

# Dariusz Olesiński

---

## Henologia Platońska a Arystotelesowska - od "metheksis" do "mimesis"

---

Folia Philosophica 21, 139-146

---

2003

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Przedmiotem artykułu jest przedstawienie zarysu henologii Platona i Arystotelesa w świetle różnic i odmiennych konsekwencji, jakie wynikają z nich głównie w wymiarze ontologicznym. Podkreślimy przy tym na wstępie, iż istota henologii Platońskiej – inaczej niż henologii Arystotelesowskiej – nie polega na systematycznej analizie różnych znaczeń jedności, lecz na zbadaniu metodą dialektyczną relacji Jedno – Wiele oraz ujawnieniu jej zasadniczej roli w strukturze rzeczywistości i w jej opisie. Tylko bowiem w ramach tej relacji można – zdaniem Platona – właściwie ująć problem szeroko rozumianej partycypacji.

Już w Platońskim *Parmenidesie* zostały zawarte wyraźne zręby tak pojętej henologii, budowanej zrazu głównie aporetycznie, jako polemiczna kontynuacja argumentów Parmenidesa i Zenona, wymierzona w eleackie rozumienie Jedna i Wielości. Następnie zaś – przez rozważenie dynamicznej natury bytu, uczestniczącego zarówno w Tożsamości, jak i w Różnicy (w *Sofistach*), a także relacji Granica – Nieograniczone (w *Filebie*) – rozwija się ona w późnym okresie w teorię pryncypiów (Jedno – Niezdeteterminowana Diada). W ten sposób henologia Platona, jako badająca fundamentalną relację Jedno – Wiele, ma ostatecznie stanowić wzorzec – podstawę właściwego (*resp.* relacyjnego) rozumienia bytu (*sc.* ontologii).

Wedle schematu metody dialektycznej zaproponowanej w *Parmenidesie*, Jedno rozważane jest w dwóch jego podstawowych sensach: bezwzględny (Jedno „w odniesieniu do siebie” – αὐτὸ ἑῷ) oraz względny (Jedno „w odniesieniu wzajemnym” – πρὸς τι – do Innego – Wielości). Te dwa sensy wyznaczają zarazem negatywny i pozytywny aspekt Platońskiej henologii.



DARIUSZ OLESIŃSKI

Henologia Platońska  
a Arystotelesowska  
– od *metheksis* do *mimesis*



logii. Odpowiednio hipotezy *Parmenidesa* tworzą dwie grupy, z których pierwsza dotyczy bezwzględnego (kompletnego) bycia (hipoteza I, II)/niebycia (hipoteza VI, VIII) Jednego i Innych, druga natomiast względnego (niekompletnego) bycia (hipoteza II, III)/niebycia (hipoteza V, VII) Jednego i Innych<sup>1</sup>.

W świetle hipotezy I, ujęcie zarówno Jedna, jak i Wielości jako samych w sobie (καθ' αὐτό) okazuje się aporetyczne. Jeśli bowiem Jedno jest bezwzględnie Jednym – to jest oddzielone (χωριστός) od bycia i od Wielości. Naturalna dla Greków przynależność myślenia i języka do bytu, związku predykcji z partycypacją, zostaje wtedy zniesiona.

Henologia pozytywna stanowi natomiast próbę euporycznego rozwiązania tych trudności, polegającą na ujęciu bycia i Jedna w perspektywie μέθεξις (uczestnictwa). Jak pokazuje hipoteza II, Jedno będące z konieczności pociąga za sobą relacyjne połączenie z Wielością. Jeśli bowiem Jedno jest – uczestniczy w byciu w sensie bycia czymś (εἶναι τι), a nie bycia w ogóle (ἀπλῶς) – to musi być i liczba, a jeśli liczba, to jest i Wielość.

Możemy przy tym w ustaleniach hipotezy II doszukiwać się (obok Jedna) niejako antycypacji późniejszego pryncypium bytowego – Niezdeterninowanej Diady, a przynajmniej wyrazu funkcji Jedna jako niewyczerpywalnego podłoża wielokrotnienia. Potwierdzeniem niech będzie następujący fragment: „Więc ono [sc. bycie] jest rozdzielone na kawałki możliwie najmniejsze i największe i wszelkie możliwe; ono się dzieli jak tylko można najbardziej; i jest niewyczerpalna ilość (ἀπέραντον) części bycia.”<sup>2</sup>

Zarówno w Platońskim świecie bytu, jak i pochodnych zjawisk relacyjność okazuje się czymś fundamentalnym. W poznawczo-logicznym porządku orzekania oznacza to, że byt musi być rozumiany jako relacja podmiot – predykat, w której żaden z członów nie jest bardziej prymarny w stosunku do członu drugiego oraz każdy z nich jest integralny dla rozumienia bytu, a tym samym również dla zrozumienia drugiego członu.

Inaczej niż będzie to w koncepcji Arystotelesa, relacja Platońska nie dokonuje się zatem między danym podmiotem i przysługującymi (ὑπάρχειν) mu jakościami, lecz między daną jakością i jej ideą lub – fundamentalnie – między samymi ideami. Z kolei byt (jako Idea) jest ostatecznie kodeterninowany przez „predykcję” Jedna (zasady określoności) w stosunku do Nieokreślonej Diady.

<sup>1</sup> Zob. S. Blandzi: *Henologia, meontologia, dialektyka*. Warszawa 1992, s. 135–140.

<sup>2</sup> Platon: *Parmenides*. Tłum. W. Witwicki. Warszawa 1961, 144 b–c. Warto w tym kontekście podkreślić, iż dla Platona ἀπέραντον („niewyczerpalny”) ma nieco inną konotację niż ἄπειρον (jako opozycja πέρας). W *Sofistice* (241 b–c) sugeruje, że ἀπορία, εὐπορος i właśnie ἀπέραντος są związane ze zdolnością pokonania (przejścia) czegoś, a zatem z takimi słowami, jak πόρος („przejście”, „przesmyk”, „sposób osiągnięcia czegoś”) i περαιῶ („skończyć”, „osiągnąć”, „wyczerpać”).

W konsekwencji – jak Platon rozwija w *Sofistice* – byt zawiera w sobie tożsamość oraz różnicę, jest zarówno w sobie – καθ' αὐτὸ („Tożsamość”, „Spoczynek”), jak i w relacji – πρὸς τὸ („Różnica”, „Zmiana”)<sup>3</sup>; i nigdy nie jest poznawany po prostu w sobie (esencjalnie), ale zawsze relacyjnie. Zatem skutek odróżnienia Jedna od Niezdeteterminowanej Diady ani bytu (idee), ani zjawiska nie są nigdy samoidentycznym Jednym.

Tak więc byt w ogóle może być o tyle tylko, o ile nie jest Jednym, lecz jakąś wielością. Ta „wielość”, wedle Platona, nie istnieje jednak sama dla siebie, tzn. każdy jej element nie jest czymś sam w sobie. Wielość nie może też powstawać z Jedna samego, nie jest ono bowiem zdolne do jakiegokolwiek generatywności. Generatywność – a w konsekwencji rzeczywista wielość i różnorodność bytu oraz powstających zjawisk – jest zasługą Platowskiej Diady.

Tym niemniej Diada, ostateczne podłoże wszelkich determinacji, pozostaje – jako pryncypium – niewyczerpalna i nieokreślona; nigdy nie jest całkowicie zdeterminowana przez predykaty, które otrzymuje. Tym samym identyczność w bycie jest zawsze relatywna, a nie absolutna, a dynamiczne współgranie pomiędzy Jednym i Wielością nigdy nie ustaje ani też jedno nie dominuje nad drugim.

U podstaw tego dynamicznego współgrania leży Platowskie zaprzeczenie identyczności Jedna i bytu. Jedno i byt, byt i stawanie się, są bowiem odniesione do siebie wzajemnie, ale w sposób niewyczerpujący i niecałkowity (niekompletny). I ponieważ Jedno nie obejmuje całego bytu, przeto – ujmując rzecz z perspektywy Platowskiej dialektyki, a zarazem struktury predykacji – predykaty nigdy nie wyczerpią zawartości podmiotów, które określają, a podmioty nigdy całkowicie nie mogą się zawierać w swych predykatkach.

Henologiczna koncepcja Platona opiera się zatem fundamentalnie na różnicy (diadyczności), przeciwnie natomiast rzecz się ma z henologią Arystotelesowską, zasadzającą się – jak zobaczymy – na identyczności (tożsamości) i na doktrynie substancji (οὐσία).

Jeśli bowiem dla Platona Niezdeteterminowana Diada jest ostatecznym „podmiotem” (ὑποκείμενον) partycypacji, a wobec tego predykacji, to dla Arystotelesa taką właśnie rolę odgrywa substancja. I podczas gdy Platowska Diada jest nieokreślona, utrzymując tę własność niejako poza determinacjami, które otrzymuje, Arystotelesowska substancja jest zdeterminowanym „czymś” (τὸδε τὸ), prymarnym wobec jakichkolwiek relacji, w które może wchodzić, jak również wobec atrybutów bytu oraz jedności, które można jej przypisać. Dlatego też owo przypisanie jedności i bytu nie dodaje niczego do konstytucji substancji: „[...] nazwa »jeden człowiek« nie mówi nic więcej niż »człowiek«, [...] być jedną rzeczą to być czymś oto konkretnym (τὸ ἕκαστω)”<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Zob. Platon: *Sofista*. Warszawa 1956, 247 e.

<sup>4</sup> Arystoteles: *Metafizyka*. Tłum. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk. Lublin 1996, 1054 a 17–20.

Oznacza to, iż istotowa definicja substancji nie opiera się na predykatkach, które subsydiują niezależnie od niej; wręcz przeciwnie – można rzec, że zachodzi całkowita koincydencja substancji z jej definicją. Istota rzeczy tkwi w niej immanentnie, w takim sensie, że jest jej wyczerpującą formułą. Stagiryta pisze: „Definicją jest dopiero wypowiedź wskazująca na coś, co jest pierwotne, w czego rozumieniu nie zawiera się przypisanie czegoś jednego drugiemu”<sup>5</sup>; „Jasne przeto, że definicją jest określenie tego, czym rzecz była i jest, i że istotę mają jedynie substancje, albo przede wszystkim, w pierwszym rzędzie i w sensie ścisłym”<sup>6</sup>; „Otóż istotą rzeczy jest to, co rozumie się przez nią jako taką (καθ’ αὐτὸ)”<sup>7</sup>.

Istota rzeczy zatem składa się z jej *propter se* atrybutów. Są one elementami jej definicji i immanentnie zawierają się w substancji jako podmiocie; nie orzekają o niej „z zewnątrz” – jak dla Platona Jedno orzeka o Diadzie, nie będąc z nią identyczne. Arystoteles próbuje w ten sposób usunąć dystans między jednym a bytem oraz między bytem a stawianiem się. Dla Stagiryty predykcja w jakimkolwiek innym sensie niż definicja jest po prostu akcydentalna lub – jak w przypadku „jednego” i „bytu” – zbyteczna.

Każdy podmiot – substancja zawiera przynależące mu istotowe predykaty w sobie, dlatego też jest po prostu tym, czym jest, jako zdeterminowane „coś” (τὸδε τι). I bez owych wewnętrznych determinacji po prostu nie jest substancją. Dlatego – w świetle Arystotelesowskich ustaleń – jakikolwiek sąd, który wprowadza substancję jako podmiot, a jej formułę jako termin predykatywny, będzie analityczny, czy też tautologiczny.

Ta wyraźna różnica w istocie predykcji, jaka występuje między Platonem a Arystotelesem, uwarunkowana jest sposobem, w jaki Arystoteles wypracowuje w *Metafizyce* znaczenia terminów „byt” i „jedność”, aby zaadaptować je do swej koncepcji.

Owens zauważa znamienne, że Platon przechodzi od Jedna do Wielości, podczas gdy Stagiryta podejmuje odwrotną drogę: „Arystoteles zaczyna od tego, co jest poznawalne w zjawiskowym świecie, będącym formalnie wielością. [...] Problemem Stagiryty jest odnalezienie jakiegoś rodzaju jedności pomiędzy wszystkimi tymi różnymi formami. Inaczej niż Parmenides, i – w mniejszym stopniu – Platon, nie bierze pod uwagę *jednego* i pyta, jak może ono być wielością, lecz odwrotnie – bierze *wiele* i pyta, jak ono może być *jednym*.”<sup>8</sup>

Arystoteles szuka zatem jedności w wielości, a nie wielości w jedności. I odpowiedzią, jaką znajduje, jest jedność rozumiana πρὸς ἕν („ze względu

<sup>5</sup> Ibidem, 1030 a 7–11.

<sup>6</sup> Ibidem, 1031 a 12–14.

<sup>7</sup> Ibidem, 1029 b 14.

<sup>8</sup> J. Owens: *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*. Toronto 1951, s. 292.

na jedno”), mianowicie ze względu na jeden podmiot, a jest nim substancja, pojmowana według jej formuły (istotowej definicji) i ujmowana w terminach formy (aktualnie), materii (potencjalnie) lub jako „złożenie” (σύνολον), czyli określony „konkret” (τόδε τι). W każdym z tych przypadków substancja występuje w różnym znaczeniu, ale jest różnoznaczna πρὸς ἕν.

Substancja jest bowiem rozumiana w odniesieniu do ostatecznej instancji, którą dla Arystotelesa okazuje się Pierwszy Poruszyciel. To on jest pierwszą przyczyną i zasadą bytu, której *Metafizyka* poszukuje. Jako czysty i prosty akt (forma), okazuje się samomyślącym się Umysłem, samowystarczalną kontemplacją, bytując bez odniesienia do czegokolwiek poza sobą. Wszystkie substancje bytują natomiast w odniesieniu do tej pierwszej substancji i są bytami ze względu na stopień, w jakim „naśladują” (μίμησις) aktualną permanencję bytową Pierwszego Poruszyciela. Dlatego Pierwszy Poruszyciel (najdoskonalej spełniając sposób bycia substancji) staje się niejako wzorcem dla analogicznego rozumienia substancji w ogóle – jako samoidentycznej, zamkniętej w sobie tożsamości<sup>9</sup>.

W odróżnieniu od Platona, Arystoteles redukuje jedność (i byt) do statusu predykatów substancji, konsekwentnie traktując je jako terminy różnoznaczne (ale różnoznaczne πρὸς ἕν), a nie odrębne rodzaje, w których substancje miałyby partycypować. Dlatego substancje bytują – ich byt jest immanentny (tzn. są tym, czym są) i są same w sobie (samoidentyczne) – ich jedność jest immanentna.

Ponieważ Arystotelesowska refleksja zmierza do zniesienia występującego w koncepcji Platona dystansu między bytem a jednym przez uczynienie z nich immanentnych atrybutów substancji, to są one dla niego terminami równoważnymi i zamiennymi. Arystoteles pisze: Byt i jedno są w istocie tym samym, czyli jedną naturą, gdyż zawierają się w sobie [...]”<sup>10</sup>; „[...] jedno nie jest niczym innym niż byt.”<sup>11</sup> Dlatego też podkreśla bliski związek jedności z bytem jako predykatu mogącego orzekać o wszystkich kategoriach, czyli ich transkategorialność: „To zaś, że w pewnym sensie jedno oznacza to samo co byt, wynika w sposób oczywisty stąd, że przynależy jednako do wszystkich kategorii, a nie zamyka się w żadnej z nich: nie jest tylko substancją czy jakością, lecz odnosi się do nich tak jak byt.”<sup>12</sup>

Analiza kategorialna jedności wygląda analogicznie jak w przypadku bytu. W każdej kategorii występują odpowiednie jedności, ale każda z nich jest definiowana i rozumiana przez odniesienie do jedności w jednej, szczególnej kategorii i znaczeniu – mianowicie substancji. Choć Arystoteles nie

<sup>9</sup> Zob. ibidem, s. 294–295.

<sup>10</sup> Arystoteles: *Metafizyka*..., 1003 b 23.

<sup>11</sup> Ibidem, 1003 b 32.

<sup>12</sup> Ibidem, 1054 a 13–16.

wyraża tego *explicite*, staje się to jasnym ze względu na równoważność jedności i bytu, jeśli pamiętamy przy tym, że byt dotyczy pierwszorzędnie substancji.

Dlatego możliwa staje się nauka o τὸ ἐν ἢ ἔν, Arystotelesowska henologia, którą trzeba rozumieć jako naukę o jedności substancji. Ale na czym polegać ma owa jedność substancji? Jakie znaczenie należy jej nadać?

Na początku pierwszego rozdziału księgi X *Metafizyki* Arystoteles znamienne zaznacza, że τὸ ἐν πολλαχῶς λέγεται („jedno rozumie się różnorodnie”)<sup>13</sup>. Następnie przedstawia cztery główne typy rozumienia tego, co nazywa się jednym najpierw (pierwotnie) i „jako takie” (καθ’ αὐτό), czyli w sensie właściwym, a nie „przypadłościowo” (κατὰ συμβεβηκός), mianowicie:

- ciągłość (συνεχέες),
- całość (ὅλον),
- konkret (ἕκαστον),
- ogół (καθόλου)<sup>14</sup>.

Po przeanalizowaniu owych typów Stagiryta dodaje: „To, co stanowi jedność tych wszystkich bytów, to niepodzielność ruchu dla jednych, a dla innych niepodzielność myśli albo definicji.”<sup>15</sup> I w rezultacie dalszych rozważań stwierdza, że jedność jest niepodzielnością: τὸ ἐν εἶναι τὸ ἀδιαίρετῶ εστὶν εἶναι („Być jednym znaczy być nie podzielonym.”)<sup>16</sup>.

Obok analizy transkategorialnej można zatem znaleźć w rozważaniach Arystotelesa również poszukiwanie jednego, wyróżnionego znaczenia „jedności”, które zachowuje ważność we wszystkich kategoriach. Ross, komentując tenże fragment, zauważa, iż Arystoteles „wprowadza tu dystynkcję ujmowaną przez współczesną logikę jako różnica między ekstensją a intensją, lub denotacją a konotacją”<sup>17</sup>.

Dla wielu zatem zastosowań słowa ἐν Arystoteles poszukuje jednej definicji, wyrażającej konotację nie falsyfikowalną przez żadne z tych użyć, i znajduje ją w „niepodzielności” (ἀδιαίρετον). Wskazuje przy tym na trojakie znaczenie niepodzielności, mianowicie: być wyodrębnionym indywiduum (co do miejsca, formy albo w myśli), być całością lub być „pierwszą miarą” (πρώτῳ μέτρῳ) – zwłaszcza ilości<sup>18</sup>. Trzeba bowiem pamiętać, że w swym „słowniku” (ks. V *Metafizyki*) Arystoteles wskazuje na istotę jedności, jaką jest ἀρχὴ τοῦ ἀριθμοῦ εἶναι, czyli „bycie pierwszą zasadą liczby”<sup>19</sup>. Toteż podstawowo-

<sup>13</sup> Zob. ibidem, 1052 a 15.

<sup>14</sup> Zob. ibidem, 1016 b 6–10.

<sup>15</sup> Ibidem, 1051 b 36.

<sup>16</sup> Ibidem, 1052 b 16.

<sup>17</sup> D.W. Ross: *Aristotle's Metaphysics*. Oxford 1958, s. 282.

<sup>18</sup> Zob. Arystoteles: *Metafizyka...*, 1052 b 16–20.

<sup>19</sup> Zob. ibidem, 1016 b 17 i nast.

wym sensem jedności jako niepodzielności wydaje się miara, przeniesiona *per analogiam* z kategorii ilości na inne kategorie i uogólniona jako zasada określoności czegokolwiek<sup>20</sup>. Być pierwszą miarą znaczy bowiem określać coś, a tym samym wyodrębniać.

Jedność liczbowa jest zaś dla Arystotelesa tym samym co numeryczna identyckość, a ta ostatnia jest tożsamością *par excellence*; jak zauważa w *Topikach*, każdy jest numerycznie identyczny z sobą samym<sup>21</sup>. Dlatego numeryczna jedność jest określona jako będąca tym samym, co konkret (indywiduum) – τὸ καθ' ἑκάστων<sup>22</sup>.

W ten sposób jeszcze raz potwierdza się teza, iż Arystoteles – odwrotnie niż Platon – wychodził od wielości (*resp.* konkretów) i pokazywał, jak ona może być jednością. Jego odpowiedź to jedność πρὸς ἕν, czyli „jedność przez odniesienie do substancji”. Każda substancja jest jedną, samoidentyczną całością, i dlatego jest odrębna od każdej innej substancji. Tym samym staje się jasne, dlaczego Arystotelesowska jedność bytu, w której zarówno jedność, jak i byt rozumiane są πρὸς ἕν (*resp.* πρὸς οὐσίαν), wyklucza możliwość relacyjnego ujęcia bytu.

Ostateczny rezultat uczynienia przez Arystotelesa jedności i bytu najistotniejszymi, a zarazem zamiennymi atrybutami substancji uwidacznia się w jego doktrynie Pierwszego Poruszyciela, który bytuje, wyzbyty jakichkolwiek relacyjnych odniesień. Wszystkie substancje naśladują jego byt – ich celem jest bowiem upodobnienie się do niego. Tym samym μίμησις staje się zasadą hierarchicznego porządku rzeczywistości, wyjaśniającą, na czym ostatecznie opiera się jej jedność. Skoro bowiem jedność rozumiana jest ze względu na substancję, a substancja ze względu na Pierwszego Poruszyciela, to Platońskie μέθεξις (jako formuła tłumacząca możliwość bycia bytu, a zarazem możliwość jego predykcji) zostaje w przypadku Arystotelesa zastąpione właśnie μίμησις.

<sup>20</sup> „We wszystkich [dziedzinach] poszukiwaną miarą jest jakieś *niepodzielne jedno*” (*Metafizyka*, 1052 b 35). Arystoteles traktuje jedność – w znaczeniu ostatecznej jednostki miary, tzn. jakiegokolwiek mierzenia – jako niepodzielną i (co może dziwić) uważa nawet jednostki rozciągłości za niepodzielne, choć przecież długość – będąc czymś ciągłym – powinna dla niego być podzielna. Ale należy pamiętać, że liczba dla Arystotelesa była dyskretną serią liczb całkowitych, a nie ciągłym – podzielnym w nieskończoność – *continuum* (zob. *Metafizyka*, 1053 a 1–10).

<sup>21</sup> Zob. *Idem*: *Topiki*, 103 a 23 i nast.

<sup>22</sup> Zob. *Idem*: *Metafizyka*..., 999 b 33 i nast.



Dariusz Olesiński

PLATONIC HENOLOGY VS. ARISTOTELIAN HENOLOGY –  
FROM *METHEXIS* TO *MIMESIS*

S u m m a r y

The purpose of this article is to present an outline of Platonic and Aristotelian henology in the light of differences and dissimilar consequences that follow from them mainly with respect to ontology. The author claims that the essence of the Platonic henology, which is fundamentally based on the principle of the difference (binarity), is a dialectical exploration of one-many relationship and a disclosure of the basic role that this relationship plays in the structure of reality. On the other hand Aristotelian henology, which is mainly grounded on the systematical analysis of different meanings of oneness is based on the idea of sameness (identity) and on Aristotle's doctrine of substance.

Dariusz Olesiński

DIE HENOLOGIE VON PLATON UND ARISTOTELES –  
VON *METHEKSIS* ZU *MIMESIS*

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der vorliegende Artikel hat zum Ziel, die Henologie von Platon und Aristoteles im Lichte ihrer ontologischen Unterschiede und verschiedenen Folgen umzureißen. Das Wesentlichste in der platonischen Henologie, die sich grundsätzlich auf dem Differenzprinzip gründet, ist – nach dem Autor – die Relation: Eins – Viele zu untersuchen und deren Hauptrolle in der Wirklichkeitsstruktur zu bestimmen. Die Henologie von Aristoteles, die auf systematischer Analyse von verschiedenen Bedeutungen der Einheitlichkeit beruht, stützt dagegen auf der Identität und auf aristotelischer Substanzdoktrin.