

Danilo Facca

ARYSTOTELESOWSKIE POJĘCIE FORMY I JEGO ZASTOSOWANIE WE WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII

STRESZCZENIE

W artykule analizowane jest pojęcie formy (gr.: *eidos*, *morphe*), który leży u podstaw teoretycznej refleksji Arystotelesa. Arystotelesa krytyka Platońskiej koncepcji form była punktem wyjścia do opracowania jego własnej filozofii natury („fizyki”) oraz filozofii bytu w ogóle (metafizyki). Koncepcja form w istocie dostarczyła Arystotelesowi teoretyczne podwaliny dla wszystkich dziedzin badań naukowych, toteż pojęcie formy stało się w jego myśli wszechobecne. Artykuł pokazuje także, jak Arystotelesowskie pojęcie formy jest obecne lub można je wprowadzić do współczesnych debat, m.in. dotyczących poznania zmysłowego i rozumowego, tożsamości oraz tzw. *mind-body problem*.

Słowa kluczowe: Arystoteles, forma, korespondencyjna teoria prawdy, idealizm, realizm.

1. ZARYS KONCEPCJI FORM ARYSTOTELESA

Jak powszechnie wiadomo, dyskusja wokół kwestii formy w nauce i filozofii w wieku XIX i XX rozwijała się w kierunkach, o których starożytnym filozofom, a w szczególności Arystotelesowi, nawet się nie śniło. Z drugiej strony, nazbyt śmiało byłoby stwierdzenie, że myśl Arystotelesa została przez myśl współczesną pominięta. Wręcz przeciwnie, jego wpływ jest widoczny w pracach niektórych ważnych filozofów należących zarówno do nurtu analitycznego, jak i „kontynentalnego”.¹ Spojrzenie na Arystotelesowską teorię formy i pewne jej następstwa nadal może więc z powodzeniem stanowić inspirację intelektualną dla współczesnych filozofów, psychologów, kognitywistów, biologów i dla każdego, dla kogo „forma” jest pojęciem centralnym.

Koncepcja formy jest istotna dla Arystotelesowskiej filozofii przyrody, ontologii, biologii oraz teorii poznania zmysłowego i rozumowego. Teksty

¹ Patrz E. Berti, *Arystoteles w XX wieku*, przeł. Anna Dudzińska-Facca i Danilo Facca, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2015.

umożliwiający odtworzenie poglądów Arystotelesa dotyczących formy są zawarte w *Fizyce*, gdzie forma jest jedną z trzech zasad zmiany; w *O powstawaniu i ginięciu*, gdzie Arystoteles opisuje proces narodzin, wzrostu i schyłku istot żywych; w *O duszy* – ogólnym wprowadzeniu do biologii; i wreszcie w *Metafizyce*, gdzie pojęcie formy analizowane jest w kontekście teorii bytu „jako takiego”. Mam nadzieję, że skupienie się w niniejszej pracy na *Metafizyce* pozwoli mi przedstawić spójny obraz myśli Arystotelesa w tym zakresie, mimo znanego faktu, że własne teorie Arystotelesa, nawet te bardziej fundamentalne, mogą być odmienne w poszczególnych dziełach, czasem nie tylko w kwestiach drugorzędnych.

Greckie terminy stosowane przez Arystotelesa odpowiadające polskiej „formie” to *morphe*, *eidos* i *schema*. „*Schema*” oznacza nałożony kształt lub figurę geometryczną, a dla naszych rozważań ma marginalne znaczenie. „*Morphe*” i „*eidos*” to terminy częściowo zamienne, chociaż w zasadzie odnoszą się do różnych perspektyw: „*morphe*” nawiązuje do zasady rządzącej procesem wzrostu, a także ostatecznym skutkiem tego procesu, a „*eidos*” odnosi się przede wszystkim do uniwersalnego charakteru formy, wspólnego dla wszystkich osobników danego gatunku, dostępnego dzięki zdolnościom poznawczym (zmysłowym i rozumowym). Nie można zapomnieć, że terminem „*eidos*” Platon zwykle określał Idee, co stało się przedmiotem słynnej krytyki Arystotelesa, głównie z uwagi na to, że w ujęciu Platońskim są one odrębne, oddzielone (*chorista*). Znamienny jest fakt, że mamy do czynienia z szeregiem terminów, co świadczy o różnych perspektywach teoretycznych. Niezależnie od kwestii leksykalnych, przedstawianie Arystotelesowskiej teorii formy trzeba rozpocząć od przypomnienia, że dla Stagiryty forma to „zasada i przyczyna” (*arche kai aitia*) obok materii, braku formy i siły sprawczej lub poruszydca.² Dokładniej rzecz biorąc, jest to „wewnętrzny” rodzaj przyczyny lub zasady lub element (*stoicheion*);³ z kolei inne przyczyny są „zewewnętrzne”, jak siła sprawcza, np. rodzice w stosunku do syna lub obraz, która doprowadza do bijatyki.⁴ W księdze XII (*Lambda*) *Metafizyki*, napisanej przez Arystotelesa prawdopodobnie w czasach młodości, kiedy był w Akademii Platońskiej, czytamy:

Przyczyny sprawcze istnieją *wcześniej* (*progegenemena*) od swoich skutków, natomiast przyczyny formalne *współistnieją* (*hama*) ze swoimi skutkami. Gdy bowiem człowiek jest zdrow, wtedy i zdrowie istnieje, a kształt kuli spizowej *współistnieje* z kulą spizową. [tłum. Kazimierz Leśniak,⁵ kursywa moja]

Tym samym, Arystoteles utrzymuje, że forma jest zasadą „immanentną” (*enyparchon*), polemizując z Platońskimi czy Akademickimi *eide*. *Eide* nie

² Patrz *Metafizyka*, XII, 1–5, gdzie oba terminy wielokrotnie współwystępują.

³ Ibidem, XII, 4, 1070b, 21–26.

⁴ Te przykłady w: *Metafizyka*, V, 1, 1013a, 7–10.

⁵ Ibidem, XII, 3, 1070a 21–24, patrz także 4, 1070b, 22–23.

odgrywają jakiegokolwiek roli w tworzeniu prawdziwych rzeczy, z jednej strony ze względu na swoją odrębność, a z drugiej strony, z racji na to, że są li tylko uniwersaliami, czyli przedmiotami poznania rozumowego.⁶

W *Fizyce*, do której wielokrotnie odwołuje się dwunasta księga *Metafizyki*, Arystoteles mówi o formie jako o dynamicznej zasadzie, zasadzie zmiany (obok materii i braku) w celu ustalenia rzeczywistości zaistnienia i przemijania bytów, w opozycji do Eleatów takich jak Parmenides i Zenon. Zatem Arystoteles pyta: co należy postulować, aby przedstawić zmianę jako rzeczywistą, a nie wewnętrznie sprzeczną? Zmianę polegającą na zaistnieniu *nowego* i *rzeczywistego*, a nie li tylko przypadkowego bytu i, by tak rzec, powierzchowną zmianę bazowej, niezmiennej struktury? Odpowiedzią na to ontologiczne pytanie, które postawił sobie Arystoteles, było rozróżnienie materii, formy i braku w *kinesis*. Według niego materia nie jest absolutnym nie-bytem, z którego ma powstać absolutny byt, gdyby tak było stawanie się okazałoby się sprzeczne w samej swej istocie. Tymczasem materia już jest bytem, chociaż potencjalnym: z niego może wywodzić się byt pełny/rzeczywisty, konkretny, bez powodowania sprzeczności.⁷ Tak właśnie kwestia formy u Arystotelesa zostaje rozwinięta z dynamicznego punktu widzenia, tj. kiedy rozważymy formę jako zasadę stawania się.

Jednocześnie, Stagiryta – przyjmując inną perspektywę – widzi formę jako zasadę strukturalną, zasadę organizacji danego bytu. Zatem forma jest zasadą całości, tym, co utrzymuje razem poszczególne części, co powoduje, że części stanowią jedność, czyli czymś więcej niż ich suma. Jeśli chodzi o tę koncepcję, tok myśli Arystotelesa można w skrócie przedstawić następująco. Zaczyna on od pytania „Czym jest substancja (*ousia*)”? A więc: „Co nadaje bytowi jego istotę?” To właśnie forma ukazuje istotę (*logon tou ti en einaí*), konstytutywne i niemożliwe do zastąpienia cechy danego bytu jako całości, która jest jednocześnie zasadą jego jedności. Arystoteles podaje nieco dziwny przykład buta:

...Mówimy, że to [coś, jakaś rzecz – DN] nie jest 'jednym' (*hen*), o ile nie jest to swego rodzaju całość (*holon*) tj. o ile nie posiada jednej formy (*an me ho eidos echei hen*). Na przykład, jeśli widzieliśmy części buta w jakiś sposób połączone, nie powinniśmy twierdzić, że stanowiły one jedność (chyba że z racji ich ciągłości); ale tylko wtedy, jeżeli zostały one połączone tak, aby tworzyć but, i aby mieć już jakąś jedną formę. Dlatego właśnie pośród linii wszelkiego rodzaju okrąg jest 'najbardziej' jednym, ponieważ jest integralny i doskonały.⁸

Tak więc, jeśli mówimy, że but jest jednym butem, to dzieje się tak ze względu na jego formę. W przypadku braku formy mamy zaledwie „jedność ciągłości”, skutek ciągłości przestrzennej, natomiast forma gwarantuje, że

⁶ Ibidem, XII, 6, 1071b, 14–17.

⁷ *Fizyka*, I, 8.

⁸ *Metafizyka*, V, 6, 1016b, 11–17.

sąsiadujące ze sobą kolejne części stanowią byt „doskonały/dokonany”. Części tworzą bardziej doskonały byt poprzez podporządkowanie się formie, wyrażonej przez definicję istoty, w przypadku okręgu formule, która posłużyła do jego stworzenia, a w przypadku buta jest to praktycznie definicja jego funkcji. Można również powiedzieć, że forma nadaje bytowi jego tożsamość, co pozwala nam stwierdzić identyczność danego bytu w różnych czasach i różnych miejscach, poprzez uchwycenie jego istoty formalnej.⁹

Jak wspomniałem wcześniej, sposób, w jaki Arystoteles doszedł do koncepcji formy jako zasady immanentnej, wynikał z krytyki Platonskiej teorii form jako idei. Argumenty Stagiryty przeciwko idealizmowi można podsumować następująco: w celu wyjaśnienia powstawania substancji żywych (będących substancjami *malista* – „przede wszystkim, *par excellence*”, ponieważ ilekroć myślimy o substancjach, interesują nas przede wszystkim te żywe, takie jak rośliny, ludzie, anioły), idee odrębne, tj. „poza” konkretnymi rzeczami, są bezużyteczne. Nie mamy potrzeby uciekania się do idei, ponieważ np. rodzic (dla Arystotelesa – męski rodzic) jest wystarczający w charakterze przyczyny poruszająco-sprawczo-twórczej. Tymczasem aby wyjaśnić powstawanie, potrzebujemy także *form*, choć to właśnie formy *immanentne* są istotne, a dokładniej, forma, która jest wspólna dla rodzica i dla potomstwa.

Współcześni badacze zapoczątkowali długą debatę na temat logicznego i ontologicznego statusu formy według Arystotelesa. Podsumowując najważniejsze punkty tej debaty, możemy podzielić pole bitwy na dwie części. Po jednej stronie stali ci (Gwilym E. L. Owen, Günther Patzig, Michael Frede, którzy zresztą mieli znakomitego poprzednika w osobie wielkiego XIX-wiecznego niemieckiego historyka filozofii Eduarda Zellera), którzy twierdzili, że Arystoteles powiedział nam, iż forma jest uniwersalnym czynnikiem, identycznym pod względem liczbowym u różnych osobników, takich jak Sokrates czy Kaliasz.¹⁰ Zgodnie z tą interpretacją, forma byłaby – aby użyć terminologii scholastycznej – *universale in re*: jedna forma partycypująca w wiele osobnikach. Inni interpretatorzy Arystotelesowskiej teorii formy podważają tę tezę, wskazując na nieakceptowalną konsekwencję postulatu ich oponentów. W rzeczy samej, gdyby forma, która w istotach żywych jest ich „duszą”, była pod względem liczbowym jedna dla wielu osobników, dzieliliby oni unikalną „duszę”, co prowadzi nas do stwierdzenia, będącego paradoksem sprzecznym z Arystotelesowską „psychologią”: dusza Sokratesa i dusza Kaliasza byłyby w pewnym sensie tożsame. Według Arystotelesa

⁹ 1016b 1–18. Jak przyznają D. Wiggins (w: *Sameness and Substance*, Blackwell, Oxford 1980) i D. W. Hamlyn (*Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.), inspiracja Arystotelesowska przejawia się w stosowaniu przez Petera Strawsona pojęcia *sortal* (*Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen, London 1959) jako formalnej zasady tożsamości bytu.

¹⁰ Interpretacja ta powraca współcześnie u Lloyda Gersona w: *Aristotle and Other Platonists*, Cornell University Press, Ithaca–Nowy Jork 2005, zwłaszcza rozdział 5), który słusznie odnotowuje jej Platonski czy też raczej Neoplatonski charakter.

prawdziwe jest stwierdzenie odwrotne: Sokrates ma swoją własną duszę, tak samo jak ma ją Kaliasz, w tym sensie, że ich dusze są odrębne pod względem liczbowym, a co za tym idzie, również ich formy są pod względem liczbowym odmienne. W gruncie to nie forma jako taka jest uniwersalna, lecz tylko predykatywna albo logiczna treść formy; w przypadku Sokratesa i Kaliasza – treść pojęciowa, która definiuje słowo „człowiek/ludzkość”, czyli racjonalność, bycie zwierzęciem dwunożnym, „społecznym” itd. Zatem forma „ludzkości” może być przypisana zarówno Sokratesowi, jak i Kaliaszowi, a także wielu innym osobnikom, z tego względu, że jest to określenie *logiczne*, predykat. Z kolei, z punktu widzenia ontycznego, Arystoteles nie ma wątpliwości, że w przypadku istot żywych forma-dusza może być tylko odmienna pod względem liczbowym u różnych osób: istnieje tyle form, ile osobników. Dzieje się tak dlatego, że tylko taka forma odgrywa pewną rolę i funkcję, jest „użyteczna w powstawaniu” – aby użyć sformułowania Arystotelesa. Jest to forma przekazywana przez męskiego rodzica dzieciom, rządząca ich wzrostem i wszystkimi ich procesami życiowymi. Jest to forma „z tego oto ciała i z tych oto kości”.¹¹ To forma sprawia, że te oto kości i to oto ciało stanowią jednostkę odmienną pod względem liczbowym od jednostek tego samego gatunku, a tym bardziej od jednostek innych gatunków.

2. INTERPRETUJĄC ARYSTOTELESA: BIOLOGIA

Wszystkie te rozważania, pozostające pod wpływem języka typowego dla Arystotelesa, nie są odległe od współczesnych kategorii. Jeśli porównamy koncepcję formy Arystotelesa ze sposobem, w jaki o cechach strukturalnych bytów mówi współczesna nauka, ujawniają się pomiędzy nimi analogie. Są one widoczne w używanym w niektórych językach (np. angielskim) terminem „formuła (=„wzór chemiczny”, dosłownie: „mała forma”), który określa wzór danej substancji: „formuła” wody jest wzorem właściwym dla danego rodzaju substancji i różni się od formuły-wzoru na przykład spizu. Innymi słowy, to, że substancja jest wodą, oznacza, że posiada ona konkretną formę, określoną przez formułę wody (równoważnie: jej wzór chemiczny). Jednak to, co ma na myśli Arystoteles, staje się jasne w odniesieniu do istot żywych, na których zwykle skupia się on podając przykłady substancji. We fragmencie cytowanym powyżej, mówi on, że są to substancje „w szczególnym znaczeniu” czy też „*par excellence*”; można dodać, że wynika to z tego, że są one w większym stopniu określone, bardziej wyspecjalizowane niż substancje nie-żywe.

Otóż uważam, że w celu zilustrowania koncepcji Arystotelesa, mamy prawo stwierdzić, że formalnym czynnikiem istot żywych jest ich kod gene-

¹¹ *Metafizyka*, VII, 8, 1033b 26–28 i 1034a 2–8.

tyczny. Sekwencja nukleotydów DNA stanowi dobrą ilustrację współczesnego konstruktów teoretycznego porównywalnego do Arystotelesowskiej formy czy też duszy istot żywych. I nie jest to trywialna analogia; sugeruje się nawet, że Arystoteles przewidział odkrycie kodu genetycznego w traktacie *O rodzeniu się zwierząt*.¹² Przyjrzyjmy się wyżej wspomnianej kwestii indywidualnej tożsamości i uniwersalności. W pewnym sensie kod genetyczny to forma uniwersalna, ponieważ określa on biologiczny gatunek lub rodzaj, co pozwala nam mówić o rodzaju ludzi, szympanсів, much, a także o gatunkach much, dzięki temu, że wszystkie osobniki danego rodzaju, należące do jednej kategorii mają wspólny kod genetyczny, który jest jednocześnie odmienny od kodów genetycznych innych gatunków. Kod genetyczny mógłby zatem stanowić — w Arystotelesowskiej terminologii — uniwersalną definicję istoty. Kod ten zatem może być uznany za mechanizm logiczny, który umożliwia naukowcowi objęcie jedną klasą wszystkich osobników o wspólnych cechach genetycznych.

Jednak kod genetyczny jest formą w odmiennym znaczeniu, być może bardziej istotnym, ponieważ DNA to zasada, która nadaje pojedynczemu ciału określoną strukturę. Jest to zatem forma ciała Sokratesa i Kaliasza, dwóch osobników odrębnych pod względem liczbowym. I to właśnie w tym sensie Sokrates i Kaliasz mają duszę. Według Stagiryty dusza oznacza zdolność życiową zależną od organów ciała, jest funkcjonowaniem żywego organizmu, a więc tylko funkcjonowaniem danego osobnika, jako że „te oto kości, to oto ciało” mogą być wyłącznie osobnicze. Przyjmując to znaczenie, można podsumować, że moje DNA jest moją „osobistą” duszą, będąc życiem, funkcjonowaniem mojego organizmu. Lub też, w ujęciu bardziej ontologicznym charakterystycznym dla *Metafizyki*, można powiedzieć, że to konkretne DNA jest istotą (*to ti en einai*) tej substancji (*ousia*), którą ja jestem.

Jeśli więc uwzględnimy to dwojakie znaczenie *eidos*, to w moim przekonaniu w teorii formy Arystotelesa nie ma sprzeczności ani niespójności: forma jest zarazem uniwersalna i indywidualna, jednak pod innymi względami. Używając terminologii scholastycznej, forma jest uniwersalna *post rem* jako koncepcja, teoria, konstrukcja logiczna, ale indywidualna w aspekcie *in re*, jako ontologicznie konstytutywny czynnik poszczególnych bytów. Przecież także praktyka prawna przyzwyczaiła nas do postrzegania DNA jako czynnika lub oznaczenia tożsamości indywidualnej, skoro jest ono obecnie wykorzystywane jako dowód w postępowaniu cywilnym i karnym w celu ustalenia odpowiedzialności danej osoby, podobnie jak w przypadku ojcostwa lub czynów przestępczych. Myślę, że mamy prawo twierdzić, iż w myśli Arystotelesowskiej ta druga funkcja formy i duszy, czyli dusza jako forma żywego organizmu Sokratesa i Kaliasza, jest niejako wyższa w stosunku do

¹² Pogląd ten upowszechnił się po tym, jak znani biolodzy, tacy jak Max Delbrück i Ernst Mayr, ogłosili zbieżność Arystotelesowskiej koncepcji formy ze współczesną genetyką (E. Berti, *Aristotle*, 2008, op. cit., 252–254).

jej czysto logicznej funkcji. Nie zapominajmy, że taka koncepcja odegrała istotną rolę w powojennej debacie analitycznej znanej pod nazwą „*mind-body problem*”.¹³

3. INTERPRETUJĄC ARYSTOTELESA. TEORIA CZUCIA I POZNANIA ROZUMOWEGO

Do tej pory przedstawiałem Arystotelesowską formę jako czynnik tworzenia osobników i nadawania im struktury, który doprowadzał do ich zaistnienia i utrzymywania ich istnienia; traktowałem ją więc jako *principium essendi*. Teraz wróćę do wyżej wspomnianej koncepcji formy w charakterze zasady tożsamości i poznawalności, czyli jako *principium cognoscendi*. Twierdzą, że teoria Arystotelesa, według której (niematerialna) forma jest przedmiotem lub granicą naszego poznania, stanowi alternatywę dla współczesnej teorii wiedzy opracowanej przez Kartezjusza, Barucha Spinozę, Johna Locke'a i Gottfrieda Wilhelma Leibniza, przez Immanuela Kanta i neokantystów. Na przykład według Kartezjusza, *bezpośrednio* znamy idee obecne w naszym umyśle, a *następnie*, za ich pośrednictwem, poznajemy rzeczy poza umysłem. Koncepcja ta zapoczątkowuje tak zwaną „korespondencyjną teorię prawdy”, a także metafory lustra, do których niejednokrotnie odwoływali się filozofowie nowożytni i współcześni. Taka charakterystyka procesów poznawczych powinna skłaniać do twierdzenia, że idee w naszym umyśle niejako „odpowiadają” rzeczom zewnętrznym, albo że nasz umysł stanowi swego rodzaju „odbicie” świata. Teoria ta została poddana słynnej krytyce Richarda Rorty'ego,¹⁴ którego zdaniem prowadzi ona do długiego szeregu paradoksów, a także filozoficznych niezręczności. Wystarczy wspomnieć Kartezjusza, który postulował, że tylko Bóg gwarantuje, że nasze idee są wiernym odbiciem rzeczy świata zewnętrznego. Tak więc, aby mieć pewność, że jabłko, na które patrzę, jest czerwone w taki sam sposób, jak czerwona jest idea jabłka w moim umyśle, muszę zawierzyć się Bogu. Z kolei Spinoza twierdził, że akt poznania umysłowego, jeśli jest prawdziwy, to akt, w którym Bóg poznaje sam Siebie. Według „neo-Augustyńskiej” gnozeologii Nicolasa Malebranche'a, poznajemy rzeczy „w” Bogu. Według ogólnej ontologii Leibniza, akt poznania, który ma stanowić korelację pomiędzy światem „zewnętrznym” a „wewnętrznymi” mocami duszy, może nastąpić tylko dzięki wcześniej ustanowionej (przez Boga) harmonii. Nic dziwnego, że współcześni krytycy filozofii nowożytnej wskazywali na ten pozorny paradoks: każdy zwykły akt ludzkiego poznania okazuje się być niewytłumaczalny bez uciekania się do boskiej Przyczyny.

¹³ Ibidem, 141–2.

¹⁴ R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press, 1979.

W prosty sposób zestawiając teorię Arystotelesa z teorią nowożytną, powiedziałbym, że według nowożytników znamy idee, które są niczym innym, jak tylko wewnętrznymi modyfikacjami umysłu spowodowanymi przez czynniki zewnętrzne, z kolei wedle klasycznej teorii Arystotelesowskiej, znamy *formy*, będące rzeczywistymi przedmiotami istniejącymi na zewnątrz, niezależnie od zdolności poznawczych. Poznanie polega zatem na założeniu istnienia form w umyśle lub w narządzie zmysłu. W przypadku poznania zmysłowego, narząd zmysłu przyjmuje konkretną formę bez materii, na przykład wypukłość określonej powierzchni zostaje przyjęta jako wklęsłość powierzchni palca. Analogicznie¹⁵ w przypadku poznania umysłowego, umysł przyjmuje formę bez materii, na przykład formę wody, jednak tutaj nie przyjmuje konkretnej formy, a uniwersalną istotę wody, co jest wyrażone przez jej wzór chemiczny H₂O. Arystoteles stwierdza, że formy te są przedmiotami i znajdują się przedmiotowo/obiektywnie w moim umyśle. Mówi, że w akcie poznania rozumowego umysł jest niejako tożsamy (*pos to auto*)¹⁶ z przedmiotem. Moim zdaniem twierdzenie to wyklucza, że poznanie jest dla Arystotelesa kwestią „korespondencji” ze światem lub, równoważnie, że poznanie jest jego odbiciem; jest to raczej kwestia *tożsamości*. Jak to możliwe? Arystoteles odpowiada, że postrzeganie zmysłowe i poznanie umysłowe są „tożsame” w stosunku do swoich przedmiotów, ponieważ forma przedmiotu objętego myślą i forma w umyśle stanowią tę samą formę. Stagi-ryta wyraża to następująco:

Zdolności duszy w zakresie nauki i odczucia stanowią potencjalnie ich przedmioty, odpowiednio przedmiot nauki i przedmiot odczucia. Ale z tych dwóch, muszą one być albo samymi rzeczami albo formami. Nie rzeczami, ponieważ kamień nie znajduje się wewnątrz duszy, a więc jest to forma.¹⁷

W rezultacie, w przypadku poznania rozumowego słusznym jest stwierdzenie, że forma wody istnieje w czymś umyśle lub jest tożsama z formą wody płynącej w rzece, przy czym jest to kwestia nie *realnej*, lecz *formalnej* tożsamości. Tym samym forma nie może być uznawana za termin pośredni pomiędzy poznaniem a rzeczą, ponieważ jest rzeczą samą w jej aspekcie formalnym.

Jest to ABC „realistycznej” (= nieidealistycznej) teorii poznania, i nieprzypadkowo przez wieki stanowiła ona fundament klasycznej, przednowożytnej gnozeologii, utrwalonej np. w scholastycznej formule: *idem est cognoscens et cognitum in actu*. Niezależnie od tego, jak archaiczne i skostniałe mogą się wydawać te teorie i ich język, to można przyjąć za dość naturalne, że w obecnej, powszechnej strategii przewycięzania, wykraczania

¹⁵ O analogii pomiędzy odczuwaniem a poznaniem umysłowym w *De anima*, III, 4, 429a 13 nn. i III, 8.

¹⁶ Ibidem, III, 4, 430a, 1–3; 5, 431a 20–21 i 7, 431a 1.

¹⁷ Ibidem, III, 8, 431b 26–432a 1.

poza nowożytność, przyjrzenie się na nowo myśli klasycznej mogłoby dostarczyć pobudzającej inspiracji, o ile tylko udałoby się sięgnąć do jej sedna, oczyszczonego ze scholastycznych naleciałości i historycznych nawarstwień.¹⁸ Przyjrzyjmy się na przykład długiej dyskusji pomiędzy wiodącymi filozofami anglo-amerykańskimi, takimi jak Jerry Fodor, Hilary Putnam, Martha Nussbaum, John J. Haldane, Donald Davidson, skupiającej się na pytaniu, jak zrozumieć sposób, w jaki umysł odnosi się do świata lub jest z nim związany. Oto Haldane, propagator tzw. tomizmu analitycznego, podążając za Arystotelesowskim wzorcem myślowym, zauważył, że rzeczy wywierają swego rodzaju przyczynowy wpływ na umysł, na przykład w spostrzeganiu. Nie jest to przyczynowość sprawcza; mamy tu do czynienia z rodzajem *formalnego* związku przyczynowego, dokładnie takiego, jaki postulował Arystoteles.¹⁹ Ogólnie rzecz biorąc, jeśli chcemy bronić realistycznego podejścia do poznania, nieuniknione wydaje się odwołanie do formalnej struktury wspólnej dla zarówno rzeczywistości, jak i umysłu. Podsumowując, poznanie to znajomość form, czyli wzorów i teorii dotyczących rzeczywistości, a nie idei w dowolnym znaczeniu tego pojęcia. Jeśli się nie mylę, i jeśli prawdą jest, jak twierdzą, że w dzisiejszych czasach obserwujemy powrót do realizmu (przy równoczesnym spadku popularności różnego rodzaju idealizmów i transcendentalizmu), pytanie brzmi: czy realizm może opierać się na innej podstawie niż teoria poznania formalnego?

PODSUMOWANIE

Powyższy tekst stanowi moją próbę naszkicowania potencjalnego zastosowania Arystotelesowskiej koncepcji formy w dwóch dziedzinach, tj. teorii poznania i filozofii biologii. Wydaje mi się jednak, że refleksja Arystotelesa dotycząca formy ma zastosowanie w rozważaniu wielu innych kwestii ontologicznych i antropologicznych, nie mniej istotnych dla myśli współczesnej. Ogólnie rzecz biorąc, jestem przekonany, że platonizm i neoplatonizm wywarły na myśl współczesną wpływ wykraczający daleko poza granice Renesansu i epoki nowożytnej, kiedy to zostały oficjalnie przywrócone przez filozofów i zaczęły konkurować ze scholastycznym i akademickim arystotelizmem. Jestem również przekonany, że odcisnęły one wyraźne, choć anonimowe piętno na nowożytnej filozofii post-kartezjańskiej oraz że nadal kształtują myśl współczesną, kierując ją ku szeroko pojętemu krypto-idealizmowi. Jeśli tak, to krytyczne podejście do czasów nowożytnych i późno nowożytnych w filozofii, a następnie postawa postmodernistyczna, powinny sięgnąć

¹⁸ E. Berti, *Aristotle*, 2008, *op. cit.*, zwłaszcza rozdział III.

¹⁹ Odtworzenie tej debaty w: E. Berti, *Aristotele e il "Mind-Body Problem"*, w: *idem. Nuovi studi aristotelici*, IV/2. Brescia Morcelliana, 2010, 309–328. Warto przypomnieć apel Hilarego Putnama o „a latter-day Aristotelian metaphysics”.

do najpotężniejszej krytyki idealizmu, jaka kiedykolwiek miała miejsce w historii filozofii, tj. do Arystotelesowskiej krytyki Platona.

***THE ARISTOTELIAN NOTION OF FORM AND ITS APPLICATIONS
IN CONTEMPORARY PHILOSOPHY***

ABSTRACT

The papers analyses the Aristotelian concept of form (*eidos, morphe*) which is a basis of Aristotle's philosophy. Aristotle's critique of Plato's conception of forms was for Aristotle a starting point for elaborating his own theory of forms. This theory provided Aristotle with a theoretical equipment applied in all the fields of scientific inquiry. So his concept of form proved to be all-pervasive. The article also deals with some recent debates, concerning the questions of sense and intellectual cognition, the problem of identity, the mind-body problem.

Keywords: Aristotle, form, correspondence theory of truth, idealism, realism

O AUTORZE — prof. PAN, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, ul. Nowy Świat (afiliacja),
00-330 Warszawa.

Email: dfacca@ifispan.waw.pl