

*Tomasz Tiuryn*

Instytut Filozofii, Uniwersytet Warszawski

## Z POWROTEM DO ARYSTOTELESOWSKIEJ KONCEPCJI ZNACZENIA\*

### I. WPROWADZENIE. SYGNIFIKACJA I POJĘCIE ZNACZENIA

Czy Arystoteles miał pojęcie odpowiadające naszemu współczesnemu pojęciu znaczenia? Takie pytanie słusznie może wydawać się zaskakujące. Bądź co bądź, Arystoteles jest jednym z tych filozofów, którzy tworzyli podstawy europejskiej refleksji nad językiem i znaczeniem. To od niego pochodzi słynny trójkąt semantyczny łączący wypowiedziane słowa, elementy mentalne oraz oznaczane rzeczy (*De Int.* 1, 16a 3–8), trójkąt, który stał się początkiem długiej tradycji myślenia o naturze znaków językowych. *Hermeneutyka*, a więc tekst, w którym Arystoteles po raz pierwszy przedstawił tę koncepcję, była od czasu pierwszych greckich komentatorów (III w. n.e.) aż do końca średniowiecza punktem wyjścia dla większości filozofów zajmujących się teoriami znaczenia<sup>1</sup>. W ten sposób

---

\*Tekst zawiera wyniki badań przeprowadzonych w ramach projektu nr UMO-2011/03/B/HS1/04574 sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

<sup>1</sup>Słynne jest stwierdzenie N. Kretzmanna, że jest to „najbardziej wpływowy tekst w dziejach semantyki” (por. N. KRETZMANN, *Aristotle on spoken sound significant by convention*, w: *Ancient Logic and its Modern Interpretations*, red. J. Corcoran, Dordrecht – Boston: D. Reidel Publishing Company, 1974, s. 3–21). W sprawie starożytnych interpretacji tego fragmentu por. R. SORABJI, *Meaning: ancient comments on five lines of Aristotle*, w: *The Oxford Handbook of Aristotle*, red. Ch. Shields, Oxford: Oxford University Press, 2012, s. 629–644. Na temat oddziaływania w filozofii średniowiecznej por. S. MEIER-OESER, *Meaning in pre-19th century thought*, w: *Semantics. An International Handbook of Natural Language Meaning*, t. 1, red. C. Maierborn, K. von Heusinger, P. Portner, Berlin: De Gruyter, 2011, s. 145–172 (zwł. s. 154–155) oraz S. MEIER-OESER, *Die Spur des Zeichens. Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Berlin: De Gruyter, 1997.

powstała koncepcja szeroko rozpowszechniona w średniowieczu, którą podsumowuje znany slogan, że słowa oznaczają rzeczy za pośrednictwem pojęć (*vo-ces significant res mediantibus intellectibus*)<sup>2</sup>. W efekcie, schemat zaproponowany przez Arystotelesa pomógł ukształtować tradycję nowożytną, w której za znaczenia słów zostały uznane idee znajdujące się w umyśle (*Logika z Port Royal*, Locke). To właśnie tę tradycję zakwestionowali twórcy nowoczesnej filozofii języka, Mill i Frege, uznając ją za skażoną psychologizmem typowym dla filozofii nowożytnej, za nimi zaś poszła reszta filozofów współczesnych. Jednocześnie, duża część dorobku tej tradycji przetrwała, choćby we wciąż używanych pojęciach intensji i konotacji<sup>3</sup>.

Jeśli uwzględnimy wkład, jaki Arystoteles wniósł do historii semantyki, możemy dojść do wniosku, że to, iż miał on pojęcie znaczenia językowego, jest po prostu oczywiste. Nie ulega wszak wątpliwości, że Arystoteles posługiwał się pojęciem sygnifikacji (gr. *semainein*, łac. *significare*) i że przypisywał cechę sygnifikowania również wyrażeniom językowym; termin ten, za pośrednictwem autorów łacińskich, stał się źródłem dla wszystkich późniejszych określeń semantycznych, włącznie z naszymi współczesnymi terminami, takimi jak „znaczenie”, „znaczyć” i „oznaczać”. Arystoteles posługiwał się też pojęciem znaku (*semeion*) i również wyrażenia języka nazywał niekiedy znakami (por. *De Int.* 3, 16b 7)<sup>4</sup>. Teza, że sygnifikacja jest tym samym co znaczenie, jest częścią tradycyjnego odczytania semantyki Arystotelesa i nadal pojawia się w niektórych pracach dotyczących jego filozofii<sup>5</sup>. A jednak istnieją powody, by sądzić,

<sup>2</sup>Ta formuła występuje u różnych autorów w różnych sformułowaniach: Tomasz mówi o *conceptiones* (por. *Expos. in lib. Perihermeneias*, I, 4, 112), Ryszard ze Św. Wiktora o *intellectus* (*Speculum eccles.*, PL 177, 375B). Por. S. MEIER-OESER, *Die Spur des Zeichens*, s. 82–83.

<sup>3</sup>Mam tu na myśli klasyczne rozumienie intensji jako treści danej nazwy, która to treść jest z kolei przeciwstawiona zakresowi nazwy. Przeciwstawienie treści i zakresu wywodzi się z *Logiki z Port-Royal* Arnauld i Nicole’a (*la compréhension — l’étenduë*, por. ks. I, rozdz. 6), zaś pierwszy terminologię intensji i ekstensji (*intension/extension*) wprowadził W. Hamilton w XIX wieku. W tym ujęciu intensja odpowiada Millowskiej konotacji i obie są traktowane (we współczesnej terminologii) mniej więcej wymiennie, jako ten element, który wyznacza zakres (ekstensję, denotację) danego wyrażenia. Współcześnie intensję często definiuje się w duchu Carnapowskim, jako funkcję, która dla danego świata możliwego daje denotację nazwy w tym świecie.

<sup>4</sup>Nie jest więc do końca prawdziwa teza U. Eco, że połączenie pojęcia znaku z wyrażeniami językowymi zaczyna się u stoików, a w pełni jest wyartykułowane u Augustyna (por. U. Eco, *Szczekanie psa*, w: *Od drzewa do labiryntu. Studia historyczne o znaku i interpretacji*, tłum. G. Jurkowlaniec, Warszawa: Aletheia, 2009, s. 158; por. także U. Eco, *Semiotics and Philosophy of Language*, Bloomington: Indiana University Press, 1984, s. 26–29). Prawdą jest natomiast, że dopiero Augustyn włączył pojęcie znaku językowego do ogólnego systemu znaków; u Arystotelesa wciąż dominuje pojęcie znaku jako oznaki, znaku naturalnego. Jeszcze przez Arystotelesem pojęciem znaku językowego posługuje się Platon (τὰ τῆς φωνῆς σημεῖα, dosł. „znaki głosowe”, por. *Sophista*, 262d 9).

<sup>5</sup>Utożsamienie Arystotelesowskiej sygnifikacji ze znaczeniem jest standardem w pracach po-

że Arystotelesowska sygnifikacja i współczesne pojęcie znaczenia nie są tym samym pojęciem.

Współcześnie definiujemy znaczenie, przede wszystkim patrząc na nie od strony użytkownika języka. Jest to więc w języku ten element, którego znajomość sprawia, że osoba władająca danym językiem może rozumieć komunikaty językowe nadawane przez innych oraz sama może nadawać komunikaty zrozumiałe dla pozostałych użytkowników. Znaczenie jest postrzegane jako własność wyrażań do pewnego stopnia subiektywna, w tym mianowicie *sensie*, że aby je zdefiniować, musimy spróbować ująć wiedzę, jaką mają użytkownicy na temat stosowalności i użycia tych wyrażań. Inaczej jest, jak się wydaje, z sygnifikacją w ujęciu Arystotelesa; choć w jego dociekaniach nad sygnifikacją do pewnego stopnia obecna jest refleksja nad przekonaniem użytkowników języka, to generalnie sygnifikacja wydaje się obiektywną własnością wyrażań, którą bada się w ramach dociekań filozoficznych (naukowych) nad związkami danego słowa z rzeczami oznaczanymi przez to słowo. Tak więc wyniki dociekań nad sygnifikacją mogą przeczyć przekonaniom użytkowników języka na temat używanych wyrażań, co z kolei stawia pod znakiem zapytania tradycyjne utożsamienie Arystotelesowskiego pojęcia sygnifikacji ze znaczeniem w naszym współczesnym *sensie*.

Dwa aspekty Arystotelesowskiego pojęcia sygnifikacji, które wskazują na jego obiektywny charakter, to z jednej strony powiązanie tego pojęcia z zagadnieniem homonimii, jednym z kluczowych zagadnień w filozofii Stagiryty, z drugiej zaś związku sygnifikacji z pojęciem definicji. Pojęcie homonimii w badaniach nad Arystotelesem było tradycyjnie utożsamiane z wieloznacznością; w latach sześćdziesiątych XX wieku G.E.L. Owen wprowadził pojęcie *focal meaning* („znaczenie zogniskowane”), które w sposób jednoznaczny wiązało problem homonimii z zagadnieniem znaczenia. Takie utożsamienie jest zrozumiałe, jeśli traktuje się pojęcie sygnifikacji jako odpowiadające naszemu pojęciu znaczenia, ponieważ Arystoteles, opisując zjawisko homonimii, stosuje również określenia semantyczne, a więc o wyrażeniu, które jest „homonimem” (ὁμώνυμον) lub jest „wypowiadane na wiele sposobów” (πολλαχῶς λεγομένων), mówi w tych samych kontekstach, że „oznacza więcej niż jedną rzecz” (πολλὰ σημαίνει) lub „oznacza wiele rzeczy” (πλείω σημαίνει). Z ujęciem homonimii jako wieloznaczności spójnych jest wiele przykładów używanych przez Arystotelesa, np. wieloznaczność określenia „jasny”, gdy jest stosowane do dźwięku i do

---

przedzających artykuł T. Irwina (*Aristotle's concept of signification*, w: *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G.E.L. Owen*, red. M. Schofield, M. Nussbaum, Cambridge: Cambridge University Press, 1982), o którym będzie niżej mowa. W nowszych pracach taki pogląd pojawia się np. w książce D. MODRAK *Aristotle's Theory of Language and Meaning* (Cambridge 2001).

barwy, lub „ostry”, gdy jest stosowane do materialnego przedmiotu, np. noża, i do dźwięku<sup>6</sup>; podobnie, jako przypadek wieloznaczności możemy traktować przykład, że wyrażenie „osioł” (ὄνος) jest homonimiczne, ponieważ może oznaczać pewien typ zwierzęcia lub urządzenie mechaniczne<sup>7</sup>; do tej grupy zaliczałby się też znany przykład Arystotelesa z *Kategorii*, że wyrażenie „zwierzę” jest homonimem, ponieważ może oznaczać żywe zwierzę albo namalowaną lub wyrzeźbioną podobiznę zwierzęcia<sup>8</sup>. Odczytanie homonimii jako wieloznaczności można również próbować uzasadnić przez ogólną definicję homonimii sformułowaną w *Kategoriach*, gdzie Arystoteles stwierdza, że homonimami są rzeczy, które mają tę samą nazwę, ale różną definicję. Definicja wszak, jak można sądzić, ujawnia znaczenie danego wyrażenia.

Jednak większość filozoficznie istotnych użyć pojęcia homonimii nie wskazuje na wieloznaczność (w naszym sensie tego terminu). Wydaje się bowiem, że wieloznaczność jest czymś, co jest widoczne dla kompetentnych użytkowników języka; jeśli dwaj użytkownicy znają całość użycia danego wyrażenia w języku, powinni być zgodni co do tego, czy ma ono jedno znaczenie, czy więcej. Na taką cechę wieloznaczności wskazują również podane wcześniej przykłady — są to sytuacje, w których wieloznaczność użycia danego terminu jest albo od razu widoczna dla kompetentnych użytkowników języka („osioł”), albo też staje się widoczna po jej uwypukleniu na konkretnych przykładach („jasny”, „ostry”). Natomiast Arystoteles często używa tezy o homonimii jako tezy filozoficznej, odnosząc cechę „bycia wypowiedzianym na wiele sposobów” do kluczowych pojęć filozoficznych; w różnych swoich dziełach stwierdza, że homonimami są m.in. przyjemność, życie, miłość, sprawiedliwość, przyczyna<sup>9</sup>. Określenie „przyjemność” jest według Arystotelesa homonimem, ponieważ istnieją dwa rodzaje przyjemności, których nie obejmuje wspólna definicja: przyjemności czyste, które nie mają swojego przeciwieństwa, oraz przyjemności polegające na usunięciu przykrego stanu, który jest im przeciwny<sup>10</sup>. Charakter filozoficzny mają też dwie najsłynniejsze tezy Arystotelesa dotyczące homonimii, mianowicie teza, że byt

<sup>6</sup> Por. *Top.* I.15, ostry (τὸ ὄξύ) 106a 9–20, jasny (λευκός) 106a 23–33. W swoim artykule posługuję się następującymi wydaniem tekstów: *Cat.* i *De Int.* — Minio-Paluello, Oxford 1949; *An. Pr.* i *Post.* — Ross, Oxford 1964; *Top.* i *Soph. El.* — Ross, Oxford 1970; *Phys.* — Ross, Oxford 1966; *De An.* — Ross, Oxford 1961; *Met.* — Ross, Oxford 1953; *Eth. Nic.* — Bywater, Oxford 1894.

<sup>7</sup> Por. *Top.* I.15, osioł (ὄνος) 107a 19–20.

<sup>8</sup> Por. *Cat.* 1, 1a 1–3.

<sup>9</sup> Por. przyjemność (ἡδονή), *Top.* I.15, 106a36 – 106b 1; życie (τὸ ζῆν), *De An.* II.2, 431a 20–25; miłość (φιλεῖν), *Top.* I.15, 106b 1–4; sprawiedliwość (δικαιοσύνη), *Eth. Nic.* V.1, 1129 23–31; przyczyna (αἴτια), *Phys.* II.3, 195a 3–8.

<sup>10</sup> Por. *Top.* I.15, 106a36 – 106b 1.

i dobro są „wypowiadane na wiele sposobów”<sup>11</sup>. Tezy te, podobnie jak wiele innych stwierdzeń dotyczących homonimii, są formułowane z wyraźną intencją polemiczną, w tym przypadku przeciwko Platonowi oraz niektórym filozofom presokratejskim<sup>12</sup>. Jeśli więc filozofowie greccy, z których każdy jest równie kompetentnym użytkownikiem języka greckiego, mogą się różnić w kwestii tego, czy dobro lub byt są homonimami, oznacza to, że nie jest to teza dotycząca znaczenia wyrażenia „byt” i „dobro” w języku greckim, ale teza filozoficzna dotycząca natury bytu i dobra. A skoro tak jest, i skoro homonimia jest równoznaczna z „oznaczaniem wielu rzeczy”, to również tezy dotyczące sygnifikacji muszą mieć charakter filozoficzny (naukowy), nie zaś językowy.

Przy okazji ogólnego określenia homonimii w *Kategoriach* była już mowa o roli definicji. Potocznie sądzimy, że definicje, jeśli są odpowiednio sformułowane, mogą opisywać znaczenie danego wyrażenia. Tak więc gdy mówimy „Kawaler jest to niezony mężczyzna”, definiujemy to, czym jest kawaler, a jednocześnie podajemy znaczenie wyrażenia „kawaler”. Jednak takie traktowanie definicji wymaga odróżnienia definicji realnych od nominalnych. Dana fraza tylko wtedy będzie wyjaśnieniem znaczenia pewnego wyrażenia, jeśli będzie podawać definicję nominalną, tzn. jeśli będzie formułować zawartość konotacji tego wyrażenia, tak jak jest ona postrzegana przez użytkowników danego języka. Jeśli definicja ujmuje daną rzecz od strony jej istoty, wtedy określa ją w sposób naukowy, obiektywny, nie opisuje wiedzy użytkowników na temat denotatów danego wyrażenia, ale opisuje rzecz tak, jak się ona ma w rzeczywistości.

Powiązanie sygnifikacji, w szczególności sygnifikacji nazw, z definicją jest u Arystotelesa bardzo wyraźne. W *Topikach* Stagiryta stwierdza, że w przypadku synonimów (czyli wyrażen jednoznacznych) „nazwa i formuła definicyjna oznaczają to samo” (τὸ ὄνομα καὶ ὁ λόγος τὸ αὐτὸ σημαίνει)<sup>13</sup>. Na pierwszy rzut oka ta teza Arystotelesa nie jest kontrowersyjna: wydaje się, że wyrażenia „człowiek” i „istota lądowa dwunożna” mają to samo znaczenie, ponieważ jednym z tych wyrażen można zastąpić drugie *salva veritate*, np. w zdaniu „Sokrates jest człowiekiem”. Jednak powstaje pytanie, czy chodzi tu o definicję realną, czy nominalną. Standardowo w *Topikach* Arystoteles określa definicję jako „formułę oznaczającą istotę” (λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων)<sup>14</sup>; ponadto w rozdziale omawiającym naturę definicji stwierdza, że definicja każdej rzeczy jest tylko jedna i że taką definicję należy formułować nie za pomocą określeń, które są

<sup>11</sup> Por. dobro (τὸ ἀγαθόν), *Eth. Nic.* I.6; byt (τὸ ὄν), *Met.* IV.1–2 oraz V.7.

<sup>12</sup> Przeciwko Platonowi sformułowana jest teza na temat homonimiczności dobra (por. przypis wyżej), przeciwko Parmenidesowi teza o homonimiczności bytu (por. *Phys.* I.3, 186a 22 – 186b 14).

<sup>13</sup> Por. *Top.* VIII.13, 162b 37

<sup>14</sup> Por. *Top.* I.5, 101b 38 oraz VII.5, 154a 32.

„bardziej znane dla nas” (γνωριμώτερα ἡμῖν), ale takich, które są „bardziej znane bezwarunkowo” (γνωριμώτερα ἀπλῶς)<sup>15</sup>. Oba te stwierdzenia pokazują, że definicja, o której tu mowa, jest definicją realną, opisującą istotę rzeczy, i że sformułowanie takiej definicji należy do filozofa (naukowca), nie zaś do przeciętnego użytkownika języka. Jeśli zaś tak jest i jeśli nazwy oznaczają to samo co odpowiadające im definicje, to ponownie sygnifikacja okazuje się pewną obiektywną cechą wyrażen, niezależną od przekonań i intuicji samych użytkowników.

Te cechy Arystotelesowskiej sygnifikacji pokazują, że utożsamienie jej ze współczesnym pojęciem znaczenia nie jest bynajmniej oczywiste i że jeśli chcemy twierdzić, że te dwa pojęcia są tożsame lub jakoś wzajemnie powiązane, musimy na to znaleźć dodatkowe argumenty. Wielu współczesnych badaczy Arystotelesa, wychodząc od specyfiki jego pojęcia sygnifikacji, stara się pokazać wzajemne relacje tych dwu pojęć. Tezę, że sygnifikacja nie jest znaczeniem, w najbardziej radykalnej formie postawił Terence Irwin w swoim ważnym artykule *Aristotle's concept of signification* (1982)<sup>16</sup>, który w dużej mierze zapoczątkował całą dyskusję nad relacją między znaczeniem i sygnifikacją. Według Irwina sygnifikację można zdefiniować jako „oznaczanie istoty”, istota zaś (w ujęciu Arystotelesa) jest czymś realnym, pewną obiektywnie ujmowalną własnością bytów istniejących w rzeczywistości, nie jest natomiast znaczeniem. Konsekwencją takiego ujęcia sygnifikacji jest stwierdzenie Irwina, że Arystoteles nie miał pojęcia znaczenia (w naszym współczesnym sensie). Dodatkowo Irwin postawił tezę, że dociekania Arystotelesa dotyczące sygnifikacji, podobnie jak Arystotelesowskie użycie pojęcia homonimii, są częścią filozoficznych dociekań nad naturą otaczających nas bytów i nie wynikają z refleksji nad znaczeniem wyrażen. W tym sensie Arystoteles nie ma teorii znaczenia, ponieważ nie przeprowadza systematycznej refleksji nad znaczeniem wyrażen językowych; interesuje go raczej relacja człowieka i jego aktów poznawczych do istot rzeczy istniejących w realnym świecie.

Tezy Irwina mogą wydawać się kontrowersyjne i faktycznie wywołały wiele polemik, jednak są to tezy oparte na solidnych podstawach i nie jest łatwo je odeprzeć. Praktycznie wszyscy autorzy zajmujący się Arystotelesowską teorią znaczenia jakoś się do nich odnoszą<sup>17</sup>. W szczególności, dwie najważniejsze prace z ostatnich lat dotyczące filozofii języka Stagiryty, monografie Christophera

<sup>15</sup> Por. *Top.* VI.4, 141b 3–9.

<sup>16</sup> W sprawie adresu bibliograficznego por. wyżej, przypis 5.

<sup>17</sup> Por. (oprócz omawianych niżej prac Shieldsa i Charlesa) T. BUTLER, *The homonymy of signification in Aristotle*, w: *Aristotle and After*, red. R. Sorabji, London: University of London, 1997, s. 117–126; P. TSELEMANIS, *Theory of meaning and signification in Aristotle*, w: *Language and Reality in Greek Philosophy: proceeding of the Greek Philosophical Society 1984/1985*, Athens: Greek Philosophical Society, 1985, s. 194–203; M. WHEELER, *Semantics in Aristotle's Organon*, „Journal of the History of Philosophy”, 2 (1999), s. 191–226.

Shieldsa i Davida Charlesa, są w znacznej mierze reakcją na tezy postawione przez Irwina<sup>18</sup>. Obaj autorzy starają się pokazać, że pojęcie sygnifikacji jest jednak podobne do znaczenia w naszym współczesnym sensie, nawet jeśli teoria znaczenia w ujęciu Arystotelesa jest specyficzna i ma odmienny charakter od wielu współczesnych teorii. Pomimo wielu interesujących rozwiązań, jakie zawierają ich interpretacje, wydaje się jednak, że przeprowadzona przez nich refutacja tez Irwina nie do końca jest przekonująca.

W swoim opracowaniu chciałbym jeszcze raz wrócić do tez postawionych przez Irwina oraz postawić na nowo pytanie o relację między sygnifikacją i znaczeniem. Sądzę, że wiele argumentów Irwina jest trafnych i że faktycznie wskazują one na takie cechy sygnifikacji, które nie zgadzają się z naszymi intuicjami na temat znaczenia. W szczególności sądzą, że pojęcie homonimii, tak jak używa go Arystoteles, opisuje pewne dystynkcje między rzeczami, które istnieją obiektywnie i które mogą nie być, i najczęściej nie są, dostrzegane przez przeciętnych użytkowników języka. Niemniej uważam, że Arystotelesowską koncepcję sygnifikacji, włącznie z jego użyciem pojęcia homonimii oraz z wprowadzonym przez niego połączeniem sygnifikacji z definicją, można spójnie opisać jako koncepcję znaczenia. Tym samym odrzucam pierwszą tezę Irwina, o braku pojęcia znaczenia u Arystotelesa. Choć Arystoteles, badając sygnifikację, zastanawia się nad obiektywnie opisywalną naturą rzeczy, to jego punktem wyjścia, jak zobaczymy, jest namysł nad tym, w jaki sposób słowa funkcjonują w potocznie używanym języku. Z tego punktu widzenia projekt Arystotelesa, choć wykracza poza badania nad znaczeniem, jest jego logicznym rozszerzeniem. Tym samym odrzucam też drugą tezę Irwina, że Arystoteles nie dysponował teorią znaczenia i że refleksja nad sygnifikacją nie ma nic wspólnego z namysłem nad intuicjami przeciętnych użytkowników języka.

Centralnym punktem mojego odczytania jest teza, że w ujęciu Arystotelesa sygnifikacja, a więc ta cecha słów, która sprawia, że mają one znaczenie, polega na oznaczaniu „rzeczy” (*pragmata*) przez słowa; polemizuję więc z tezą Irwina, że tym, co oznaczane przez wyrażenia języka, jest istota rzeczy, a także z konkurencyjną wobec niej koncepcją Charlesa, że tym, co oznaczane, są rodzaje (ang. *kinds*). Te oznaczane „rzeczy” w przypadku większości wyrażen używanych w języku są Arystotelesowskimi powszechnikami (*ta katholou*), bytami specjalnego rodzaju, które z jednej strony istnieją w rzeczach, i tym samym reprezentują ich obiektywnie uchwytny cechy, z drugiej zaś biorą udział w orzekaniu, a więc

---

<sup>18</sup> Por. CH. SHIELDS, *Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Oxford: Oxford University Press, 1999, D. CHARLES, *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford: Oxford University Press, 2000. Zasadnicze elementy interpretacji Charlesa są zawarte już w jego wcześniejszym artykule *Aristotle on names and their signification*, w: *Language (Companions to Ancient Thought)*, red. S. Everson, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s. 37–73.

w funkcjonowaniu języka. W swoim opracowaniu stawiam tezę, że nie da się opisać koncepcji znaczenia Stagiryty, nie uwzględniając specyfiki rozumienia przez niego powszechnika, które jest różne od współczesnego rozumienia tego pojęcia. W ramach przedstawionych tu analiz pokazuję, że powszechniki mają u Arystotelesa szczególny status, który łączy cechy obiektywnej własności oraz pojęcia utworzonego przez myślący podmiot i istniejącego w umyśle.

Swoje opracowanie Arystotelesowskiej teorii znaczenia rozpoczynam od omówienia interpretacji, z którymi polemizuję (część II). Przedstawiam tezy Irwina, omawiam też konkurencyjne wobec niej koncepcje, takie jak interpretacja denotacyjna oraz koncepcje Shieldsa i Charlesa. Punktem wyjścia pozytywnej części mojego opracowania jest wskazanie, że standardowym ujęciem sygnifikacji u Arystotelesa jest oznaczanie rzeczy-*pragmata* (część III). Wychoząc od tej konstatacji, omawiam w dalszej kolejności ogólne cechy pojęcia znaczenia, by wskazać te elementy, które stoją u podstaw błędnych interpretacji koncepcji Arystotelesa (część IV); w szczególności pokazuję, że Irwin oraz niektórzy polemizujący z nim autorzy, porównując ujęcie Arystotelesa z koncepcjami współczesnymi, przyjęli zbyt wąskie rozumienie znaczenia językowego (związane ze specyficznym rozumieniem terminu *meaning* na gruncie języka angielskiego); pokazuję również, że pojmowanie sygnifikacji jako oznaczania rzeczy nie powinno być rozumiane jako sprowadzenie znaczenia językowego do odniesienia lub denotacji. W kolejnej części (V) analizuję szczegóły Arystotelesowskiej koncepcji powszechnika, która stanowi jeden z kluczowych elementów teorii znaczenia Stagiryty; zwracam tu uwagę przede wszystkim na te aspekty Arystotelesowskiej koncepcji powszechnika, które mają charakter „konceptualistyczny” i które każą odróżniać powszechnik od zasad ontycznych istniejących realnie w indywiduach, takich jak formy substancjalne (*eidē*) i własności (*pathē*). W części VI pokazuję, jaka jest rola opisu praktyki językowej w badaniach nad znaczeniem wyrażeń w ujęciu Arystotelesa, co stanowi podstawę do odrzucenia tezy Irwina, że Arystotelesa nie interesuje opis funkcjonowania języka od strony przeciętnego użytkownika, a tylko relacja między słowem i obiektywnie istniejącą istotą rzeczy. Tekst kończy ogólne porównanie koncepcji Arystotelesa z różnymi tradycjami ujmowania problemu znaczenia, w szczególności z tradycją współczesną wywodzącą się od Fregego, gdzie główny nacisk kładzie się na aspekt poznawczy (część VII); w tej końcowej części podkreślam jeszcze raz rolę powszechników w Arystotelesowskim myśleniu o języku i znaczeniu.

## II. WSPÓŁCZESNE INTERPRETACJE SEMANTYKI ARYSTOTELESA

Teza Irwina o tym, że Arystoteles nie posiadał pojęcia znaczenia, jest częścią większej fali rewizji i reinterpretacji, którym została poddana teoria semantyczna Stagiryty w XX wieku. Pod wpływem krytyki psychologizmu wywodzącej się od Milla i Fregego, a wzmocnionej jeszcze przez późnego Wittgensteina, pojawiły się wątpliwości, czy tradycyjna interpretacja Arystotelesa utożsamiająca znaczenia słów z elementami mentalnymi jest możliwa do utrzymania<sup>19</sup>. Jest to widoczne zwłaszcza w komentarzu Johna Ackrilla do *Hermeneutyki* (1963), który wpłynął znacząco na późniejsze interpretacje<sup>20</sup>. W efekcie pojawiła się teza sformułowana przez Normana Kretzmanna, że tekst Arystotelesa prezentujący tzw. trójkąt semantyczny, wbrew interpretacji tradycyjnej, nie zawiera wcale teorii znaczenia<sup>21</sup>.

Mniej więcej w tym samym czasie zaczęto formułować pogląd, że Arystotelesowskie rozumienie znaczenia jest zbliżone bardziej do współczesnego pojęcia odniesienia lub denotacji niż do tradycyjnie rozumianej intensji lub konotacji. Stąd tendencja, nadal rozpowszechniona wśród badaczy, by ujęcie Arystotelesa nazywać denotacyjną lub realistyczną koncepcją znaczenia<sup>22</sup>. Istotą tego odczytania jest teza, że znaczeniami wyrażen są rzeczy oznaczane przez te wyrażenia: w przypadku nazw własnych są to indywidua, w przypadku nazw ogólnych własności lub innego typu uniwersalia. Zwolennicy tej interpretacji powołują się na różne argumenty, zwracają m.in. uwagę na Arystotelesowską koncepcję orzekania i formułę, że wypowiadać jakieś twierdzenie to orzekać „coś o czymś” (*τὶ κατὰ τινός*)<sup>23</sup>; wskazują przy tym, że mowa jest tu nie ołączeniu słów czy

<sup>19</sup> Wittgensteinowską krytykę psychologizmu w filozofii języka kojarzy się zwykle z *Dociekaniami filozoficznymi* (I wyd. 1953), gdzie pojawia się hasło, że znaczenia słowa należy poszukiwać w jego użyciu (§ 43). Jednak krytyka psychologizmu, rozumianego jako stanowisko, że znaczenie słowa jest pewnym obrazem mentalnym w umyśle użytkownika, jest najbardziej wyraźna w tzw. *Niebieskim zeszycie*, zbiorze notatek, które stanowiły przygotowanie do *Dociekań* (*Blue and Brown Books*, I wyd. 1958; pol. *Niebieski i brązowy zeszyt*, Warszawa 1998).

<sup>20</sup> Por. J. ACKRILL, *Aristotle's 'Categories' and 'De Interpretatione'*, Oxford 1963, s. 113–114.

<sup>21</sup> N. KREZMANN, *Aristotle on Spoken Sound*, s. 3–5.

<sup>22</sup> Por. W. JACOBS, *Aristotle and nonreferring subjects*, „Phronesis”, 3 (1979), s. 282–300; W. JACOBS, *The existential presuppositions of Aristotle's Logic*, „Philosophical Studies”, 4 (1980), s. 419–428; D. HAMLIN, *Focal meaning*, „Proceedings of the Aristotelian Society”, 78 (1977–78), s. 1–18; P. TSELEMANIS, *Theory of meaning and signification in Aristotle*; R. HALLER, *Untersuchungen zum Bedeutungsproblem in der antiken und mittelalterlichen Philosophie*, „Archiv für Begriffsgeschichte”, 7 (1962), s. 57–119. Również Charles uznaje, że Arystotelesowska teoria znaczenia jest realistyczna, niemniej odrzuca interpretację, według której znaczenie dla Arystotelesa jest tożsame z odniesieniem lub denotacją, por. D. CHARLES, *Aristotle on names and their signification*, s. 70.

<sup>23</sup> Por. W. JACOBS, *Aristotle and Nonreferring Subjects*, s. 285; *The Existential Presuppositions*, s. 422–425.

pojęć, ale właśnie rzeczy, które mają charakter pozajęzykowy i obiektywny. Realistyczne odczytanie semantyki Arystotelesa miałoby więc wypływać z charakterystycznego dla niego przemieszania porządku słownego i realnego (zatarcie tzw. rozróżnienia *use/mention*). W opinii niektórych autorów za taką koncepcją kryje się dodatkowe założenie, że łączone „rzeczy” muszą istnieć, by wypowiedziane zdanie było sensowne<sup>24</sup>. Istotna dla interpretacji denotacyjnej jest teza, że u Arystotelesa nie ma rozróżnienia między znaczeniem (lub sensem) a odniesieniem i że niektóre własności jego pojęcia sygnifikacji wynikają z pomieszania tych porządków<sup>25</sup>. Jak będę starał się pokazać, ta teza jest błędna i u Arystotelesa są obecne pewne elementy tego odróżnienia, zwłaszcza w rozważaniach zawartych w *Topikach*. Co więcej, jak zobaczymy, realistyczne ujęcie sygnifikacji przez Arystotelesa („oznaczanie rzeczy”) nie powoduje bynajmniej, że jego koncepcja przestaje być teorią znaczenia i staje się teorią odniesienia lub denotacji.

Teza Irwina o braku pojęcia znaczenia u Arystotelesa wyrasta przede wszystkim z jego wcześniejszych badań nad pojęciem homonimii<sup>26</sup>. To Irwin stoi za odrzuceniem klasycznej interpretacji Owena, że badania Arystotelesa nad homonimią to w istocie analiza różnych znaczeń lub sensów słów i że homonimię można sprowadzić do pewnego rodzaju wieloznaczności<sup>27</sup>. Irwin pokazał przekonująco, posługując się takimi filozoficznie ważnymi przykładami homonimów Arystotelesa, jak przyczyna ( $\alpha\iota\tau\iota\alpha$ ), jedność ( $\tau\omicron\ \epsilon\upsilon\nu$ ), życie ( $\tau\omicron\ \zeta\eta\nu$ ) czy byt ( $\tau\omicron\ \omicron\nu$ ), że nie mamy tu do czynienia z różnicą znaczenia, a więc czymś postrzegalnym dla przeciętnego użytkownika, ale ze zróżnicowaniem istotnej natury różnych rzeczy określanych tym samym terminem<sup>28</sup>. Posługując się tym argumentem oraz odwołując się do stwierdzeń Arystotelesa na temat znaczenia nazw i formuł definicyjnych (por. wyżej, część I, oraz *Top.* 162b 37), Irwin postawił tezę, że dla Arystotelesa sygnifikacja jest nie znaczeniem językowym (w naszym sensie), ale oznaczaniem istoty; istota zaś dla Arystotelesa, jak mówi sam Irwin, „jest powszechnikiem, definiowalną własnością rzeczy istniejących w świecie; nie jest sensem ani znaczeniem nazwy czy innego wyrażenia

<sup>24</sup> Por. W. JACOBS, *Aristotle and Nonreferring Subjects*, s. 284–286; *The Existential Presuppositions*, s. 421–425.

<sup>25</sup> Por. zwłaszcza D. HAMLYN, *Focal Meaning*, s. 11–12 oraz R. HALLER, *Untersuchungen zum Bedeutungsproblem*, s. 73–74. Hamlyn stwierdza wprost, że Arystotelesowska teoria znaczenia zakłada, że „znaczenie sprowadza się do odniesienia” (*meaning amounts to reference*) i że u Arystotelesa nie ma niczego, co zbliża się do rozróżnienia na sens i odniesienie.

<sup>26</sup> Por. T. IRWIN, *Homonymy in Aristotle*, „Review of Metaphysics”, 3 (1981), s. 523–544.

<sup>27</sup> Owen, aby opisać homonimię u Arystotelesa, stworzył pojęcie *focal meaning*; por. *Logic and metaphysics in some early works of Aristotle*, w: G.E.L. OWEN, *Logic, Science and Dialectic*, Ithaca: Cornell University Press, 1986 (interesujący nas tekst Owena pochodzi jednak z 1960 roku). Inny autor, który utożsamia homonimię z wieloznacznością, to J. BARNES (*Homonymy in Aristotle and Speusippus*, „Classical Quarterly”, 21, 1971, s. 65–80).

<sup>28</sup> Por. T. IRWIN, *Homonymy in Aristotle*, s. 536–538.

językowego”<sup>29</sup>. Jak zobaczymy, te określenia Irwina nie są ściśle, ponieważ mieszają ze sobą pojęcia istoty, powszechnika oraz własności, które u Arystotelesa są rozgraniczone (por. niżej, część III i V). Niemniej teza Irwina wskazuje na ważną cechę Arystoteleskiego pojęcia sygnifikacji, mianowicie na jej obiektywny charakter. Jedną z głównych konsekwencji tezy Irwina jest uznanie, że kompetentni użytkownicy języka mogą nie wiedzieć, co sygnifikują słowa przez nich używane, mimo że znają ich znaczenia; przykładowo, kompetentni użytkownicy języka polskiego znają znaczenie takich słów jak „ogień” lub „człowiek”, ale mogą nie wiedzieć, co one sygnifikują, ponieważ mogą nie wiedzieć, jaka jest istota ognia lub człowieka.

Punktem wyjścia analiz Irwina jest następujące określenie znaczenia językowego (w naszym współczesnym sensie): „Ogólnie rzecz biorąc, znaczeniem słowa jest to, co jest umieszczane w słowniku; co zaczyna rozumieć uczący się języka, gdy uczy się nowego słowa; co kompetentny użytkownik języka rozumie, czego zaś osoba niemówiąca danym językiem nie rozumie; to, co jest wspólne dwóm wyrażeniom synonimicznym; to, co jest wspólne w danym słowie i w jego tłumaczeniu na język obcy”<sup>30</sup>. Warto zauważyć, że jest to określenie znaczenia skupione prawie wyłącznie na relacji użytkownik języka — język. Nie ma tu żadnego odniesienia do relacji słowo — rzecz, która jest równie istotna dla naszego pojęcia znaczenia, a w kontekście rozważań Arystotelesa i innych filozofów greckich — zdecydowanie ważniejsza. To zbyt wąskie potraktowanie pojęcia znaczenia może mieć związek ze specyfiką terminologii, za pomocą której zwykle opisuje się problem znaczenia w filozofii anglosaskiej (por. niżej, część IV).

Irwin odwołuje się też do szeregu szczegółowych argumentów, które mają mniejszą wagę, ale pokazują szerszy kontekst problemu sygnifikacji u Arystotelesa. Zwraca np. uwagę na stwierdzenia Stagiryty, że wyrażenie „nie-człowiek” nie ma określonej sygnifikacji oraz że wyrażenie „człowiek-koń” nic nie oznacza (nie sygnifikuje). Irwin sądzi, że oba wyrażenia mają określone znaczenie (we współczesnym sensie tego pojęcia), więc sygnifikacja musi tu znaczyć coś innego<sup>31</sup>. Innym problemem, na który wskazuje, jest to, że u Arystotelesa często nośnikami sygnifikacji (ang. *signifiers*) są nie tylko wyrażenia językowe, ale też

---

<sup>29</sup> „Now an essence is a universal, a definable property of the things in the world; it is not the sense or meaning of a name or a linguistic expression” (*Aristotle's concept of signification*, s. 246).

<sup>30</sup> „Roughly speaking, the meaning of a word is what is entered in a dictionary; what the learner grasps implicitly when he learns a word; what a competent speaker and hearer grasps but a non-speaker does not grasp; what two synonymous words share; what a word shares with its translation in another language. To be concerned with these aspects of a word is to be concerned with its meaning and with the concept it expresses” (*Aristotle's concept of signification*, s. 242).

<sup>31</sup> Argument Irwina jest taki, że oba wyrażenia mają określone znaczenie, ponieważ w obu przypadkach posiadają określoną konotację i określone kryteria stosowalności (por. *Aristotle's concept of signification*, s. 243–245).

same rzeczy. Wszystkie te trudności można wyjaśnić według Irwina za pomocą tezy o sygnifikacji jako oznaczaniu istoty. Jednocześnie Irwin odrzuca denotacyjną interpretację sygnifikacji, pokazując, że w ujęciu Arystotelesa wyrażenia współzakresowe niekoniecznie mają tę samą sygnifikację (np. jedno i byt są współzakresowe, ale znaczą to samo tylko w pewnym sensie,  $\pi\omega\varsigma$ , por. *Met.* X.2, 1054a 13–19).

Wszystkie te szczegółowe argumenty Irwina można, jak sądzę, odeprzeć. Wyrażenia, takie jak „nie-człowiek” lub „człowiek-koń” również ze współczesnego punktu widzenia można uznać za pozbawione określonego znaczenia. Jeśli słowa znaczą dzięki temu, że wyodrębniają zbiór rzeczy obdarzonych jakąś wspólną cechą, nazwy negatywne są pod tym względem przypadkiem anomalnym<sup>32</sup>. Z kolei w przypadku wyrażenia „człowiek-koń” wydaje się, że jest to wyrażenie, które nie ma na gruncie greki żadnego określonego znaczenia. Inaczej jest w przypadku nazw mitycznych stworzeń, takich jak „kozłojelen”, o której to nazwie Arystoteles mówi, że „coś znaczy” ( $\sigma\eta\mu\alpha\iota\nu\epsilon\iota\ \tau\iota$ ). Tak więc rozwiązanie polegające na stwierdzeniu, że „człowiek-koń” nic nie znaczy (nie sygnifikuje), ponieważ nie ma takiego bytu i w związku z tym nie ma on istoty, nie jest wystarczające<sup>33</sup>. Problem wieloznaczności (lub homonimiczności) czasownika *semainein* będzie poruszony jeszcze niżej, niemniej myślę, że jest to problem marginalny i nieistotny dla Arystotelesowskiej teorii znaczenia jako całości<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Jeśli znaczenie wyrażen języka polega na tym, że wskazują one pewien rodzaj rzeczy, to faktycznie nazwy negatywne („nieokreślone”) nie spełniają tej funkcji, nawet jeśli można podać określone warunki ich stosowalności (coś jest nie-człowiekiem zawsze i tylko, gdy nie jest człowiekiem). Anomalny charakter takich wyrażen dobrze pokazuje przykład użyty przez Umberto Eco; przedstawia on sytuację komunikacyjną, w której osoba na pytanie „Kto jest w ogrodzie?” odpowiada „To nie człowiek, lecz...” i zawiesza głos. W takiej sytuacji wypowiedziane zaprzeczenie predykatu nie daje żadnej informacji słuchającemu, ponieważ nie mówi, jak ma się zachować, jaka powinna być jego reakcja (lęk, uspokojenie, rozbawienie, zainteresowanie). Por. *Semiotics and Philosophy of Language*, s. 79–80.

<sup>33</sup> Wydaje się, że przypadki wyrażen „kozłojelen” i „koń-człowiek” są różne i że stąd wynika ich różne traktowanie przez Stagirytę. „Kozłojelen” jest nazwą standardowo używaną w greckim języku (por. np. PLATON, *Resp.* 488a 6) i jako taka ma ona jakąś określoną konotację (np. taką, że jest to zwierzę mające cechy kozła i jelenia). Natomiast „koń-człowiek” jest terminem wymyślonym, który nie ma określonej konotacji; ponadto słowa Arystotelesa sugerują (*De Int.* 8, 18a 25–26), że jest to byt, który jest jednocześnie człowiekiem i koniem, a więc byt sprzeczny, ponieważ nic nie może należeć równocześnie do dwóch różnych gatunków.

<sup>34</sup> Fakt, że czasownik *semainein* może wyrażać z jednej strony to, że słowa mają znaczenie, z drugiej zaś to, że jakaś rzecz jest naturalnym znakiem czegoś innego, nie uprawnia nas do postawienia tezy, że Arystoteles nie miał pojęcia znaczenia. Podobną wieloznaczność mają współczesne określenia, takie jak polskie „znaczyć” lub angielskie *to mean*. Wystarczy, by istniało jedno wyróżnione znaczenie *semainein*, które pełni funkcję opisu semantycznego wyrażen językowych. Por. na ten temat również D. CHARLES, *Aristotle on Meaning and Essence*, s. 106 (przypis 51). Niektóre znaczenia *semainein* są omówione w T. BUTLER, *The Homonymy of Signification in Aristotle*.

Irwin stara się uprzędzić możliwy zarzut, jaki można postawić jego interpretacji w związku z przypadkiem kozłojelenia. Dlatego też wprowadza rozróżnienie na sygnifikację dla nas i sygnifikację z natury, wzorując się na znanym Arystotelesowskim rozróżnieniu tego, co jest bardziej znane dla nas ( $\pi\rho\acute{o}s\ \eta\mu\acute{\alpha}s$ ), oraz tego, co jest bardziej znane z natury ( $\tau\eta\ \phi\acute{o}s\sigma\epsilon\iota$ )<sup>35</sup>. „Kozłojeleń” ma sygnifikację dla nas, ponieważ rozumiemy to wyrażenie i możemy jakoś określić jego konotację („zwierzę mające cechy kozła i jelenia”). Jednak z natury nie oznacza ono niczego, nie ma żadnej sygnifikacji z natury, ponieważ nie istnieje istota kozłojelenia. Wprowadzenie rozróżnienia dwóch rodzajów sygnifikacji uzasadnia Irwin faktem, że Arystoteles badania nad analizowanymi przez siebie pojęciami często zaczyna od analizy popularnych przekonań na ich temat. Dla Irwina przekonania użytkowników języka są ważne jeszcze z tego powodu, że w odczytaniu Irwina to przekonania użytkowników języka są elementem pośredniczącym, który sprawia że słowa otrzymują sygnifikację. Użytkownicy mogą nie wiedzieć, jaka jest obiektywna sygnifikacja używanych przez nich wyrażań, ale ich przekonania na temat przedmiotów oznaczanych są tym, co nadaje sygnifikację wyrażeniom języka i co pozwala badaczowi takiemu jak filozof lub naukowiec ustalić, jaka jest ta sygnifikacja. Jak zobaczymy, właśnie kwestia ustalania sygnifikacji jest jedną z istotnych słabości interpretacji Irwina (por. niżej, część VI).

W postaci Irwinowskiego pojęcia sygnifikacji „dla nas” otrzymujemy coś w rodzaju pojęcia znaczenia, ponieważ ma ono opisywać przekonania użytkowników języka na temat oznaczanych rzeczy. Irwin uznaje jednak, że również ten rodzaj sygnifikacji nie jest znaczeniem, ponieważ perspektywa Arystotelesa nie jest językoznawcza i bada on przekonania użytkowników języka wyłącznie z perspektywy ich prawdziwości i fałszywości, a więc w celu ustalenia istoty rzeczy, która kryje się za tymi przekonaniami. Tym samym okazuje się, że nawet koncepcji sygnifikacji „dla nas” (która, jak przyznaje Irwin, jest konstruktem jego własnej interpretacji, nie zaś pojęciem Arystotelesa) nie można uznać za Arystotelesowski odpowiednik teorii znaczenia.

Jak była już mowa, interpretacja Irwina wywołała cały szereg reakcji i komentarzy. Nie sposób omówić tutaj wszystkich, skupię się natomiast na dwóch najważniejszych polemikach, zaprezentowanych przez Shieldsa i Charlesa<sup>36</sup>.

Shields akceptuje tezę, że Arystotelesowskie pojęcie homonimii nie opisuje wieloznaczności, ale pewien obiektywnie ujmowalny fakt dotyczący nazw oraz oznaczanych przez nie rzeczy. Przyjmuje również, że homonimia według Arystotelesa jest powiązana z sygnifikacją. Na tej podstawie przyjmuje tezę Irwina,

<sup>35</sup> Por. m.in. *An. Post.* I.2, 72b 33 – 72a 1, *Phys.* I.1, 184a 16–23. W *Topikach* (VI.2) Arystoteles mówi o tym, co bardziej znane „dla nas” ( $\eta\mu\acute{\iota}\nu$ ) i „bezw warunkowo” ( $\acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}s$ ), por. wyżej, część I.

<sup>36</sup> Z Irwinem, oprócz Shieldsa i Charlesa, polemizują również m.in. Butler, Tselemanis, Wheeler. W sprawie adresów bibliograficznych, por. wyżej, przypis 17 oraz 18.

że w wielu przypadkach sygnifikacja jest oznaczaniem realnej istoty, a więc bywa nieuchwytna dla przeciętnych użytkowników języka. Wychodząc z takiego punktu, Shields usiłuje pokazać, że mimo tych wstępnych ustaleń sygnifikacja Arystotelesa jest tożsama pod pewnymi względami z naszym pojęciem znaczenia.

Własności Arystotelesowskiej sygnifikacji, które zbliżają ją do pojęcia znaczenia, są według Shieldsa następujące: po pierwsze, co widać m.in. z trójkąta semantycznego, istotne dla sygnifikacji jest oznaczanie konwencjonalne, to zaś musi być jakoś uchwytnie dla użytkowników języka; po drugie, wiele analiz sygnifikacji u Arystotelesa jest zgodnych z naszymi intuicjami na temat znaczenia — uwzględniają one konotacje uchwytnie dla użytkowników języka, mówią o tożsamości sygnifikacji tam, gdzie powiedzielibyśmy, że zachodzi również tożsamość znaczenia; po trzecie, Arystotelesowska koncepcja definicji nominalnej (zawarta w *Analitykach wtórych*) zbliża się do współczesnego pojęcia sensu jako sposobu reprezentacji (ang. *mode of presentation*). Zwłaszcza ta ostatnia obserwacja wydaje się stanowić istotny krok ku zbudowaniu bardziej zniuansowanego obrazu sygnifikacji niż w interpretacji Irwina.

Najważniejszym osiągnięciem Shieldsa jest klarowne wskazanie jednego z głównych problemów związanych z Arystotelesowskim pojęciem sygnifikacji: zauważa on mianowicie, że domniemany kontrast między pojęciem sygnifikacji i pojęciem znaczenia opiera się na przeciwstawieniu między własnościami i pojęciami<sup>37</sup>. O ile własności mają charakter obiektywny i ich badaniem zajmuje się naukowiec lub filozof, to pojęcia należą do sfery językowej, są wyrażane przez słowa i ujmowane przez użytkowników. Współcześnie odróżnienie pojęć od własności postrzegamy jako oczywiste, jednak, jak zauważa Shields, nie jest wcale jasne, że dla Arystotelesa było podobnie. Shields jednak nie stawia żadnych konkretnych tez w tej sprawie, nie przedstawia też dla poparcia swoich intuicji konkretnych tekstów Arystotelesa. Jak zobaczymy, w Arystotelesowskiej koncepcji znaczenia podział na własności i pojęcia jest w dużej mierze zatarły dzięki specyficznej koncepcji rzeczy-*pragma* oraz powiązanej z nią koncepcji powszechnika (por. część III i V).

Jako konkluzję swoich rozważań Shields stawia tezę, że u Arystotelesa możemy odróżnić znaczenie płytkie (*shallow meaning*) oraz znaczenie głębokie (*deep meaning*) i że wprowadzenie tej dystynkcji umożliwi pogodzenie ze sobą intersubiektywnego znaczenia oraz obiektywnego oznaczania istoty<sup>38</sup>. Problem polega jednak na tym, że nie jest tu wystarczająco wyjaśnione, w jaki sposób oznaczanie istoty, a więc znaczenie głębokie, jest pokrewne znaczeniu językowemu w naszym potocznym sensie. Tym samym Shields nie jest w stanie pokazać,

<sup>37</sup> Por. CH. SHIELDS, *Order in Multiplicity*, s. 97–101.

<sup>38</sup> Por. tamże, s. 100–102.

że taka dystynkcja różni się w sposób istotny od Irwinowskiego przeciwstawienia sygnifikacji „dla nas” i sygnifikacji „z natury”. Okazuje się zatem, że choć wiele szczegółowych argumentów Shieldsa przeciw Irwinowskiej interpretacji jest trafnych, to ogólna teza, że sygnifikacja jest rodzajem znaczenia, nie zostaje uzasadniona.

Charles, w odróżnieniu od Shieldsa, skupia się przede wszystkim na przedstawieniu własnego odczytania Arystotelesowskiej koncepcji sygnifikacji. Podstawą jego interpretacji jest trójkąt semantyczny z *Hermeneutyki* oraz opis etapów badania naukowego w *Analitykach wtórych*, gdzie pierwszym etapem jest ustalenie sygnifikacji terminu<sup>39</sup>. Istotną rolę odgrywa tu również opis psychologii poznawczej w *O duszy* oraz innych pismach psychologicznych. Charles proponuje dość prosty, dwuetapowy schemat powstawania sygnifikacji: w pierwszej kolejności dane wyrażenie oznacza (sygnifikuje) myśl w umyśle użytkownika, w drugiej zaś kolejności, za pośrednictwem tej myśli, oznacza ten przedmiot jednostkowy (w przypadku nazw własnych) lub rodzaj przedmiotów (w przypadku nazw ogólnych), który jest przyczynowo odpowiedzialny za powstanie tej myśli<sup>40</sup>. Działanie przedmiotu ma tutaj charakter sprawczy (zgodnie z podziałem przyczyn według Arystotelesa), ale zasadniczą rolę odgrywa forma przedmiotu, którą przyjmuje umysł myślącego i mówiącego użytkownika języka; proces ten opisuje Arystotelesowska teoria poznania ujmująca poznanie jako upodobnienie się do przedmiotu za pośrednictwem formy. Aspekt przyczynowy odgrywa kluczową rolę w interpretacji Charlesa, umożliwia bowiem, po pierwsze, powiązanie znaczenia słów z oznaczanymi rzeczami, po drugie zaś pokazuje, że to powiązanie ma charakter obiektywny i nie zawsze jest uchwytne dla użytkownika.

Ważnym aspektem tego odczytania jest rozróżnienie nazw prostych i złożonych: przyczynowy proces powstawania sygnifikacji sprawia, że nazwy semantycznie proste muszą mieć egzemplifikację w rzeczywistości, nie mogą być puste; wynika to z faktu, że są one powiązane z myślą, która jest ujęciem pewnej prostej formy, a forma może pochodzić tylko od istniejącego przedmiotu. Tak więc sam fakt, że dana nazwa prosta jest znacząca, implikuje istnienie oznaczanych przez nią przedmiotów. Inaczej jednak jest w przypadku nazw semantycznie złożonych; są one powiązane z myślą złożoną, która powstaje poprzez połączenie dwóch lub więcej form prostych. Takie nazwy nie implikują istnienia, co pozwala wyjaśnić fakt, że nazwa „kozłojeleń” jest znacząca, mimo że nie istnieje

<sup>39</sup> Chodzi o *An. Post.* II.8–10, gdzie Arystoteles omawia metodologię badań naukowych, a konkretnie, dochodzenia od sygnifikacji terminu do istoty rzeczy. Etapy tego badania są następujące: 1) ustalenie sygnifikacji nazwy; 2) stwierdzenie, że istnieją obiekty odpowiadające tej sygnifikacji; 3) ustalenie istoty rzeczy. Charles nazywa tę strukturę *three stage view* (por. *Aristotle on Meaning and Essence*, s. 23–56).

<sup>40</sup> Por. D. CHARLES, *Aristotle on Meaning*, s. 78–109.

żaden kozłojeleń (pojmowany np. jako zwierzę mające cechy kozła i jelenia). To rozróżnienie Charlesa można zastosować do częściowego odparcia interpretacji denotacyjnej, ponieważ można pokazać, że implikacje egzystencjalne dotyczą tylko części nazw i że wynikają one nie z pomieszania znaczenia i odniesienia, ale ze specyficznej koncepcji powstawania sygnifikacji.

Charles modyfikuje w istotny sposób interpretację Irwina: odrzuca jego tezę, że sygnifikacja jest to oznaczanie istoty, stwierdza bowiem, że nazwy własne oznaczają indywidualne przedmioty, zaś nazwy ogólne oznaczają nie istoty, ale rodzaje (*kinds*) posiadające istotę. Charles odrzuca też silne przeciwstawienie między sygnifikacją a znaczeniem. Stwierdza mianowicie, że Arystotelesowska teoria sygnifikacji jest teorią znaczenia w tym sensie, że podaje warunki, które pozwalają wyrażeniom języka być częściami zdań oraz przyczyniać się (zgodnie z Fregowską zasadą kompozycyjności) do prawdziwości lub fałszywości zdania. Zdanie „A jest F” jest wtedy i tylko wtedy prawdziwe, gdy przedmiot lub rodzaj oznaczany (za pośrednictwem myśli) przez nazwę „A” faktycznie jest F. Tę funkcję wyrażen w koncepcji Arystotelesa Charles nazywa stosowalnością (*applicability*)<sup>41</sup>.

Odczytanie Charlesa niewątpliwie stanowi cenny wkład w lepsze rozumienie teorii semantycznej Arystotelesa. Jest oparte na szczegółowym odczytaniu wielu ważnych tekstów Stagiryty dotyczących semantyki, pokazuje też istotne związki zachodzące w jego filozofii między teorią znaczenia, psychologiczną teorią poznania oraz teorią nauki. Jednak Charles, wbrew niektórym swoim stwierdzeniom, nie pokazuje, że sygnifikacja Arystotelesa jest tym samym co współczesne pojęcie znaczenia. Sam jest zmuszony przyznać, że w niektórych przypadkach użytkownicy języka mogą znać znaczenie danego wyrażenia, a jednocześnie nie wiedzieć, jaka jest sygnifikacja danego terminu (to znaczy, jaki rodzaj jest oznaczany przez to wyrażenie); wynika to faktu, że w interpretacji Charlesa posiadanie przez daną osobę myśli o pewnym przedmiocie nie pociąga za sobą automatycznie znajomości tego przedmiotu, wymaga tylko bycia w pewnej relacji kauzalnej z tym przedmiotem, która to relacja może być dla danej osoby mającej tę myśl nieuchwytna.

W swojej interpretacji przyjmuję, że Charles podaje poprawne odczytanie psychologicznych aspektów Arystotelesowskiej teorii znaczenia; w szczególności, myślę, że zaproponowana przez niego analiza przyczynowa trafnie łączy opis znaczenia zawarty w *Hermeneutycy* z opisem psychologii poznawczej z *O duszy*. Jednak sądzę, że takie ujęcie nie wyjaśnia faktycznego procesu powstawania sygnifikacji wyrażen, tak jak ujmuje go Arystoteles; nie bierze ono pod uwagę roli użytkowników języka oraz obserwacji praktyki językowej, która to

---

<sup>41</sup> Por. D. CHARLES, *Aristotle on Meaning*, s. 106–107.

obserwacja jest częścią Arystotelesowskich analiz sygnifikacji. Dopiero uwzględnienie tych aspektów pozwala pokazać faktyczne pokrewieństwo pojęcia sygnifikacji z naszym pojęciem znaczenia. Ponadto, mam również wątpliwości co do użytego przez Charlesa pojęcia rodzaju (*kind*) i jego tezy, że tym, co (pośrednio) oznaczane przez nazwy, są rodzaje obdarzone istotą. Użycie tego pojęcia przez Charlesa wynika z inspiracji współczesnymi koncepcjami esencjalistycznymi w duchu Kripkego i Putnama, nie ma ono jednak oparcia w tekstach Arystotelesa. Bardziej właściwe, jak zobaczymy, byłoby powiedzenie, że tym, co oznaczane przez nazwy w ramach koncepcji Arystotelesa, są pewnego rodzaju „rzeczy” (*pragmata*), w szczególności zaś, w przypadku nazw ogólnych, są to powszechniki, czyli Arystotelesowskie gatunki i rodzaje.

### III. CO OZNACZAJĄ NAZWY? POJĘCIE *pragma*

Pierwszą kwestią, którą powinniśmy rozważyć, jest pytanie, jaki element w ramach koncepcji Arystotelesa faktycznie odgrywa rolę *significatum*, a więc jest tym, co jest oznaczane przez nazwę<sup>42</sup>. Widzieliśmy, że zarówno Irwin, jak i Charles prezentują swoje odpowiedzi na to pytanie, odpowiednio: tym, co oznaczane, jest istota rzeczy lub rodzaj posiadający istotę. Spróbuję pokazać, że dla semantyki Arystotelesa kluczowe jest pojęcie *pragma* (πράγμα), tradycyjnie oddawane w polskich przekładach jako „rzecz”; zachowuję tutaj to tłumaczenie, choć pewne cechy tego pojęcia, zwłaszcza jego powiązanie z procesami myślenia i poznawania, sprawiają, że bardziej wskazany byłby może termin „przedmiot” (por. część V). Argumentuję, że *pragma* jest to specyficzne pojęcie, łączące w sobie elementy zarówno ontyczne, jak i epistemologiczne, i że w systemie Arystotelesa reprezentuje ono coś więcej niż po prostu rodzaj (w szerokim sensie tego terminu, tak jak rozumie go współczesna ontologia). To właśnie złożoność i dwoistość pojęcia *pragma* jest kluczem do zrozumienia specyfiki Arystotelesowskiej koncepcji znaczenia. Tak więc moja odpowiedź na postawione w tej części pytanie brzmi następująco: tym, co oznaczane przez nazwy, są w koncepcji Arystotelesa same „rzeczy”, rozumiane jako *pragmata*, nie zaś istoty rzeczy ani też rodzaje rzeczy; *pragmata*, choć do pewnego stopnia można je uznać za tożsame z rodzajami, są jednak czymś więcej i ich specyfikacja wykracza poza sferę czysto ontyczną.

Koncepcji, że tym, co jest oznaczane przez nazwy, są rzeczy-*pragmata*, możemy doszukiwać się już w słynnym trójkącie semantycznym (*De Int.* 16a 3–8, por. wyżej). Jak głosi tzw. tradycyjna interpretacja, w trójkącie tym rzeczy (πράγματα) są oznaczane przez słowa za pośrednictwem elementów mentalnych

<sup>42</sup> O centralnej roli nazw w greckiej refleksji nad językiem będzie jeszcze mowa niżej, por. część IV.

w duszy (παθήματα τῆς ψυχῆς)<sup>43</sup>. O ile jednak we fragmencie semantycznym pojawia się zaledwie sugestia, że tym, co oznaczane, są rzeczy, o tyle inne wypowiedzi Arystotelesa są bardziej jednoznaczne. Najogólniejsze sformułowanie tej koncepcji pojawia się na samym początku traktatu *O dowodach sofistycznych* (*Soph. El.*). Omawiając tam konwencjonalną naturę języka i trudności logiczne, jakie się z nią wiążą, Arystoteles wskazuje wyraźnie na *pragmata* jako główny przedmiot, do którego odnoszą się wyrażenia języka:

Refutacja jest to sylogizm dowodzący wypowiedzi sprzecznej z założonym wnioskiem. Fakt, że niektóre z rozumowań, mimo że nie osiągają tego celu, sprawiają wrażenie, jakby go osiągały, ma wiele przyczyn; najbardziej istotna i najczęstsza z nich to użycie nazw (ὁ διὰ τῶν ὀνομάτων). Wiadomo, że nie jest dla nas możliwe, by mówić o rzeczach, nosząc je ze sobą (οὐκ ἔστιν αὐτὰ τὰ πράγματα διαλέγεσθαι φέροντας), i dlatego musimy zamiast nich posługiwać się nazwami, używając ich jako symboli (umownych oznaczeń) rzeczy (τοῖς ὀνόμασιν ἀντὶ τῶν πραγμάτων χρώμεθα ὡς συμβόλοις). W efekcie sądzimy często, że to, co zachodzi w przypadku nazw, zachodzi też w przypadku rzeczy, tak jak to się dzieje wtedy, gdy liczy się na kamyczkach. Jednak te sytuacje nie są podobne, ponieważ liczba nazw jest ograniczona, i podobnie jest ze zbiorczą liczbą formuł, natomiast rzeczy są co do liczby nieograniczone. Konieczne jest zatem, aby jedna formuła i jedna nazwa oznaczały więcej niż jedną rzecz (ἀναγκαῖον οὖν πλείω τὸν αὐτὸν λόγον καὶ τοῦνομα τὸ ἐν σημαίνειν)<sup>44</sup>.

Wyrażenia językowe są tu określone jako konwencjonalne znaki, które w ramach komunikacji między ludźmi służą do „zastępowania”, a więc oznaczania, rzeczy. Sposób sformułowania tej myśli przez Arystotelesa jest nieco zaskakujący, w szczególności może początkowo nie być jasne, czy mówiąc o rzeczach, ma on na myśli indywidua, czy powszechniki. Na pierwszą opcję może wskazywać uwaga o „nieograniczonej liczbie”, skoro to jest cecha raczej indywiduów niż powszechników. Jednak kontekst tej wypowiedzi pokazuje, że jest to odczytanie błędne. Skoro mowa jest o argumentach pozornych, argumentach opartych na wieloznaczności słów, to z pewnością „oznaczanie więcej niż jednej rzeczy” nie może tu znaczyć oznaczania więcej niż jednego indywiduum (tak jak „człowiek” oznacza wiele rzeczy, oznacza bowiem Sokratesa, Kalliasa itd.); jasne jest,

<sup>43</sup> Interpretacja tradycyjna to odczytanie starożytnych komentatorów (Boecjusza i Ammoniusza), przejęte później przez autorów średniowiecznych. Podobny schemat (słowo — myśl — rzecz) sugeruje fragment z *Hermeneutyki*, r. 3 (16b 19–25). Arystoteles stwierdza, że wyrażenie coś znaczy, jeśli jest tak, że w sytuacji, gdy jest ono wypowiedziane, mówiący ustala pewną myśl (*dianoia*), zaś słuchający ją przyjmuje; w tym samym kontekście Arystoteles mówi też o *pragma* (16b 23), co sugeruje, że również *pragma* jest pośrednio oznaczane.

<sup>44</sup> *Soph. El.* 1, 165a 2–13. Wszystkie przekłady w artykule są mojego autorstwa; cytaty z *De Anima* zachowują pewne wyrażenia z przekładu P. Siwka, podobnie cytaty z *Eth. Nic.* zachowują pewne elementy przekładu D. Gromskiej, jednak istotnie je modyfikuję, więc one również są opisane jako własne.

że przy takim rozumieniu stwierdzenia Arystotelesa każda nazwa ogólna byłaby wieloznaczna. Chodzi tu więc o nazwy, które oznaczają więcej niż jeden powszechnik.

Stwierdzenie, że słowa oznaczają rzeczy bezpośrednio, ma taki skutek, że troisty schemat trójkąta semantycznego z *Hermeneutyki* zostaje „spłaszczony” do binarnego układu słowa–rzeczy. Taki pogląd na naturę sygnifikacji — że tym, co oznaczane przez nazwy, są rzeczy — pojawia się w większości wypowiedzi Arystotelesa na temat języka, zwłaszcza w pismach logicznych, takich jak *Kategorie*, *Analityki wtóre*, *Topiki* i *O dowodach sofistycznych*. O ile więc schemat trójkąta odegrał historycznie ważniejszą rolę, a ponadto był opcją bardziej filozoficznie zaawansowaną niż schemat binarny słowa–rzeczy, to schemat binarny wydaje się u Arystotelesa ujęciem podstawowym i bardziej rozpowszechnionym<sup>45</sup>.

Przykłady zastosowania tego schematu są liczne zwłaszcza w *Topikach*. Ważne są tu uwagi Arystotelesa na temat pojęcia tożsamości (ταυτόν), gdzie tożsamość numeryczna zdefiniowana jest jako jedność rzeczy (πρᾶγμα), której przysługuje wiele określeń (nazw, wyrażeń określających) i która jest oznaczana na wiele sposobów, ale mimo to zachowuje jedność. Rozważając różne typy numerycznej tożsamości, Arystoteles przechodzi do omówienia różnych sposobów oznaczania jednej i tej samej rzeczy:

Na samym początku powinniśmy określić, na ile sposobów mówi się o tym, co tożsame. Wydaje się, że to, co tożsame, można podzielić na trzy typy: zgodnie ze zwykłym sposobem mówienia mówimy, że coś jest tożsame albo numerycznie, albo gatunkowo, albo rodzajowo. Tożsamość numeryczna zachodzi wtedy, gdy występuje więcej niż jedna nazwa, natomiast sama rzecz jest jedna (ἀριθμῶ μὲν ὧν ὀνόματα πλείω τὸ δὲ πρᾶγμα ἓν), jak np. okrycie i płaszcz. Tożsamość gatunkowa jest wtedy, gdy rzeczy jest więcej niż jedna, ale nie różnią się one gatunkiem, jak np. człowiek i drugi człowiek lub koń i drugi koń; o takich właśnie rzeczach mówimy, że są tożsame gatunkowo, jako że podpadają pod ten sam gatunek. Na podobnej zasadzie mówi się, że tożsame rodzajowo są te rzeczy, które podpadają pod ten sam rodzaj, np. koń i człowiek. [...]

Wydaje się, że wszyscy są najbardziej zgodni co do tego, by tożsamym nazywać to, co jest jedno numerycznie. Zarazem jednak wydaje się, że również to, co jest jedno numerycznie, jest określane na wiele sposobów. Najściślejsze i najbardziej podstawowe użycie ma miejsce wtedy, gdy to, co tożsame, jest określane za pomocą nazwy lub definicji (ὅταν ὀνόματι ἢ ὄρω τὸ ταυτόν ἀποδοθῆ), np.

<sup>45</sup> Relację między schematem binarnym i schematem trójkąta można widzieć następująco: pierwszy schemat jest podstawowym opisem tego, jak działa język oraz jaka jest istota znaczenia wyrażeń (fakt, że oznaczają one rzeczy); drugi schemat jest próbą wyjaśnienia, jakiego rodzaju psychologiczne i metafizyczne struktury pozwalają wyjaśnić, że funkcjonowanie języka oraz znaczenie wyrażeń jest możliwe.

wtedy, gdy tożsamy jest okrycie i płaszcz albo zwierzę lądowe dwunożne i człowiek. Drugie użycie zachodzi wtedy, gdy określa się je za pomocą właściwości, np. gdy tożsamy jest to, co jest zdolne do przyjęcia wiedzy, i człowiek oraz to, co z natury unosi się do góry, i ogień. Trzecie użycie zachodzi wtedy, gdy określa się je za pomocą pewnej przypadłości, np. gdy tożsamy jest to, co siedzi, lub to, co jest wykształcone, i Sokrates. Otóż we wszystkich tych przypadkach chodzi o to, by oznaczyć (wskazać) to, co jest jedno numerycznie (πάντα γὰρ ταῦτα τὸ ἐν ἀριθμῷ βούλεται σημαίνειν).

O tym, że to, co tu zostało powiedziane, jest prawdą, najłatwiej przekonać się, rozważając zmienność stosowanych określeń. Weźmy sytuację, gdy wydajemy polecenie, by wezwano kogoś z siedzących, i wskazujemy go za pomocą imienia, zaś ten, komu wydajemy polecenie, nie rozumie; w takiej sytuacji często robimy tak, że zmieniamy użyte określenie, sądząc, że łatwiej zrozumie on na podstawie pewnej cechy przypadłościowej, i polecamy mu wezwać do siebie człowieka siedzącego lub prowadzącego rozmowę. Jasne jest wtedy, że sądzymy, iż za pomocą imienia i za pomocą przypadłości oznaczamy tę samą rzecz (δηλον ὡς ταὐτὸν ὑπολαμβάνοντες κατὰ τε τοῦνομα καὶ κατὰ τὸ συμβεβηκὸς σημαίνειν)<sup>46</sup>.

W pierwszym cytowanym fragmencie Arystoteles podkreśla jedność rzeczy (τὸ πρᾶγμα ἔν), która stoi za różnymi przysługującymi jej nazwami. W drugim cytacie widzimy, że tożsamy numerycznie jest to, co jest oznaczane (σημαίνειν) przez różne określenia. Tak więc omawianą przez Arystotelesa jedność *pragmata* należy rozumieć jako jedność przedmiotu oznaczanego. W podobnej roli co *semainein* pojawia się tu również czasownik ἀποδοῦναι („określać” lub „oddać”), a więc o tożsamości numerycznej mówimy wtedy, gdy jedna rzecz jest określana za pomocą różnych nazw oraz złożonych wyrażen, takich jak definicja. Trzeba podkreślić, że głównym przykładem rzeczy, której przysługuje tożsamość numeryczna, nie jest w cytowanych tekstach rzecz jednostkowa, a powszechnik; wskazują na to nie tylko przykłady użyte przez Arystotelesa (*okrycie i płaszcz; zwierzę lądowe dwunożne i człowiek*<sup>47</sup>), ale też kontekst całego wywodu, tzn. ustalanie warunków, w których można stwierdzić, że dyskutanci w ramach dyskusji dialektycznej mówią o tym samym i że definiują lub opisują jedną i tę samą rzecz. Rolę powszechników jako *significata* nazw widzieliśmy już w cytacie z *Soph. El.*

Rola *pragmata* jako przedmiotu, do którego odnoszą się nazwy, ujawnia się też w innych kontekstach. W *Topikach* jednym z charakterystycznych wątków jest refleksja nad ustalonym sposobem mówienia (ἡ κεμμένη λέξις) oraz nad tym, na ile powinno się go zachowywać w dyskusji dialektycznej (będzie o tym jeszcze

<sup>46</sup> *Top.* I.7, 103a 6–14 i 23–39.

<sup>47</sup> W artykule przyjmuję następującą konwencję zapisu: nazwy powszechników zapisuję kursywą, by odróżnić mówienie o powszechnikach od mówienia o nazwach; w tym drugim przypadku zawsze jest stosowany cudzysłów.

mowa niżej, podczas omawiania roli praktyki językowej w koncepcji Arystotelesa). Przy tej okazji Arystoteles w sposób typowy stwierdza, że słowa, a konkretnie nazwy, służą do nazywania (προσαγορεύειν) rzeczy:

Trzeba określić, jakie są rodzaje błędów występujących w problemach dialektycznych. Otóż dzielą się one na dwa typy: mówienie fałszu oraz naruszanie przyjętego sposobu mówienia (παραβαίνειν τὴν κειμένην λέξιν). Tak więc błędzą zarówno ci, którzy wypowiadają fałsz i mówią, że przysługuje to, co nie przysługuje, jak i ci, którzy nazywają rzeczy innymi od przyjętych nazwami (τοῖς ἀλλοτρίοις ὀνόμασι τὰ πράγματα προσαγορεύοντες), np. nazywając platan człowiekiem, i naruszają tym samym przyjęty sposób mówienia (παραβαίνουσι τὴν κειμένην ὀνομασίαν)<sup>48</sup>.

Pojęcie *pragma* pojawia się też w kontekście zagadnienia homonimii, które również, jak widzieliśmy, jest bezpośrednio związane z problematyką znaczenia (homonimia to „oznaczanie więcej niż jednej rzeczy”, πλείω σημαίνειν). Podsumowując swoją główną analizę homonimii przeprowadzoną w *Top.* I.15–17, Arystoteles podkreśla, że tego rodzaju refleksja pozwala ustalić, czy rzecz (πράγμα) określana przez nazwy stosowane w dyskusji rzeczywiście jest jedna i ta sama:

Badania nad tym, na ile sposobów dane określenie jest wypowiadane, są pożyteczne zarówno ze względu na jasność w dyskusji (jest bowiem bardziej prawdopodobne, że ktoś będzie wiedział, co tak naprawdę stwierdza, jeśli pokaże mu się, na ile sposobów wypowiada się dane określenie), jak i dla upewnienia się, że rozumowania dotyczą samej rzeczy, nie zaś wyłącznie nazwy (πρὸς τὸ γίνεσθαι κατ' αὐτὸ τὸ πράγμα καὶ μὴ πρὸς τὸ ὄνομα τοῦς συλλογισμοῦς)<sup>49</sup>.

Inne uwagi w *Topikach* pokazują, że *pragma* nie tylko stanowi przedmiot, który jest nazywany lub oznaczany przez nazwy, ale odgrywa również istotną rolę w Arystotelesowskim ujęciu definicji oraz innych formuł stanowiących składniki dialektycznej dyskusji (właściwość, rodzaj, przypadłość). Wprowadzając wszystkie te pojęcia w *Top.* I.5, Arystoteles jednoznacznie wskazuje, że to rzecz-*pragma* jest tym, co jest przedmiotem definicji (102a 4), a więc też tym, czemu przysługuje właściwość jako cecha wyróżniająca (102a 19), oraz tym, czemu przysługuje w sposób niekonieczny cecha przypadłościowa („przypadłość jest to cecha, która nie jest żadną z wymienionych, a jednak przysługuje rzeczy (ὑπάρχει δὲ τῷ πράγματι)”, 102b 4–5)<sup>50</sup>. Jeden wątek, który jest związany

<sup>48</sup> *Top.* II.1, 109a 27–33.

<sup>49</sup> *Top.* I.18, 108a 18–22.

<sup>50</sup> *Pragma* jest w *Topikach* stałym terminem oznaczającym przedmiot, do którego odnoszą się definicje i inne wymienione pojęcia. Por. (oprócz cytowanych już miejsc) *pragma* w kontekście

z tematem definicji, jak również z pojęciem właściwości, jest tutaj szczególnie istotny: Arystoteles wielokrotnie stwierdza, że definiowana rzecz jest orzekana w sposób odwracalny (*ἀντικατηγορεῖται*) z daną definicją lub właściwością (por. np. *Top.* I.5, 102a 19; I.8, 103b 8). Jest to kolejne potwierdzenie, że przedmiotem definicji i podmiotem, któremu przysługują właściwości, jest *pragma*; co jednak ważniejsze, te wypowiedzi pokazują, że również sama rzecz definiowana może być orzekana — jasne jest wszak, że nie chodzi tu o nazwę danej rzeczy ani też o predykat, skoro mowa o przedmiocie, który jest ujmowany w definicji. To z kolei oznacza, że status *pragma* nie jest u Arystotelesa jednoznaczny, że nie jest to zwykły przedmiot, ale byt specyficznego rodzaju, który bierze udział w orzekaniu i tworzeniu sądów<sup>51</sup>. Ta konkluzja nie jest zresztą specjalnie zaskakująca, jeśli weźmiemy pod uwagę Arystotelesowską definicję powszechnika jako tego, co jest orzekane o wielu rzeczach, oraz fakt, że większość *pragmata*, o których była dotąd mowa, to powszechniki (por. też niżej, część V).

Skoro jasne jest, że w większości przypadków dla Arystotelesa tym, co oznaczane przez nazwy, są rzeczy, nie zaś istoty rzeczy, czy teza Irwina o oznaczaniu istoty ostatecznie upada? Zwolennik tego odczytania mógłby utrzymywać, że w niektórych przypadkach istota jest po prostu tożsama z rzeczą, której jest istotą. Faktycznie, w *Metafizyce* (VII.4) można znaleźć stwierdzenia sugerujące, że w przypadku bytów niematerialnych, w tym powszechników, istota jest tożsama z daną rzeczą. Jednak interpretacja tego tekstu jest kontrowersyjna, a przede wszystkim nie jest jasne, czy Arystoteles faktycznie uznawał tę tezę również w innych kontekstach. O tym, że ta strategia obrony tezy Irwina jest błędna, mogą nas przekonać ostatecznie uwagi Arystotelesa na temat powszechnika zawarte w rozdziałach *Met.* VII.10–13. Seria wypowiedzi Arystotelesa pokazuje, że żaden powszechnik nie może być istotą substancji złożonych, nie może pełnić funkcji zasady ontycznej. Jeśli więc nazwy oznaczają *pragmata*, wśród których poczesne miejsce zajmują powszechniki, nie mogą one bezpośrednio oznaczać istoty bytów złożonych, a tego właśnie dotyczyła teza Irwina (por. też niżej, część V, uwagi Arystotelesa o odróżnieniu formy i powszechnika w *Metafizyce*).

Stwierdzenia Arystotelesa z *Topik* o tym, że nazwy i definicje oznaczają to samo (por. wyżej, część I, oraz *Top.* 162b 37), jest w gruncie dość łatwo pogodzić z tezą o *pragmata* jako oznaczanych przedmiotach. Po prostu, tak jak nazwa oznacza pewną rzecz lub na nią wskazuje, tak też definicja wskazuje tę samą rzecz. Trzeba však pamiętać, że formuła definicyjna ma u Arystotelesa zawsze

---

definicji: II.4, 111b 13; VI.3, 139a 12; VI.5, 142b 22; VI.6, 143a 30; VI.7, 146a 3–13; VI.12, 149b 24; VII.3, 153a 15–22; VII.5, 154a 30; jako podmiot, któremu przysługuje własność: V.2, 129b 14; V.4, 132b 33; V.9, 139a 12; jako podmiot przypadłości: I.8, 103b 19.

<sup>51</sup> Por. inne miejsca, w których Arystoteles mówi o orzekaniu *pragma* w sposób odwracalny: V.4, 133a 7–10; VI.3, 140a 33; 140b 25; VII.5, 155a 27.

postać frazy nominalnej („zwierzę dwunożne lądowe”, „zwierzę rozumne śmiertelne”) i jako taka wskazuje zawsze pewną rzecz, pewien powszechnik; a ponieważ w definicji ujawniane są cechy konieczne danej rzeczy, a więc jej istota, fraza nominalna tego rodzaju jest tożsama co do znaczenia z nazwą, która wskazuje na tę samą rzecz. Rzecz, na którą wskazuje wyrażenie „człowiek”, jest tożsama z rzeczą, na którą wskazuje wyrażenie „zwierzę dwunożne lądowe”, ponieważ, mówiąc językiem współczesnym, w każdym świecie możliwym powszechnik *zwierzę dwunożne lądowe* jest tożsamy z powszechnikiem *człowiek*. Jak widać, element ujawniania istoty jest tu kluczowy i z tego punktu widzenia teza Irwina wypukła ważny wątek dla Arystotelesowskiej semantyki. Nie powinno się jednak mylić roli, jaką odgrywa ujawnianie istoty w semantycznym funkcjonowaniu nazw i formuł definicyjnych, z postulowanym przez Irwina oznaczaniem istoty. Odróżnienie istoty i powszechnika w *Met.* VII.13 oznacza, że istota nie może być wprost oznaczana przez wyrażenia, o jakich była właśnie mowa. Gdybyśmy mieli podać jakieś wyrażenie, które oznacza bezpośrednio istotę, a nie rzecz, czyli powszechnik obdarzony pewną istotą, byłyby to fraza w rodzaju „bycie zwierzęciem dwunożnym lądowym”, „bycie istotą rozumną” albo też „bycie człowiekiem”.

Pozostaje pytanie, jak wyjaśnić stwierdzenie Arystotelesa, że definicja jest wyrażeniem oznaczającym istotę (por. wyżej, część I oraz *Top.* 101b 38). Wydaje się, że mamy tu do czynienia z wieloznacznością czasownika *semainein*. W swoim podstawowym sensie, gdy Arystoteles analizuje znaczenie wyrażen językowych takich jak nazwy i czasowniki, sygnifikacja jest równoznaczna z oznaczaniem rzeczy — indywiduów oraz powszechników. Są jednak inne użycia czasownika *semainein*, sięgające głębiej do związków z podstawowym znaczeniem terminu „znak” (σημειῶν), który dla Arystotelesa oznacza przede wszystkim znak naturalny, znak, który jest podstawą wnioskowania, a więc podstawą do zdobywania wiedzy o danym przedmiocie<sup>52</sup>. W tym znaczeniu wyrażenie, które oznacza jakiś przedmiot, daje nam ten przedmiot poznać, „ujawnia” go, zgodnie z pierwotnym znaczeniem czasownika *deloun*, który jest niekiedy używany przez Arystotelesa jako zamiennik *semainein*<sup>53</sup>. Jeśli tak rozumieć oznaczanie

<sup>52</sup> Główna analiza pojęcia znaku (*semeion*) znajduje się u Arystotelesa w *An. Pr.* II.27. Znak jest przede wszystkim znakiem tego, że coś innego istnieje teraz, że istniało wcześniej lub że będzie istniało później (por. *An. Pr.* II.27, 70a 6–9). Przykłady znaków są następujące: to, że kobieta ma mleko w piersiach, jest znakiem tego, że urodziła dziecko; to, że kobieta jest biała, jest znakiem tego, że jest w ciąży; to, że Pittakos, który jest mędrce, jest szlachetny, jest znakiem tego, że ludzie mądrzy są szlachetni. Są to więc wyłącznie znaki naturalne (nie konwencjonalne).

<sup>53</sup> Niektórzy autorzy sądzą, że *deloun* i *semainein* mają u Arystotelesa odmienne funkcje semantyczne, że *deloun* znaczy bardziej „konotować”, zaś *semainein* „wskazywać”, „odnosić do czegoś”, a w szczególności „oznaczać rodzaje” (R. BOLTON, *Essentialism and Semantic Theory in Aristotle: Posterior Analytics*, II, 7–10. „Philosophical Review”, 4, 1976, s. 514–544; por. s. 527–528).

istoty przez definicję, jako ujawnianie lub ukazywanie, nie zaś jako oznaczanie w sensie ścisłym, wtedy wniosek Irwina jest nieuprawniony. Wyciąganie z tych wypowiedzi Arystotelesa wniosku, że nazwy oznaczają istoty rzeczy, jest błędem wynikającym z prostej ekwiwokacji *semainein*<sup>54</sup>.

Blżej proponowanego tutaj odczytania jest niewątpliwie interpretacja Charlesa, który twierdzi, że tym, co oznaczane przez nazwy, są rodzaje (*kinds*)<sup>55</sup>. Nadal jednak, jak się wydaje, nie jest to charakterystyka wystarczająca. Charles w swoim opracowaniu nie precyzuje bliżej, jakim pojęciem rodzaju się posługuje. Standardowo we współczesnej filozofii nauki rodzajami (lub rodzajami naturalnymi) nazywa się typy, za pomocą których nauka oraz język potoczny klasyfikują indywidua, łącząc je w grupy obdarzone wspólną naturą lub wspólnym zestawem własności. Są one więc podobne do klas, ponieważ podstawową relacją, która je charakteryzuje, jest relacja przynależności („Sokrates należy do rodzaju *zwierzę*”); rodzaje od klas różni to, że mogą one obejmować inną grupę indywiduów, niż aktualnie obejmują, że ich tożsamość nie zależy od tożsamości należących do nich indywiduów<sup>56</sup>. Arystotelesowskie *pragmata*, a konkretnie powszechniki, które są tutaj naszym głównym przedmiotem zainteresowania, rzeczywiście do pewnego stopnia przypominają rodzaje, podobnie jak one, służą do tworzenia klasyfikacji, do podziału indywiduów na grupy połączone wspólną naturą. Jednak powszechnik jest pewnego rodzaju przedmiotem, *pragma*, nie zaś grupą indywiduów połączonych wspólną naturą, nie jest też po prostu jednostką klasyfikacyjną umożliwiającą grupowanie indywiduów.

Oczywiście, również we współczesnej filozofii przyjmuje się niekiedy, że rodzaje są bytami. Zwykle tworzy się dla nich osobną kategorię powszechników

---

W dalszych analizach pokażemy, że to *semainein* odgrywa główną rolę semantyczną i że jego naczelné użycie jest ściśle odróżnione od odnoszenia się lub denotowania. Wydaje się (*pace* Bolton), że *deloun* i *semainein* są stosowane zamiennie i poza odosobnionymi przypadkami mają to samo znaczenie („znaczyć”, „wskazywać”). Jest to szczególnie wyraźne w przypadku frazy opisującej naturę definicji, ponieważ Arystoteles mówi niekiedy, że definicja jest to formuła oznaczająca istotę (τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων, por. *Top.* 101b 38, b 21–22, 103b 9–10, 132a 2, 154a 31–32), innym zaś razem, że jest to formuła ujawniająca istotę (λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ πράγματι δηλῶν, por. *Top.* 153a 15–16 oraz 132a 1, *An Post.* I.4, 73a 38), byt (τὸ εἶναι, por. *Top.* 135a 10–12) lub substancję (δηλῶν τὴν οὐσίαν, por. *Top.* 130b 26).

<sup>54</sup>W sprawie różnych znaczeń *semainein* por. T. BUTLER, *The Homonymy of Signification in Aristotle*.

<sup>55</sup>Nie należy mylić tego pojęcia rodzaju z Arystotelesowskim pojęciem rodzaju (*genos*) jako nadrzędnej jednostki wobec gatunku. Ta zbieżność terminologiczna jest przypadkowa i występuje wyłącznie w języku polskim (po angielsku rodzaj w sensie kategorii klasyfikacyjnej nazywany jest *kind*, zaś rodzaj jako jednostka nadrzędna wobec gatunku — *genus*).

<sup>56</sup>Tym, co różni rodzaj od klasy, jest fakt, że klasę można w sposób pełny opisać ekstensjonalnie, to znaczy wyliczając jej elementy, natomiast rodzaj może obejmować te lub inne indywidua, nie tracąc przy tym swojej tożsamości. Por. M. Loux, *The concept of a kind*, „Philosophical Studies”, 1 (1976), s. 53–61.

(tzw. *sortals*), które różnią się od własności po pierwsze tym, że jednostki do nich należą, po drugie tym, że konstytuują w pewien sposób byt podpadających pod nie jednostek<sup>57</sup>. Ten ostatni warunek sprawia jednak, że „sortale” ograniczają się przede wszystkim do powszechników substancjalnych (takich jak *zwierzę*, *człowiek*), podczas gdy Arystotelesowskie pojęcie powszechnika jest szersze i obejmuje wszelkiego rodzaju określenia ogólne. Co ważniejsze, powszechnik u Arystotelesa ma swoje specyficzne cechy, które wyraźnie odróżniają go od współcześnie rozumianego powszechnika — przede wszystkim to, że powszechnik jest tym, co jest orzekane o wielu. Można więc powiedzieć, że powszechnik w ujęciu Stagiryty łączy cechy rodzaju (we współczesnym sensie tego terminu) oraz cechy ogólnego predykatu. Jak zobaczymy w części V, te różnice między Arystotelesowskim a współczesnym rozumieniem powszechnika idą dalej i wiążą się z istnieniem powszechników Arystotelesowskich w duszy oraz z ich rolą jako przedmiotu poznania.

#### IV. WOKÓŁ POJĘCIA ZNACZENIA

Nasza analiza pokazała jak dotąd, że tym, co jest w koncepcji Arystotelesa oznaczane przez nazwy, są pewnego rodzaju przedmioty nazywane przez Arystotelesa *pragmata*; powiedzieliśmy również, że standardowymi przykładami tych przedmiotów są powszechniki. Zanim przejdziemy do bliższego określenia ich natury, koniecznych jest kilka uwag na temat pojęcia znaczenia. Pozwoli nam to zobaczyć w odpowiedniej perspektywie zarówno tezę Irwina, że Arystotelesowskie pojęcie sygnifikacji rzekomo nie jest znaczeniem we współczesnym sensie, jak i inne interpretacje semantyki Arystotelesa, takie jak koncepcja denotacyjna (por. wyżej, część II).

Jak widzieliśmy, Irwin definiuje znaczenie za pomocą kilku pojęć, takich jak: to, co jest umieszczane w hasle słownikowym; to, co jest zrozumiałe dla użytkownika języka, a niezrozumiałe dla osoby niemówiącej tym językiem; to, czego uczymy się w trakcie nauki języka; to, co jest wspólne dwóm wyrażeniom synonimicznym<sup>58</sup>. Odwołuje się więc przede wszystkim do relacji między użytkownikiem języka a samym językiem — to wiedza i odczucia użytkownika rozstrzygają o tym, jakie jest znaczenie danego słowa. Zgodnie z tym ujęciem zwykle myślimy o intensji lub o konotacji jako o tych aspektach języka, które są dostępne poznaniu przeciętnego użytkownika, sądzymy też, że wszyscy użytkownicy języka mają (mniej więcej) tę samą wiedzę na ich temat, nawet jeśli nie zawsze umieją ją w sposób pełny wyrazić.

<sup>57</sup> Por. M. LOUX, *Metaphysics: a Contemporary Introduction*, New York – London: Taylor & Francis, 2006. s. 20–21.

<sup>58</sup> Por. wyżej, część II, oraz T. IRWIN, *Aristotle's concept of signification*, s. 242.

Wydaje się jednak, że w Irwinowskim pojęciu znaczenia pominięty jest przynajmniej jeden istotny aspekt wyrażen językowych: ich relacja do rzeczywistości oraz do oznaczanych rzeczy. Być może ma to związek ze specyfiką angielskiego czasownika *to mean*, który ma dość wąski zakres i w kontekstach semantycznych występuje prawie wyłącznie w sformułowaniach typu *'Bachelor' means 'unmarried man'* lub *'Schnee ist weiss' means 'Snow is white'*, a więc tam, gdzie wyjaśniamy znaczenie przez zastąpienie jednego wyrażenia drugim. Natomiast po polsku, gdy chcemy określić znaczenie jakiegoś wyrażenia, w sposób naturalny mówimy, że oznacza ono pewien rodzaj rzeczy<sup>59</sup>. Właśnie związek znaczenia z oznaczaniem sprawia, że polski termin „znaczyć” jest bardziej wszechstronny niż *to mean* i bardziej odpowiedni jako tłumaczenie greckiego *semainein*. I tak, wyjaśniając znaczenie jakiegoś terminu w sposób naturalny, powiemy, że np. słowo „pies” oznacza pewien gatunek ssaków lub że słowo „krzesło” oznacza pewien rodzaj mebla. Za pomocą podobnych formuł możemy podać charakterystykę wyrażen wieloznacznych i stwierdzić na przykład, że „zamek” może oznaczać bądź budowlę warowną (a więc pewien rodzaj budowli), bądź mechanizm służący do zamykania drzwi (a więc pewien rodzaj mechanizmu)<sup>60</sup>. Takie ujęcie znaczenia wyrażen jest czymś typowym również w ramach naszego współczesnego sposobu mówienia o znaczeniu, a zarazem jest całkowicie zgodne z Arystotelesowską charakterystyką sygnifikacji jako oznaczania „rzeczy”.

W tym ujęciu zasadniczą funkcją wyrażen językowych jest więc to, że pozwalają nam one wskazywać rodzaje rzeczy i odnosić się do nich. Mówiąc dokładniej, wyrażenia językowe pozwalają nam dzielić otaczające nas indywidua na rodzaje, odróżniać jedne rzeczy jednostkowe od innych przez łączenie je w grupy według zaobserwowanego podobieństwa i przeciwstawianie jednych grup drugim. Taki sposób myślenia o znaczeniu jest wyraźny nie tylko

<sup>59</sup> To samo podejście do problemu znaczenia można dostrzec w bardziej tradycyjnych ujęciach z filozofii anglosaskiej, mianowicie u Johna Stuarta Milla. Jednym z głównych sposobów opisu znaczenia nazw jest u niego podanie, jakie rzeczy te nazwy oznaczają (*signify*). Natomiast współczesne rozważania w ramach filozofii analitycznej dotyczące problemu znaczenia najczęściej wychodzą od analizy czasownika *to mean*, por. np. słynny tekst P. GRICE'A, *Meaning* (pierwotnie „*Philosophical Review*”, 3, 1957, s. 377–388, wiele razy przedrukowywany).

<sup>60</sup> Tego rodzaju ujęcie jest obecne we współczesnych opracowaniach teorii znaczenia. W podręczniku Tadeusza Czeżowskiego spotykamy takie stwierdzenia jak: „Wyraz 'sosna' w języku polskim jest znakiem oznaczającym jedno z drzew szpilkowych” (*Logika*, Warszawa: PWN, 1968, s. 13), „Wyraz 'zwierzę' użyty w supozycji zwykłej jest nazwą zwierzęcia i należy do języka pierwszego stopnia” (tamże, s. 21). Podobnie, Kazimierz Ajdukiewicz stwierdza, że dwóch ludzi rozumie jakieś wyrażenie tak samo, jeśli mają na myśli „ten sam przedmiot” (por. *Logika pragmatyczna*, Warszawa: PWN, 1965, s. 20). Trzeba dodać, że dla Ajdukiewicza na tym nie kończy się analiza znaczenia, ponieważ znaczenie wyznacza dodatkowo metoda, która pozwala stwierdzić, czy dany obiekt jest, czy nie jest pomyślanym przedmiotem (s. 21–22). W ten sposób Ajdukiewicz przedstawia ekwiwalent Fregowskiego pojęcia sensu.

u Arystotelesa, ale jest charakterystyczny dla całej greckiej refleksji nad językiem. Widać go już w *Kratylosie* Platona, tekście pokazującym nam najwcześniejsze dyskusje nad naturą języka, gdzie nazwa jest zdefiniowana jako pewnego rodzaju narzędzie służące ludziom do uczenia się nawzajem (διδασκαλικόν τί ὄργανον), a więc do komunikacji, oraz do rozróżniania istoty bytów (διακριτικὸν τῆς οὐσίας), a więc do podziału rzeczy na rodzaje<sup>61</sup>. Jeśli w taki sposób myślimy o znaczeniu, naturalna będzie konstatacja, że tym, co określa znaczenie danego wyrażenia, jest rodzaj rzeczy, jaki wyodrębnia ono z rzeczywistości i odróżnia od innych rodzajów.

Centralna rola relacji łączącej słowo z oznaczaną rzeczą ukaże się nam jeszcze wyraźniej, jeśli zwrócimy uwagę, jak ważne miejsce w greckim myśleniu o języku zajmuje pojęcie nazwy. Badacze często podkreślają, że nazwa (ὄνομα) jest dla filozofów greckich głównym, a niekiedy jedynym przykładem słowa znaczącego. Choć nie do końca jest prawdą, że termin *onoma* ma tak szerokie zastosowanie jak nasz współczesny termin „słowo”<sup>62</sup>, to jednak centralne miejsce pojęcia nazwy w opisie języka jest widoczne zarówno we wczesnych dyskusjach z *Kratylosa*, w ujęciu języka u Platona, jak i u samego Arystotelesa. Oczywiście, nazwę należy tu pojmować odpowiednio szeroko. W *Kratylosie* przykładami nazw są zarówno imiona własne, nazwy pospolite, imiesłowy, przymiotniki, jak i rzeczowniki odsłowne. Zgodnie z tym nastawieniem w pismach Stagiryty termin *onoma*, zwłaszcza w liczbie mnogiej, jest często używany jako określenie na słowo w ogóle; podobnie jest z pokrewnym mu terminem *onomasia*, który niekiedy oznacza po prostu użycie języka, a nie tylko użycie nazw<sup>63</sup>.

O tym, że Arystoteles myśli o nazwie jako o paradygmatycznym przykładzie słowa znaczącego, świadczy jego ujęcie czasowników w *Hermeneutyce* (r. 3, 16b 6–25). Po tym jak podana została semantyczna charakterystyka czasowników („to, co współoznacza czas”, „to, co oznacza, że coś zachodzi teraz”), pod koniec rozdziału Arystoteles pozwala sobie na zaskakujące stwierdzenie, że „czasownik wypowiedziany samodzielnie jest w gruncie rzeczy nazwą i coś znaczy”

<sup>61</sup> Por. PLATON, *Crat.* 388 b 10 – c 1. Platon stwierdza również, że za pomocą nazwy odróżniamy (lub osądzamy, διακρίνομεν), jak mają się rzeczy (πράγματα), por. tamże, 388b 10–11.

<sup>62</sup> Tak sądzi F. Ademollo (por. *Names, verbs and sentences in ancient Greek philosophy*, w: *Linguistic Content*, red. M. Cameron, R. Stainton, Oxford: Oxford University Press, 2015, s. 33–54; por. s. 33–35). Ale w *Kratylosie* nie ma żadnego przykładu na to, że formy osobowe czasowników również są traktowane jako *onomata*; co więcej, takie stwierdzenie byłoby niespójne z koncepcją *onoma* jako nazwy jakiegoś bytu (τὸ ὄν). Tym bardziej dotyczy to tzw. słów drobnych, takich jak partykuły, spójniki czy rodzajniki (wymienione w *Poet.* 20, 1456b 20 – 1457a 10), które również nie są *onomata* w sensie Arystotelesa.

<sup>63</sup> Por. np. definicję sposobu mówienia (λέξις), o którym Arystoteles mówi, że jest to porozumiewanie się za pomocą słów (λέξιν εἶναι τὴν διὰ τῆς ὀνομασίας ἐρμηνείαν, *Poet.* 6, 1450b 13–14). Por. także *Top.* II.2 109a 39, gdzie κατὰ τὴν ὀνομασίαν oznacza „dosłownie”, „co do słowa”.

(αὐτὰ μὲν οὖν καθ' αὐτὰ λεγόμενα τὰ ῥήματα ὀνόματά ἐστι καὶ σημαίνει τι)<sup>64</sup>. Następnie zaś wyjaśnia, że ktoś, kto wypowiada taki czasownik, określa pewną myśl, zaś ten, który słucha, przyjmuje ją<sup>65</sup>. Widzimy tu dwa elementy, które według Arystotelesa charakteryzują nazwy i które pozwalają nam porównać czasowniki wypowiedziane samodzielnie do nazw: nazwa „coś znaczy” (σημαίνει τι) w oderwaniu od zdania, w którym jest wypowiedziana, ma samodzielność semantyczną; nazwa może samodzielnie konstytuować pewną (prostą) myśl, która może być zrozumiana przez odbiorcę<sup>66</sup>. Wydaje się, że sens porównania czasowników do nazw należy rozumieć w sposób następujący: czasowniki wypowiedziane samodzielnie są w tym sensie nazwami, że za każdym z nich stoi pewna „rzecz”, którą ten czasownik oznacza, i ten związek jest podstawą wszelkich funkcji semantycznych czasownika. Funkcją czasownika w zdaniu jest oznaczać lub wyrażać, że dana rzecz zachodzi lub przysługuje teraz (τὸ νῦν ὑπάρχειν) i że przysługuje wskazanemu podmiotowi<sup>67</sup>; jednak gdy czasownik jest wypowiedziany w oderwaniu, pozostaje już wyłącznie jego podstawowa funkcja semantyczna, a więc oznaczanie danej rzeczy. Niemniej, nawet w tej uproszczonej formie tak funkcjonujący czasownik nadal może być narzędziem komunikacji. Na to, że czasowniki pod względem semantycznym funkcjonują jak nazwy, wskazują też przykłady użyte przez Arystotelesa we wcześniej analizie — „zdrowie” (ὕγεια) jako nazwa oraz „jest-zdrowy” (ὕγισται) jako czasownik<sup>68</sup>. Intencją Arystotelesa jest pokazanie, że przypadłościowy byt, jakim jest zdrowie (należące do kategorii jakości<sup>69</sup>), może być wskazany na dwa sposoby: albo przez nazwę, bez określenia czasu, albo „współznaczając czas”, a więc przez użycie czasownika i wskazanie, że przysługuje on teraz pewnemu podmiotowi.

Fakt, że Arystoteles dokonuje tego rodzaju analizy, pokazuje nam, że podstawowym schematem semantycznym, jaki służy mu do opisu słów znaczących, a więc przede wszystkim nazw i czasowników, jest oznaczanie rzeczy (*pragmata*). Taki rodzaj posiadania znaczenia możemy nazwać, posługując się wyrażeniami z *Hermeneutyki*, znaczeniem samodzielnym<sup>70</sup>, choć trzeba

<sup>64</sup> *De Int.* 3, 16b 19–20.

<sup>65</sup> Por. *De Int.* 3, 16b 20–21.

<sup>66</sup> Trzeba pamiętać, że Arystoteles obok myśli złożonych (takich, które wyrażają prawdę lub fałsz) wyróżnia też myśli proste, które nie wyrażają jeszcze ani prawdy, ani fałszu, por. *De Int.* 1, 16a 9–13.

<sup>67</sup> Por. *De Int.* 3, 16b 9.

<sup>68</sup> Por. *De Int.* 3, 16b 8–9. Po grecku fakt, że ktoś jest zdrowy, można wyrazić za pomocą czasownika. Podobnym przykładem na gruncie języka polskiego będzie „choroba” i „choruje”.

<sup>69</sup> Por. *Cat.* 8, 8b 35–37.

<sup>70</sup> Chodzi tu o stwierdzenie Arystotelesa, że części nazw złożonych coś znaczą, ale nie znaczą niczego samodzielnie (οὐδὲν καθ' αὐτὸ σημαίνει, *De Int.* 2, 16a 21–22; *De Int.* 4, 16b 32–33). Sugeruje to, że kompletne wyrażenia, takie jak nazwy i czasowniki, mają znaczenie samodzielne.

pamiętać, że Arystoteles nigdy tego ściśle w ten sposób nie nazywa. Słowo jest znaczące samodzielnie, o ile jest pewna rzecz, którą słowo oznacza i która może być pomyślana, gdy słowo jest wypowiedane lub słyszane. Opis z *De Int.* 3 jest spójny z tym, co wynika ze schematu trójkąta semantycznego, że oznaczanie rzeczy zachodzi za pośrednictwem pewnego elementu mentalnego w umyśle, ale jednocześnie sugeruje, zwłaszcza w połączeniu z innymi tekstami cytowanymi z poprzedniej części, że oznaczanie rzeczy odgrywa zasadniczą rolę i to ono jest warunkiem zaistnienia myśli, która może być podstawą komunikacji. Schemat, który widzimy w *Hermeneutyce*, dostarcza zarazem wyjaśnienia znanego z *Poetyki* (r. 20) podziału słów na „znaczące” (φωνή σημαυτική) i „nieznaczące” (φωνή ἄσημος)<sup>71</sup>: słowo znaczy, jeśli oznacza jakąś rzecz, i to taką rzecz, która może być podstawą zaistnienia pewnej myśli, natomiast drobne wyrażenia, takie jak partykuły, spójniki czy rodzajniki, mimo że pełnią funkcje w zdaniach, żadnych rzeczy nie oznaczają<sup>72</sup>. Nie znaczy to, że Arystoteles nie zdawał sobie sprawy z ich roli w języku; po prostu, zgodnie z jego rozumieniem posiadania znaczenia — jako oznaczania rzeczy — wyrażenia tego rodzaju są tak pojętego znaczenia pozbawione. Mają więc one znaczenie w szerszym sensie, natomiast nie mają znaczenia samodzielnego.

Przedstawiona tutaj interpretacja semantyki Arystotelesa może się jak dotąd wydawać bardzo podobna do tzw. interpretacji denotacyjnej lub realistycznej. Z przeprowadzonych dotąd analiz wynika, że dla Arystotelesa wyrażenie ma znaczenie (samodzielne), jeśli oznacza jakąś rzecz i wywołuje w słuchaczu myśl o tej rzeczy, gdy jest przez niego słyszane. Skoro tak, to zasadniczo można tę koncepcję podsumować w ten sposób, że w jej ramach znaczeniami wyrażań językowych są oznaczane przez te wyrażenia rzeczy. Z tego punktu widzenia uzasadnione jest, by Arystotelesowską koncepcję znaczenia nazwać koncepcją realistyczną, tak jak robią to zwolennicy interpretacji denotacyjnej. Można dopuścić takie sformułowanie jako zwięzły wyraz myśli Arystotelesa, choć trzeba pamiętać, że on sam nigdy jej w taki sposób nie formułuje. Mówi, że słowo jest znaczące (σημαυτική), ponieważ oznacza coś (σημαίνει τι) lub jakąś rzecz (πρᾶγμα), ale nie mówi, że rzeczy są znaczeniami słów.

Stwierdzenie, że dla Arystotelesa znaczeniami słów są rzeczy, jest więc dopuszczalną parafrazą oryginalnej myśli Stagiryty o tym, że słowa znaczą (mają

---

Idąc tym tropem, Henryk Podbielski tłumaczy w *Poetyce* (r. 20) φωνή ἄσημος jako „dźwięk pozbawiony samodzielnego znaczenia”, co jest dobrym oddaniem intuicji Arystotelesa (że samodzielnie znaczą tylko nazwy i czasowniki oraz wypowiedzi), ale jest nadużyciem jego terminologii.

<sup>71</sup> Por. *Poet.* 20: φωνή ἄσημος 1456b 35, 38; 1457a 4, 6, 8; φωνή σημαυτική 1457a 10–11, 14, 23–24.

<sup>72</sup> To pokazuje, że nie jest tu potrzebne wyjaśnienie zwolenników tzw. interpretacji denotacyjnej (por. wyżej, część II), którzy sądzą, że znaczące są dla Arystotelesa tylko wyrażenia posiadające odniesienie.

znaczenie) przez oznaczanie rzeczy-*pragmata*. Jeśli realistyczna interpretacja koncepcji Arystotelesa ma ograniczać się do takiego stwierdzenia, nie ma w niej niczego kontrowersyjnego. Nie należy natomiast wyprowadzać stąd wniosku, jak czynią to niektórzy zwolennicy interpretacji denotacyjnej, że taka koncepcja znaczenia pociąga za sobą tezę, iż oznaczane rzeczy muszą istnieć, by słowa miały sens<sup>73</sup>. Arystoteles wprost dopuszcza mówienie o przedmiotach nieistniejących, pokazuje to nie tylko przykład kozłojelenia, który „coś znaczy” (σημαίνει τι)<sup>74</sup>, ale też np. rozważania z *Kategorii* o tym, w jaki sposób prawdziwość i fałszywość zdań zależy od istnienia rzeczy<sup>75</sup>. Semantyka nazw (i innych wyrażań posiadających znaczenie samodzielne) jest w pewien sposób zależna od istnienia rzeczy, ale nie tak, jak sądzili zwolennicy interpretacji denotacyjnej. Aby to pokazać, wystarczy odwołać się do rozróżnienia na nazwy proste i złożone wprowadzonego w *Hermeneutyce* i wspomnianego już przy okazji interpretacji Charlesa: w przypadku nazw prostych musi istnieć pewna rzecz (przedmiot jednostkowy lub powszechnik), która nadaje znaczenie nazwie; bez tej rzeczy nazwa byłaby pozbawiona znaczenia, ponieważ znaczenie nazwy jest konstytuowane przez związek z rzeczą, przez to, co nazywamy tutaj relacją oznaczania. Istnienie rzeczy nie jest jednak konieczne w przypadku nazw semantycznie złożonych, takich jak „kozłojeleń” czy „próżnia”, ponieważ nazwa złożona jest skonstruowana (konwencjonalnie) z pewną złożoną myślą, która odsyła nas do połączenia dwóch rzeczy<sup>76</sup>. Tak więc nazwa złożona ma znaczenie, o ile istnieją rzeczy odpowiadające jej myślom składowym; w przypadku wyrażenia „kozłojeleń” są to dwie rzeczy — *koziół* i *jeleń*. W ramach koncepcji Arystotelesa mogą więc istnieć nazwy puste, takie jak „kozłojeleń” czy „próżnia”, jednak muszą to być nazwy złożone; nazwy proste nie mogą być puste.

Do tych uwag na temat implikacji egzystencjalnych semantyki Arystotelesa trzeba dodać jeszcze jedno uzupełnienie. Zasady, że nazwy proste, aby były znaczące, wymagają istnienia oznaczanych przez siebie rzeczy, nie należy rozumieć w ten sposób, że nazwy te wymagają aktualnego istnienia tych rzeczy. Charles, rozwijając swoją interpretację semantyki Arystotelesa i podkreślając jej realistyczny charakter, nie zwraca uwagi na ten wątek. Być może jest to związane

<sup>73</sup> Por. W. JACOBS, *Aristotle and Nonreferring Subjects*, s. 284–286; *The Existential Presuppositions*, s. 421–425, oraz wyżej, część II.

<sup>74</sup> Por. *De Int.* 16a 16–17 oraz wyżej, część II.

<sup>75</sup> Por. *Cat.* 5, 4b 8–10; 12, 14b 18–22.

<sup>76</sup> Nazwy semantycznie złożone zawsze zawierają odniesienie do więcej niż jednej rzeczy (więcej niż jednego powszechnika). W niektórych przypadkach tę złożoność widać już w strukturze nazwy, tak jest w przypadku nazwy „kozłojeleń”. Natomiast w innych przypadkach nazwa może mieć strukturę prostą, a mimo to posiadać złożoną konotację. Tak jest w przypadku nazwy „próżnia”: ma ona konotację „miejsce, w którym nie ma żadnego ciała” (por. *Phys.* IV.7, 214a 16–17); a skoro jest to konotacja złożona, nazwa ta może być pusta (i wg Arystotelesa jest).

z faktem, że nie włącza on do swojej interpretacji żadnych rozważań dotyczących roli powszechników w teorii znaczenia. Tymczasem, gdy spojrzymy na Arystotelesowską koncepcję powszechnika i na jego dwoisty status jako bytu, który może istnieć zarówno w rzeczach, jak i w duszy, stanie się jasne, że dla funkcjonowania języka zasadnicze jest nie istnienie rzeczy w sensie bezwzględnym, ale istnienie rzeczy w duszy mówiącego oraz w duszy osoby, która go słucha (por. niżej, część V). Oczywiście, aby powszechnik (czyli ogólne *pragma*) mógł istnieć w duszy, musi najpierw istnieć w rzeczywistości, tak, by mógł być poznany za pośrednictwem zmysłów, utrwalony w pamięci i odtworzony w postaci obrazu kreowanego przez wyobraźnię. Jednak cały ten proces wymaga aktualnego istnienia rzeczy w świecie zewnętrznym tylko w momencie zachodzenia percepcji i tworzenia się materiału wyobrażeniowego w duszy; w momencie, gdy materiał ten jest już zgromadzony, funkcjonowanie języka oraz wszelkie inne procesy poznawcze, takiej jak myślenie, wyobrażenie sobie i przypominanie, mogą działać w sposób autonomiczny, a więc wyłącznie na podstawie materiału zgromadzonego w pamięci.

Jak dotąd wskazaliśmy więc powody, by semantyczną koncepcję Arystotelesa nazywać realistyczną koncepcją znaczenia. Jednak fakt, że jest to koncepcja realistyczna, nie oznacza, że znaczenie jest tu utożsamione z odniesieniem lub denotacją. A taką właśnie tezę stawiają zwolennicy interpretacji denotacyjnej. Sądzą oni mianowicie, że u Arystotelesa nie ma rozróżnienia między znaczeniem (lub sensem) a odniesieniem i że jego koncepcja znaczenia wynika z pomieszania (lub zjednoczenia) obu pojęć. Jak postaram się pokazać, takie przekonanie jest fałszywe, ponieważ Arystoteles *explicite* odróżnia oznaczanie rzeczy-*pragmata* przez wyrażenia języka, a więc relację, która konstytuuje znaczenie wyrażań, od odnoszenia się wyrażań do indywiduów.

W szczególności nie jest tak, że na gruncie koncepcji Arystotelesa fakt, iż dwa wyrażenia mają to samo odniesienie, wystarcza, by uznać, że mają to samo znaczenie (tę samą sygnifikację). Jest dość łatwo pokazać, że na gruncie semantyki Arystotelesa nie da się obronić tezy, iż tożsamość zakresu pociąga za sobą tożsamość sygnifikacji. W części I była już mowa o przykładzie jedności i bytu: z pism Arystotelesa wynika, że określenia „jedno” i „byt” mają ten sam zakres, to znaczy można je orzekać o tych samych indywiduach; a jednak Arystoteles stwierdza tylko, że „jedno i byt oznaczają to samo w pewnym sensie” (τὰὐτὸ σημαίνει πῶς τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν, por. *Met.* X.2, 1054a 13–19), a więc nie mają tej samej sygnifikacji. Skoro taka różnica dotyczy pojęć tak ściśle analogicznych jak jedno i byt, tym bardziej dotyczy to innych wyrażań współzakresowych, takich jak np. „zwierzę śmiertelne rozumne” (definicja człowieka) i „zwierzę zdolne do przyjęcia wiedzy” (jedna z cech wyróżniających człowieka). Okazuje się zatem, że sygnifikacji nie da się scharakteryzować czysto ekstensjonalnie (przez

wyliczenie indywiduów podpadających pod dane wyrażenie) i że musi ona zawierać jakieś elementy intensjonalne.

Zwolennicy interpretacji denotacyjnej mogliby co prawda utrzymywać, że choć znaczenie wyrażen (w szczególności nazw) nie może być utożsamione z ich zakresem, to jednak w procesie konstytuowania znaczenia, tak jak został on powyżej opisany, widać jednak pewien element denotacyjny. Oznaczanie pewnej rzeczy (które konstytuuje znaczenie wyrażenia) można opisać jako odnoszenie się do tej rzeczy przez mówiący podmiot lub jako wskazywanie jej słuchającemu przez mówiącego. Co więcej, nazwa i definicja sygnifikują to samo, ponieważ oznaczają tę samą rzecz; mogłoby się więc wydawać, że wystarczy, by wyrażenia odnosiły się do tej samej rzeczy, by mogły na gruncie Arystotelesowskiej koncepcji sygnifikacji znaczyć to samo. Jak zobaczymy, rozróżnienia, jakie wprowadza Arystoteles, pokazują, że taki sposób myślenia o jego koncepcji sygnifikacji jest błędny.

Podstawy rozróżnienia między znaczeniem a odniesieniem można dostrzec w już cytowanych wyżej fragmentach z *Top.* I.7 dotyczących jedności numerycznej (por. *Top.* 103a 23–39 oraz wyżej, część III). Arystoteles początkowo stwierdza, że tożsamość numeryczna zachodzi tam, gdzie „występuje więcej niż jedna nazwa, natomiast sama rzecz jest jedna (ὅν ὀνόματα πλείω τὸ δὲ πράγμα ἓν)”; następnie rozróżnia trzy rodzaje jedności numerycznej: (1) pierwsza jest jedność numeryczna w sensie najbardziej ścisłym i podstawowym (κυριώτατα καὶ πρώτως), która ujawnia się w sytuacji, gdy jedną rzecz określają dwie nazwy tożsame co do znaczenia lub nazwa i odpowiadająca jej definicja; (2) drugim typem jedności numerycznej jest jedność ujawniająca się za pomocą nazwy i odpowiadającego jej określenia wyrażającego właściwość (*proprium*); (3) trzeci typ z kolei ujawnia się, gdy podaje się nazwę jakiegoś przedmiotu oraz określenie przypadłościowe przysługujące temu samemu przedmiotowi. Może tak być na przykład, że Sokratesa oznaczamy bądź jego imieniem, bądź, w zależności od sytuacji, określeniami takimi jak „ten, który siedzi”, „ten, który rozmawia”, „ten, który jest wykształcony”. Podsumowując trzy rodzaje tożsamości, Arystoteles stwierdza, że w każdym z nich chodzi o to, by oznaczyć (σημαίνειν) coś, co jest jedno numerycznie.

Arystoteles nie mógł nie widzieć, że wyrażenia „ten, który siedzi” i „ten, który rozmawia”, nie mają tego samego znaczenia, mimo że mogą, w konkretnej sytuacji, oznaczać (σημαίνειν) ten sam przedmiot. Klasyfikacja ta pokazuje, że sytuacja, w której kilka określeń odnosi się do jednego indywiduum, ale nie ma tego samego znaczenia (przypadek nr 3), jest bardzo ściśle odróżniona od sytuacji, w której na jedną rzecz wskazuje się za pomocą definicji i przysługującej jej nazwy (przypadek nr 1). Pierwszy wymieniony przez Arystotelesa typ tożsamości numerycznej wydaje się wskazywać na ten sam rodzaj sygnifikacji,

który Arystoteles ma na myśli, gdy mówi, że jakieś wyrażenie języka coś znaczy. Tak jak w przypadku rzeczy oznaczanych przez nazwy i czasowniki, tym, co tutaj oznaczane, jest powszechnik; tak jak w przypadku tego rodzaju sygnifikacji, nazwa i definicja mają oznaczać to samo. Klasyfikacja Arystotelesa pokazuje, że do danej rzeczy, w tym do powszechnika, można odnieść się na różne sposoby, posługując się zarówno określeniami istotnymi, jak i opartymi na właściwości, a nawet na cesze przypadłościowej<sup>77</sup>. Jednak pierwszy rodzaj oznaczania, za pomocą wyrażen opartych na cechach istotnych, jest ewidentnie wyróżniony — ten rodzaj tożsamości jest nazwany najbardziej ścisłym i podstawowym — i to na nim wydaje się opierać Arystotelesowska teoria znaczenia. Arystoteles sądzi najwyraźniej, że nie każdy rodzaj odnoszenia się do danego przedmiotu może pełnić tę samą funkcję. Tak więc tego rodzaju klasyfikacja może stanowić podstawę do rozróżnienia na różne sensy *semainein* — zgodnie z pierwszym użyciem, *semainein* znaczy „znaczyć” (a ściślej: oznaczać rzecz, która konstituuje znaczenie wyrażenia), zgodnie zaś z użyciem opisanym przy okazji trzeciego typu tożsamości, *semainein* znaczy „odnosić się”.

O tym, że taka interpretacja klasyfikacji z *Top.* I.7 jest zgodna z intencją Arystotelesa, można przekonać się z fragmentu z *Met.* IV.4, gdzie Stagiryta formułuje jeden ze swoich argumentów na rzecz zasady niesprzeczności<sup>78</sup>. Ten fragment przynosi jednocześnie kilka istotnych szczegółów dotyczących Arystotelesowskiej koncepcji znaczenia. Argument, o którym mowa, jest oparty na zgodzie oponenta, by jedno z użytych słów miało ustalone znaczenie. Oponent nie musi wypowiedzieć żadnego twierdzenia, ale, jak stwierdza Arystoteles, musi „coś oznaczyć” (σημαίνειν τι) dla siebie i dla swojego rozmówcy, a więc musi wypowiedzieć chociaż jedno sensowne wyrażenie; wtedy będzie coś określonego (τι ἔσται ὀρισμένον)<sup>79</sup>. Sposób, w jaki Arystoteles opisuje znaczenie wyrażenia podanego przez oponenta, pokazuje, jak rozumie on w tym kontekście „oznaczanie czegoś”:

W pierwszej kolejności jest jasne, że to przynajmniej jest prawdą, że nazwa ta<sup>80</sup> oznacza bycie lub niebycie tą oto rzeczą (σημαίνει τὸ ὄνομα τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι τοῦτι), tak więc nie wszystko będzie tak i nie tak. A ponadto, musimy założyć, że

<sup>77</sup> Do gatunku człowiek może odnieść nas nazwa („człowiek”), wyrażenie opisujące istotę („zwierzę rozumne śmiertelne”) lub wyrażenie oparte na właściwości („istota zdolna do przyjęcia wiedzy”). Ale możemy też odnieść się do niego za pomocą cechy przygodnej, np. mówiąc „gatunek, który w latach sześćdziesiątych XX wieku wysłał z Ziemi swoich przedstawicieli w kosmos”.

<sup>78</sup> Por. *Met.* IV.4, 1006a 11 – 1006b 34. Jest to pierwszy z serii argumentów przeciwko odrzucaniu zasady sprzeczności. W sprawie podziału argumentów Arystotelesa por. R.M. DANCY, *Sense and Contradiction: a Study in Aristotle*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1975, s. 28–29.

<sup>79</sup> Por. *Met.* IV.4, 1006a 18–25.

<sup>80</sup> Tj. nazwa wypowiedziana przez oponenta.

wyrażenie „człowiek” oznacza coś jednego (εἰ τὸ ἄνθρωπος σημαίνει ἓν); niech będzie to zwierzę dwunożne (ἔστω τοῦτο τὸ ζῷον δίπουν). Mówiąc, że oznacza coś jednego, mam na myśli, co następuje: jeśli ta oto rzecz jest człowiekiem, pod warunkiem mianowicie, że istnieje jakiś człowiek, to tym właśnie będzie [dla niej] bycie człowiekiem<sup>81</sup>.

Widzimy tutaj, że centralną rolę w Arystotelesowskiej koncepcji znaczenia odgrywa przekonanie, że zarówno nazwa, jak i powiązana z nią formuła, wskazują na istotne cechy oznaczanego przedmiotu. Znaczenie nazwy można wyrazić w postaci formuły, która, jeśli istnieją przedmioty stanowiące denotację nazwy, określa istotę tych przedmiotów. Zastrzeżenie „jeśli istnieją” jest zrozumiałe, ponieważ w koncepcji Arystotelesa tylko realne byty mogą mieć istotę i tylko o bytach faktycznie istniejących możemy powiedzieć, czym one są<sup>82</sup>. Jednocześnie ten dodatek pokazuje, że nazwa nie musi mieć denotacji, by mogła coś znaczyć. Aby nazwa coś znaczyła, wystarczy, by istota była określona warunkowo — jeśli taka rzecz istnieje, formuła określa jej istotę<sup>83</sup>. Fragment ten pokazuje jeszcze jeden ważny element Arystotelesowskiego myślenia o znaczeniu: w tym kontekście nie chodzi o istotę realną, o istotę taką, jaką faktycznie ma dany byt. Widać to ze sformułowania „niech będzie to zwierzę dwunożne” (ἔστω τοῦτο τὸ ζῷον δίπουν), które sugeruje dowolność przyjętej formuły. Formuła nie musi więc wyrażać prawdziwej istoty bytu, wystarczy, że na jej powiązanie z nazwą zgodzą się obaj rozmówcy. Arystoteles zakłada zatem w tym fragmencie, że wystarczy, by formuła ujawniała istotę danego bytu tak, jak jest ona postrzegana przez uczestników sytuacji komunikacyjnej.

W dalszej części wywodu Arystoteles rozwija swoje rozumienie określenia „znaczyć coś jednego” (σημαίνειν ἓν). Nawet jeśli założymy, że dane wyrażenie znaczy więcej niż jedną rzecz (πλείω, πολλά), można przyporządkować do każdego ze znaczeń jakąś formułę, zaś każdej formule osobną nazwę<sup>84</sup>. W ten

<sup>81</sup> *Met.* IV.4, 1006a 28–34.

<sup>82</sup> Koncepcja, że nazwy znaczą przez ujawnianie istoty oznaczanego bytu, ma długą tradycję, jest sformułowana jako własna teoria Platona w *Kratylosie*. Por. 423e 7–9, gdzie Sokrates stwierdza, że nazwa jest to naśladowanie istoty danego bytu (μιμῆσθαι ἐκάστου τὴν οὐσίαν) za pomocą liter i sylab. Jednak Arystoteles modyfikuje rozwiązanie Platonskie, ponieważ ogranicza „ujawnianie istoty” przez nazwę do powiązania nazwy z formułą, która ujawnia istotę. Tym samym odrzuca tzw. naturalistyczną koncepcję nazwy, według której nazwa jest dźwiękowym obrazem istoty rzeczy (por. na temat koncepcji Platonskiej T. TIURYN, *Platoński naturalizm i poszukiwanie języka idealnego*, „Przegląd Filozoficzny”, 2, 2016, s. 437–450).

<sup>83</sup> Dokładnie taką formułę stosuje Arystoteles przy podawaniu znaczenia terminu „próżnia”. „Próżnia, jeśli istnieje, musi być miejscem pozbawionym jakiegokolwiek ciała” (*Phys.* IV.7, 214a 16–17). Por. także *Phys.* IV.7, 213b 30–31, gdzie Arystoteles stwierdza, że ta fraza opisuje, co znaczy nazwa (τί σημαίνει τοῦνομα).

<sup>84</sup> Por. *Met.* IV.4, 1006a 34 – 1006b 5. Oznaczanie „wielu rzeczy”: πλείω, 1006a 34; πολλά, 1006b 3.

sposób będziemy mogli traktować każdą z wprowadzonych nazw jako jednoznaczny i znów każda z nich będzie znaczyć coś jednego. Taka procedura jest konieczna, jeśli dane wyrażenie ma coś znaczyć, nie znaczyć bowiem jednej rzeczy to nie znaczyć nic, jeśli zaś słowa nic nie znaczą, kończy się możliwość prowadzenia dyskusji<sup>85</sup>. Uzasadnieniem tej tezy jest fakt, że pomyśleć można tylko coś jednego:

Nie można bowiem niczego pomyśleć, jeśli nie myśli się czegoś jednego; jeśli zaś można [to pomyśleć jako coś jednego], wtedy da się również nadać jedną nazwę tej właśnie rzeczy (τούτω τῷ πράγματι)<sup>86</sup>.

Z tego zestawienia tez wynikają trzy istotne własności Arystotelesowskiego rozumienia właściwości semantycznych nazw. Po pierwsze widać, że jednym ze sposobów rozumienia warunku, by nazwa „oznaczała coś jednego”, jest dla Arystotelesa wymóg, by nazwa była jednoznaczna, to znaczy by można było jej przyporządkować tylko jedną formułę. Po drugie, jednym z warunków posiadania znaczenia przez nazwę jest to, że musi być ona zrozumiała dla użytkowników i że muszą oni być zdolni pomyśleć to, co nazwa oznacza; „oznaczanie czegoś jednego” pociąga więc za sobą również określoność logiczną, posiadanie własności, które mogą być przedmiotem intelektualnego ujęcia. Po trzecie, tym, co jest ujawniane przez przypisaną nazwie formułę oraz pomyślane przez intelekt mówiącego oraz słuchającego, jest pewna rzecz (πράγμα). Uwzględniając tę ostatnią uwagę Arystotelesa, można powiedzieć, że oznaczać coś jednego to oznaczać jedną rzecz-*pragma*.

W końcowym fragmencie swojego argumentu Arystoteles wprowadza kluczowe rozróżnienie na oznaczanie czegoś jednego (tak jak było ono rozumiane od początku jego wywodu) oraz oznaczanie jednego podmiotu, który jest tylko wspólnym przedmiotem odniesienia:

Przyjmijmy zatem, jak było już mówione na początku, że nazwa coś znaczy i że znaczy coś jednego. Otóż nie jest możliwe, by bycie człowiekiem znaczyło to samo, co niebycie człowiekiem, jeśli jest tak, że „człowiek” znaczy coś jednego, nie zaś tylko „o czymś jednym”. Albowiem gdy mówimy, że nazwa znaczy coś jednego, nie chodzi nam o to, że znaczy ona „o czymś jednym”; gdyby tak było, wtedy to, co wykształcone, to, co białe oraz człowiek znaczyłyby jedno, tak że wszystkie byłyby jednym; byłyby bowiem synonimami<sup>87</sup>.

Dystynkcja, którą Arystoteles tu wprowadza, między oznaczaniem czegoś jednego oraz oznaczaniem czegoś o czymś jednym, może początkowo wydawać się

<sup>85</sup> Por. *Met.* IV.4, 1006 5–9.

<sup>86</sup> Por. *Met.* IV.4, 1006b 10–11.

<sup>87</sup> Por. *Met.* IV.4, 1006b 11–18.

niejasna, zwłaszcza że zwrot „oznaczać o czymś jednym” poza tym cytatem prawie się u Arystotelesa nie pojawia. Jednak przykłady dość jasno pokazują, jaka myśl kryje się za tym rozróżnieniem. Większość komentatorów zgadza się, że chodzi tu o orzekanie kilku predykatów o jednym przedmiocie. Fakt, że pewne predykaty są orzekane prawdziwie o pewnym jednym przedmiocie, nie oznacza, że znaczą one jedno i to samo, że „znaczą coś jednego”. Zestawienie tego cytatu z wypowiedziami z *Top.* I.7 pokazuje, jaki rodzaj nieporozumienia chciał tutaj Arystoteles oddalić, a jednocześnie pozwala na potwierdzenie naszej wcześniejszej interpretacji tamtego tekstu. Dla Arystotelesa sformułowanie „oznaczać jedną rzecz” może się odnosić do dwóch zupełnie różnych sytuacji: 1) możemy powiedzieć, że dwie nazwy synonimiczne lub nazwa i odpowiadająca jej formuła znaczą to samo (ταὐτὸν σημαίνει), znaczą coś jednego (σημαίνει ἓν) lub znaczą coś jednego numerycznie (τὸ ἐν ἀριθμῷ σημαίνει); w tej sytuacji stwierdzamy, że mają one to samo znaczenie, ponieważ oznaczają jedną i tę samą rzecz (*pragma*); 2) możemy też powiedzieć, że imię „Sokrates” oraz określenia „to, co siedzi” i „to, co jest wykształcone” znaczą coś jednego numerycznie (τὸ ἐν ἀριθμῷ σημαίνει) lub znaczą to samo (ταὐτὸν σημαίνει), mianowicie w sytuacji, gdy wszystkie te wyrażenia orzekamy o jednym przedmiocie, np. o Sokratesie; wtedy jednak nie możemy powiedzieć, że wyrażenia mają to samo znaczenie; mają one zaledwie wspólne odniesienie. Arystoteles wyraża to frazą „oznaczać coś o czymś jednym” (καθ' ἑνὸς σημαίνειν) lub też oznaczać coś jednego numerycznie w sposób przypadłościowy (κατὰ τὸ συμβεβηκός).

W ten sposób dowód, że u Arystotelesa funkcjonuje rozróżnienie na posiadanie znaczenia i odniesienie, można uznać za zakończony. Pokazaliśmy tym samym, że jedno z użyczeń czasownika *semainein* — to mianowicie, w którym mowa jest o oznaczaniu rzeczy przez wskazywanie ich istoty — jest tym użyciem, które w ramach koncepcji Arystotelesa powinniśmy wyróżnić jako określające znaczenie wyrażenń językowych.

#### V. CZYM SĄ *pragmata*?

Rozważania zwarte w poprzedniej części pokazały, że refleksja nad tym, jakie rzeczy oznaczane są przez wyrażenia języka, jest naturalną częścią refleksji nad znaczeniem językowym. Ponieważ zostało już pokazane, że dla Arystotelesa to właśnie rzeczy-*pragmata* są tym, co konstytuuje znaczenie wyrażenń, należy postawić pytanie o ich naturę.

Standardowo Arystoteles dzieli rzeczy-*pragmata* na rzeczy jednostkowe oraz powszechniki (τὰ καθόλου). Taki podział znajdujemy w jego głównej wypowiedzi na ten temat (*De Int.* 7, 17a 38 – 17b 1).

Wśród rzeczy (τῶν πραγμάτων) jedne są ogólne, inne jednostkowe. Ogólnym nazywam to, co z natury może być orzekane o wielu (ὁ ἐπὶ πλείονων πέφυκε κατηγορεῖσθαι), jednostkowym zaś to, co nie może. Na przykład człowiek jest czymś ogólnym, Kallias zaś czymś jednostkowym.

W niniejszej części zajmujemy się przede wszystkim naturą powszechników, ponieważ to one stanowią *significata* dla nazw ogólnych, zaś nazwy ogólne są głównym rodzajem wyrażen językowych analizowanych w ramach teorii znaczenia. Chodzi tu rzecz jasna o nazwy rozumiane w szerokim sensie, a więc obejmujące nie tylko rzeczowniki, ale też przymiotniki, imiesłowy i rzeczowniki odślowne (por. wyżej, część IV)<sup>88</sup>.

Tradycyjna opinia o statusie powszechników u Arystotelesa mówi, że są to byty istniejące w rzeczach jednostkowych; jest to podręcznikowa formuła realizmu umiarkowanego, który standardowo przypisuje się Stagiryście. Taki pogląd zawiera niewątpliwie ziarno prawdy, ponieważ Arystoteles zalicza powszechniki do bytów, które istnieją w rzeczywistości, które mają swój specyficzny sposób istnienia oraz swoją charakterystykę ontyczną. Arystoteles ewidentnie sądzi, że powszechniki zaliczają się do *pragmata*; widać to w wielu tekstach, również w tych cytowanych w części III, widać to również w cytowanym fragmencie z *De Int. 7*. W *Kategoriach* sprawa przedstawia się podobnie; powszechniki są tutaj częścią czwórpodziału bytów (τὰ ὄντα) na to, co orzekane o podmiocie, i to, co istnieje w podmiocie<sup>89</sup>. Substancje ogólne (gatunki i rodzaje, takie jak koń czy człowiek) oraz przypadłości ogólne (takie jak wiedza, która jest orzekana o poszczególnych rodzajach wiedzy) reprezentują tu powszechniki, nawet jeśli sam termin się nie pojawia. Jeśli jednak przyjrzymy się bliżej Arystotelesowskiej koncepcji „rzeczy ogólnych”, okaże się, że bardziej od ich własności ontycznych interesuje go sposób, w jaki funkcjonują one w języku oraz w ludzkim poznaniu. Powszechniki są więc faktycznie bytami, ale ich główna rola polega na tym, że

<sup>88</sup>Warto dodać, że istnieją takie interpretacje pojęcia *pragma* u Arystotelesa, że oprócz rzeczy wspomnianych w cytowanym tekście z *De Int. 7* Arystoteles dopuszcza też istnienie innych *pragmata*, takich jak np. stany rzeczy, por. w tej sprawie L.M. DE RIJK, *The anatomy of the proposition: Logos and Pragma in Plato and Aristotle*, w: *Logos and Pragma. Essays on the Philosophy of Language in Honour of prof. G. Nuchelmans*, red. L.M. de Rijk, H. Braakhuis, Nijmegen: Turnhout Brepols, 1987, s. 27–62. Przykładami takich *pragmata* mogłyby być „to, że ty jesteś biały” (τὸ σὲ εἶναι λευκόν, *Met.* 1051b 8) oraz „to, że Sokrates jest chory” (τὸ Σωκράτη ὑγιαίνειν, *Cat.* 14a 10–11). Nie jest jednak jasne, czy Arystoteles, mówiąc o *pragmata* w tych kontekstach, ma na myśli złożone stany rzeczy, czy też ich poszczególne składniki. Nawet jeśli przyjmujemy pierwszą możliwość, takie stany rzeczy muszą składać się z prostych uniwersaliów, więc to status tych drugich jest dla nas tutaj bardziej interesujący. W tej samej sprawie por. też przykład niewspółmierności przekątnej (τὸ τὴν διάμετρον εἶναι σύμμετρον, *Met.* 1024b 19–20) omówiony pod koniec niniejszej części.

<sup>89</sup>Por. *Cat.* 2, 1a 20 – 1b 9.

są ujmowane przez ludzki umysł w procesie tworzenia i używania pojęć ogólnych oraz na tym, że są przedmiotem oznaczanym przez nazwy, w szczególności w procesie orzekania.

W cytacie z *De Int.* 7 Arystoteles stwierdza, że rzecz ogólna to taka, która z natury może być orzekana o wielu rzeczach (ὁ ἐπὶ πλείονων πέφυκε κατηγορεῖσθαι). Warto podkreślić element potencjalności zawarty w tej definicji, a więc fakt, że powszechnik jest „z natury” orzekany o wielu; może się bowiem zdarzyć, że będzie istniał tylko jeden człowiek albo jeden koń, niemniej powszechniki *człowiek* i *koń* wciąż będą potencjalnie orzekane o wielu, ponieważ taka jest ich naturalna cecha. Możemy też w sposób ogólny scharakteryzować jakąś unikalną substancję, np. mówiąc, że Słońce jest tym, co okrąża Ziemię i jest widoczne za dnia<sup>90</sup>; taka substancja jest tylko jedna, niemniej Arystoteles sugeruje, że powszechnik *ciało niebieskie okrążające Ziemię, widoczne za dnia* mógłby być orzekany o wielu rzeczach, gdyby zdarzyło się tak, że konstrukcja kosmosu jest inna<sup>91</sup>.

Również w przypadku charakterystyki z *Kategorii* kwestia orzekania odgrywa zasadniczą rolę — orzekane o podmiocie są zarówno ogólne substancje, jak i ogólne przypadłości. Rzadko jednak zwraca się uwagę na fakt, że ogólne substancje według ujęcia *Kategorii* nie istnieją w ogóle w rzeczach jednostkowych, a są tylko o nich orzekane<sup>92</sup>. Co prawda Arystoteles stwierdza w odniesieniu do przypadłości ogólnych, że są one w podmiocie, można jednak sądzić, że również w ich przypadku ta cecha ma co najwyżej charakter pośredni, zapośredniczony przez przypadłości jednostkowe<sup>93</sup>. Brak wyraźnego stwierdzenia istnienia powszechników (zwłaszcza substancjalnych) w rzeczach jednostkowych sugeruje, że gatunki i rodzaje nie odgrywają żadnej ontycznej roli w bycie indywiduów i że ich jedyną funkcją jest bycie orzekanym, a więc pełnią one w gruncie rzeczy wyłącznie funkcję predykatów w języku.

<sup>90</sup> Por. *Met.* VII.15, 1040a 27 – 1040b 4, gdzie Arystoteles podaje taką charakterystykę Słońca. Jednocześnie stwierdza, że nie można w ten sposób podać definicji Słońca traktowanego jako indywidualna substancja („ta oto substancja”) oraz że te cechy Słońca, nawet jeśli w obecnym stanie są unikalne, mogłyby przysługiwać innym podmiotom.

<sup>91</sup> Na podobną właściwość powszechników wskazują uwagi Arystotelesa na temat ognia i jego charakterystyki jako „tego, co jest najbliższym ciałem”; mogłoby bowiem być tak, że ogień przestanie istnieć, a wtedy inny element będzie najbliższy, nie będzie jednak ogniem (por. *Top.* V.9, 139a 13–16).

<sup>92</sup> Por. *Cat.* 2, 1a 20–22.

<sup>93</sup> Przykładem przypadłości ogólnej jest wiedza, która jest orzekana o gramatyce; można więc sądzić, że wiedza jest w podmiocie (tzn. w duszy) tylko dzięki temu, że poszczególny rodzaj wiedzy, a raczej jej jednostkowa egzemplifikacja, np. jednostkowa gramatyka (τις γραμματικῆ) jest w podmiocie (por. *Cat.* 2, 1a 25–26 oraz 1b 1–3). Na podobnej zasadzie Arystoteles stwierdza, że powszechnik *zwierzę* jest orzekany o *człowieku*, ponieważ jest orzekany o poszczególnych ludziach (*Cat.* 5, 2a 36 – 2b 1).

Takie ujęcie zagadnienia powszechników znajdujemy w *Metafizyce*, gdzie jednym z głównych zagadnień jest pytanie, jak wkomponować pojęcia logiczne znane z *Organonu* w rozważania posługujące się pojęciami formy, materii i złożenia znanymi z analiz fizycznych. W *Met.* III, w księdze aporii, głównym problemem dotyczącym powszechników jest pytanie, czy gatunki i rodzaje powinny być uważane za zasady ontyczne (στοιχεῖα καὶ ἀρχαί) bytów jednostkowych<sup>94</sup>. Ten sam charakter ma pytanie z *Met.* VII.3 o to, czy powszechnik jest substancją (οὐσία)<sup>95</sup>: w kontekście tej księgi jest to równoznaczne z pytaniem, czy jest on podstawową zasadą określającą byt rzeczy jednostkowej. Odpowiedzi na te pytania są w ujęciu Arystotelesa zdecydowanie negatywne. W *Met.* VII.13 okazuje się, że powszechnik nie może być substancją, ponieważ zasada ontyczna nie może być orzekana o wielu jednostkach i musi być właściwa każdemu bytowi z osobna (nie może być wspólna). Co więcej, Arystoteles stwierdza, że powszechnik nie może też być w rzeczy jednostkowej w sposób aktualny, ponieważ jeśli jest substancją, to wtedy będą istniały dwie aktualne substancje zamiast jednej, jeśli zaś jest jakością, wtedy jakość jako zasada ontyczna będzie wcześniejsza od substancji (jednostkowej). Analizy kończące księgę (VII.17) pokazują, że funkcję głównej zasady ontycznej (substancji) pełni forma, która kształtuje dany byt i nadaje mu jego naturę<sup>96</sup>. Tym samym Arystoteles doprowadza do końca rozróżnienie między dwoma znaczeniami terminu *eidōs*: z jednej strony jest forma, która pełni funkcję zasady ontycznej, z drugiej gatunek, który jest orzekany o indywidualach, ale takiej funkcji nie pełni<sup>97</sup>.

Zasadnicze dla metafizycznej koncepcji powszechnika, w której ramach Arystoteles odróżnia go od formy, są analizy przeprowadzone przy okazji zagadnienia definicji w *Met.* VII.10–12. Rozważając w *Met.* VII.10 problem, jakie części danego bytu muszą się znaleźć w definicji, Arystoteles stwierdza, że będą to części substancji, a więc formy i istoty danej rzeczy, i że taką częścią jest np. dusza, która jest substancją organizmów żywych i odpowiada określającej je formule (λόγος). Jednak powszechniki nie są substancjami i nie są formami:

<sup>94</sup> Por. aporia 6 (*Met.* III.3, 998a 20–25) oraz aporia 7 (*Met.* 998b 13–15). Problemu powszechników dotyczą też aporie 4 (III.2, 997a 34 – 997b 3), 8 (III.4, 999a 24–28) oraz 11 (1001a 4–6). Znaczące jest, że aporie te dotyczą pośrednio lub bezpośrednio problemu wiedzy; jest to *explicite* powiedziane w przypadku aporii 4, 6 i 8 (numeracja aporii wg Rossa, *Aristotle's Metaphysics* oraz *Oxford Translation of Aristotle*).

<sup>95</sup> Por. *Met.* VII.3, 1028b 33–36.

<sup>96</sup> Por. *Met.* VII.17, 1041b 7–9.

<sup>97</sup> Jednym z ważnych wątków jest odróżnienie dwóch typów orzekania — formy i powszechnika. Forma substancjalna jest orzekana o materii, zaś powszechnik już o kompletnym indywidualu. Por. przede wszystkim *Met.* VII.3, 1029a 20–26 (orzekanie substancji i orzeczników przypadłościowych) oraz *Met.* IX.7 1049a 27 – 1049b 3 (orzekanie formy i przypadłościowych powszechników, takich jak *wykształcony*, μορσικός). Na ten temat zob. również F. LEWIS, *Substance and Predication in Aristotle*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Człowiek, koń i inne rzeczy, które w ten sam sposób przysługują rzeczom jednostkowym, mianowicie w sposób ogólny (ὁ δ' ἄνθρωπος καὶ ὁ ἵππος καὶ τὰ οὕτως ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα, καθόλου δέ)<sup>98</sup>, nie są substancjami, ale pewnego rodzaju złożeniem z takiej oto formuły oraz takiej materii wziętych w sposób ogólny (σύνολόν τι ἐκ τουδὶ τοῦ λόγου καὶ τησδὶ τῆς ὕλης ὡς καθόλου). Natomiast rzecz jednostkowa, Sokrates, jest z ostatniej materii, i w innych przypadkach jest podobnie<sup>99</sup>.

Tę koncepcję powszechnika Arystoteles potwierdza w następnym rozdziale (*Met.* VII.11):

Jasne jest tutaj, że dusza jest pierwszą substancją, ciało jest materią, zaś człowiek lub zwierzę jest złożeniem z nich obydwu wziętych ogólnie. O Sokratesie i Koriskosie — jeśli mianowicie można powiedzieć, że Sokrates jest duszą — możemy mówić na dwa sposoby: raz bierze się ich jako samą duszę, raz jako złożenie. Jeśli zaś Sokrates jest po prostu tą oto duszą i tym oto ciałem, wtedy rzecz jednostkowa ma się tak, jak to, co ogólne<sup>100</sup>.

Mamy tu do czynienia z kilkoma istotnymi tezami. Po pierwsze, jest jasne, że powszechnik jest ściśle odróżniony od formy, i dotyczy to również gatunków, jak pokazują przykłady użyte przez Arystotelesa. Formą jest na przykład dusza, zaś powszechnik jest złożeniem formy z materią, jest bytem, który swoją strukturą odpowiada jednostce złożonej z obu tych zasad; mamy więc odpowiedniość: człowiek jednostkowy i człowiek ogólny. Po drugie, powszechnik nie jest substancją, nie jest więc podstawową zasadą ontyczną danej rzeczy; jak była już mowa w uwagach na temat *Met.* VII.13, powszechnik nie jest też zasadą niesubstancjalną (np. własnością, jakością)<sup>101</sup>. Po trzecie, powszechnik jest tutaj bytem złożonym, a mianowicie złożonym z materii i formy; porównania z bytem jednostkowym pokazują, że nie chodzi tu o dosłowne zawieranie materii cielesnej, nie chodzi tu również o posiadanie materii myślniej, tak jak to jest w przypadku bytów matematycznych istniejących w duszy<sup>102</sup>. Złożenie z formy i materii

<sup>98</sup> Użyty tu przyimek *epi* zwykle jest rozumiany przez tłumaczy tego fragmentu jako implikujący orzekanie („które w ten sam sposób są orzekane o rzeczach jednostkowych”). Takie tłumaczenie wzmocniłoby jeszcze proponowaną przeze mnie interpretację. Można dodać, że w klasyfikacji powszechników w późnej filozofii greckiej określenie *ἐπὶ τῶν πολλῶν* oznaczało powszechniki utworzone w umyśle, które są późniejsze od bytów jednostkowych (*post rem*).

<sup>99</sup> *Met.* VII.10, 1035b 27–31.

<sup>100</sup> *Met.* VII.11, 1037a 5–10.

<sup>101</sup> Odróżnienie własności i powszechników można wyczytać w *Met.* IX.7, 1049a 29–34. Tam Arystoteles odróżnia np. powszechnik *wykształcony muzycznie* (μουσικός) i muzykę (μουσική), która jest własnością przysługującą danemu indywiduum, oraz powszechnik *biały* (λευκός) i biel (λευκότης), a także powszechnik *chodzący* (βαδίζων) i chodzenie (βάδις). W każdej z tych par pierwszy element z pary jest predykatem orzekanym o indywiduum (*ergo* jest powszechnikiem), zaś drugi jest cechą istniejącą w danym indywiduum (ἐγγενομένη).

<sup>102</sup> Por. *Met.* VII.10, 1036a 9–12.

oraz stwierdzenie, że są one wzięte w sposób ogólny, sugeruje, że mamy tu do czynienia z jakąś myślową operacją, z utworzeniem pojęcia danego bytu, które to pojęcie jest złożone w sposób analogiczny do złożenia bytu indywidualnego, złożonego z „tej oto” materii i „tej oto” formy.

Tak więc w ujęciu z *Metafizyki* powszechnik jest bytem, który odpowiada co do struktury jednostce i dlatego też może być o niej orzekany (w odróżnieniu od formy, która jest zasadą bytową jednostki, oraz od własności, która zawiera się w jednostce). Jest też bytem w jakimś sensie myślnym, ponieważ stanowi wynik dwóch operacji intelektu: abstrakcji formy i materii, a więc zasad bytowych danej rzeczy, następnie zaś połączenia ich razem w celu utworzenia ogólnego pojęcia odpowiadającego jednostce. Ale powszechnik jest też oczywiście realny, ponieważ to powszechnik jest ujmowany i ujawniany w definicji („definicja dotyczy tego, co ogólne”), zaś definicja bada i ujawnia realną istotę bytów, nie zaś ich pojęcie lub wyobrażenie w duszy. W kontekście analiz z *Met.* VII.10–11 ten element epistemologiczny jest kluczowy. Powszechniki od jednostek odróżnia to, że jednostki są poznawalne same w sobie tylko wtedy, gdy aktualnie istnieją i są obecne dla podmiotu; natomiast „zawsze” (ἀεὶ) są one poznawalne dzięki swej „ogólnej formule” (τῷ καθόλου λόγῳ), która jest obecna w duszy<sup>103</sup>.

Tego rodzaju dwoisty status powszechników znajduje potwierdzenie w opisie ich roli w procesie poznania. Gdy w *O duszy* Stagiryta porównuje ze sobą wiedzę i poznanie zmysłowe, stwierdza, że różnica między tymi dwoma rodzajami poznania jest taka, że przedmioty poznania zmysłowego są na zewnątrz duszy, zaś powszechniki, które są przedmiotem wiedzy, nie:

Przyczyną tej sytuacji jest fakt, że aktualne postrzeganie zmysłowe dotyczy rzeczy jednostkowych, zaś wiedza dotyczy powszechników (αἴτιον δ' ὅτι τῶν καθ' ἕκαστον ἢ κατ' ἐνέργειαν αἴσθησις, ἢ δ' ἐπιστήμη τῶν καθόλου). One zaś w pewnym sensie są w samej duszy (ταῦτα δ' ἐν αὐτῇ πῶς ἐστὶ τῆ ψυχῆ). Dlatego myślenie jest w naszej mocy, ilekroć mamy taką wolę, zaś postrzeganie zmysłowe nie jest w naszej mocy; z konieczności bowiem musi istnieć [aktualnie] przedmiot zmysłowy<sup>104</sup>.

To stwierdzenie nie znaczy oczywiście, że powszechniki są wyłącznie w duszy; kwalifikacja „w pewnym sensie” (πῶς) dodana przez Arystotelesa pokazuje, że

<sup>103</sup> Por. tekst z *Met.* VII.10 (1036a 5–8): „W ich przypadku [tzn. bytów jednostkowych] nie istnieje definicja, natomiast poznaje się je za pomocą zmysłów i intelektu; jeśli zaś nie podpadają pod poznanie aktualnie (ἀπελθόντες δὲ ἐκ τῆς ἐντελεχείας), nie można już powiedzieć, czy są, czy nie są. Natomiast zawsze są wypowiadane i poznawane za sprawą swojej ogólnej formuły (ἀεὶ λέγονται καὶ γνωρίζονται τῷ καθόλου λόγῳ). Natomiast materia jest sama w sobie niepoznawalna”.

<sup>104</sup> *De An.* II.5, 417b 21–25.

powszechniki nie są po prostu bytami myślnymi. Widzimy natomiast, że powszechnik może istnieć zarówno w duszy, jak i w rzeczywistości, i że istnienie powszechnika w duszy jest tym, co umożliwia „spontanizację” poznania intelektualnego, a więc nie wymaga ono aktualnego istnienia zewnętrznego przedmiotu. Obecność powszechnika w duszy sprawia, że poznanie teoretyczne („myślenie”) jest zawsze w mocy poznającego podmiotu; podobnie więc, jak to było w przypadku analiz z *Met.* VII.10–11, istotną rolą powszechnika jest jego rola jako przedmiotu poznania, i to takiego przedmiotu, który jest zawsze poznawczo dostępny.

Podobną charakterystykę powszechnika znajdujemy w *Analitykach wtórych*, w słynnym rozdziale II.19, będącym głównym u Arystotelesa opisem abstrakcji i powstawania pojęć ogólnych<sup>105</sup>. Proces ten opisany jest jako przejście od doznania zmysłowego, przez zatrzymanie tego doznania w duszy w formie pamięci (μνήμη), dalej, przez wykształcenie się doświadczenia (ἐμπειρία), aż do powstania rozumienia (ἐπιστήμη) tego, co ogólne, i możliwości ujęcia tego rozumienia w postaci definicji. Zasadniczym momentem jest tutaj „zatrzymanie się powszechnika w duszy” (ἐκ παντός ἡρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ)<sup>106</sup>, co następuje na skutek wielokrotnych doświadczeń zmysłowych tego samego przedmiotu oraz zachowywania ich w pamięci. Dalszym etapem jest refleksja nad tymi „pierwotnymi powszechnikami”, które zatrzymują się w duszy (πρῶτον ἐν τῇ ψυχῇ καθόλου)<sup>107</sup>, i dochodzenie do powszechników bardziej ogólnych, a więc do rodzajów, takich jak *zwierzę, substancja ożywiona, ciało* itd. Ponownie więc okazuje się, że powszechnik, obok istnienia w rzeczach, może również istnieć w duszy; co więcej, nie jest wykluczone, że to, co ogólne, ma swój właściwy sposób istnienia (choć nie wyłączny) właśnie w duszy, skoro o powszechniku w *An. Post.* II.19 Arystoteles zaczyna mówić dopiero w momencie, gdy jest on „wyabstrahowany” z jednostkowych doznań.

Co ważne, Arystoteles łączy w tym opisie ogólność również z poznaniem zmysłowym — stwierdza mianowicie, że choć postrzega się jednostki, to postrzega się je jako ogólne, a więc np. tego oto Sokratesa jako człowieka. Z pewnością w intencji Stagiryty to stwierdzenie ma zasypać przepaść, jaka istnieje między jednostkowością doznań zmysłowych a opisywaną tutaj ogólnością pojęć; pośrednio wskazuje ono jednak na rolę jeszcze jednego elementu w procesie powstawania pojęć, a mianowicie wyobraźni. Działanie wyobraźni jest oparte na materiale zmysłowym, nie jest więc ono ogólne na takiej zasadzie, jak ogólne jest poznanie istoty przez intelekt; jednocześnie władza ta wprowadza pewien element ogólności, ponieważ wyobrażenie jest czymś, co odnosi się do wielu

<sup>105</sup> Por. *An. Post.* II.19, 99b 34 – 100b 5.

<sup>106</sup> Por. *An. Post.* II.19, 100a 6–7.

<sup>107</sup> Por. *An. Post.* II.19, 100a 16.

przedmiotów o podobnych właściwościach zmysłowych. Ostatecznie wyobrażenia stają się podstawą funkcjonowania myśli i pojęć, każda forma inteligibilna musi bowiem być ujmowana wraz z pewnym wyobrażeniem. Umiejscowienie wyobraźni w procesie kształtowania się powszechników w umyśle jest spójne z rolą, jaką przypisuje jej Arystoteles w funkcjonowaniu języka. Jak widzieliśmy, w *De Int.* 1, *De Int.* 3 oraz *Met.* IV.4 większą rolę odgrywa pojęcie myśli, która jest traktowana tam jako główny element mentalny odpowiadający w duszy znaczącym słowom; natomiast gdy Stagiryta opisuje język bardziej od strony fizjologicznej i materialnej, kładzie nacisk na działanie wyobraźni i jej rolę w postawianiu znaczenia wyrażen. Zgodnie z tym, w *O duszy* Arystoteles stwierdza, że głos znaczący (σημαντικός) to taki, który jest powiązany z pewnym elementem wyobrażeniowym (μετὰ φαντασίας τινός)<sup>108</sup>.

Na koniec rozważań na temat natury *pragmata* musimy postawić jeszcze jedno ważne pytanie: czy przedmioty fikcyjne, a więc rzeczy, które nie istnieją, ale o których możemy sensownie mówić, takie jak kozłojeleń i próżnia, również stanowią dla Arystotelesa rzeczy-*pragmata*<sup>109</sup>? Czy też określenie *pragma* odnosi się wyłącznie do tych rzeczy, które istnieją lub istniały w rzeczywistości i które dzięki temu mogą być pomyślane, wyobrażone i ujęte w języku?

Tłumaczenie, które dość powszechnie stosuje się po angielsku — wprowadzone przez Ackrilla wyrażenie *actual thing* — sugeruje, że Arystotelesowi chodzi tylko o rzeczy istniejące. Większość autorów przyjmuje milcząco to założenie i nie stawia wprost pytania o naturę nieistniejących *pragmata*. Wydaje się, że jednym z problemów jest tutaj brak rozstrzygających świadectw. Arystoteles nigdy wprost nie określa żadnego z fikcyjnych bytów mianem *pragma*. Mogłoby to sugerować, że jest to określenie zarezerwowane tylko do bytów realnych. Na taką cechę może również wskazywać uwaga Arystotelesa poczyniona w kontekście omawiania pojęcia prawdy, że połączenie i rozdzielenie, jakie jest przedmiotem sądu, znajduje się w myśli, nie zaś w rzeczach<sup>110</sup>.

Z drugiej strony termin *pragma* często występuje w luźniejszym znaczeniu, nie jako rzecz, która istnieje i jest przedmiotem poznania, ale jako temat sztuki lub jako przedmiot sprawy rozważanej w procesie sądowym. I tak, w *Poetyce* termin *pragma* często oznacza wydarzenia, jakie składają się na fabułę tragedii, fabuła tragedii zdefiniowana jest jako „splot wydarzeń”, σύνθεσις τῶν

<sup>108</sup> Por. *De An.* II.8, 420b 31–33.

<sup>109</sup> Kozłojeleń jest stałym przykładem rzeczy, która nie istnieje, a jednak posiada nazwę mającą pewne znaczenie (por. *De Int.* 1 16a 16; *An. Pr.* I.38, 49a 24; *An. Post.* II.7, 92b 7–8; *Phys.* IV.1, 208a 30–31). Również nazwa „próżnia” jest przykładem nazwy pustej, ponieważ próżnia wg Arystotelesa nie istnieje; jednak można podać formułę, która określa, co znaczy nazwa „próżnia” (por. *Phys.*, IV.7, 213b 30–31).

<sup>110</sup> Por. *Met.* VI.4, 1027b 31.

πραγμάτων<sup>111</sup>; w efekcie wyrażenie τὰ πράγματα staje się w niektórych miejscach synonimem fabuły i akcji sztuki<sup>112</sup>. Podobnie w *Retoryce*, termin *pragma* bywa określeniem sprawy prowadzonej przez retora w sądzie<sup>113</sup>. Tego rodzaju użycie, jak również często występujące u Arystotelesa opozycje *pragma* — *onoma* oraz *pragma* — *logos*, sugerują, że w wielu wypadkach termin *pragma* wydaje się oznaczać po prostu jakikolwiek temat lub przedmiot, który może zostać ujęty w formie dowolnego rodzaju wyrażenia językowego, takiego jak pojedyncze słowo, mowa, zdanie, twierdzenie naukowe czy sztuka teatralna. To, czy tematy rozważane lub wspomniane w ramach danego rodzaju wypowiedzi są realne, czy fikcyjne, nie ma znaczenia, zwłaszcza w kontekście dzieł literackich. Wystarczy, że ich składniki, tak jak w przypadku pegaza czy kozłojelenia, są zaczerpnięte z rzeczywistości.

O luźnym pojęciu *pragma* u Arystotelesa świadczy jeszcze jeden ważny fragment, gdzie Arystoteles posługuje się dość zaskakującym pojęciem rzeczy fałszywych (πράγματα ψευδῆ). W *Met.* V.31 stwierdza mianowicie, że obok fałszu w wypowiedziach (λόγος ψευδῆς) można mówić też o fałszu w rzeczy (ὡς πράγμα ψευδός); ten rodzaj fałszu występuje wtedy, gdy pewnego rodzaju połączenie nie zachodzi albo nie może zachodzić<sup>114</sup>. Arystoteles podaje przykłady takie jak to, że przekątna jest współmierna oraz to, że ty siedzisz. Tak więc „fałszywą rzeczą” może być albo pewien przygodny stan rzeczy, albo też stan rzeczy, który nigdy nie zachodzi (jak przekątna w kwadracie współmierna w stosunku do boków). Niestety ujęcie tego tematu jest u Arystotelesa zbyt skrótowe. Przykłady i komentarz Arystotelesa sugerują, że fałszywymi rzeczami są tylko te *pragmata*, które są złożone. Byłoby to zgodne z naszymi wcześniejszymi uwagami na temat statusu nazw takich jak „kozłojeleń”.

Zgromadzone świadectwa sugerują więc, że Arystotelesowskie pojęcie *pragma* jest na tyle szerokie, by objąć również byty fikcyjne. Niemniej wyraźne stwierdzenie, że tego rodzaju obiekty jak kozłojeleń można określić jako *pragmata*, nigdzie się nie pojawia. Można zauważyć, że choć odpowiedź na to pytanie jest istotna dla całościowej oceny Arystotelesowskiej koncepcji znaczenia, to mimo wszystko nie ma ona tak wielkiego wpływu na opis semantyki nazw bytów fikcyjnych. Bez względu na to, czy kozłojeleń może być określony jako *pragma*, czy nie, jasne jest, że na gruncie koncepcji semantycznej Arystotelesa kozłojeleń musi mieć charakter rzeczowy, musi być czymś, co jest zakorzenione w rzeczywistości istniejących bytach. Jest tak dlatego, że „kozłojeleń coś znaczy” tylko dzięki temu, że składniki, jakie wchodzi w skład konotacji tej nazwy,

<sup>111</sup> Por. *Poet.* 6, 1450a 5.

<sup>112</sup> Por. *Poet.* 9, 1451b 22.

<sup>113</sup> Por. *Rhet.* I.15, 1375a 28, 1375b 16.

<sup>114</sup> Por. *Met.* V.31, 1024b 17–26.

takie jak powszechniki *koziół* i *jeleń*, muszą pochodzić z obiektywnie istniejącej rzeczywistości.

## VI. NADAWANIE ZNACZENIA. ROLA PRAKTYKI JĘZYKOWEJ

Ostatnią kwestią, jaką musimy rozważyć, jest pytanie, w jaki sposób w ramach koncepcji Arystotelesa ustala się sygnifikację wyrażen językowych, w jaki sposób otrzymują one swoje znaczenie. Chodzi tu przede wszystkim o wyrażenia języka potocznego, w tym o te wyrażenia, które filozofia przejmuje z języka potocznego, nie zaś o terminy techniczne utworzone sztucznie, to bowiem te pierwsze stanowią realne wyzwanie filozoficzne<sup>115</sup>. W jaki więc sposób, by posłużyć się typowym przykładem, powstaje sygnifikacja lub znaczenie wyrażenia „człowiek” i jaka jest rola tego (potocznego) znaczenia w badaniach filozofa lub naukowca nad istotą człowieka?

Jak była już mowa, zarówno Irwin, jak i Charles mają dość ściśle określone koncepcje powstawania sygnifikacji. Irwin sądzi, że sygnifikacja u Arystotelesa ma dwa różne aspekty — „sygnifikację dla nas” oraz „sygnifikację z natury”. Zgodnie z tym podziałem, proces powstawania sygnifikacji przebiega według Irwina dwuetapowo: sygnifikacja danego wyrażenia „dla nas” obejmuje przekonania przeciętnych użytkowników języka, jakie mają oni na temat przedmiotów oznaczanych przez dane wyrażenie; sygnifikacja „z natury” jest wynikiem badań filozofa lub naukowca i ukazuje istotę przedmiotu, do którego odnoszą nas przekonania użytkowników i o którym są one prawdziwe. Zatem według Irwina analiza sygnifikacji w ujęciu Arystotelesa powinna wyglądać tak, że filozof najpierw bada przekonania użytkowników, następnie zaś ustala, do jakiej realnej istoty się one odnoszą i jaka jest ta istota. W ten sposób może on określić, co jest naprawdę oznaczane przez dane słowo.

Z taką wizją powstawania sygnifikacji wiążą się dwie trudności — jedna tekstualna, druga filozoficzna. Trudność tekstualna polega na tym, że trudno znaleźć u Arystotelesa dobry przykład takiej analizy sygnifikacji, w której faktycznie wychodziłby on od badania przekonań zwykłych użytkowników języka. Prawdą jest, jak stwierdza Irwin, że Stagiryta często powołuje się na opinie zwykłych ludzi (czyli większości, οἱ πολλοί) i od nich zaczyna swoje filozoficzne dociekania, jednak przegląd tych opinii nie jest częścią badań nad sygnifikacją

<sup>115</sup> Przykładem analizy znaczenia terminu technicznego jest analiza pojęcia próżni (por. *Phys.*, IV.7, 213b 30–31). Arystoteles stwierdza, że przed podjęciem dyskusji trzeba ustalić, co znaczy ten termin (τί σημαίνει τοῦνομα), i dodaje, że uważa się, że próżnia jest miejscem, w którym nic nie ma. Dalej stwierdza, że próżnia, jeśli istnieje, jest miejscem, w którym nie ma żadnego ciała (IV.7, 214a 16–17). Takie pojęcia mają zwykle precyzyjnie określoną konotację, co wiąże się z faktem, że są utworzone sztucznie, więc badanie ich znaczenia nie nastręcza trudności.

terminów. Przegląd taki bywa wstępem do badania istoty danej rzeczy, ale refleksja nad sygnifikacją danego terminu ma u Arystotelesa charakter bardziej podstawowy i poprzedza etap badania przekonań większości. Jak zobaczymy niżej, Arystoteles jako punkt wyjścia swoich analiz sygnifikacji albo stosuje eksplicacje terminów, które podają proste formuły słowne pozwalające opisać użycie tego terminu w potocznym języku, albo też wychodzi od zakresu stosowalności danego terminu. Ta praktyka Arystotelesa pokazuje jednocześnie, że błędna jest teza Irwina mówiąca, że Arystoteles nie jest zainteresowany znaczeniem i że na żadnym etapie jego filozoficznych badań nad istotą rzeczy nie pojawiają się rozważania czysto językowe. Wydaje się raczej, że pierwszym etapem tych badań jest właśnie analiza znaczenia wyrażań.

Trudność filozoficzna związana z poglądem Irwina ujawni się, gdy rozważymy jakiś przykład, w którym przekonania użytkowników na temat oznaczanego przedmiotu są fałszywe. Załóżmy, że przeciętny użytkownik języka greckiego sądzi, że gwiazdy są boskimi bytami posiadającymi duszę, jednak badacz przyrody stwierdza, że gwiazdy ani nie są bytami boskimi, ani nie są ożywione, i że są to tylko rozgrzane kamienie krążące po sferach niebieskich<sup>116</sup>. Z opisu Irwina wynika, że ustalenie sygnifikacji „z natury” dla wyrażenia „gwiazda” wymagałoby ustalenia, jaka jest istota bytu, o którym prawdziwe są przekonania użytkowników — a więc jakiegoś bytu boskiego i ożywionego, który jest widoczny na nocnym niebie. Ponieważ zgodnie z ustaleniami badacza takiego bytu nie ma i nie ma też odpowiadającej mu istoty, badacz musiałby dojść do wniosku, że wyrażenie „gwiazda” nie posiada żadnej sygnifikacji „z natury”, jest więc wyrażeniem pustym, podobnie jak „kozłojeleń”. Taki wniosek jest jednak paradoksalny i z pewnością nie jest to rodzaj analizy, który przeprowadziłby Arystoteles. Jak zobaczymy, punktem wyjścia dla poszukiwania istoty przez Arystotelesa, a więc pośrednio, dla ustalenia, jaka jest faktyczna sygnifikacja terminów używanych w potocznym języku, nie są przekonania użytkowników, ale raczej konkretna praktyka nazywania, która z kolei odnosi nas do konkretnych przedmiotów i ich rodzajów. Tak więc analiza fenomenów, którymi zainteresowany jest filozof, skupia się na samych przedmiotach oznaczanych przez zwykłych użytkowników języka, nie zaś na przekonaniach, które nie tylko mogą być błędne, ale też mogą różnić się u różnych osób posługujących się tym samym językiem.

Koncepcja powstawania sygnifikacji wyrażań zaproponowana przez Charlesa jest, jak była już mowa w części II, oparta na schemacie trójkąta semantycznego (*De Int.* 16a 3–8) oraz na teorii poznania z *O duszy*. Dane wyrażenie oznacza bezpośrednio i w sposób oparty na konwencji pewną myśl w umyśle użytkownika; za pośrednictwem tej myśli wyrażenie to oznacza przedmiot lub rodzaj, który

<sup>116</sup> Por. opis procesu Anaksagorasa o bezbożność znajdujący się w *Obronie Sokratesa*, 26 d–e.

jest przyczyną sprawczą myśli w umyśle użytkownika; rodzaje lub przedmioty są przyczyną powstania myśli na drodze przekazania formy od przedmiotu do podmiotu poznania. Niewątpliwą zaletą interpretacji Charlesa jest fakt, że ma ona bardzo dobre oparcie w samych tekstach. Zarazem ma ona jednak dwie istotne wady: wydaje się, że ani nie opisuje ona rzeczywistego procesu powstawania znaczenia, tak jak postrzegają go użytkownicy języka, ani też nie opisuje faktycznej praktyki badania sygnifikacji, tak jak uwidacznia się ona w tekstach Arystotelesa. Użytkownicy języka zapewne opisaliby powstawanie znaczenia przez wskazanie na rzeczy, które są oznaczane przez wyrażenia, ewentualnie przez podanie jakiejś frazy wyjaśniającej znaczenie; z kolei Arystoteles, jak postaram się pokazać, skupia się w swojej analizie sygnifikacji nie na myśli zawartej w umyśle użytkownika ani też na jej przyczynowym związku z rzeczami, ale na pewnej obserwowalnej praktyce językowej oraz na samych rzeczach, które są przez wyrażenia języka oznaczane; w niektórych przypadkach wskazuje również na frazy wyjaśniające znaczenie, które mają podawać regułę dotyczącą stosowalności danego wyrażenia.

Rekonstrukcja Charlesa dobrze opisuje natomiast inny aspekt Arystotelesowskiej refleksji nad znaczeniem: pokazuje mianowicie, jakie jest na gruncie teorii Arystotelesa wyjaśnienie tego, że funkcjonowanie języka i użycie wyrażeń posiadających znaczenie jest w ogóle możliwe. Język jest możliwy dzięki temu, że użytkownicy języka posiadają odpowiednie psychologiczne „oprzyrządowanie” (zmysły, intelekt, wyobraźnię, pamięć), które pozwala im przyjmować formy od poznawanych empirycznie przedmiotów, ujmować te formy w sposób abstrakcyjny, przechowywać je w pamięci, a następnie używać tych form do odnośnienia się do przedmiotów istniejących w rzeczywistości oraz do komunikacji z innymi użytkownikami. Przedstawiona w niniejszym opracowaniu Arystotelesowska koncepcja ogólnych „rzeczy”, powszechników, które stanowią *significata* nazw i innych wyrażeń, stanowi dalszy ciąg tego wyjaśnienia. Jak widzieliśmy w części V, jedną z istotnych własności powszechnika jest to, że może on istnieć w duszy i że dzięki temu przedmiot poznania jest zawsze poznawczo dostępny dla intelektu. To samo można powiedzieć o roli powszechników jako elementów teorii znaczenia — ich istnienie w duszy oraz ich rola w procesie powstawania znaczenia pozwala wyjaśnić fakt, że możemy mówić (w sposób znaczący) również o rzeczach, które już nie istnieją lub już nie są obecne. Podsumowując: teoria Stagiryty zawarta w *Hermeneutyce*, wraz z jej uzupełnieniem znajdującym się w *O duszy* i innych tekstach mówiących o naturze powszechników, pokazuje zatem, w jaki sposób *de facto* funkcjonuje język, ale nie pokazuje ani tego, jak użytkownicy postrzegają nadawanie znaczenia wyrażeniom, ani też tego, jak konkretnie bada sygnifikację sam Arystoteles.

Aby pokazać, w jaki sposób Arystoteles ujmuje mechanizm nabywania sygnifikacji przez wyrażenia językowe, skupię się na dwóch wątkach. W pierwszej kolejności pokażę, w jaki sposób w teoretycznych uwagach Arystotelesa na temat funkcjonowania języka ujawnia się podział między, z jednej strony, aspektem czysto językowym, dotyczącym wyłącznie poprawnego sposobu użycia wyrażań oraz tego, jak to użycie jest postrzegane przez użytkowników, a z drugiej strony, aspektem dotyczącym istoty i definicji, który ma charakter obiektywny i zależy wyłącznie od ustaleń filozofa-naukowca. Tym samym stanie się jasne, że wbrew tezie Irwina jest miejsce w refleksji Arystotelesa na analizę znaczenia językowego. Sposoby ustalania sygnifikacji, jakie stosuje Arystoteles w swoich rozważaniach językowych, można podzielić na trzy typy lub modele: 1) ustalenie konotacji, 2) ustalenie intuicji użytkowników dotyczące użycia wyrażań oraz 3) ustalenie zakresu stosowania danej nazwy. W drugiej kolejności rozważę dwa przykłady z własnej praktyki badawczej Arystotelesa, które pokazują, w jaki sposób badania nad istotą rzeczy są ukierunkowane przez wstępne rozważania dotyczące użycia wyrażań językowych oraz ich zastosowania do konkretnych przedmiotów. Pozwoli nam to sformułować ostateczne wnioski dotyczące Arystotelesowskiego pojęcia sygnifikacji.

Już w cytowanych w części III tekstach z *Topik* widzieliśmy, że Arystoteles w swoich opisach dyskusji dialektycznej zwraca uwagę na przyjęty sposób mówienia (ἡ κειμένη λέξις) oraz przyjęty sposób nazywania (ἡ κειμένη ὀνομασία), którego trzeba przestrzegać, gdy używa się słów (por. wyżej oraz *Top.* II.1, 109a 27–33). Ten przyjęty sposób mówienia, jak pokazuje cytowany już tekst, obejmuje poprawne przyporządkowanie nazw do oznaczanych przez nie rzeczy (w tym przypadku przyporządkowanie terminu ἄνθρωπος do *człowieka*).

W innych miejscach, w których pojawiają się podobne stwierdzenia, możemy zobaczyć, że Arystoteles opisuje przyjęty sposób mówienia za pomocą formuły, która ujawnia znaczenie danego wyrażenia. Jest to pierwszy model opisu sygnifikacji przez Arystotelesa, który można określić jako podanie konotacji wyrażenia językowego:

Ponadto trzeba określić, o czym powinno się mówić tak jak większość ludzi (οἱ πολλοί), o czym zaś nie; jest to bowiem użyteczne zarówno dla ustalania, jak i dla odrzucania stanowiska. Otóż chodzi o to, że nazywać rzeczy za pomocą nazw (ταῖς μὲν ὀνομασίαις τὰ πράγματα προσαγορευτέον) należy w taki sposób, jak robi to większość ludzi; natomiast w sprawie tego, które z rzeczy są lub nie są takie, nie należy iść za większością. Na przykład, zdrowym (ὑγιεινὸν) powinniśmy nazywać to, co wytwarza zdrowie (τὸ ποιητικὸν ὑγείας), tak jak mówi większość; jednak o tym, czy dany przedmiot wytwarza zdrowie, czy nie, powinniśmy mówić nie tak jak większość, ale tak jak lekarz<sup>117</sup>.

<sup>117</sup> *Top.* II.2, 110a 14–22.

Po raz kolejny widzimy tutaj, że poprawne użycie wyrażenia wiąże się z zastosowaniem go do odpowiednich rzeczy (*pragmata*) — do tych mianowicie, które są nim oznaczane przez większość użytkowników języka. Tak więc poprawne użycie wyrazu „zdrowy” będzie polegało na zastosowaniu go do przedmiotów, procesów i działań powodujących lub wytwarzających zdrowie. Przy okazji możemy się przekonać, że „oznaczanie rzeczy” dotyczy nie tylko wyrażen naturalnorodzajowych oraz bytów tworzących rodzaje naturalne; w tym przykładzie rzeczą-*pragma* jest powszechnik *to, co wytwarza zdrowie*, który nie odpowiada żadnemu naturalnemu rodzajowi i który, co więcej, jest złożony z kilku powszechników (*wytwarza* i *zdrowie*). Jednak najbardziej istotne dla nas w tym momencie jest to, że formuła użyta przez Arystotelesa jest eksplikacją znaczenia używanego wyrażenia, tak jak jest ono postrzegane przez użytkowników. Arystoteles w sposób wyraźny odgranicza refleksję nad znaczeniem danego wyrażenia (i jego powiązaniem z oznaczaną rzeczą) od refleksji na temat natury przedmiotu, który jest przez to wyrażenie oznaczany. O ile więc do naukowca należy stwierdzenie, co jest zdrowe („co wytwarza zdrowie”), to do badacza języka należy ustalenie, jakie jest poprawne użycie danego wyrażenia, jakie jest jego znaczenie. Trzeba również zauważyć, *pace* Irwin, że nie ma tu mowy o przekonaniach użytkowników języka (np. na temat tego, jakie rzeczy faktycznie są zdrowe), mowa jest wyłącznie o pewnej podstawowej konotacji, która poprzedza tego rodzaju przekonania. Tego rodzaju wiedza na temat użycia słowa „zdrowy” nie może być przedmiotem sporu. Tak więc refleksja Arystotelesa dotycząca tego, co znaczy termin „zdrowy”, poprzedza badania przekonania użytkowników na temat tego, co jest zdrowe, jest bardziej od tych badań podstawowa.

Cytat ten pokazuje zatem, że Arystoteles niekiedy *explicitie* ujawnia konotację rozważanych terminów; przez konotację rozumiemy tu formułę, która opisuje poprawne użycie tego wyrażenia tak, jak jest ono postrzegane przez użytkowników języka, i która nie odnosi się do natury oznaczanych przedmiotów<sup>118</sup>. Ujawnienie tej konotacji może być wstępem do badania przekonania użytkowników na temat oznaczanej rzeczy, a w dalszej perspektywie, do badania jej istoty.

W praktyce badawczej Arystotelesa można zauważyć również inny sposób podejścia do sygnifikacji terminów, widoczny w jego koncepcji tworzenia definicji. Jak była już mowa w częściach I i II, definicje mają oznaczać to samo, co odpowiadające im nazwy, a więc również w definicjach ujawnia się sygnifikacja terminów. Gdy Arystoteles tworzy definicje lub gdy formułuje swoje

---

<sup>118</sup> Takie rozumienie konotacji nie odpowiada ściśle Millowskiemu pojęciu konotacji. Mill, definiując konotację, mówi o zbiorze cech, który musi posiadać przedmiot, by należał do denotacji nazwy (por. *System logiki*, ks. I, II.5, Warszawa 1962, s. 49–51). Jednak Mill wyróżniał również ten rodzaj opisu znaczenia, o którym tutaj mówimy i który odpowiada prostej instrukcji użycia słowa (por. np. quasi-definicję „człowiek jest istotą ludzką”, ks. I, VIII.1, s. 207).

teoretyczne uwagi na temat ich tworzenia, zazwyczaj nie zwraca uwagi na konotację i kładzie nacisk na współzakresowość nazwy i definicji. Definicja jest poprawnie skonstruowana wtedy, gdy jest orzekana w sposób odwracalny (*ἀντικατηγορεῖται*) z rzeczą, która jest definiowana, to znaczy jeśli odpowiadający jej powszechnik można orzekać o wszystkich i tylko tych przedmiotach, o których orzeka się definicję. Nie jest jednak prawdą, że tego rodzaju praktyka badawcza nie uwzględnia żadnych faktów językowych dotyczących używanych terminów. O ile utworzenie poprawnej definicji zależy od badacza i od jego wglądu w naturę rzeczy, to zakres, jaki będzie obejmować definicja, musi pokrywać się z zakresem użycia danego wyrażenia. Można więc powiedzieć, że tego rodzaju refleksja nad sygnifikacją obejmuje wyłącznie ustalenia dotyczące zakresu (model nr 3). Ponadto, ustalenie tego zakresu musi obejmować refleksję nad użyciem danego terminu oraz nad intuicjami użytkowników dotyczącymi tego użycia. W ten sposób to, co oznaczyliśmy wyżej jako trzeci model badania sygnifikacji, często zakłada skorzystanie też z drugiego modelu, a więc z ustaleń na temat intuicji dotyczących użycia wyrażenia.

Przykład takiej praktyki Arystotelesa widzimy w *Top.* VIII.2, opisie prób zdefiniowania pojęcia zapomnienia (*τὸ ἐπιλελήσθαι*):

Jeśli dyskutant będzie oponował przeciwko stawianym pytaniom, kierując swój zarzut przeciwko samej rzeczy [o której jest mowa w dyskusji], nie zaś przeciwko jakiemuś wyrażeniu homonimicznemu, wtedy należy odrzucić tę część, przeciwko której wysuwany jest zarzut, a z pozostałej części uczynić tezę ogólną, aż osiągnie się zamierzony cel. Tak jest na przykład w przypadku zacierania się w pamięci i zapomnienia (*οἷον ἐπὶ τῆς λήθης καὶ τοῦ ἐπιλελήσθαι*): ludzie nie zgadzają się, że ten, kto traci wiedzę, zapomina coś (*οὐ γὰρ συγχωροῦσι τὸν ἀποβεβληκότα ἐπιστήμην ἐπιλελήσθαι*), ponieważ gdy przedmiot się zmienia, traci się wiedzę, ale nie zachodzi wtedy zapomnienie. Należy w takiej sytuacji usunąć część, przeciw której wysuwany jest zarzut, i powiedzieć, że zapomnienie jest to część pozostała, a więc utrata wiedzy w sytuacji, gdy przedmiot pozostaje niezmienny<sup>119</sup>.

Cytat ten pokazuje, jak w praktyce odbywa się konstruowanie poprawnych definicji, w szczególności takich, którymi można się posłużyć w dyskusji dialektycznej. Badacz, konstruując definicję, musi zwracać uwagę na to, jak jest używany dany termin, oraz na intuicje użytkowników dotyczące jego użycia. Te intuicje wyznaczają możliwy zakres użycia terminu, a więc wyznaczają też zakres przypadków, które musi objąć definicja. Intuicje użytkowników nie muszą składać się na konotację terminu, ponieważ niektóre terminy mogą nie mieć konotacji, która będzie uchwytna dla użytkowników języka. Natomiast użytkownicy

<sup>119</sup> *Top.* VIII.2, 157b 8–16.

muszą być w stanie powiedzieć, w jakich przypadkach można zastosować dany termin, w jakich zaś nie. W rozważanym przykładzie kompetentny użytkownik języka jest w stanie stwierdzić, że utrata wiedzy z powodu zmiany w przedmiocie wiedzy nie może być nazwana zapominaniem, i dlatego definicja musi zostać odpowiednio zmodyfikowana, tak żeby odrzucić tego rodzaju przypadki, a zachować inne.

Jak pokazuje inny przykład, reguła, że definiowanie musi się odbywać pod kontrolą intuicji użytkowników i w zgodzie z przyjętym użyciem terminu, obejmuje też bardziej skomplikowane sytuacje, takie jak definicja wyrażenia homonimicznego:

Gdyby z kolei miała miejsce taka sytuacja, że ktoś, definiując jedną z rzeczy, które się wypowiada na wiele sposobów, utrzymywałby, iż nazwa nie stosuje się do wszystkich przypadków, ponieważ nie do wszystkich stosuje się definicja — zamiast uznać, że jest to wyrażenie homonimiczne — wtedy trzeba powiedzieć komuś takiemu, że choć w niektórych sprawach nie należy mówić tak jak większość, to jeśli chodzi o nazwy, należy używać ich w sposób ustalony i powszechnie przyjęty, nie zaś go zmieniać<sup>120</sup>.

W tym cytacie widzimy, jak istotny dla badania sygnifikacji danego wyrażenia jest związek łączący definicję i przyjęte użycie terminu. Konstruowanie definicji musi obejmować wszystkie przypadki wyznaczone przez użycie danego wyrażenia. Jeśli definicja poprawnie opisuje naturę tylko niektórych z nich, nie stosuje się zaś do innych z powodu ich homonimiczności, wtedy należy uznać, że definicja nie jest wystarczająca. Widzimy tu przy okazji istotny rys Arystotelesowskiego pojęcia homonimii, mianowicie jego obiektywność. To, czy dane wyrażenie jest homonimiczne, nie zależy ani od przekonań użytkowników na ten temat, ani od konotacji wyrażen, ani też od sposobu definiowania, jaki przyjmie badacz lub dyskutant w dyskusji. Jest to obiektywna własność wyrażen i oznaczanych przez nie rzeczy, która polega na tym, że rzeczy oznaczane jedną wspólną nazwą różnią się między sobą co do natury, a co za tym idzie, mają różne definicje. Tym, co sprawia, że dane wyrażenie jest homonimiczne, jest wyłącznie zakres nazwy oraz natura rzeczy podpadających pod tę nazwę (a więc należących do jej zakresu). Z kolei sam zakres nazwy jest wyznaczony przez reguły stosowalności danego wyrażenia oraz przez intuicje dotyczące jego użycia posiadane przez użytkowników.

Trzeba jednocześnie zaznaczyć, że ustalenia dotyczące zakresu nazwy (model nr 3) mogą być przeprowadzane również bez wyraźnego odwołania do intuicji użytkowników. W omawianym niżej przykładzie analizy terminu „życie”

---

<sup>120</sup> *Top.* VI.10, 148b 16–22.

(τὸ ζῆν) Arystoteles określa w pewien sposób zakres tej nazwy, jednak nie podaje przy tym, jaka jest wiedza lub intuicja użytkowników języka na ten temat.

Opisana tutaj koncepcja definicji i jej związku z faktycznym użyciem języka, pokazuje, jaki jest sposób myślenia Arystotelesa o posiadaniu sygnifikacji przez wyrażenia języka. Znaczenie wyrażenia można w najbardziej podstawowy sposób zdefiniować przez określenie rzeczy, które są oznaczane przez dane wyrażenie; widać to z uwag Arystotelesa na temat oznaczania *pragmata* omówionych w części III oraz z cytatów mówiących o poprawnym sposobie użycia nazw (por. wyżej, część III oraz w niniejszej części). Natomiast to, jakie rzeczy są oznaczone przez nazwy, jest wyznaczone przez użycie nazw w języku, użycie, które potrafi określić kompetentny użytkownik języka. Tak więc użytkownik będzie wiedział, jakie rzeczy są oznaczone przez nazwy, jeśli będzie wiedział, jak się tej nazwy używa, do jakich rzeczy się ją stosuje. To ustalone już użycie nazwy, które daje nam określony zakres stosowalności nazwy, jest punktem wyjścia dla badacza, który analizuje naturę rzeczy oznaczanych przez nazwę. Na tej podstawie, a więc na podstawie ustaleń co do istoty oznaczanych rzeczy, badacz może ustalić, czy rzeczy oznaczane przez tę nazwę tworzą jeden rodzaj, czy wiele. Jeśli pierwsza opcja jest prawdziwa, jest to nazwa synonimiczna, jeśli druga — homonimiczna.

Ten sposób myślenia o sygnifikacji pokazuje, że teza Irwina mówiąca o braku rozważań językowych u Arystotelesa, w tym refleksji nad znaczeniem, jest błędna. W zaprezentowanym tu ujęciu badanie sygnifikacji wyrażen rozpoczyna się zawsze od ustalenia faktów czysto językowych, takich jak użycie wyrażenia, zakres jego stosowalności (model nr 3) oraz intuicje użytkowników na temat użycia (model nr 2); niekiedy ten etap badania obejmuje podanie konotacji, jeśli termin ma uchwytłą i akceptowalną powszechnie konotację (model nr 1). Nie jest to jednak równoznaczne (*pace* Irwin) z badaniem przekonań „szerokich kół” na temat oznaczanych rzeczy, takie przekonania na tym etapie badania się jeszcze nie pojawiają. Jak była już mowa, ustalenia dokonywane na pierwszym etapie badania sygnifikacji (konotacja, intuicje, zakres) nie należą do obszaru, który podlega sporom lub debacie. Arystoteles, co bardzo dobrze pokazują jego uwagi na temat „przyjętego sposobu mówienia” (ἡ κεμένη λέξις), ma świadomość, nie może dyskutować z opisywanymi faktami językowymi i stwierdzić, że przeciętny użytkownik języka się myli lub że używa słowa w sposób niepoprawny. Nie są to więc przekonania, które mogą być ze sobą zestawiane i weryfikowane, tak jak zestawia się i weryfikuje opinie podczas poszukiwania istoty badanych fenomenów. Kolejnym krokiem, gdy fakty językowe na temat użycia nazwy są już zebrane, jest ustalenie zakresu wyrażenia i zidentyfikowanie rzeczy, które są przez nie oznaczone. Dopiero na dalszym etapie badacz może przystąpić do badania samych tych rzeczy, a więc do własnych ustaleń na temat ich natury

oraz tego, czy dane wyrażenie jest homonimiczne. Dopiero na tym etapie może on również rozważać przekonania użytkowników na temat przedmiotów oznaczanych przez termin, weryfikować je, jedne zachowywać, a inne odrzucać.

Analizę filozoficzną podzieloną na takie właśnie etapy możemy zobaczyć na przykładach dwóch pojęć rozważanych przez Arystotelesa: szczęścia (εὐδαιμονία) oraz życia (τὸ ζῆν). W I księdze *Etyki nikomachejskiej* Arystoteles zaczyna od zdefiniowania polityki jako nauki o najwyższym dobru. Jednym z pierwszych kroków na drodze do ustalenia, co jest najwyższym dobrem, jest konstatacja, że wszyscy zgadzają się, że jest nim szczęście. Jak zobaczymy, analiza szczęścia w *Eth. Nic.* I wykorzystuje wszystkie trzy opisane modele badania sygnifikacji, a więc ujawnienie konotacji nazwy, intuicji dotyczących użycia oraz badanie zakresu:

Gdy chodzi o nazwę (ὀνόματι) [tego najwyższego dobra], to u większości ludzi panuje co do tego zgoda. Zarówno bowiem szerokie koła (οἱ πολλοί), jak i ludzie o wyższej kulturze mówią (λέγουσιν), że jest nim szczęście, zaś przez bycie szczęśliwym rozumieją to samo, a więc żyć dobrze i dobrze się mieć (τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταῦτόν ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν). Na pytanie jednak, czym jest szczęście, odpowiedzi są rozbieżne i szerokie koła (οἱ πολλοί) odpowiadają na nie inaczej niż ludzie mądrzy (τοῖς σοφοῖς)<sup>121</sup>.

Widzimy tutaj, że jednym z elementów ustalonych w punkcie wyjścia jest podanie konotacji terminu „szczęście”: być szczęśliwym to żyć dobrze i dobrze się mieć. Nie jest to jeszcze żadne przekonanie na temat szczęścia, te bowiem są rozbieżne i dotyczą tego, które ze znanych dóbr (przyjemność, wiedza, prestiż społeczny) można utożsamić ze szczęściem. Innym przekonaniem, które może być przedmiotem debaty i filozoficznego namysłu, jest teza, że tym, co jest najwyższym dobrem, jest szczęście. Natomiast konotacja jest formułą opisująca użycie terminu, tym, co użytkownicy rozumieją pod tym terminem, gdy używają go w języku. Nie jest to opinia ani teza filozoficzna, co do której może istnieć różnica zdań. Określenie konotacji, jak stwierdza Arystoteles, jest uchwytnie i wspólne dla wszystkich użytkowników języka.

Dalszy ciąg rozważań Arystotelesa pokazuje, że analiza szczęścia jest prowadzona ze szczegółowym uwzględnieniem poprawnego użycia terminów „szczęście” (εὐδαιμονία) i „szczęśliwy” (εὐδαίμων) w języku greckim. Po pierwsze, szczęście ma pewne cechy formalne, takie jak to, że nie jest nigdy wybierane ze względu na coś innego albo że jest dobrem samowystarczającym<sup>122</sup>; cechy te są czymś, na co wszyscy się zgadzają (ὁμολογούμενόν τι)<sup>123</sup>. Ten zestaw własności

<sup>121</sup> *Eth. Nic.* I.2, 1095a 17–22.

<sup>122</sup> Por. *Eth. Nic.* I.7, 1097a 34 – 1097b 21.

<sup>123</sup> Por. *Eth. Nic.* I.7, 1097b 22–24.

jest na tyle abstrakcyjny i na tyle powszechnie przyjmowany, że trudno uznać go za wynik specyficznych przekonań na temat szczęścia, jest raczej częścią intuicji, jakie użytkownicy wiążą z terminem „szczęście”. Nie jest jasne, czy są to intuicje spontanicznie uchwytnie dla użytkowników, czy też wymagają one wydobycia przez badacza. Jasne jest natomiast, że są częścią pewnej podstawowej praktyki użycia terminu „szczęście”, nie są po prostu przekonaniem na temat szczęścia.

Po drugie, Arystoteles przedstawia szereg ograniczeń, jakim podlega stosowanie terminu „szczęście” oraz nazywanie kogoś szczęśliwym. Na różnych etapach swoich dociekań stwierdza, że nikt nie uznaje za szczęśliwego kogoś, kto przez całe życie nie wykonuje żadnej aktywności (np. śpi), ani też osoby, która doznała wielkich nieszczęść, tak jak Priam<sup>124</sup>; że dobra, jakie wiąże się ze szczęściem, muszą przysługiwać przez dłuższy czas, a samo szczęście właściwie można ocenić dopiero po śmierci<sup>125</sup>. Arystoteles stosuje te ograniczenia jako kryteria sprawdzające, czy proponowana koncepcja zgadza się z powszechnie przyjętym użyciem terminu „szczęście”. Ich wprowadzenie nie jest poprzedzone żadnym argumentem, co sugeruje, że ograniczenia te nie składają się na żadną specyficzną koncepcję szczęścia, czy to potocznie przyjętą, czy filozoficzną, są raczej traktowane jako wyraz intuicji na temat użycia terminu. Nie są to więc przekonania na temat szczęścia, ale coś bardziej podstawowego, wydaje się bowiem, że Arystoteles nie może ich odrzucić i powiedzieć, że nie są to poprawne lub właściwe kryteria do oceny, czym jest szczęście. Są to raczej składniki popularnego rozumienia pojęcia szczęścia, a więc część jego znaczenia.

Nastawienie Arystotelesa na szukanie tego rodzaju kryteriów najwyraźniejsze jest w następującym fragmencie, w którym podsumowuje on swoją koncepcję szczęścia jako działania zgodnego z rozumem:

Słusznie więc ani wołu, ani konia, ani żadnego innego zwierzęcia nie nazywamy szczęśliwym (εικότως οὐν οὔτε βοῦν οὔτε ἵππον οὔτε ἄλλο τῶν ζώων οὐδὲν εὐδαίμων λέγομεν). Żadne bowiem z nich nie może mieć udziału w tego rodzaju działaniu. Z tej samej przyczyny szczęście nie przysługuje dzieciom (διὰ ταύτην δὲ τὴν αἰτίαν οὐδὲ παῖς εὐδαίμων ἐστίν), ponieważ z powodu młodego wieku nie mogą one jeszcze dokonywać tego rodzaju czynów. Jeśli zaś mówimy o niektórych z nich [że są szczęśliwe], to tylko powodu nadziei, że szczęście stanie się ich udziałem<sup>126</sup>.

Jak dodaje Arystoteles, do szczęścia potrzeba doskonałej (tj. rozwiniętej) cnoty oraz dokonanego życia (βίου τελείου), a koleje losu są zmienne i „nikt nie

<sup>124</sup> Por. *Eth. Nic.* I.5, 1095b 31 – 1096a 2; I.9, 1100a 4–9.

<sup>125</sup> Por. *Eth. Nic.* I.7, 1098a 17–19; I.9, 1100a 4–9.

<sup>126</sup> *Eth. Nic.* I.9, 1099b 32 – 1100a 4.

uważa za szczęśliwego (οὐδαίς εὐδαιμονίξει) kogoś, kogo spotkał los Priama i kto nędznie życie skończył<sup>127</sup>.

Ta wypowiedź nie wskazuje na żadne konkretne przekonania na temat szczęścia. Jest próbą potwierdzenia, że przyjęta definicja szczęścia zgadza się po pierwsze z powszechnie podzielanymi intuicjami na temat szczęścia (że szczęście obejmuje dłuższy okres i dotyczy zwykle skończonego już życia), po drugie zaś z zakresem stosowania tego pojęcia; w tym przypadku definicja ma zgadzać się z faktem, że nie stosuje się określenia „szczęśliwy” do dzieci i zwierząt, a także do osób, które doświadczyły najgorszych nieszczęść. Wyjaśnienie tych faktów językowych pochodzi od samego Arystotelesa, natomiast sam uzus jest czymś niezależnym od jego koncepcji, czymś, co pochodzi z praktyki językowej i co badacz musi zaakceptować jako dane. Uzus językowy stanowi punkt wyjścia, od którego muszą zaczynać się poszukiwania istoty, ale odgrywa też rolę kryterium dla sprawdzenia, czy uzyskane wyniki są poprawne.

Innego przykładu analizy semantycznej i powiązanej z nią analizy istoty dostarcza nam omówienie pojęcia życia (τὸ ζῆν) w traktacie *O duszy* (II.2–4). Arystoteles nie podaje tu konotacji terminu, nie przeprowadza też długiej dyskusji wokół cech, jakie dany przedmiot musi mieć, by mógł zostać uznany za istotę żywą. Jego ujęcie tematu jest bardzo zwarte i ewidentnie zawiera już wynik wcześniejszych badań na ten temat:

Początek naszego badania jest następujący: mówimy (λέγομεν), że tym, co odróżnia istotę posiadającą duszę od tej, która jej nie posiada, jest życie. Z kolei życie należy do rzeczy, które są wypowiedane na wiele sposobów; jeśli przynajmniej jedna z następujących własności przysługuje danemu przedmiotowi, mówimy, że on żyje (ζῆν αὐτό φαμεν): są to myślenie, postrzeganie zmysłowe, ruch i spoczynek pod względem miejsca, dalej ruch ze względu na odżywianie się oraz wzrost i zmniejszanie się. Dlatego też wszyscy uznają, że rośliny żyją<sup>128</sup>.

Temat homonimiczności pojęcia życia nie jest szczegółowo rozwijany przez Arystotelesa. Z jego późniejszych uwag w *O duszy*, a także z uwag na temat pojęcia życia w *Topikach* (VI.10), możemy wnosić, że homonimiczność tego określenia wynika przede wszystkim z faktu istnienia trzech typów dusz, a zatem trzech typów istot żywych — roślin, zwierząt pozbawionych rozumu oraz zwierząt rozumnych. Ponieważ różnorodność dusz oparta jest dla Arystotelesa na różnorodności ich władz, wynika z tego, że homonimiczność pojęcia życia połączona jest pośrednio z listą działań życiowych, które Arystoteles przedstawia z cytowanym tekście.

<sup>127</sup> Por. *Eth. Nic.* I.9, 1100a 4–9.

<sup>128</sup> *De An.* II.2, 413a 20–26.

Taki układ sugeruje następującą procedurę badawczą: w pierwszej kolejności Arystoteles ustala, jakiego rodzaju byty nazywane są w języku greckim istotami posiadającymi życie (cytat z *De An.* zaczyna się od charakterystycznej dla Arystotelesa obserwacji naszego sposobu mówienia); w efekcie powstaje lista aktywności i działań życiowych, które uważa się za wystarczające, by dany byt uznać za istotę żywą. Dla Arystotelesa liczy się tutaj nie konotacja, która kryje się za użyciem terminu, ale sam zakres terminu, czyli wyliczenie przypadków, w których możemy go zastosować. Ponieważ, jak się okazuje w wyniku badania filozoficznego, nie istnieje żadna wspólna istota, która łączy przypadki podpadające pod termin „życie” lub „istota żywa”, musimy uznać, że połączonych jest tutaj kilka istot, kilka różnych rodzajów naturalnych.

Fakt, że dla Arystotelesa to zakres danego pojęcia oraz sposób jego zastosowania w języku jest punktem wyjścia do ustalenia sygnifikacji terminu, pokazuje, w jaki sposób można pogodzić ze sobą różne aspekty jego pojęcia sygnifikacji. Dla Arystotelesa pierwszą przesłanką przy ustalaniu sygnifikacji terminu jest jego faktyczne odniesienie do rzeczywistości, rodzaj rzeczy, do których się on odnosi w typowej praktyce użytkowników języka. Z tego punktu widzenia Arystoteles niewątpliwie jest zainteresowany badaniem znaczenia, w tym sensie mianowicie, w jakim znaczenie wyrażenia jest konstytuowane przez rodzaj rzeczy oznaczany przez to wyrażenie (por. wyżej, część IV), oraz w tym sensie, że aby ustalić, jakie rzeczy są oznaczane przez dane wyrażenie, musi on zająć się badaniem wiedzy i intuicji użytkowników na temat użycia danego wyrażenia. Efektem tego pierwszego etapu badania jest poznanie zakresu nazwy (lub innego wyrażenia), a zatem, poznanie tego, które rzeczy są przez tę nazwę oznaczane. W drugim kroku, Arystoteles przystępuje do badania natury tych rzeczy, ustala, czy rzeczy oznaczane przez dany termin można objąć jedną definicją, czy tworzą one jeden rodzaj naturalny i czy mają jedną, wspólną istotę. Jeśli tak nie jest, okazuje się, że termin jest homonimiczny. Tę sytuację, zgodnie z takim wyrażeniami Arystotelesa jak „oznaczać wiele rzeczy” lub „oznaczać więcej niż jedną rzecz”, możemy określić jako złożoną sygnifikację. Możemy w takiej sytuacji mówić nawet o wieloznaczności, jeśli będziemy pamiętali o wszystkich zastrzeżeniach, które sprawiają, że termin ten oznacza coś trochę innego niż we współczesnym ujęciu.

Odkrycie przez badacza, że termin ma złożoną sygnifikację, nie zmienia znaczenia tego terminu. Natomiast odkrycie to ujawnia, że termin sygnifikuje dwie różne istoty, dwie różne rzeczy-*pragmata* i dwa różne rodzaje naturalne. Sygnifikacja terminu z punktu widzenia przeciętnego użytkownika się nie zmienia, ponieważ badacz, który ujawnia wielość istot, a więc złożoność sygnifikacji, nie robi nic, co mogłoby wpłynąć na zakres omawianego terminu. Tak więc termin nadal oznacza ten sam rodzaj rzeczy. Użytkownicy języka mogą sądzić, że

ten rodzaj jest jeden, że jest jednością, podczas gdy faktycznie taki rodzaj nie tworzy jedności i jest w istocie dwoma rodzajami (lub większą liczbą rodzajów). Z tego punktu widzenia widać, pod jakim względem sygnifikacja u Arystotelesa jest podobna do współczesnego pojęcia znaczenia oraz w jaki sposób Arystoteles zmuszony jest zaczynać od ustaleń czysto językowych, by mógł przeprowadzić badanie sygnifikacji aż do poziomu istoty oznaczanego rodzaju. Jednocześnie sygnifikacja ma swój aspekt obiektywny, niezależny od intuicji użytkowników języka. Z tego punktu widzenia Arystotelesowskie pojęcie wykracza poza pojęcie znaczenia, jest od niego szersze.

Przedstawiony tu sposób nabywania sygnifikacji przez wyrażenia języka oraz modele ustalania tej sygnifikacji przez badacza-filozofa pokazują, że całkowicie sztuczna jest wprowadzona przez Irwina dystynkcja między sygnifikacją „dla nas” i „z natury”. Każdy wyraz ma jedną sygnifikację, która jest znana zarówno użytkownikom, jak i badającemu ją filozofowi. Tę sygnifikację konstytuują rzeczy oznaczane przez dany wyraz. Natomiast niektóre aspekty tej sygnifikacji, jak to, czy słowo oznacza jeden rodzaj naturalny, czy wiele, oraz to, jaka jest realna istota rodzaju oznaczanego przez ten wyraz, mogą być dla użytkowników języka niewidoczne lub nieznanne. Nie zmienia to jednak faktu, że w obu przypadkach (wiedzy badacza i wiedzy użytkowników) jest to ta sama sygnifikacja, ponieważ rzeczy oznaczane przez termin są te same.

## VII. ZAKOŃCZENIE.

### POWSZECHNIKI JAKO ZNACZENIA NAZW

W Arystotelesowskiej koncepcji sygnifikacji wyraźnie ujawniają się dwa aspekty. Pierwszy z nich ujmuje użycie wyrażenia tak, jak jest ono postrzegane przez użytkowników. Ten aspekt obejmuje takie własności, opisywane przez Arystotelesa na różnych etapach jego badań nad sygnifikacją, jak konotacja wyrażenia, intuicje użytkowników dotyczące jego użycia, wreszcie zakres danego wyrażenia. Opis tego aspektu oraz przeprowadzona na tej podstawie identyfikacja rzeczy, które są oznaczane przez dane wyrażenie, tworzą podstawę do badań nad drugim aspektem sygnifikacji, który ma charakter obiektywny. Ten aspekt obejmuje pytanie, czy rozważane wyrażenie odnosi się do jednego rodzaju naturalnego, czy do wielu, oraz zagadnienie tego, jaka jest istota oznaczanych przez to wyrażenie przedmiotów. W niektórych przypadkach wyrażenie oznacza kilka rodzajów, z których każdy ma inną istotę — wtedy wyrażenie okazuje się homonimiczne. Niekiedy oznaczany rodzaj jest tylko jeden — wtedy wyrażenie jest synonimiczne. Homonimiczność wyrażenia może być dostrzegalna dla użytkowników, niekiedy zaś jest uchwytna tylko dla badacza filozofa. Tym, co łączy oba aspekty sygnifikacji — subiektywny, postrzegany przez użytkowników,

i obiektywny — jest fakt, że sygnifikacja wyrażenia zawsze odsyła nas do tego samego rodzaju rzeczy, do tej samej grupy indywiduów. Z tego punktu widzenia można powiedzieć, że sygnifikacja wyrażenia pozostaje niezmienną, bez względu na to, jakie są wyniki badań filozoficznych. Właśnie ten rodzaj sygnifikacji możemy uznać za odpowiednik współczesnego pojęcia znaczenia językowego.

W Arystotelesowskim użyciu terminu *semainein* wyróżniliśmy takie użycie, które jest centralne dla jego koncepcji sygnifikacji. Opiera się ono na oznaczaniu rzeczy-*pragmata*, na wskazywaniu lub ujawnianiu ich istoty oraz na tożsamości znaczenia nazwy oraz odpowiadającej mu formuły definicyjnej. W przypadku nazw ogólnych rzeczami oznaczanymi przez nazwy są powszechniki. Tego rodzaju sygnifikacja ujawnia się niekiedy w postaci konotacji, niekiedy dla jej ustalenia konieczne jest odwołanie się do intuicji użytkowników języka lub do zakresu, jaki dane wyrażenie obejmuje. Ostatecznym etapem jest podanie formuły słownej odpowiadającej danej nazwie, która ma oddawać istotę oznaczanej przez nią rzeczy i stanowić jej definicję. W przypadku wyrażen homonimicznych tego rodzaju formuł będzie kilka.

W Arystotelesowskim ujęciu znaczenia, w głównym użyciu czasownika *semainein*, tak jak je przedstawiśmy w ramach niniejszego studium, jest tylko jeden element, który nie zgadza się z naszym pojmowaniem znaczenia językowego — jest to teza Arystotelesa, że nazwa oznacza (sygnifikuje) to samo co definicja. Jeśli uwzględnimy fakt, że jest to definicja realna, wtedy musimy uznać, że niektórzy użytkownicy języka, choć będą znali zarówno znaczenie rozważanego terminu, jak i znaczenie (sens) przedstawianej definicji, nie będą w stanie ocenić, czy mają one to samo znaczenie. Mogą oni nie wiedzieć, że taka jest właśnie istota bytu, który oznacza dana nazwa, lub też mogą mieć na ten temat inne zdanie i uważać, że proponowana definicja nie oddaje tej istoty. Przeczy to jednak naszej intuicji dotyczącej pojęcia znaczenia. Częścią naszego standardowego pojęcia znaczenia jest założenie, że znaczenie jest czymś uchwytnym i przejrzystym dla użytkowników języka. Jeśli użytkownik zna znaczenie wyrażen A i B, a wyrażenia te mają to samo znaczenie, musi on zarazem być w stanie dostrzec, że ich znaczenia faktycznie są tożsame.

Ta osobliwa własność Arystotelesowskiej koncepcji sygnifikacji nie powinna nas jednak prowadzić do wniosku, że sygnifikacja (w głównym, wyróżnionym tu przez nas użyciu) nie jest znaczeniem. Do utożsamienia sygnifikacji ze znaczeniem skłaniają nas zarówno te jej własności, które wynikają z rozważań Arystotelesa nad pojęciem sygnifikacji (oznaczanie rodzajów rzeczy, powiązanie każdego ze znaczeń z pewną formułą słowną, rola sygnifikacji w komunikacji), jak i elementy praktyki badawczej Arystotelesa w badaniach nad sygnifikacją, a więc fakt, że poświęca on uwagę konotacji, intuicjom użytkowników oraz,

przede wszystkim, zakresowi nazwy. Właściwa ocena jest raczej taka, że właśnie tożsamość oznaczania, jaka zachodzi w przypadku nazwy i powiązanej z nią realnej definicji, to, że oznaczają one ten sam powszechnik, jest w ujęciu Arystotelesa odpowiednim sposobem eksplikacji pojęcia znaczenia. Nazwa, jak była mowa wyżej, jest zawsze powiązana z pewną rzeczą, ujawnia ją i wskazuje na nią. Fakt, że dane słowo jest znaczące, ujawnia się w tym, że słowo to wypowiedziane przez mówiącego jest w stanie sprawić, by słuchającemu przyszła na myśl ta sama rzecz, którą ma na myśli mówiący. Zaś dla Arystotelesa najlepszym sposobem identyfikacji, o jaką rzecz, o jaki powszechnik chodzi, jest podanie definicji oznaczanej rzeczy. W ten sposób definicja realna staje się eksplikacją znaczenia nazwy.

Można postawić tutaj pytanie, dlaczego Arystoteles zdecydował się na wprowadzenie elementu obiektywnego do analizy znaczenia, skoro, jak widzieliśmy, w swoich badaniach często zaczyna od ustalenia tego, jak znaczenie słowa przejawia się w jego użyciu i jak jest postrzegane przez przeciętnych użytkowników języka. Odpowiedzieć na to pytanie można na kilku poziomach. Po pierwsze, trzeba zauważyć, że w większości przypadków nie da się podać wyraźnej konotacji terminu, tak jak postrzegają ją użytkownicy języka. O ile mają ją zawsze terminy sztucznie utworzone oraz techniczne, o tyle wyrażenia takie jak „woda”, „człowiek”, „drzewo”, „pies” nie mają określonej konotacji. Zwykle łączą się z nimi pewne intuicje, które można zastosować do opisu użycia nazwy, ale nie można z nich stworzyć formuły, która z jednej strony będzie ujmować warunki konieczne i wystarczające do bycia denotatem nazwy, z drugiej zaś będzie do przyjęcia dla wszystkich użytkowników języka. Fakt, że istnieją trudności z ustalaniem konotacji, jest powszechnie uznawany, jednak jego waga we współczesnych badaniach istotnie wzrosła, odkąd zwrócił na niego uwagę Hilary Putnam w swoich tekstach dotyczących reprezentacyjnej teorii znaczenia<sup>129</sup>. Putnam pokazał, że w przypadku terminów oznaczających rodzaje naturalne nie da się wskazać takiego elementu psychologicznego lub pojęciowego, który byłby skutecznym czynnikiem wyznaczającym denotację danego terminu.

Biorąc te obiektywne trudności pod uwagę, Arystoteles musiał zdawać sobie sprawę, że ustalenie konotacji napotyka w wielu wypadkach poważne trudności. To jest pierwszy możliwy powód, który sprawił, że wybrał takie, a nie inne ujęcie problemu znaczenia. Jednak Arystoteles dysponował zarazem innym sposobem podawania warunków koniecznych i wystarczających, jakie musi spełniać rzecz, by mogła należeć do denotacji danego terminu. Tą metodą była metoda definiowania, którą rozwinął i udoskonalił Platon — metoda zmierzająca do ujęcia istoty rzeczy, odpowiadająca na pytanie, czym rzecz jest. Platon opracował

<sup>129</sup> Por. *The Meaning of 'meaning'* (1975, w: *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers* vol. II, s. 215–271) oraz *Representation and Reality*, Cambridge MA: MIT Press, 1987.

metodę definiowania za pomocą podziału, Arystoteles, rozwijając ten pomysł, zaproponował definiowanie za pomocą rodzaju i różnicy gatunkowej. Dostępność tego rodzaju rozwiniętej i sprawdzonej metody to jest właśnie drugi powód, dla którego Arystoteles wybrał taki sposób ujęcia znaczenia.

Warto zauważyć, że Arystoteles nie jest odosobniony w takim podejściu do problemu znaczenia. Definicja jako sposób podawania znaczenia jest standardową metodą aż do pojawienia się koncepcji Fregego. Tak ujmują znaczenie logicy średniowieczni, tak ujmują znaczenie autorzy *Logiki z Port Royal*. Treść, o której piszą autorzy *Logiki*, nie jest konotacją uchwytą dla użytkowników języka, ale zestawem „idei”, które obiektywnie składają się na treść danego pojęcia<sup>130</sup>. Co może wydawać się zaskakujące, podobnie jest u Milla, twórcy współczesnego pojęcia konotacji. Dla niego, jak wiadomo, konotacja oznacza zbiór cech, które wyznaczają konieczne i wystarczające warunki przynależności danej rzeczy do denotacji nazwy. Jednak Mill ma świadomość, że nie wszyscy użytkownicy są w stanie podać takie warunki. Typowym ujęciem znaczenia z perspektywy użytkownika jest dla Milla formuła „człowiek jest to istota ludzka”, a więc instrukcja użycia terminu, nie zaś jego pełna konotacja<sup>131</sup>. Stały przykład Milla, a więc stwierdzenie, że konotację terminu „człowiek” oddaje formuła „istota cielesna, obdarzona życiem zwierzęcym, rozumna, posiadający kształt zewnętrzny, który dla odróżnienia nazywamy kształtem ludzkim”, pokazuje, że jego koncepcja konotacji jest narażona na podobne zarzuty jak teza Arystotelesa o tożsamości znaczenia nazwy i definicji<sup>132</sup>.

Fakt, że sposób podejścia Arystotelesa do znaczenia reprezentuje dłuższą i bardzo nobliwą tradycję, pokazuje raz jeszcze, jak nowym zjawiskiem jest ujęcie problemu znaczenia przez Fregego. Jego formuły, że sensem wyrażenia jest „sposób, w jaki przedmiot jest nam dany” oraz jego „wartość informacyjna” pokazują zupełnie nowy sposób myślenia o znaczeniu, w którym centralną rolę odgrywa problem wiedzy oraz przekonań podmiotu używającego języka. Stąd epistemologiczne ujęcia znaczenia (neopozytywizm), próby pragmatycznego

<sup>130</sup> Arnauld i Nicole definiują treść idei (*compréhension de l'idée*) jako „orzeczniki, które są w niej zawarte i których nie można jej pozbawić nie niszcząc jej” (*Logika*, I.6, tłum. pol. S. Romahnowa, Warszawa: PWN, 1958, s. 73). Natomiast w rozdziale o definicjach opisują definicję rzeczy (w przeciwieństwie do definicji nazwy) w sposób następujący: definicja rzeczy pozostawia terminowi jego zwykłą ideę i stwierdza, że idea ta zawiera pewne inne idee; w dalszej kolejności dodają, że „definicje nazw są dowolne, a definicje rzeczy nie są takimi [...] nie zależy bowiem od woli ludzi, by idee zawierały to, co chcieliby, aby zawierały” (I.12, s. 115–116).

<sup>131</sup> Podanie pełnej definicji nazwy jest podaniem jej pełnej konotacji (por. J.S. MILL, *System logiki*, VIII.1, VIII.3; tłum. pol. C. Znamierowski, Warszawa: PWN, 1962, s. 205–207 oraz 211–213). Natomiast definicje niedoskonałe mogą mieć postać formuły „Człowiek jest istotą ludzką” albo „Człowiek to zwierzę rozumne” i ich celem jest podanie informacji, jakie jest poprawne użycie słowa (por. s. 207 oraz 211).

<sup>132</sup> W sprawie pełnej konotacji nazwy „człowiek” por. *System logiki*, VIII.1, s. 207.

opisu znaczenia, ujmujące znaczenie od strony przekonań użytkowników na temat możliwych konsekwencji logicznych płynących z użycia danego wyrażenia (Ajdukiewicz<sup>133</sup>, Lyons<sup>134</sup>). Stąd też ostateczne odrzucenie idei, że znaczenie można zidentyfikować za pomocą warunków koniecznych i wystarczających; to odrzucenie widoczne jest zwłaszcza na gruncie badań lingwistycznych i psychologicznych nad pojęciem znaczenia, gdzie stawia się tezę, że znaczenie nie jest precyzyjnie określonym pojęciem w umyśle użytkownika, ale definiować je trzeba za pomocą tzw. prototypu, który jest podstawą do tworzenia zbiorów rozmytych (*fuzzy sets*), gdzie granice stosowności wyrażen są nieostre (Allan<sup>135</sup>,

---

<sup>133</sup> Ajdukiewicz w swoich wczesnych pracach stworzył koncepcję dyrektyw znaczeniowych, które miały opisywać znaczenie wyrażen w danym języku w postaci zdań uznawalnych przez użytkowników w określonych okolicznościach: „Jak się więc zdaje, można dla każdego języka, w którym znaczenie jego wyrażen jest jednoznacznie określone, ustanowić dyrektywy dające się zredagować według następującego schematu: tylko ten łączy ze słowami i wyrażeniami języka S znaczenie przyporządkowane im przez ten język, kto w sytuacjach typu L gotów jest uznać zdanie typu Z” (*Język i znaczenie* [1934], w: *Język i poznanie*, t. 1, Warszawa: PWN, 1960, s. 153). W swoich późniejszych pracach (*Logika pragmatyczna*, Warszawa: PWN, 1965) Ajdukiewicz posługuje się konstrukcją podobną do Fregowskiej, a sformułowania tam użyte mają wyraźny charakter epistemologiczny. Początkowo znaczenie wyrażenia opisane jest w sposób następujący: znaczenie dwóch wyrażen wtedy jest takie samo, gdy myśli, za pomocą których użytkownicy języka rozumieją dane wyrażenie, zgadzają się co do przedmiotu, którego dotyczą (s. 20); dalej Ajdukiewicz wprowadza element epistemologiczny, który odpowiada Fregowskiemu pojęciu sensu: „Z przykładu tego widać, że dwaj ludzie rozumieją pewne wyrażenie w tym samym znaczeniu, gdy nie tylko rozumiejąc je aktualnie to samo obaj mają na myśli, ale gdy ponadto rozumienie tej nazwy uzbraja ich obu w tę samą metodę rozstrzygnięcia, czy wyrażenie to zastosować do jakiegoś przedmiotu, czy też nie” (s. 22).

<sup>134</sup> Formuła, którą posługuje się John Lyons (*Semantyka*, tłum. A. Weinsberg, Warszawa: PWN, 1984; I wyd. ang. 1977), jest bardzo podobna do rozwiązania Ajdukiewicza z lat trzydziestych. Lyons proponuje, by idąc za Carnapem, zdefiniować sens za pomocą postulatów znaczeniowych, które ostatecznie przybierają postać tzw. implikacji pragmatycznej: „Wypowiedź  $W_i$  implikuje pragmatycznie wypowiedź  $W_j$ , jeżeli normalne jest przyjęcie, że przez wygłoszenie  $W_i$  mówiący deklaruje się co do prawdziwości nie tylko sądu wyrażonego tą wypowiedzią, lecz również sądu wyrażonego wypowiedzią  $W_j$ ” (t. I, s. 200–201). Określenie „normalne” zakłada nie tylko szczerść mówiącego oraz inne warunki skutecznej komunikacji, ale też przekonania użytkowników na temat konsekwencji płynących z użycia danego wyrażenia.

<sup>135</sup> Keith Allan w swoim podręczniku podsumowującym refleksję nad znaczeniem językowym na gruncie lingwistyki (*Linguistic Meaning*, t. I–II, London – New York: Taylor & Francis Group, 1986) powołuje się na badania statystyczne nad przyporządkowaniem typowych przedstawicieli do danych nazw (np. rzeczowników takich jak „warzywo” czy „ptak” lub nazw kolorów), ale także na dane psychologiczne, dotyczące np. niejednoznaczności interpretacji danych wzrokowych. W efekcie formułuje koncepcję sensu, która po pierwsze odrzuca zasadę warunków koniecznych i wystarczających, po drugie wprowadza stopniowalność spełniania warunków wyznaczonych przez sens (dany desygnat może być bardziej lub mniej podobny do prototypu; powoduje to, że przynależność do zbioru denotatów jest stopniowalna, por. s. 109–111), po trzecie wiąże pojęcie sensu z obrazem lub pojęciem obecnym w umyśle użytkownika, który to obraz lub pojęcie ma charakter do pewnego stopnia subiektywny (obraz prototypu). Allan definiuje sens jako tę cechę

Jackendoff<sup>136</sup>). Ta specyfika współczesnego ujęcia znaczenia nie powinna jednak w naszych oczach odbierać wartości tradycji reprezentowanej, i w dużej mierze kształtowanej, przez Arystotelesa. Należą do niej, razem ze Stagirytą, stoicy, scholastycy średniowieczni, filozofowie nowożytni operujący opozycją treść — zakres oraz jej wariantami, wreszcie Mill. Ta tradycja reprezentuje sposób myślenia o znaczeniu, w którym centralną rolę odgrywa nie podmiot, ale związek wyrażen z rzeczami, ze światem realnym<sup>137</sup>.

Na zakończenie mojego opracowania chciałbym dodać jeszcze jedną uwagę na temat specyfiki Arystotelesowskiej koncepcji sygnifikacji. Jak widzieliśmy, w tej koncepcji znaczenia centralne miejsce zajmuje pojęcie powszechnika. To jego dwoisty status, jako bytu, który istnieje zarazem w rzeczach i w duszy, jest tym, co nadaje koncepcji Arystotelesa bardzo szczególny rys. Pozwala mu osadzić rozważania dotyczące znaczenia w ramach szerszej koncepcji metafizycznej. Tę samą funkcję spełnia u Arystotelesa koncepcja formy, będąca bazą, na której Stagiryta może oprzeć psychologiczny i epistemologiczny aspekt swojego opisu powstawania znaczenia i funkcjonowania języka. Bez tych dwóch elementów filozofii Arystotelesa, obecnych jeszcze w scholastyce, ale w filozofii nowożytnej już nie, klasyczne teorie znaczenia, o których była przed chwilą mowa, tracą swoje filozoficzne podstawy.

---

wyrażenia, która odzwierciedla postrzegane cechy denotatów nazwy ujęte w postaci pojęciowego prototypu utworzonego dla tych denotatów (por. s. 137–139); prototyp użytkownik języka nabywa i kształtuje w trakcie uczenia się użycia wyrazu.

<sup>136</sup>R. Jackendoff w swoich publikacjach (por. m.in. *Semantics and Cognition*, Cambridge MA – London: MIT Press, 1983) przeprowadza konsekwentną krytykę idei, że znaczenie wyrażenia można podać w postaci zestawu warunków koniecznych i wystarczających (por. s. 42–56 oraz 112–122). Jackendoff sądzi jednak, w odróżnieniu od Allana, że samo pojęcie prototypu oraz zbiorów rozmytych nie wystarcza, bo opisać fenomen znaczenia. W jego koncepcji znaczenie językowe można opisać przez połączenie trzech typów warunków: warunków koniecznych (np. przynależność do rodzaju), warunków stopniowalnych (które odzwierciedlają one cechy stopniowalne denotatów, takie jak podobieństwo do prototypu) oraz warunków typowości (które podają typowe cechy denotatu, ale dopuszczają wyjątki od nich), por. s. 120–122. Połączenie tych warunków w konkretnym przypadku dodatkowo wymaga podania tzw. reguł preferencji (*preference rules*), które pokazują, jakie są wzajemne interakcje tych warunków przy użyciu danego wyrażenia (por. s. 135–140).

<sup>137</sup>Świadomość tej specyfiki Millowskiego pojęcia konotacji miał Ajdukiewicz, który pisał, że „ktoś, kto identyfikuje znaczenie nazw z ich konotacją, szuka znaczeń w sferze obiektywnej, w cechach przedmiotów będących desygnatami nazw, gdy tymczasem asocjacyoniści i inni upatrują znaczenie w czymś ze sfery psychologicznej” (*O znaczeniu wyrażen*, w: *Język i poznanie*, t. 1, s. 124). Słowa Ajdukiewicza o „poszukiwaniu znaczeń w sferze obiektywnej” można odnieść do całej tradycji mówiącej, że znaczenia słów są konstytuowane przez oznaczane rzeczy.

## BACK TO ARISTOTLE'S CONCEPTION OF MEANING

### S U M M A R Y

This paper presents a new reading of Aristotle's theory of meaning. Its starting point is a claim made in a seminal paper by T. Irwin that Aristotle's notion of signification (*semainein*) is not the same as the modern concept of meaning. This claim has been challenged by some modern scholars (D. Charles, C. Shields), however, no conclusive arguments against it have been shown. The paper argues against Irwin's claim by pointing to two features of Aristotle's theory: first, it shows that what is signified by words in Aristotle's theory are "things" (*pragmata*) and that one particular sort of *pragmata* are universals; second, it shows that Aristotle's interest in signification is rooted in his interest in the actual linguistic practice of the average speaker of language.

KEYWORDS: Aristotle, philosophy of language, theory of meaning

SŁOWA KLUCZE: Arystoteles, filozofia języka, teoria znaczenia