człowieka, ogień, wodę, aż do włosa, błota i brudu. Zakłada się przy tym, że indywidua z początku listy mają swoje idealne odpowiedniki (postacie), a te z końca — nie. Na tym właściwie kończy się przedstawienie problemu, jeszcze tylko (naonczas młody) Sokrates otrzymuje od starszych i zaprawionych w dialektyce kolegów radę, żeby się tym nie zamartwiał. Jeśli tę radę pozostawić na boku i przyjąć bez zastrzeżeń uprzednie stwierdzenia, to narzuca się pytanie o granicę między tymi rzeczami, które mają swe odpowiedniki w ideach a tymi, które ich nie mają.

¹ Zob. też ANSCOMBE, s. 53.

² Badam tę kwestię jako rzeczową, a nie historycznofilozoficzną.

Wyjściowa lista może sugerować pewne racje istnienia takiej granicy między rzeczami z początku listy, będącymi „bliżej ideału”, a tymi z jej końca. Tabela 1 wymienia możliwe zasady hierarchizacji rzeczy i ich określeń, obecnych na liście.

Podobieństwo	jedność	wielość	sprawiedliwe	piękne	dobrze	człowiek	ogień	woda	włos	biłoto	brud	
			wartościowe							bezwartościowe		
			będące celem			mające-cel				bez celu		
czysto pozytywnie określone											zawierające brak	
wykazujące ład, prawidłowe											bezładne	
niezmienne, stałe								dopuszczające zmienność, pozbawione stałości				
jednorodne											różnorodne	

Tabela 1

Pierwsza opozycja jest związana ze szczególnym sposobem rozumienia idei jako wzorca, nie tyle w sensie technicznym, ile aksjologicznym (w taki sposób używa się potocznie określenia „ideał”). Chodzi tu w gruncie rzeczy o skojarzenie tego, co wzorowe (jednostka), z tym, co wzorcowe (idea). W tym kontekście można zrozumieć, że to, co samo nie jest żadnym wzorem, zostaje uznane za pozbawione idealnego wzorca. Gdyby miała to być jedyna racja odmawiania pewnym rzeczom ich idealnych odpowiedników, to rada starszych kolegów Sokratesa byłaby jak najbardziej na miejscu. Z pierwszą opozycją blisko związane jest uporządkowanie z uwagi na celowość, gdzie najważniejsze jest to, co samo może być celem, mniej ważne to, co choć samo celem nie jest, to jeszcze cel może mieć, wreszcie pojawia się to, co ani nie jest celem, ani celu nie ma. Można byłoby powiedzieć, że obecne rozróżnienie stanowi ontyczną rację poprzedniego, bo czyż wartość nie jest celem dążenia? Czy wolno uznać, że wszystko, co ma swoją ideę, powinno również posiadać cel, jeśli nie wręcz nim być? Skoro najwyższą ideą w systemie Platónskim jest idea dobra, to rzeczywiście celowość musi przenikać wszystko, co pod jakąkolwiek ideą podpada. Brak celu byłby wtedy równoznaczny z „bezieowością”. Współzależność ta musiała też być niewątpliwa dla Arystotelesa bo, jak wiadomo, wpisana jest w jego system czwórprzyczyn (korelacja przyczyny formalnej i celowej). Trzecia zasada hierarchizacji również ma charakter ontyczny, ale jest ogólniejsza od poprzedniej, bo każdy cel jest czymś pozytywnym. W jej świetle granica rzeczy mających swą ideę przesunęłaby się w dół w stosunku do granicy poprzedniego podziału: coś, co nie ma żadnego celu, mogłoby chyba jednak być czysto pozytywnie określone. Zasada czwarta jest zasadą organizacji rzeczy i wydaje się do pewnego stopnia odpowiadać Arystotelesowskiej formie. Jej skojarzenie z terminem „idea” staje się jaśniejsze, gdy przypomnieć sobie, że bywa on też oddawany w tłumaczeniu jako „postać” czy właśnie „forma”. Należy tu nawiasowo napomknąć o tym, że włos wymieniony na liście nie jest oczywiście sam w so-

bie *exemplum* bezładu. O ile można się domyślać, Platonowi chodziło o coś w rodzaju włosa w kupie. W innym zaś wymiarze włos może stanowić przykład czegoś nieznacznego i do pominięcia (w tym sensie używamy wyrażenia „różnić się o włos”). Jeśli chodzi o zasadę piątą — niezmienności, to koresponduje ona w sposób oczywisty z niezmiennością idei, ale też wydaje się zbyt podwyższać granicę rzeczy mających ideę. Na pewno są niezmiennie trzy pierwsze pozycje na liście, a to z powodu ich atrybutywnego charakteru: to nie one się zmieniają, a substancja, której przysługują. Wreszcie szósta zasada — homogeniczności — wydaje się szczególnym przypadkiem czwartej: wszystko to, co jest jednorodne czy jednakowe, przejawia pewną prawidłowość, ale nie zawsze na odwrót. Pierwszy problem Platoński, rozpatrzony w świetle sześciu możliwych zasad uszeregowania rzeczy, ujawnia swój roboczy charakter. Jest to nie tyle zarzut pod adresem skrajnego realizmu pojęciowego, ile zagadnienie idei szczegółowych: jak duży jest „stopień rozdzielczości” idei w stosunku do podpadających pod nie indywiduów. Zdanie mówiące, że nie ma idei włosa, błota czy brudu rozumie się wtedy w ten sposób, że np. włos nie ma własnej idei szczegółowej — czy to w tym sensie, że podpada jedynie pod pewną składową (w terminologii Ingardena — stałą zawartości) idei zwierzęcia, czy też w sensie takim, że podpada jedynie pod ogólną ideę tworu naturalnego. Radykalniejsza interpretacja tego zdania — że wymienione obiekty nie podpadają w ogóle pod żadną ideę ani jej składową — wydaje się do utrzymania w przypadku przedmiotów scharakteryzowanych negatywnie, jako brak czegoś (np. brud jako brak czystości).

Drugi problem teorii idei, wyeksplikowany w Platońskim *Parmenidesie*, związany jest z poszukiwaniem właściwego sensu relacji uczestniczenia indywiduów w idei (130 E – 131 E). Podejmowane są próby wyartykułowania tej relacji w terminach relacji część-całość. Najpierw stawia się pytanie, czy indywiduum uczestniczy w całej idei, czy tylko w jej części. W pierwszym przypadku w każdym indywiduum „jest” cała idea, a to znaczy, że będąc cała jednocześnie w wielu oddzielnych indywiduach jest oddzielona sama od siebie. Ta absurdalna konsekwencja każe uczestnikom rozważyć drugą ewentualność: każde indywiduum uczestniczy jedynie w części idei. Znaczy to, po pierwsze, że same idee są podzielne i brak im jedności, a po drugie, że żadne indywiduum nie egzemplifikuje całej idei — każde podpada pod nią tylko w jakiejś mierze (np. to, co równe, jest tylko częściowo równe itp.) W efekcie należy uznać, że indywidua i idee nie wchodzą w stosunki część-całość. Gdyby dopuścić zachodzenie między ideą i jej egzemplifikacją stosunku mereologicznego, pociągnęłoby to pewnego rodzaju ujednolodnienie rzeczy i idei; np. wobec czasoprzestrzenności rzeczy i idee byłyby takie; i w ogóle idee czy to wchodząc w skład realnej całości, czy też mając części realnie istniejące, same nabrałyby realnego charakteru. Teza o realnym istnieniu idei, jak wiadomo, rzeczywiście była składnikiem Platońskiej teorii, jednak można — jak się zdaje — uznawać (mniej)

skrajną wersję realizmu bez tego dodatku. I tak, w II rozprawie Husserlowskich *Badań logicznych*, gdzie krytyce poddaje się „metafizyczne hipostazowanie tego, co ogólne”, a zarazem całą rozprawę poświęca „obronie prawomocności przedmiotów specyficznych”, zapewne o taką „nieco mniej” skrajną wersję realizmu pojęciowego chodzi.

Z kolei następuje najstłyszniejszy bodaj paradoks związany z teorią idei, niszczący miano „trzeciego człowieka” (131 E – 132 B i 132 D – 133). Zostaje sformułowany dwukrotnie: raz na przykładzie przedmiotów wielkich, a następnie w sposób ogólny. Pierwsze sformułowanie jest zwięźlejsze i występuje w kontekście oglądania mnogości przedmiotów wielkich „oczyrna duszy”. Skutkiem takiego oglądu jest uprzytomnienie sobie jednej idei wielkości jako racji tego, że wiele różnych przedmiotów przejawia wielkość. Teraz kolejno następują akty uświadamiania sobie, że racją tego, iż ma się do czynienia z wszystkim tym, co przejawia wielkość (czy to będąc przedmiotem, czy ideą), jest kolejna idea wielkości. W ten sposób pojawia się nieskończony regres racji tego, że wszystkie przedmioty wyjściowej grupy były wielkie. Sokrates podejmuje próbę zablokowania tego regresu formułując stanowisko konceptualistyczne *avant la lettre*: „postać [tj. idea] jest myślą o tych rzeczach i ona nie może tkwić nigdzie indziej, jak tylko w duszach” (132 B). Myśl ta miałaby nie tyle odkrywać, co nadawać ujmowanym rzeczom jedność w sposób ostateczny. Parmenides, jako *porte-parole* Platona, wypowiada tu słowa, które — właściwie zrozumiane — zamykają raz na zawsze usta konceptualistom wszelkiej maści. Rozpoczyna od dokonania rozróżnienia, które zrobiło karierę właściwie dopiero w naszym stuleciu: obok treści myśli wymienia jej przedmiot. Przedmiotem tym jest oczywiście kontrowersyjna idea wielkości. Jeśliby teraz przedmiot ów uznać za immanentny składnik myśli, to jedno z dwojga: „albo wszystko myśli, albo też to są takie myśli, co nie myślą” (132 C). Nie dopowiedziany wniosek z tej absurdalnej alternatywy brzmi: przedmiot myślenia (w rozważanym przypadku) sam nie jest myślą; a zatem interpretacja Sokratesa niczego nie zmienia. Rozmówcy powracają więc do paradoksu w obiektywnym sformułowaniu, przedstawiając go tym razem w sposób bardziej rozwinięty. Idea zostaje nazwana pierwowzorem „stojącym w naturze”, a indywidua określone jako jej „najbardziej podobne” odwzorowania. Skoro jednak odwzorowania są podobne do idei, to i ona musi być podobna do nich (symetryczność relacji podobieństwa). Z kolei taka para rzeczy podobnych nie może się obyć bez wspólnej idei, pod którą obie podpadają³. Rozmówcy wysnuwają w tym miejscu wniosek, że „przedmioty uczestniczą w postaciach nie swoim do nich podobieństwem, tylko trzeba szu-

³ Słuchającemu mego wykładu z ontologii Panu mgr Adamowi Niewiadomskiemu zawdzięczam zwrócenie uwagi na ewentualność, że w tym przypadku racją podobieństwa rzeczy i idei mogłaby być sama relacja odwzorowywania idei przez rzecz, co zatrzymałoby regres. Jak widać, Platon wziął to pod uwagę, podkreślając różnicę między asymetrycznością relacji odwzorowywania a symetrycznością podobieństwa.

kać czegoś innego, czym uczestniczą”. A więc chcąc zablokować regres, trzeba odrzucić przypuszczenie o podobieństwie między indywiduum i ideą.

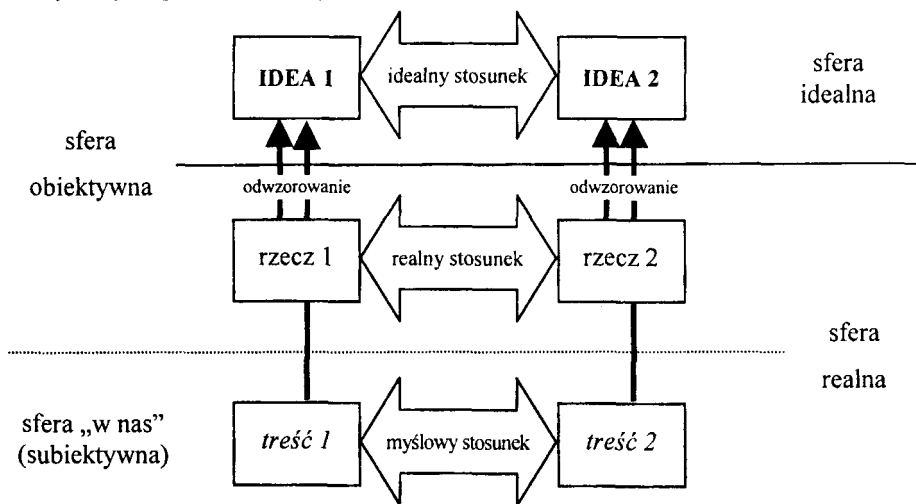
Ostatni problem teorii idei, jej „największa trudność” polega na separacji sfer realnej i idealnej (albo ich równoległości i braku łączności; 133 B – 134 E). Stojąc cały czas na stanowisku obiektywnego statusu idei rozmówcy zgadzają się, że idee pozostają w stosunkach ze sobą nawzajem, podobnie indywidua, natomiast między jednymi a drugimi żadne stosunki nie zachodzą. Separacja ta idzie tak daleko, że ludzie mogą osiąść wiedzę wyłącznie o realnych indywiduach, podczas gdy wiedza o ideach jest wiedzą boską. Te dwie sfery bytowe nie tylko się nie spotykają, ale nawet nic o sobie nawzajem nie wiedzą. Co zatem z relacją uczestniczenia? Nierozsądnie byłoby przypuścić, że w parę chwil po rozważaniu związanych z nią problemów rozmówcy przestają po prostu uznawać jej istnienie. Musi więc ona, pozostając w mocy, być uznana za w jakiś sposób irrelevantną z punktu widzenia rozpatrywanych teraz zależności. Charakterystyka owych zależności odbywa się w kilku krokach. Najpierw rozmówcy zgadzają się, że idee istnieją transcendentnie w stosunku do podmiotu poznającego („nie istnieją w nas”). Następnie rozważają kwestię tego, czym są idee, i uznają, że wszelkie ewentualne określenia względne zawdzięczają one wyłącznie sobie nawzajem, a nie stosunkom z uczestniczącymi w nich indywiduami. Tej tezy nie sposób kwestionować, bo przecież idea jako wzorzec rzeczy, które w niej uczestniczą, nie może w swoich określeniach być zależna od własnych odwzorowań. Z kolei przechodzą do odwzorowań idei, które okazują się dwójiste: są to albo realnie istniejące indywidua (jak np. „czyjś pan albo czyjś sługa”), albo odwzorowania tych indywiduów „w nas”. Te pierwsze pozostają ze sobą w stosunkach realnych (np. pracy niewolnika na rzecz pana) i do tego rodzaju związków z pewnością nie da się zaliczyć relacji uczestniczenia, gdyż idee i indywidua pozostają względem siebie radykalnie transcendentne⁴. Płaton jednak twierdzi więcej: indywidua nie tylko nie oddziałują z ideami, ale wręcz są tym, czym są, bez względu na nie: człowiek jest niewolnikiem ze względu na innego człowieka, będącego jego panem, a nie ze względu na ideę niewolnika czy pana oraz ich idealne związki. Mowa tu jest o relacyjnych określeniach indywiduów, pochodnych od zachodzących między nimi relacji. Te relacje muszą jednak mieć pewien bytowy fundament w każdym z członów, a przynajmniej opierać się na nośnikach o określonej, nierelacyjnej naturze konstytutywnej⁵. Tej nierelacyjnej natury zaś (w omawianym przypadku — bycia człowiekiem) indywidualny przedmiot nie zyskuje przy okazji wchodzenia w jakiekolwiek stosunki z innymi indywiduami; ma ją właśnie z racji uczestnictwa w idei człowieka. Pozór, jakoby pełne określenie pana i niewolnika było pochodne od związku zachodzącego między nimi bierze się stąd, że człon relacji brane są

⁴ Por. INGARDEN 1987 b, s. 208, 247.

⁵ Zob. tamże, s. 299 i n.

wyłącznie w ich „stosunkowej naturze konstytutywnej”⁶, w oderwaniu od właściwej natury i towarzyszących jej własności bezwzględnie własnych przedmiotów. Gdyby zanegować posiadanie przez jakiekolwiek indywiduum takiej własnej, nierelacyjnej natury i uznać, że wszelkie jego określenia mają charakter relacyjny, otrzymałoby się strukturę zbliżoną do ontologii faktów znanej z *Traktatu* Wittgensteina⁷.

Jest jednak jeszcze jeden ważny wątek w obecnie analizowanym problemie teorii idei i być może jest to właśnie wątek główny: epistemologiczny. Wskazuje na niego wcześniej wspomniane zdwojenie odwzorowań idei: w rzeczywistości i „w nas”. Dotąd brane były pod uwagę tylko odwzorowania w rzeczywistości. O tych drugich w dialogu mówi się, że w nich uczestniczymy (domyślnie: zamiast uczestniczyć w ideach), przy czym nie może to oczywiście być uczestnictwo w sensie odwzorowania idei przez podpadające pod nią indywiduum. Musi chodzić o uczestniczenie w sensie dostępu poznawczego (co jest z poprzednim rozumieniem powiązane w ten sposób, że zakłada istnienie w podmiocie poznającym pewnej myślowej treści odwzorowującej ideę). Stosunki odwzorowania (czy to w sensie uczestniczenia–egzemplifikacji, czy uczestniczenia przez poznanie) oraz horyzontalne stosunki wewnątrz poszczególnych sfer bytowych przedstawia rysunek:



Rysunek 1

⁶ Tamże.

⁷ NB. Bogusław Wolniewicz doszukiwał się w Wittgensteinowskiej ontologii faktów wątków Platónskich, wskazując fragment *Teajteta* (201 E – 202 D). Chodzi przy tym o przedmioty absolutnie proste, podczas gdy w dyskutowanych w *Parmenidesie* przykładach mamy do czynienia z kompleksami, ale jest to różnica drugorzędna.

Wracając teraz do tezy o separacji sfer realnej i idealnej można rozważyć interpretację, że myśl ma dostęp poznawczy tylko do tego, co immanentne względem podmiotu poznającego (stanowisko epistemologicznego idealizmu immanentnego). Będące przedmiotem poznania treści myślowe co prawda odwzorowują idee, ale ani ten stosunek, ani tym bardziej jego transcendentny korelat, nie stanowią treści myślowych, nie mogą być poznane. Nawet jeśli stosunki pomiędzy treściami są izomorficzne ze stosunkami pomiędzy ideami, to i tak sam ten izomorfizm nie jest przedmiotem poznania. A zresztą i stosunki konstytutywne dla treści myślowych, jako nie będące treściami myślowymi, nie są poznawalne. Nieco słabsza interpretacja tej niedostępności poznawczej idei zakłada stanowisko realistycznego empiryzmu: podmiot może przekroczyć immanentne granice poznania, ale nie granice empirycznej rzeczywistości. Poznawalne są wtedy treści myślowe wraz z tym, co reprezentują w rzeczywistości. Poznanie nadal jednak nie sięga poziomu idei. Można postawić pewne generalne pytanie o koncepcję poznania założoną w samym sformułowaniu problemu niedostępności poznawczej idei: skoro do poznania (choćby niepełnego) idei nie wystarcza poznanie ich takich czy innych realnych reprezentacji⁸ (należy pamiętać, że owe reprezentacje uczestniczą przecież w ideach, nie mogą więc być do nich zupełnie niepodobne), a konieczne jest dotarcie do idei w ich niejako własnej osobie, to poznanie rozumie się tu jako jakąś identyczność poznawanego i poznającego. Nie jest to więc po prostu prezentacjonistyczna koncepcja poznania (jako przeciwstawna w stosunku do reprezentacjonistycznej) — mamy tu do czynienia z czymś, co można by nazwać koncepcją tożsamościową jako granicznym przypadkiem prezentacjonizmu. Przy tak silnych warunkach nałożonych na poznanie nie dziwi, że problem niedostępności poznawczej wyłania się bezpośrednio z wyjściowej tezy: „każdy [...] zgodziłby się przede wszystkim na to, że żadna postać [tj. idea] nie istnieje w nas”.

Podsumowując: istota pierwszego z omawianych problemów tkwi w określeniu „siły rozdzielczej” idei, drugiego — w nadaniu relacji uczestniczenia niemereologicznego charakteru, trzeciego — w tym, aby jej nie wiązać z podobieństwem, a czwartego — by wyjaśnić możliwość poznawania idei. Pora teraz przejść do Arystotelesowskich prób uporania się z tymi kwestiami.

2

Dobrze będzie zacząć od uświadomienia sobie absurdalności interpretacji Arystotelesowskiego umiarkowanego realizmu, związanej z dosłownym rozumieniem zwrotu *in rebus*. Gdy porówna się to hasło z pozostałymi: *ante rem* i *post rem*, to założenie jakiejś elementarnej jednolitości znaczeń nakazywałoby konsekwentnie rozumieć owo „ante” i „post” również w sensie lokalizacji względem indywiduów, a więc jeśli już nie w sensie przestrzennym, to przynajmniej

⁸ Poznanie rozumiane wyłącznie jako reprezentacja leży u podstaw Leibnizjańskiej koncepcji harmonii przedustawnej.

czasowym. Ten sens da się jeszcze jakoś obronić w zastosowaniu do doktryny nominalistycznej (pozajęzykowa rzeczywistość istniała wcześniej od języka), ale na pewno nie w przypadku realizmu skrajnego. Uprzednie istnienie jest wykluczone w przypadku pozaczasowych idei. Zarówno *ante*, jak i *post* zdaje się odnosić do porządku egzystencjalnego uwarunkowania (za Ingardenem można to nazwać jednostronną zależnością bytową⁹). W przypadku realizmu skrajnego oznacza to, że indywidua nie mogą istnieć bez idei, które egzemplifikują; w przypadku nominalizmu — że ma miejsce zależność odwrotna: nie ma uniwersaliów (niepustych nazw ogólnych) bez indywiduów. Płynie stąd wniosek, by w analogiczny sposób zinterpretować relację *in*. Powinna ona polegać na obustronnej zależności bytowej (ale nie niesamodzielności). W ten sposób uniwersalia i indywidua utrzymują wzajemną silną strukturalną transcendencję bytową¹⁰. Uniwersale w rozumieniu Arystotelesa to, jak wiadomo, forma rzeczy, czyli to, co ją określa (Ingarden mówi: określacz jako taki¹¹). Z całą pewnością o niektórych określeniach da się powiedzieć, że są w rzeczy — np. jest to właściwe przypadłościom. Jednak forma substancjalna rzeczy to jej istota, a więc to, czym rzecz jest, a nie, co ma¹². Gdyby człowieczeństwo było w Sokratesie, to jakaś jego część czy aspekt nie byłoby ludzkie; jest on jednak na wskroś człowiekiem, nie ma zatem człowieczeństwa tak, jak ktoś może mieć tzw. ludzkie odruchy. I wreszcie argument z autorytetu. Filozof mówi: „każda rzecz i jej istota są jednym i tym samym” (*Met.* 1031 b 20). Zwraca przy tym uwagę, że w razie gdyby istota rozumiana jako to, czym rzecz jest, była od tej rzeczy różna, prowadziłoby to do nieskończonego regresu: $X \neq$ to czym jest X ($=$ istota X) $\neq$ to, czym jest istota X itd. (*Met.* 1031 b 28).

Jak wiadomo, istota, o której teraz mowa, jest identyczna z formą gatunkową indywiduum¹³. Sokrates i Ksantypa nie różnią się z uwagi na to, czym są, różni ich to, jacy są (w sensie przypadłości w ogóle, np. poglądów na rolę męża w rodzinie). Forma gatunkowa w hierarchii ogólności form zajmuje miejsce pośrednie: ogólniejsza od niej jest forma rodzajowa, np. zwierzę, bardziej szczegółowa — forma akcydentalna, np. człowiek pijany¹⁴, którą ten święty filozofów czasami zapewne przyoblekał. Na czym więc polega jej wyraźnie wyróżniony charakter? Razem z formą rodzajową daje ona odpowiedź na pytanie o „co” rze-

⁹ Zob. INGARDEN 1987 a, s. 121 i n.

¹⁰ Por. INGARDEN 1987 b, s. 208.

¹¹ Zob. tamże, s. 11.

¹² W sprawie rozróżnienia „być” i „mieć” zob. ANSCOMBE, s. 42, STRÓŻEWSKI, s. 132 i n.

¹³ Zob. NARECKI, s. 42.

¹⁴ Dokładniejsza analiza, uzupełniona wywiadem środowiskowym, mogłaby wykazać, że być może nie mamy tu do czynienia z formą akcydentalną, tylko jej brakiem — czymś w rodzaju próby powrotu do nagiej substancji (co Leibniz ładniej nazywa monadą w stanie omdlenia). Ta różnica nie jest tu jednak znacząca.

czy (zob. *Topiki* 102 a 31)¹⁵, z tym, że odpowiedź wskazująca rodzaj rzeczy nigdy nie jest odpowiedzią wyczerpującą — dopuszcza dalsze pytanie o „co” (np. „co za zwierzę?”). Z kolei forma akcydentalna może, podobnie do formy gatunkowej, być wskazana w odpowiedzi wyczerpującej na pytanie o „co”. Gdy mówię np. „facet nieżonaty”, wiadomo że mamy do czynienia z człowiekiem (jest to odpowiedź wyczerpująca, mimo że nie wprost). Mamy tu do czynienia z pewnym nadmiarem informacji: skoro facet to mężczyzna, a mężczyzna to człowiek płci męskiej, to oprócz tego, że chodzi o człowieka, dowiadujemy się jeszcze, że jest to mężczyzna, który nie ma żony (a zapewne mógłby mieć). Widziana z tej perspektywy, forma gatunkowa przejawia charakter pewnego optimum: zawiera dokładnie tyle, ile potrzeba do odpowiedzi na pytanie o to, „czym rzecz jest”, jaka jest jej istota. Takie określenia, jak „pijany” nie wchodzą do istoty z tego powodu, że po wytrzeźwieniu Sokrates nie przestanie być sobą.

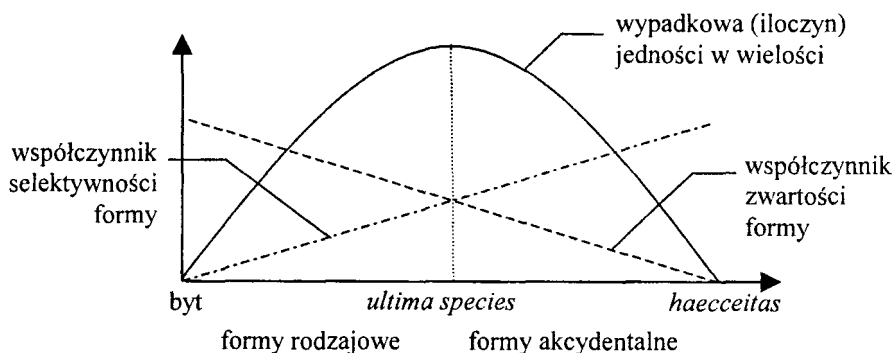
Forma gatunkowa określa granice zmienności rzeczy. Nie tyle wyznacza jakiś zasób absolutnie niezmiennych własności przedmiotu, ile formułuje ogólne warunki, którym wszelkie dopuszczalne kombinacje określeń przedmiotu muszą sprostać z punktu widzenia jego tożsamości. Forma ta nie jest jakimś takim czy innym złożonym określeniem, ale formułą wszelkich dopuszczalnych określeń tego samego typu gatunkowego. W odróżnieniu od Platonskiej idei nie jest już więc transcendentnym wzorcem, lecz immanentną względem rzeczy zasadą współzależności jej określeń, formą ich powiązania. Nadaje rzeczy tożsamość nie przez to, że stanowi jej treściowy rdzeń, lecz dzięki swej funkcji organizującej treść. Samą zaś rzecz można byłoby potraktować jako wypadkową wielości, jaką stanowi materia i owej jednoczącej funkcji formy. Jedność to transcendentálny równoważnik bytu — być i być jednym to to samo (zob. *Met.* 1003 b 23). Z drugiej jednak strony, tym, co istnieje w najbardziej podstawowym sensie słowa, jest substancja pierwsza, zawsze w wieloraki sposób określona. Jest ona jednością w wielości¹⁶, jednością dynamiczną, jednością tego, co się zmienia. Tylko jej byt ma charakter samodzielny. Jedność rodzajowa jest jednością wyższego stopnia niż gatunkowa z racji większej ogólności (odpada określenie stanowiące różnicę gatunkową), ale rodzaj nie istnieje samodzielnie. Samodzielne jest za to połączenie substancji z przypadłością (słynny biały Sokrates¹⁷), ale to połączenie czerpie swą samodzielność nie z formy przypadłościowej, lecz substancjalnej. Białosc nie jest czymś, co integrowałoby dodatkowo materię Sokra-

¹⁵ Zob. też ANSCOMBE, s. 32.

¹⁶ Jedność w wielości jest właściwie znaczeniem terminu *uniwersale*. Na zaskakujące skojarzenie tego terminu z indywiduum zwraca uwagę Whitehead w *Nauce i świecie współczesnym*, tłumacząc, dlaczego woli posługiwać się terminem *Eternal Object*.

¹⁷ Czyżby Arystoteles, oprócz tylu innych przenikliwych wglądów, miał również proroczą wizję obowiązującej w pewnych środowiskach dwadzieścia pięć stuleci po nim *political correctness*? Niewątpliwie wyłączenie białego koloru skóry z zespołu określeń istotnych wybitnego filozofa może przypaść do gustu zwolennikom tej opcji.

tesa; przeciwnie — sama jest integrowana w ramach formy substancjalnej. Forma akcydentalna nadbudowuje się nad substancjalną w ten sposób, że zawęża zakres pewnych wartości, które ta pierwsza ujmuje w ogólnym związku z innymi (np. ustalony zostaje kolor czy odcień skóry Sokratesa). Zwiększa to stopień selektywności formy (odróżnia się teraz Sokratesa białego od nie białego) kosztem jej zwartości, bo większa komplikacja formy osłabia jej spoistość, przy czym wypadkowy efekt nie jest optymalny: zmniejszenie zwartości nie zostało zrekompensowane proporcjonalnym wzrostem selektywności. Wyróżniony charakter bytowości formy substancjalnej jako iloczynu współczynników rozdzielczości formy i zwartości formy, która maleje ze wzrostem rozdzielczości można zilustrować następującym wykresem:



Rysunek 2

Wypadkowy charakter formy uwzględnia dwa współczynniki. Można go określić jako stopień jedności formy w wielości materii. Jego optymalna wartość nie może być osiągnięta bez uwzględnienia obu współczynników: forma nie może być ani za ogólna, ani za szczegółowa.

Inna interpretacja wyróżnionego charakteru formy substancjalnej wychodzi od Arystotelesowskiego twierdzenia, że w trakcie przemiany substancjalnej (powstania lub zniszczenia substancji) nie zachowuje się z substratu przemiany nic prócz materii pierwszej. W przypadku zmiany przypadłościowej (jakościowej, ilościowej lub ruchu przestrzennego) zachowuje się natomiast indywidualny substrat (substancja pierwsza). Gdyby taki indywidualny substrat zachowywał się również w przemianie substancjalnej, to substancja pierwsza zawierałaby jako swój składnik inną substancję pierwszą (właśnie ów substrat). To Arystoteles niejednokrotnie wyraźnie wyklucza (np. *Met.* 1037 b 4, 1039 a 4). Stosując terminologię Ingardenowską należałoby powiedzieć, że substancja pierwsza to przedmiot pierwotnie indywidualny¹⁸. Wynika stąd, że formuły współzależności

¹⁸ Zob. INGARDEN 1987 b, s. 61 i n.

określeń, definiujące różne gatunki, są w jakimś wymagającym jeszcze bliższego sprecyzowania sensie wzajemnie niezależne. Tę samą właściwość mają ogólniejsze formuły definiujące rodzaje, natomiast formuły definiujące formy akcydentalne mogą zawierać się jedna w drugiej. Musi to być związane z pewnym szczególnym, jakby nasyconym charakterem powiązania określeń w formule definicji gatunku. Forma rodzajowa ma wtedy charakter nienasycony, a akcydentalna — przesycony. Może dałoby się formuły definiujące rodzaj, gatunek i formę akcydentalną porównać, odpowiednio, z: równaniem sparаметryzowanym mającym całą rodzinę rozwiązań, równaniem o jednoznacznie określonych rozwiązaniach i wreszcie z takimż równaniem, któremu towarzyszy ograniczenie dziedziny rozwiązań. Albo przy danej liczbie n niezależnych określeń charakteryzujących kompletny przedmiot, najwyższemu rodzajowi w kategorii substancji odpowiadałoby jedno równanie o n niewiadomych, kolejnym niższym rodzajom — niesprzeczne układy o coraz większej ilości równań, a w końcu najniższemu gatunkowi — posiadający jednoznaczne rozwiązania układ n niezależnych równań o n niewiadomych. Formie akcydentalnej odpowiadałby niesprzeczny układ o większej od n liczbie równań. Z kolei każde rozwiązanie układu odpowiadałoby pewnemu indywiduum określonego równaniami gatunku. W naszkicowanej tu interpretacji formy gatunkowej jako układu równań oznaczonych, rozwiązanie jest n -tą liczbą, a więc czymś niezmiennym. Tymczasem realnie istniejące indywiduum jest właśnie czymś, co w pewnym stopniu realizuje zakres zmienności dopuszczalny w ramach formy gatunkowej. Dlatego konsekwentne rozwinięcie tego pomysłu powinno raczej interpretować formułę gatunkową jako równanie różniczkowe, którego rozwiązaniami nie są konkretne liczby, lecz funkcje — zależności liczbowe.

Jak w świetle w ten sposób rozwijanej interpretacji przedstawia się wcześniej postawiona teza o obustronnej bytowej zależności uniwersale (formy) i indywiduum? Formuła rodzajowa czy gatunkowa (jest ona, jak już wcześniej powiedziano, zawarta także w formie akcydentalnej) pełni w stosunku do swoich rozwiązań rolę konstytutywną — wyznacza je. Są tym, czym są dzięki niej, i tym samym nie mogą bez niej istnieć. Nie są one jednak w żadnym razie składnikami formuły, tak jak i równanie nie składa się z rozwiązań. Z drugiej strony, jeśli właściwe istnienie jako branie udziału w procesie zmian przyporządkuje się sferze rozwiązań (będących równaniami opisującymi te zmiany), to o istnieniu równań różniczkowych wyznaczających te rozwiązania można mówić tylko w sensie posiadania przez nie rozwiązań (niesprzeczności). I w tę stronę zatem stosunek bytowej zależności formuły od rozwiązania zachodzi, ale nie ma charakteru konstytutywnego (esencjalnego), lecz czysto egzystencjalny.

3

Pora przejść do próby wskazania, jak zarysowana tu próba interpretacji umiarkowanego realizmu ma się do problemów teorii idei. Po pierwsze, jaki jest

związek wyróżnionego charakteru formy gatunkowej z Platońskim problemem stopnia rozdzielczości idei w stosunku do indywiduów? Wydaje się, że ten ostatni jest skutkiem założenia, iż idee tworzą jedną hierarchię wedle stopnia ogólności lub że ewentualne różne hierarchie idei są z hierarchią stopni ogólności izomorficzne. W przyjętej tu interpretacji, Arystoteles dysponuje dwiema różnymi zasadami porządkowania form: z uwagi na współczynnik zwartości (płynącej z ogólności formy siły jej integracji) i z uwagi na współczynnik rozdzielczości (stopień szczegółowości). Chociaż stopień szczegółowości jest prostym przeciwieństwem stopnia ogólności, to ich niesumatywność daje osiągnąć maksimum krzywą wypadkowej charakterystyki formy. Każda rzetelna forma musi mieć właściwy sobie różny od zera stopień na obu skalach. Gdy stopień wielkości spada do zera dochodzi się do granicznego pojęcia bytu, który jest jednością czystą, tzn. pozbawioną jednoczonej treści¹⁹. Z drugiej strony, zerowy stopień zwartości jest właściwy czemuś, co w późniejszej tradycji zyskało miano *haecceitas* (formy jednostkowej). W obu przypadkach brak jest formy (trzeba pamiętać o analogicznym charakterze Arystotelesowskiego pojęcia bytu i o tym, że zasadą jednostkowienia nie była według niego forma, lecz materia). Do momentu osiągnięcia granicy jednostkowości, mimo rosnącego stopnia rozdzielczości forma zachowuje jeszcze pewien stopień jedności. Jednakże biorąc pod uwagę wypadkową obu współczynników formy, graniczny (w znaczeniu: optymalny) charakter ma forma substancjalna. A zatem w zależności od tego, czy za kryterium ograniczenia szeregu form bierzemy sam stopień rozdzielczości, czy wypadkową obu stopni, szereg można uważać za ciągły albo za rozdzielony wyraźną cezurą.

Skoro, zdaniem Arystotelesa, indywiduum jest identyczne ze swoją istotą (ponieważ istota to to, czym rzecz jest, można to samo wyrazić mówiąc, że rzecz jest tym, czym jest), problem właściwego sposobu rozumienia relacji uczestniczenia rzeczy w idei zostaje nie tyle rozwiązany, ile zlikwidowany. Odrzucenie transcendentnego statusu idei, jej realnej różności od indywiduum, którego formę stanowi, uniemożliwia pojawienie się jakiegokolwiek stosunku który taką realną różność członów zakłada. Stosunek część-całość jest tu tylko jednym z nich. W miejsce problemu stosunku pojawia się problem właściwej interpretacji tożsamości indywiduum i jego formy. Nie może wszak chodzić o bezwzględną tożsamość, skoro nie są tożsame różne indywidua tego samego gatunku, mające tę samą formę. Czym różnią się jednostki tego samego gatunku? Skoro nie tym, czym są (*per se*), to tym, co w nich tkwi (*per accidens*). Trzeba podkreślić, że różność przypadłości sama nie ma charakteru przypadłościowego — różne jednostki różnią się z istoty (a więc muszą się różnić) swymi przypadłościami. Innym sposobem wystąpienia tego jest znane powiedzenie, że

¹⁹ Jest to nawiązanie, co przyznaję z pewną niechęcią, do Hegłowskiej charakterystyki czystego bytu jako tożsamości z (treściową) nicością.

zasadą jednostkowania substancji jest materia. Materia w rozumieniu Arystotelesa, to tkwiąca w bycie aktualnym możliwość transformacji. Materializm utożsamia ją z „porcją materii” (materiałem), co jest o tyle zgodne z myślą Arystotelesowską, że taka porcja sama jest jednym lub wieloma bytami aktualnymi posiadającymi ową zdolność transformacji. Forma to „co”, a materia — „z czego” rzeczy. Przeciwno Arystotelesowskiej koncepcji jednostkowania przez materię podnoszono obiekcje, że skoro zarówno forma, jak i materia mają charakter ogólny, to ich połączenie nie może dawać jednostki. Chcąc pozostać na gruncie hylemorfizmu postulowano wtedy — jak Duns Szkot — że zasadą jednostkowania jest szczególna forma indywidualności (*haecceitas*), nadana zdolnej do rozmaitych ujednostkowień materii. Bliższe zbadanie koncepcji indywiduacji przez materię nie wydaje się jednak zmuszać do przyjęcia takiej koncepcji. Co prawda, skoro w przemianie substancjalnej nie występuje substancjalne podłoże, to przy powstawaniu nowej substancji musi następować dezintegracja materiału do stanu materii pierwszej — tylko tyle ostaje się z poprzedniego indywiduum w nowej jednostce. Materia pierwsza zaś ma charakter ogólny w tym sensie, że jest absolutnym niezdeterminowaniem — w równej mierze nadaje się do przyjęcia każdej formy. Nie można jednak podłożyć, którym jest materia pierwsza, traktować jako jakiegoś stanu ogołocenia z określeń osiąganego w trakcie powstawania nowej substancji. Materia zniszczonego indywiduum nie zostaje w trakcie przemiany substancjalnej poddana redukcji do stanu oczyszczonego z wszelkich form po to, by móc przyjąć formę kolejną. Zamiast tego następuje zmiana zasady organizacji indywiduum: zmienia się forma określająca współzależności jego określeń. Zasadniczo wydaje się nawet, że w niektórych przypadkach byłoby możliwe zachowanie w momencie przemiany identycznych określeń — jakby tego samego rozwiązania dwóch różnych równań²⁰. W ogólności jednak jest tak, że przyczyna sprawcza oddziałująca na ginące indywiduum wytwarza okoliczności stanowiące kompletne określenie podpadające pod formułę nowego gatunku. Materia pierwsza jako podłoże tego procesu ma tu tyle do rzeczy, że nowe indywiduum nie podlega już dłużej prawidłowościom gatunku właściwego zniszczonej jednostce ani w ogóle żadnym innym prawidłowościom oprócz tych, które wyznacza gatunek nowego indywiduum. Swego inicjalnego uposażenia nowe indywiduum nie otrzymuje od formy gatunkowej, bo ta w swej ogólności nie byłaby w stanie przeprowadzić materii pierwszej od stanu niezdeterminowania do jakiegokolwiek determinacji (jest jedynie w stanie po transcendentnym zdeterminowaniu jednych określeń przedmiotu wyznaczyć skorelowane z nimi określenia komplementarne).

W świetle przedstawionych wyjaśnień powinno stać się widoczne, że pytanie o rodzaj stosunku łączącego indywiduum z jego formą gatunkową jest źle postawione. Natomiast kwestia natury tożsamości indywiduum i jego istoty

²⁰ Sądzę, że katolicka doktryna Przeistoczenia zakłada właśnie tę sytuację.

(formy) okazuje się centralnym zagadnieniem realizmu w wersji umiarkowanej. Można w tej sprawie stwierdzić, że to nie indywiduum (substancja pierwsza) jest tożsame ze swą istotą (substancja druga), ale istota jako „co” substancji pierwszej sama jej tożsamość stanowi. Tożsamość ta polega przecież właśnie na tym, że zmiany indywiduum dokonują się według jednolitego schematu formy gatunkowej. To, że jednostka pozostaje w procesie zmian tym, czym jest, i to, że ma taką, a nie inną istotę, to jedno i to samo. Założeniem pytania o naturę relacji uczestniczenia indywiduum w idei było przyjęcie, że między obu członami zachodzi realna różnica: idea może istnieć bez podpadających pod nią indywiduów. Arystoteles znosi realną różnicę, ale zachowuje realność formy. Jest to zatem realność bez odrębności²¹ — możliwa dzięki temu, że forma stanowi źródło tożsamości indywiduum; ma ono indywidualne istnienie dzięki podłożu (materii), ale podłoże to zachowuje swą tożsamość właśnie dzięki niej. Skoro realnie istnieje, to i jego tożsamość jest realna, można powiedzieć „rzetelna”, „jego własna” (immanentna). Używając scholastycznej terminologii można powiedzieć, że istota zawiera w sobie realność eminentnie, podczas gdy indywiduum — formalnie. To właśnie indywiduum jest tym, co realne w dosłownym znaczeniu — to ono utrzymuje się w istnieniu jako identyczny indywidualny podmiot zmian, jednakże czyni to z racji swej istoty. O istnieniu istoty można mówić jedynie w wyróżnionym przez Arystotelesa analogicznym sensie. Może nawet lepiej byłoby, popuściwszy cugle językowi, powiedzieć, że istota nie istnieje, lecz „tożsamociuje” (integruje materię jednostki).

Integrujący charakter istoty wymaga jeszcze bliższego wyjaśnienia. Nie należy go z pewnością rozumieć w sensie jakiegoś działania wywieranego przez istotę na rzecz, bo skoro *operatio sequitur esse*, to istota, by móc działać, musiałaby już wcześniej sama istnieć. Nie należy go też rozumieć w sensie emergentnym — integracji wyłaniającej się z dezintegracji (zdaje się, że zbliżoną do tego koncepcję wyznawali swego czasu zwolennicy dialektycznego materializmu, ale nie wiadomo, co dokładnie mogli mieć na myśli). Stagiryta w swej sławnej tezie *actus est prior potentia* (*Met.* 1049 b 5) kładzie nacisk m.in. na to, że aby powstała substancja pierwsza (a według niego jest to zawsze istota ożywiona), jakaś inna substancja pierwsza tego samego gatunku musi istnieć już wcześniej (*homo hominem generat* — *Met.* 1070 a 27). Znaczy to, że forma gatunkowa może zacząć spełniać swoją funkcję tylko dzięki temu, że już ją spełnia (w innej jednostce). Nowa jednostka rodzi się z innej i jest obdarzona naturą określoną jako „źródło pierwszego ruchu w każdym byciu naturalnym jako takim” (*Met.* 1014 b 18). Można to zrozumieć jako autodeterminację indywiduum

²¹ O tyle usprawiedliwione jest określenie takiej odmiany realizmu pojęciowego mianem immanentnej. Określenia „transcendentny” i „immanentny” lepiej oddają różnicę między Platońską i Arystotelesowską wersją realizmu pojęciowego niż bardziej rozpowszechnione terminy „skrajny” i „umiarkowany”.

do osiągnięcia swej w pełni dojrzałej postaci²². Jest w tym założona teleologia — cel stanowi pełnia uformowania (*entelechia*). W każdej fazie procesu jej osiągania jednostka oddziałuje ze swym otoczeniem w ten sposób, że coraz bardziej przybliża się do osiągnięcia właściwej sobie formy. Ponieważ sam cel (jako jeszcze nie zrealizowany) działać nie może, jego stopniowej realizacji musi towarzyszyć działanie przyczyn sprawczych — innych substancji pierwszych, skoro żadna substancja pierwsza nie działa sama na siebie (*Met.* 1046 a 28)²³. Znaczyłoby to, że natura pozwala ewoluującej jednostce tak działać na otoczenie, by w zwrotnym oddziaływaniu podlegać skutkom prowadzącym do celu. Z chwilą zrealizowania się w niej pełnej formy gatunkowej zajmuje już ona inny stosunek do rzeczywistości. Jej uformowanie polega na wejściu z otoczeniem w pewnego rodzaju stan równowagi. Do momentu stania się *entelechią* indywiduum kumulowało swoje doświadczenia: jego wcześniejsze reakcje „osadzały się” w nim, współokreślając reakcje późniejsze. Z chwilą osiągnięcia dojrzałości nie buduje się ono już dłużej w oparciu o otoczenie, ale w interakcji z nim zaczyna przejawiać pełnię uformowania — swoją istotę. Jest to zaś określony zespół gatunkowych dyspozycji do takich czy innych reakcji na określone warunki²⁴. Konkretnie reakcje: stany i działania jednostki nie są skutkiem działania czy choćby tylko współdziałania formy — są one skutkami konkretnych przyczyn sprawczych, a w tym — w szczególności — określonego stanu organizmu. Stan ten jest zaś efektem wcześniejszych oddziaływań z otoczeniem itd. Forma jest tu prawidłowością przejawiającą się w owych oddziaływaniach. Bez oddziaływań konkretnych jednostek z jednoznacznie zdeterminowanym otoczeniem żadna prawidłowość nie przejawiałaby się, brak więc byłoby i podstaw do stwierdzenia, że ma miejsce. W tym sensie forma jest „w rzeczach”. Z drugiej strony, ta sama ogólna prawidłowość może przejawiać się w interakcji różnych indywiduów tego samego gatunku ze zmiennym otoczeniem — to nadaje jej uniwersalność. Determinowana przez formę tożsamość rzeczy ma charakter dynamiczny — polega na określonym sposobie funkcjonowania w otoczeniu, ale nie da się sprowadzić do jakichkolwiek identycznych stanów czy własności poszczególnych indywiduów.

Platoński problem trzeciego człowieka nie dotyczy opisanej tu koncepcji istoty: jest oczywiste, że ciąg przemian, jakie przechodzi indywiduum, i zasada,

²² Czyżby to była metafizyczna racja charakterystycznego dla młodzieży pędu do nowości?

²³ Może jednak to twierdzenie dotyczy tylko w pełni już uformowanych indywiduów (*entelechi*)?

²⁴ Weźmy wyidealizowaną sytuację powtórzenia się tych samych zewnętrznych okoliczności. Dopóki indywiduum rośnie i rozwijało się, nie reagowało dwa razy tak samo w identycznych okolicznościach zewnętrznych. Osiągnąwszy dojrzałość, na te same okoliczności zareaguje identycznie. Uświadomiłem sobie tę różnicę dzięki Karinie, która przechodzi jeszcze naturalne metamorfozy.

jakiej owe przemiany podlegają, nie są dwoma szczególnymi przypadkami jakiejś ogólniejszej reguły. Zachodząca między indywiduum i formą różnica typu uniemożliwia ich wspólne ufundowanie w czymś trzecim.

Pozostaje jeszcze problem niepoznawalności idei. Likwidacja sfery transcendentnych idei i zajęcie stanowiska realistycznego empiryzmu w teorii poznania pozwala Arystotelesowi na likwidację i tej trudności — przynajmniej deklaratywnie. Szczegółowe zbadanie problemów epistemologicznych, zrodzonych przez połączenie genetycznego empiryzmu z aprioryzmem, wymaga odrębnego potraktowania, czemu nie sposób uczynić zadość w ramach obecnych dociekań.

W konkluzji wolno stwierdzić, że Platońskie wezwanie do krytycznej rewizji teorii idei znalazło w Arystotelesie sumiennego wykonawcę. Zaproponowane przez niego rozwiązanie świadczy o rzetelnym przepracowaniu problemów i nie jest żadnym przypiskiem, lecz twórczym podjęciem przez Stagirytę zagadnień, które Platon pozostawił swym uczniom i następcom.

Bibliografia

- ANSCOMBE G.E.M., *Arystoteles. W poszukiwaniu substancji*, w: Anscombe G.E.M., Geach P.T., *Trzej filozofowie*, tłum. B. Chwedeńczuk, IW PAX, Warszawa 1981.
- INGARDEN R. 1987a, *Spór o istnienie świata*, t. 1, wyd. 3, PWN, Warszawa.
- INGARDEN R., 1987b *Spór o istnienie świata*, t. 2 cz. 1, wyd. 3, PWN, Warszawa.
- NARECKI K., *Słownik terminów Arystotelesowych*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 7, PWN, Warszawa 1994.
- STRÓŻEWSKI W., *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Wyd. UJ, Kraków 1992.

Aristotelian attempt to solve the paradox of radical conceptual realism in Plato

In Plato's *Parmenides* (130B – 135C) at least four fundamental problems concerning Platonic theory of ideas can be found. The first pertains to the 'discriminative power' of ideas, the second concerns a non-mereological interpretation of the relation of participation, the third problem is how to explain this relation without employing the concept of similarity, and the fourth question is fundamental — how is the knowledge of ideas possible? Aristotelian standpoint of moderate realism can be regarded as an attempt to solve these problems. But while considering this proposal, one should be warned not to interpret the term '*in rebus*' literally. Instead, it should be conceived as suggesting a mutual ontic dependence (though not inseparability) between universals and particulars. Thus the form of the lowest natural kind is to be viewed as optimal in some sense. Its function is to determine limits of possible changes in a thing, rather than sustain a particular characteristic of the thing as its necessary endowment. Viewed this way, the form is neither a transcendent, existentially independent model of individuals nor a common part of individuals. It is rather an immanent rule that determines the thing, and as such it is not exposed to objections that were raised to Plato's ideas.