

A. M. KRĄPIEC

## ZAGADNIENIE PRZEDMIOTU METAFIZYKI ARYSTOTELESIA

Jeśli substancja, w oczach Arystotelesa, gwarantuje naukowość poznania (które wówczas było właściwie poznaniem filozoficznym), to pojawia się problem, czy rzeczywiście przedmiotem poznania metafizycznego jest byt jako substancja, czy byt jako byt pierwszy (Bóg), itd. Jest to słynny już dziś problem przedmiotu metafizyki Arystotelesa. Zagadnienie to ma ogromną literaturę, tak że obecnie trudno z punktu widzenia historycznych analiz dodać coś nowego<sup>1</sup>. Mając jednak na uwadze rezultaty już osiągnięte, można z punktu widzenia systemu filozofii Arystotelesa wyakcentować pewne momenty jego rozważań, które dla filologa i historyka filozofii okazują się sformułowaniami wieloznacznymi, gdy tymczasem wieloznaczność ta była chyba przez Stagirytę zamierzona, ze względu na specjalny charakter przedmiotu poznania filozoficznego. Właśnie zwrócenie uwagi na specyficzność przedmiotu poznania w metafizyce może się przyczynić do lepszego zrozumienia analogiczności przedmiotu metafizycznego poznania. Analogiczność przedmiotu wyrażona w naszym ludzkim języku przybiera postać wieloznaczności i na pierwszy rzut oka stwarza obraz wielości przedmiotów metafizycznego poznania<sup>2</sup>.

Ale wpraw zapoznajmy się najogólniej z głównymi tendencjami interpretacji przedmiotu metafizyki Arystotelesa.

Różnorodne kierunki interpretacji zrodziły się w wyniku czytania zespołu pism Arystotelesa nazwanych *Metafizyką*<sup>3</sup>. W księgach tych występują różne

<sup>1</sup> Krótki przegląd najważniejszych pozycji i ich omówienie podaje J. Kalinowski, *Au carrefour des métaphysiques. Pluralité des vues et in ecisions dans la théorie de la philosophie d'Aristote*. Artykuł ten ukaże się w „Revue des Sciences Phil. et Théol”. Pełny przegląd literatury na ten temat w ostatnio wydanych monografiach: J. Owens, *The doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto 1957<sup>2</sup>; V. Decarie, *L'Objet de la métaphysique selon Aristote*, Montréal-Paris 1961; P. Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris 1962.

<sup>2</sup> Jest to znane na terenie filozofii zagadnienie nieadekwatności języka w stosunku do pierwszych i zasadniczych ujęć poznawczych, jako też w stosunku do najogólniejszych konstrukcji myślowych, takich jak „pojęcie” bytu i jego elementów składowych. I na to właśnie (między innymi) zwracał uwagę E. Gilson w monografii: *L'être et l'essence*. Szczególnie ważne w tej materii są rozdziały: wstępny i dwa ostatnie.

<sup>3</sup> P. Aubenque, op. cit., s. 6—7 zwraca uwagę, że chyba po raz pierwszy wątpliwości co do spójności systemu Arystotelesa podniósł Suarez w *Disp. Metaph. I disp. 1, sct. 2*. Na inkoherencję systemu zwracali uwagę tacy autorowie jak Rodier, *Remarques sur la conception aristotélicienne de la substance*, „Année phil.”, 1909; zdaniem Rodiera Arystoteles nie obrał konsekwentnie jednego punktu widzenia w analizach — treści lub zakresu. Według L. Robina Arystoteles oscylował pomiędzy koncepcją przyczynowości analitycznej i syntetycznej. E. Boutroux widział sprzeczności u Arystotelesa pomiędzy jego koncepcją bytu i teorią poznania. W koncepcji bytu realne są tylko jednostki, w poznaniu zaś tylko ogół; Brunschwig ukazywał, że Stagiryta wahał się w wyborze matematycznej i biologicznej koncepcji sylogizmu... W tym samym czasie T. Gomperz wysunął hipotezę, że Arystoteles był nosicielem konfliktu dwu osobowości — platończyka, logicznego

terminy na określenie metafizycznego typu poznania: mądrość<sup>4</sup>, filozofia pierwsza<sup>5</sup> i teologia<sup>6</sup>. Każda z tych nazw ujawniała nowy przedmiot poznania; i tak — „mądrość” wskazywała na poznanie pierwszych przyczyn bytu; „filozofia pierwsza” wiązała się z poznanem bytu jako bytu; natomiast „teologia” dotyczyła poznania bytu najwyższego, boskiego. Pojawiły się więc trzy oddzielne przedmioty metafizycznego poznania, a zatem to, co nazywa się ogólnie „metafizyką”, należałoby ściślej nazwać: aitiologią, ontologią i teologią naturalną<sup>7</sup>. Owe trzy dziedziny metafizycznego poznania okazywały się, przy dalszym badaniu, spuścizną samej myśli platońskiej<sup>8</sup>. Przejęte przez Arystotelesa, zostały wyrażone w poznaniu aporeumatycznym, dążącym nie tyle do rozwiązań ostatecznych, wyostrzonych zagadnień, ile raczej do pobudzenia myślenia<sup>9</sup>.

Z niejednolitego charakteru metafizycznego poznania zdawano sobie sprawę od dawna. Problem ten jednak stał się szczególnie żywy na początku obecnego stulecia i trwa do chwili obecnej. Wydawało się, że najbardziej racjonalne, bo najprostsze rozwiązania podał w swej pracy habilitacyjnej W. Jaeger<sup>10</sup>. Jeśli w tekstach Arystotelesa daje się wyraźnie zauważyć rozbieżność w ujmowaniu natury metafizycznego poznania i jego przedmiotu, to nie można się zgodzić, by w tym samym czasie jeden myśliciel przyjmował rozwiązania inkohorentne; wobec tego próby tych rozwiązań pochodziły z różnych okresów, istniała zatem ewolucja myśli w pojmowaniu filozofii. Jeśli ewolucja ta istniała, to tylko od platonizmu w kierunku arystotelizmu. Zdawało się, że rozwiązanie to bardzo proste, stanie się rozwiązaniem trwałym i kluczem do chronologicznego uporządkowania pism Stagiryty i rozumienia samego systemu. Niestety rozwiązania zbyt proste nie zawsze są prawdziwe. Swą tezę coraz bardziej, pod wpływem dyskusji, moderował sam Jaeger, a obecnie wykazano szereg luk, tak że jaegerowskie sugestie w najważniejszej większości już przeszły do historii nauki<sup>11</sup>.

Obok koncepcji ewolucji myśli Arystotelesa dotyczącej przedmiotu metafizyki istniały kierunki, które wskazywały na jakąś jednolitość przedmiotu metafizyki. Metafizyka ma za przedmiot badanie bytu substancjalnego, zmiennego, jako skutku substancji niematerialnych, a nade wszystkim Boga. Istnieje zatem podporządkowanie kauzalne w przedmiocie metafizyki. Za takim —

idealisty, niemal panlogisty i asklepiady, empiryka... itd. Na tym tle pojawiła się najprostsza lecz rewolucjonująca teoria W. Jaegera w: *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin 1912 (później modyfikowana w: *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923) o ewolucji myśli Stagiryty od tzw. platonizmu do „arystotelizmu”.

<sup>4</sup> Por. Met. A 981 b 27—29; 982 a 1—3; 982 b 5—10; 982 b 28—32; 983 a 11—21; 983 a 24; B 2 996 b 1—26 itd.

<sup>5</sup> Met Γ 1 1003 a 21; c. passim; itd.

<sup>6</sup> Met A 982 b 28—32; 983 a 5—10; itd.

<sup>7</sup> Z tymi tendencjami można spotkać się w cyt. art. J. Kalinowskiego, tudzież do pewnego stopnia u U. Dhondt, *Science suprême et ontologie chez Aristote*, „Rev. Phil. de Louv.”, 59 (1961) 5—30. Nawet i A. Mansion rozróżnia pomiędzy metafizyką i filozofią pierwszą. Por. *Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote*, „Rev. Phil. de Louv.”, 56 (1958) 165—221.

<sup>8</sup> Zwraca na to uwagę V. Decarie, op. cit., s. XXVII.

<sup>9</sup> W tym kierunku idą rozważania P. Aubenque'a w cyt. dziele. Będzie jeszcze niżej okazja zapoznać się ze stanowiskiem tego autora.

<sup>10</sup> Por. odn. 3.

<sup>11</sup> Szczególnie wyżej cyt. praca Decariego wykazała, że właściwie Arystoteles jeszcze za życia swego mistrza Platona już nie przyjmował platońskich koncepcji idei i że nie miał powodu odchodzić od platonizmu, bo właściwie w filozofii platonikiem nie był. Por. całą pierwszą część pracy bardzo bogato udokumentowaną.

w grubszych zarysach — rozwiązaniem opowiadają się: A. Mansion<sup>12</sup> i V. Decarie<sup>13</sup>. Pokrewną im teorię utrzymuje J. Owens, akcentując analogiczność przedmiotu metafizyki, którego analogatem głównym jest substancja niematerialna, Bóg<sup>14</sup>. Takie rozwiązanie sugerował pierwotnie E. Gilson<sup>15</sup>.

Ten sam autor w pracy *L'être et l'essence* zwraca uwagę, że przy czytaniu *Metafizyki* Stagiryty można dostrzec oscylowanie pomiędzy dwoma stanowiskami, które dałoby się nazwać: platonizującym i arystotelizującym<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Por. *L'objet de la science philosophique suprême d'après Aristote, Métaphysique E 1, Mélanges Dies*, Paris 1956, 1, s. 151—163; *Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote*, „Rev. Phil. de Louv.”, 56 (1958) 165—221.

<sup>13</sup> V. Decarie, op. cit. s. 178 pisze: *On étudiera donc l'être sous cet aspect, c'est-à-dire comme substance ou comme accidents de la substance ... L'analyse de l'ousia immédiatement accessible à l'homme révèle qu'elle est composée de matière et de forme, qu'elle doit son origine à une activité motrice elle-même finalisée par un but à atteindre: produire cette forme dans cette matière ... Mais cette ousia sensible est périssable, — quoique la forme et la matière soient éternelles: comment auraient-elles été „engendrées”. Et si toutes les substances étaient périssables, elles auraient dans l'éternité du temps disparu et aujourd'hui, rien n'existeraient. Il faut donc remonter à un principe premier (c'est le principe „an-hypothétique” de la République), car la régression à l'infini est inadmissible et ne peut engendrer que l'absurdité. Cette ousia, source de la vie et d'être, „à qui sont suspendus le ciel et la „terre”, est nécessairement immuable, immatérielle, éternelle, pure activité de pensée se contenant elle-même; ... Quel plus noble objet de connaissance et d'étude l'homme pourrait-il découvrir?*

Zdaniem Decariego, również św. Tomasz poznanie metafizyczne podporządkował, a właściwie związał z poznaniem Boga. Niewątpliwie są u św. Tomasza i takie stwierdzenia, ale — jak się niżej okaże — płyną one z innej koncepcji bytu. Trudno jednak św. Tomasz zaszeregować bez reszty do zwolenników jakiejś jednej opinii, gdyż można u niego spotkać rozmaite sformułowania. I tak Tomasz uważa, że *subiectum* (w dzisiejszym rozumieniu przedmiot) *metaphysicae est ens commune* Prol. Met., L. 4 lect. 5, 593; L. 11 lect. 7, 2266—7. Kiedy inndziej mówi o podwójnym przedmiocie, bycie w ogólności i bycie jako substancji — L. 5 lect. 7, 842; L. 7 lect. 1, 1245—1269, lect. 2, 1270—1275, lect. 13, 1566; L. 8 lect. 1, 1682; L. 11, lect. 2154—2155 itd.

<sup>14</sup> J. Owens w *The Doctrine of Being...* s. 298—299 pisze: *From this viewpoint, the various Aristotelian ways of designating the science of separate Entity can now be readily seen to describe the same Primary Philosophy. The science of the highest causes of things, the science of being qua being, the science of Entity, the science of primary Entity, the science of form, the science of truth — all denote the same discipline. The philosophy is the science of πρὸς ἑ; equivocal, and so studies the nature of the primary instance, which is expressed in all the others. The primary instance of Entity, of Being qua Being, of form, of the causes, of truth in this objective sense, is equally separate Entity. The nature of separate Entity in the theme studied under all these designations.* Zbliżony, bardziej jednak platonizujący punkt widzenia przyjmuje w interpretacji omawianego zagażenia Ph. Merlan, *From Platonisme to Neoplatonisme*, La Haye, M. Nijhoff 1954; *Metaphysik: Name und Genestand* („Journal of Hellenic Studies”, 77 (1957), p. 1, s. 87—92). Momenty realistyczne natomiast (był jako był) akcentuje H. Ambühl, *Das Objekt der Metaphysik des Aristoteles*, Freiburg 1958. W dyskusję z tym autorem wszedł J. Kalinowski w cyt. artykule.

<sup>15</sup> Jest to — jak się wydaje — koncepcja z okresu wykładów w Aberdeen. Gilson widzi zasadniczą różnicę pomiędzy filozofią chrześcijańską a filozofią grecką w tym, że w chrześcijaństwie nastąpiło ułożsamanie bytu jako samoistnąjącego z Bogiem, natomiast w filozofii greckiej Bóg był tylko najważniejszą częścią samoistniejsząjącego świata-PHYSIS. Por. *Duch filozofii średniowiecznej* (tłum. J. Rybałt), Warszawa 1958, r. 5, 20.

<sup>16</sup> Gilson pisze na s. 56—57: *L'ontologie d'Aristote est donc sollicitée par deux tendances opposées: celle, toute spontanée, qui lui fait situer le réel dans l'individuel concret et celle, héritée de Platon, qui l'invite à le situer dans la stabilité intelligible d'une essence une, reste toujours identique à elle-même malgré la pluralité des individus ... L'ambiguïté fondamentale de l'ontologie d'Aristote se reflète dans le double aspect de son oeuvre et de l'influence qu'elle a exercée au cours de l'histoire. Il y a un premier Aristote, très différent de Platon par sa vive curiosité du réel et les dons d'observateur dont il fait preuve en l'étudiant, car l'Aristote qui*



Stanowisko pierwsze, platonizujące, akcentowałoby przede wszystkim ogólność i istotowość poznania i wiązałoby się z poznaniem istot oderwanych, natomiast tendencja arystotelizująca wiązałaby się z poznaniem substancji jako bytu jednostkowego.

Wreszcie autor ostatniej i najbardziej obszernej pracy *Le problème de l'être chez Aristote* P. Aubenque zwraca uwagę, że próby ustalenia przedmiotu filozofii u Stagiryty wychodziły zazwyczaj z pewnych prekoncepcji systemowych, pozaarystotelesowskich, gdyż w oparciu o teksty metafizyczne Stagiryty nie można skonstruować pozytywnej ontologii czy pozytywnej teologii naturalnej<sup>17</sup>. Arystotelesowe dociekania noszą na sobie charakter aporieumatyczny, a ostatecznych rozwiązań nie ma. Dlatego też dawanie rozwiązań ostatecznych płynie z natchnienia innych systemów<sup>18</sup>.

Różnorodne interpretacje tekstów Arystotelesa ukazują całą złożoność zagadnienia. Jeśli jednak zagadnienie jest złożone, to nie można twierdzić, że zagadnienia zdaje się w ogóle nie być. Nie można wyraźnych tekstów Arystotelesa mówiących niedwuznacznie o istnieniu metafizyki jako o po-

*a écrit l'Historia animalium, s'intéresse au développement du poussin dans l'oeuf, au mode de reproduction des requins et à la vie des abeilles. C'est aussi l'Aristote pour qui le réel est le τὸ ἐν τῷ. Mais il y a un second, beaucoup plus proche de Platon, et pour qui ces enquêtes sur le particulier n'ont finalement d'autre objet que le conduire à la connaissance de l'essence, qui est seule objet de science proprement dite, parce qu'elle est universelle de plein droit ...*

Bardziej tradycyjnie zagadnienie ujmują W. D. Ross, *Metaphysics*, I, s. 252: *... Aristotle has in the main two ways of stating the subject-matter of metaphysics. In one set of passages it is stated as τὸ ἐν τῷ ὄν, the whole of being, as such. This view is expressed throughout Book I, and occasionally elsewhere (E. 1025 b 3; K. 1060 b 31; 1061 b 4, 26, 31); it is implied also in the description of σοφία as being occupied with the first causes and principles, sc. of reality as a whole (A 981 b 28, 982 b 9). But more frequently metaphysics is described as studying a certain part of reality, viz. that which is χωριστόν (exists independently) and ἀκίνητον while physics studies things that are χωριστά, but not κίνητα and mathematics things that are ἀκίνητα, but not χωριστά. This view of the subject of metaphysics is expressed most clearly in E 1026 a 15, but is implied in such passages as K 1064 b 4; A 1069 b 1; Phys, 192 a 34, 194 b 14; De Anim. 403 b 15. On this view metaphysics studies not being as a whole but the highest kind of being, and when viewed in this way it may be called θεολογική (E 1026 a. 19, K 1064 b 3).*

<sup>17</sup> Por. op. cit., s. 11 i nn., gdzie Aubenque ustala metodę swoich badań, tudzież rozdział ostatni s. 487—508, gdzie podsumowuje wyniki tychże badań.

<sup>18</sup> Warto zapoznać się z niektórymi charakterystycznymi twierdzeniami tej pracy. Aubenque w trakcie swych ciekawych i wnikliwych analiz przyjmuje mnogość koncepcji nauki „metafizyki”. Arystoteles nie tyle skonstruował jakąś naukę metafizyczną, ile raczej „dialektykę bytu”. To, co właściwie odnalazł w metafizyce, to była teologia negatywna i podwójnie negatywna ontologia: *... la science sans nom à laquelle éditeurs et commentateurs donneront le titre ambigu de Métaphysique, semble osciller sans fin entre une théologie inaccessible et une ontologie incapable de s'arracher à la dispersion... on s'aperçoit que le cas de la théologie et celui du discours un sur l'être (ce que nous avons convenu d'appeler l'ontologie) ne sont, en réalité, ni identique ni même parallèles ... chez Aristote, l'impossibilité d'une théologie n'est pas seulement rencontrée et constatée, elle est progressivement justifiée et cette justification de l'impossibilité de la théologie devient paradoxalement le substitut de la théologie elle-même... Il n'en est pas de même de l'ontologie. L'échec de l'ontologie se manifeste, non pas sur un plan, mais sur deux: d'une part il n'y a pas de λόγος un sur l'όν; d'autre part, puisque l'être en tant qu'être n'est pas un genre, il n'y a même pas d'όν qui soit un. Si nous pouvons répéter à propos de l'ontologie ce que nous disions plus haut de la théologie, à savoir qu'elle se s'épuise, mais en même temps se réalise, dans la démonstration de sa propre impossibilité, et qu'ainsi la négation de l'ontologie se confond avec l'établissement d'une ontologie négative, nous devons ajouter ici que cette ontologie est doublement négative: négative, elle est d'abord dans son expression, mais elle l'est aussi dans son objet. La négativité de l'ontologie ne traduit pas seulement l'impuissance du discours humain, mais la négativité même de son objet, s. 487—489.*

znaniu (w jego rozumieniu naukowym i uprzedmiotowionym) negować dlatego, że są teksty w innych dziełach Stagiryty, które miałyby wskazywać, że nauki o tak „szerokim” przedmiocie nie ma<sup>19</sup>. Wiadomo jest bowiem, że Arystoteles skonstruowanej przez siebie teorii nauki nie zastosował do metafizycznego poznania, które nie mieściło się w ramach dedukcyjnej nauki w jego rozumieniu<sup>20</sup>. Dla metafizyki należało skonstruować nieco inaczej koncepcję naukowego poznania, którego ogólne charakterystyczne cechy byłyby udziałem poznania metafizycznego<sup>21</sup>.

Jest niezaprzeczonym faktem, że sam Arystoteles uważał, iż istnieje taka nauka ogólna, której przedmiotem jest byt jako byt i to wszystko, co z tym bytem jest w istotnej łączności. Arystoteles zbyt wyraźnie pisze na ten temat: „Nie utożsamia się ona z żadną z tak zwanych nauk szczegółowych, bo żadna inna poza nią nie rozpatruje w ogólności bytu jako bytu, lecz wyodrębniając jakąś jego dziedzinę, rozważa to, co mu przysługuje w tym zakresie... Skoro też szukamy zasad i przyczyn ostatecznych, jasne, że muszą to być zasady... rzeczywistości jako takiej. Jeśli zatem nawet ci, którzy poszukiwali elementów rzeczy, tych właśnie pierwszych zasad poszukiwali, to konieczne też, żeby i elementy konstytuujące byt nie były elementami bytu w sensie przygodnym, lecz bytu jako takiego. A przeto i nam pierwszymi przyczynami bytu jako bytu zająć się trzeba”<sup>22</sup>.

W tej samej księdze Γ w rozdziale drugim bardzo wyraźnie i niedwuznacznie tłumaczy, w jaki sposób można skonstruować jeden przedmiot dla takiego typu wiedzy: „Byt pojmuje się różnorodnie, w relacji wszakże do czegoś jednego, ze względu na jakąś jedną naturę, a nie różnoznacznie... Jedne bowiem rzeczy nazywają się bytami, gdyż są to substancje, inne z racji, że są właściwościami substancji bądź procesami prowadzącymi do substancji, albo jej zniszczeniem lub brakiem, albo też jakościami, przyczynami sprawiającymi czy wytwarzającymi substancję, względnie coś pojątego w relacji do niej, wreszcie też negacjami czegoś o nich lub samej substancji... Do jednej bowiem wiedzy należy rozważanie nie tylko rzeczy rozumianych jednoznacznie, ale i takich, które pojmuje się w relacji do jakiejś jednej natury, gdyż to w pewnym sensie jest również ujęciem jednoznacznym. Oczywiście przeto, że do jednej wiedzy należy też rozważanie bytów, o ile są bytami. Naczelnym zaś przedmiotem wiedzy jest zawsze coś, co jest pierwsze, od

<sup>19</sup> A chyba tak właśnie argumentuje Aubenque, któremu dobrze znane są teksty metafizyki, ale — dla obalenia znaczenia tekstów stwierdzających istnienie nauki metafizyki, posługuje się innymi tekstami z teorii nauki Arystotelesa i przy ich pomocy obala znaczenie tekstów pierwotnych. Por. op. cit., s. 206—250. Na s. 222 pisze: *Dans notre recherche d'un discours un sur l'être, nous avons rencontré les difficultés inhérentes au projet d'une science de l'être en tant qu'être. Ces difficultés se résument dans une aporie fondamentale, dont le développement radical nous mettra peut-être sur la voie d'un nouveau départ. Cette aporie pourrait se formuler dans ces trois positions qu'Aristote soutient tour à tour et qui sont pourtant telles qu'on ne peut accepter deux d'entre elles sans refuser la troisième: 1. Il y a une science de l'être en tant qu'être. 2. Toute science porte sur un genre déterminé. 3. L'être n'est pas un genre.* Naturalnie wniosek jest oczywisty, zaprzeczający pierwotnemu założeniu.

<sup>20</sup> Staralem się to wykazać w pracy: *Z teorii i metodologii metafizyki*, s. 204—228. Chodzi tu zwłaszcza o typ myślenia koniecznościowego, które w pewnych, ogólnych zarysach było opracowane przez Arystotelesa, ale teoria tego poznania nie została opracowana bardziej szczegółowo. Arystoteles nie stworzył pełnej metafizyki, aczkolwiek wiele na ten temat powiedział, jak na to słusznie zwrócił uwagę G. Kalinowski w cyt. art.

<sup>21</sup> Por. Met. r. Γ, 1 *passim*. Por. komentarz W. D. Ross, *Metaph. I s. 250—261*; V. Decarie, op. cit., s. 100—110. Tenże autor w odnośnikach wchodzi w dyskusję z najrozmaitszymi autorami zajmującymi się omawianym problemem.

<sup>22</sup> Tamże Met. Γ, r. 2.

czego inne rzeczy zależą i w oparciu o co się je określa. Skoro więc tym jest substancja, to zasady substancji i przyczyny niech poznaje filozof..."<sup>23</sup>. Dalsze uwagi Stagiryty potwierdzają tę tezę, że jest jednak nauka filozoficzna naczelną, która rozważa byt jako byt oraz te jego właściwości, które mu przysługują w sposób istotny.

Arystotelesowskie wypowiedzi z księgi Γ (wyżej w skrócie przytoczone) nie tylko nie stoją w sprzeczności z wypowiedziami z innych ksiąg *Metafizyki*, ale właśnie dostarczają klucza wyjaśniającego różne sformułowania tego samego zagadnienia, lub różne podkreślane jego aspekty. I w tym względzie szczegółowe analizy, jakie przeprowadził V. Decarie na udowodnienie, że istnieje jednak nauka filozoficzna (metafizyka) mająca analogicznie jeden przedmiot rozważań, są całkowicie przekonujące i właściwie w tej materii nic specjalnie nowego nie można dodać<sup>24</sup>. I tak wypowiedzi Arystotelesa o „mądrości” z księgi A wskazują, — jak słusznie wykazuje Decarie — na dwa aspekty tego samego przedmiotu (choćaż nie jest on w *explicito* nazwany byt jako byt); księga B nie daje żadnych odpowiedzi, gdyż z założenia — jako księga aporii — nie powinna dawać żadnych rozwiązań. W księdze E, która stwarza tyle trudności komentatorom, mamy podany bliżej podział nauk teoretycznych z tym, że tzw. wiedza teologiczna — w przeciwstawieniu do nauk fizycznych i matematycznych w ówczesnym ich rozumieniu — jest właśnie nauką o bycie jako bycie, nazwaną tu teologią z racji wyakcentowania rozważań dotyczących przyczyn sprawczych i celowych. W księdze K nie znajdujemy istotnych różnic w ujęciu metafizyki i jej przedmiotu w stosunku do ksiąg B, Γ, E. Tak, jak w tych księgach, również i tu mamy do czynienia z nauką, która szuka pierwszych przyczyn bytu jako bytu, która odkrywa boski przedmiot dociekań, i dlatego wiedzę tę można nazwać „teologią”. Spotykamy się więc zasadniczo z tymi samymi ujęciami, jakie miały miejsce już w poprzednich księgach.

Z lektury księgi Z wynika, że byt można pojmować wielorako, ale w sensie naczelnym bytem zawsze jest substancja. Inne kategorie bytu czy inne jego właściwości są wtórne i pochodne w stosunku do substancji. Tylko bowiem substancja jest bytem samoistniejącym, a wszystko inne istnieje dzięki substancji; stąd ona jest pierwsza czasowo i definitywnie. A czym jest sama substancjalność?<sup>25</sup> Czy jest to konkretna materia, czy forma, czy konkretne

<sup>23</sup> Cała praca Decariego jest poświęcona temu zagadnieniu. Szczególnie jednak ważne i przekonujące są analizy przeprowadzone w trzeciej części rozprawy, w której analizuje *Metafizykę* Arystotelesa na tle dotychczasowych ujęć. Por. s. 79—175.

<sup>24</sup> Do uświadomienia takiego rozwiązania szczególnie pomocne mi były sugestie komentatorskie W. D. Rossa tudzież próby rozwiązań przedstawione przez E. Gilsona w *L'être et l'essence*, s. 46—62.

<sup>25</sup> Stanowisko Tomasza w gruncie rzeczy jest o wiele bardziej ostrożne, niż mu przypisują dzisiejsi komentatorowie. Wystarczy przeczytać ważny w tym względzie urywek Proemium do *Metafizyki*: ... *Unde oportet quod ad eandem scientiam pertineat considerare substantias separatas et ens commune, quod est genus, cuius sunt praedictae substantiae communes et universales causae. Ex quo apparet, quod quamvis ista scientia praedicta tria consideret, non tamen considerat quodlibet eorum ut subiectum, sed solum in sum ens commune. Hoc enim subiectum in scientia, cuius causas et passiones quaerimus, non autem ipsae causae alicuius generis quaesiti. Nam cognitio causarum alicuius generis est finis ad quem consideratio scientiae pertingit. Quamvis autem subiectum huius scientiae sit ens commune, dicitur tamen tota de his quae sunt separata a materia secundum esse et rationem. Quia secundum esse et rationem separari dicuntur, non solum illa quae nunquam in materia esse possunt, sicut Deus et intellectuales substantiae, sed etiam illa quae possunt sine materia esse, sicut ens commune. Hoc tamen non contingeret, si a materia secundum esse dependerent. Secundum igitur tria praedicta, ex quibus perfecti huius scientiae attenditur, sortitur tria nomina. Dicitur enim scientia divina sive*

złożenie z materii i formy zwane  $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ ? Chociaż wszystko to można do pewnego stopnia nazwać substancją, to jednak substancja pojęta ściśle jako przedmiot dociekań „filozofii pierwszej” nie jest żadnym z tych przedmiotów. Dlaczego?

Substancja bowiem jako przedmiot filozofii pierwszej jest związana z teorią nauki Arystotelesa. I chociaż Stagiryta jako przyrodnik — jak słusznie zwraca uwagę Gilson — interesuje się przede wszystkim konkretnymi substancjalnymi —  $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ , to jednak jako filozof miał chyba świadomość, że podstawowym warunkiem twierdzeń filozoficznych jest naukowość, a przez to związywanie samej filozofii z odpowiednią teorią nauki. A przyjęta przez platońska teoria nauki, mimo że skorygowana, urealniona, nosiła jednak zasadnicze cechy platońskiej koncepcji nauki. I dlatego zasadniczym postulatem dla przedmiotu nauki była jego konieczność, niezmienność i ogólność. Konkretność jako taka nie mogła być przedmiotem naukowego poznania. Stąd ani materia, ani konkretna forma, ani konkretne złozenie nie było substancją w sensie naczelnym pojęte, ale tym było  $\tau\acute{o}\ \tau\iota\ \eta\gamma\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ , czyli substancja ukonstytuowana przez formę konkretną, o ile ta jest podstawą dla ujęć poznawczych wyrażonych w realnych definicjach. Konkretna substancja ukształtowana przez formę, o ile jest podstawą definicji, jest tym, co można nazwać substancjalnością, a więc bytem w sensie naczelnym, bytem jako bytem. Rzecz jasna, tak mająca się substancja (o ile jest związana z intelektualnym, pojęciowym — wyrażalnym w definicji — poznaniem) jest czymś ogólnym, gdyż „preparujący” substancję intelekt pomija cechy jednostkowe, a ujmuje tylko ogólne, chociaż nawet materialne. Nie znaczy to wszakże, jak sugeruje Gilson, lub poprzecznie twierdził Jaeger, by tutaj miały miejsce jakieś nawroty czy też pozostałości platonizmu. Nie. Po prostu Arystoteles chce zajmować się poznaniem świata realnego, ale chce realny świat poznawać naukowo. Miał zaś odziedziczoną po Platonie tylko taką koncepcję nauki, która nie pozwalała mu inaczej stawiać zagadnienia. Zresztą, gdy się zwróci uwagę na fakt, że Arystoteles właściwie ułozsamił poznanie z pojęciowaniem, to staje się zrozumiałe, że nie można było inaczej postawić zagadnienia. Dlatego to konkretna substancja o ile jest przedmiotem intelektualnego poznania, czyli substancja jako przedmiot metafizyki pojawia się jako „ $\tau\acute{o}\ \tau\iota\ \eta\gamma\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ ”, a więc jako ogólna, bo ona rzeczywiście — jako związana i intelektualnym pojęciowym poznaniem — jest ogólna. Prawda, że takie postawienie sprawy mogło dla dalszych komentatorów stworzyć iluzję platonizmu i stać się podstawą dla utworzenia *natura tertia*, a przez to esencjalizmu, to jednak Arystotelesa nie można w tym miejscu posądzać o kontynuację myśli filozoficznej Platona.

Ale jest jeszcze dalszy niezmiernie ważny szczegół dla zrozumienia jedności metafizyki, a mianowicie to, że w koncepcji filozoficznej Arystotelesa były takie byty, ściślej był taki byt, który będąc zarazem konkretem „ $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ ”,

---

*theologia, in quantum praedictas substantias considerat. Metaphysica, in quantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum. Haes enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia. Diciunt autem prima philosophia, in quantum primas rerum causas considerat, In Met. Proem.*

Jest ciekawe, że Tomasz na końcu mówi, że *Filozofia pierwsza* nazywa się tak dlatego, iż zajmowanie się poznaniem pierwszych przyczyn jest właściwie nie tyle przedmiotem właściwym, ile raczej celem. A przecież w koncepcji przyczyn Arystofizyce to tyle samo, co poznać albo raczej wskazać na uniesprzeczniające czynniki wewnętrzne jak i zewnętrzne. Chyba w pierwszym wypadku Tomasz zbytnio myślał o przyczynach zewnętrznych, gdy twierdzi, iż celem metafizycznego poznania jest poznanie przyczyn.

był jednocześnie „τὸ τί ἦν εἶναι”. Taki byt — w systemie Stagiryty możliwy i konieczny zarazem — był czystą formą — Bogiem. W arystotelesowskim Bogu nie było miejsca na materię, a przez to na złożenie i dlatego on był bytem-substancją sam przez się. Taki byt, gdy stawał się przedmiotem pojęciowego poznania, spełniał wszystkie warunki zarówno naukowego poznania — w ówczesnym jego rozumieniu — jak i wszystkie postulaty systemu metafizyki, czyli filozofii pierwszej.

Nic zatem dziwnego, że ciągle i jakby uporczywie w *Metafizyce* Arystotelesa powraca myśl, że metafizyka jest zarazem „wiedzą teologiczną”, gdyż przedmiot boski jest najdoskonalszy, ogniskujący w sobie zarówno postulaty systemu filozofii, jak systemu nauki. Taki bowiem byt jest zarazem bytem sam przez się, jest konieczny, niezmienny, wieczny, poznawalny bez reszty. Co więcej, utożsamia się on z jednością, z dobrem, jest aktem czystym.

Cóż więc dziwnego, że Stagiryta mając, w swoim systemie, ciągle przed oczyma obecność bytu boskiego, który spełniał idealnie wszystkie warunki po temu, by być przedmiotem metafizycznego poznania, a zarazem stanowił jedyny wypadek, w którym „τὸδε τι” utożsamiało się z „τὸ τί ἦν εἶναι”, tak nieustannie powracał do tej myśli, iż filozofia pierwsza, z racji że ma za przedmiot byt jako byt, jest zarazem „teologią”?

Czy z takiego jednak stanowiska Arystotelesa można wyprowadzić tę myśl, którą w średniowieczu zdaniem wielu wysnuwał Tomasz z Akwinu<sup>26</sup>, a obecnie akcentują A. Mansion i V. Decarie, że mianowicie przedmiotem metafizyki arystotelesowskiej jest przede wszystkim substancja boska, a wtórnie substancje zmienne?

W świetle przeprowadzonych rozważań chyba nie można się zgodzić z takim rozwiązaniem. Jest zrozumiałe, dlaczego sam Tomasz z Akwinu tak komentował Arystotelesa. Chodziło mu przecież o spożytkowanie realistycznej myśli Stagiryty w tym okresie średniowiecza, w którym poglądy Arystotelesa stanowiły dla doktryny Kościoła poważne zagrożenie. Tomasz, tam gdzie mógł, komentował wiernie Arystotelesa, ale zarazem komentował go w świetle swoich własnych przemyśleń i w świetle odkrytego przez siebie pojęcia bytu. Sprawy te po pracach Gilsona są zbyt znane, by ich tutaj szczegółowo dochodzić. W systemie filozoficznym Tomasza z Akwinu, przy nowo odkrytej egzystencjalnej koncepcji bytu, można zinterpretować analogiczne ujęcie „bytu jako istniejącego” w ten sposób, że byt ten jawi się zasadniczo jako partycypacja Absolutu<sup>27</sup>. Gdy jednak zwrócimy uwagę, że Arystoteles nic nie wiedział o roli istnienia w konkretnym bycie i że właściwie realizującą funkcję istnienia w jego systemie pełniła forma, to przecież o partycypacji bytu w systemie Arystotelesa mówić nie można. Arystotelesowski Bóg nie jest wcale stwórcą świata, nawet nie jest jego demiurgiem. Jest on częścią świata, najważniejszą, w pewnym aspekcie uzasadniającą, ale zawsze tylko częścią kosmosu. Co więcej, taki Bóg nie tylko nic o świecie nie wiedział, ale nawet nie godziło się, by on cokolwiek wiedział o istniejącym poza nim kosmosie. Bowiem za przedmiot swej myśli mógł on mieć tylko siebie, jako przedmiot najdoskonalszy, najlepszy, niezmienny, konieczny; on bowiem miał być czystą myślą, która myśli tylko siebie samą<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Na takie rozwiązanie starałem się wskazać w pracy *Teoria analogii bytu*.

<sup>27</sup> Por. *Met. A* 7 1072 b 15—30.

<sup>28</sup> Por. analizy przeprowadzone w VIII ks. *Fizyki* od r. 3. Arystoteles wyszedłszy z koncepcji odwiecznego ruchu mógł „dowieść” obecności pierwszego źródła ruchu lub też pierwszych źródeł typów zaobserwowanych ruchów. W *Metafizyce* jeszcze jest zaakcentowana odwieczność ruchu — i równocześnie da się zauważyć wyraźny



Jeśli Arystoteles pojął go jako przyczynę sprawczą i celową, to też należy rozumieć zgodnie z Arystotelesowym systemem. Według niego zaś przyczyna sprawcza to nic innego, jak tylko źródło ruchu w odwiecznie istniejącym świecie. Ruch wprawdzie w świecie podsięzycowym sięga bardzo daleko, bo aż do produkcji nowych bytów substancjalnych, ożywionych, nawet rozumnych, to jednak wszystko jest rezultatem przemian koniecznych w świecie od wieków istniejącym. Ruch nie powoduje zaistnienia; jeśli obowiązuje zasada sprzeczności, to zdaniem Arystotelesa, nawet nie ma możliwości z niebytu (nicości) powołać coś do bytu. W ruchomym zatem świecie Arystotelesa należało wskazać na ostateczną przyczynę ruchu, jeśli metafizyka jako mądrość miała za przedmiot poznanie bytu jako bytu w świetle jego przyczyn ostatecznych. I Arystoteles sam próbował dowodzić istnienia Boga jako pierwszego motoru nieporuszonego, w sensie przyczynowania sprawczego<sup>29</sup>. Wiemy jednak, że dowód ten załamał się w antynomiach, gdyż w jego systemie najwyżej prowadził do stwierdzenia pierwszych motorów nieporuszonych, czyli do sfery gwiazd stałych, ożywionych przez inteligencje, które można było uznać za bogi<sup>30</sup>. Sam Stagiryta, jeśli w *Metafizyce* dowodzi istnienia pierwszego motoru nieporuszonego, to pojmuję go już w sensie przyczyny celowej, która będąc dobrem i bytem samym przez się, jest przedmiotem kontemplacji dla najwyższej inteligencji, krążącej ruchem kołowym, napędzającym inne sfery, wokół nieporuszonego, a poruszającego jako dobro, motoru.

Trudno zatem w systemie Arystotelesa pojąć byty substancjalne, same w sobie zmienne, a jednak będące przedmiotem metafizycznego poznania dzięki „τὸ τί ἦν εἶναι” jako w sensie właściwym uprzywilejowane przez Boga, który nie tylko jest całkowicie oddzielony od potencjalności (materii), ale także i od samego świata, o którym nic on nie wie. Tłumaczenie zatem Mansiona i Decariego w tym miejscu nie przekonuje. Chociaż bowiem niewątpliwie, w świetle tekstów, przedmiotem metafizyki jest byt jako byt, czyli byt jako substancja, wśród których najbardziej uprzywilejowaną rolę pełni substancja boska (i z tej racji metafizykę można nazwać „nauką teologiczną”), to jednak bytem jako bytem jest substancja, zasadniczo materialna, będąca przedmiotem ogólnego, stałego, koniecznościowego poznania dzięki formie substancjalnej. W momencie, gdy substancja ta jest w łączności z intelektem ją poznającym, wyraża się dla intelektu jako „τὸ τί ἦν εἶναι”.

Wszystko co jest poznawane w metafizyce, filozofii pierwszej, jawi się jako zjednoczone z substancją. Wszystko bowiem co jest, jest albo ruchem „do” lub „od” substancji, jest właściwością substancji, lub relacjami myśli nad substancją. Ona stoi u podstaw poznawalności wszystkiego; ona jest bytem sama przez się, a wszystko jest bytem przez nią. Dlatego wszystko jest poznawane w relacji do substancji. Wśród substancji zaś istnieje hierarchia. Są bowiem substancje od wewnątrz zmienne, nieożywione, ożywione i rozumne; są w nadsięzycowych sferach substancje od wewnątrz już niezienne, ale zmienne od zewnątrz (o ile podlegają ruchom lokalnym) substancje boskie, eteryczne, ożywione i rozumne. I jest jako cel wszystkiego pożądanego rozumnego, a przez to, poprzez ruch lokalny inteligencji pierwszej, i źródło ruchu całego kosmosu — substancja czysta, substancja-forma, słowem, arystotelesowski Bóg, który jedyny jest zarazem i bez reszty „τὸ τί

przeskok od koncepcji pierwszego źródła ruchu w sensie przyczyny sprawczej do pierwszego poruszyciela nieruchomego jako dobra. Chociaż przyczynowość sprawcza i celowa należą do pełnego „pojęcia poruszania”. Por. pracę J. Paulus, *La théorie du premier moteur chez Aristote*, „Rev. de Phil.”, XXXIII (1933) 259—294, 394—424.

<sup>29</sup> Por. Met. A r., 8.

<sup>30</sup> Por. L. Regis, *L'opinion*, s. 99 i inn., oraz s. 167 i nn.

τι" i „τὸ τί ἦν εἶναι". Dlatego on spełnia wszelkie warunki dla stania się przedmiotem metafizycznego poznania.

Przedmiot zatem metafizyki pojawia się u Arystotelesa jako tylko analogicznie jeden, o czym zresztą lojalnie mówił w księdze sam Arystoteles. Zauważamy tu jednak dosyć słaby typ analogii, który, jak się później okazało w historii filozofii, wcale nie jest podstawą dla utworzenia jednego, „proporcjonalnego" pojęcia. Analogia bowiem, jaką posługiwał się Arystoteles, była to analogia „πρὸς εἶν" zwana później analogią atrybucji; a ta nie stanowi dostatecznej podstawy dla utworzenia jednego pojęcia, ale kompleksu wielu pojęć, połączonych ze sobą relacjami opartymi o związki przyczynowe. Przy tym związki przyczynowe (przyczyn zewnętrznych) u Arystotelesa pojawiają się jako dosyć luźne i dlatego, gdy czytamy *Metafizykę*, to rzeczywiście rodzą się trudności, czy tak przedstawiony przedmiot metafizyki stanowi rzeczywiście jakąś wewnętrzną jedność. W samej rzeczy nie. Inna jednak sprawa naszego odczytania, a inna sprawa, jak Arystoteles sam pojmował to zagadnienie. On chciał, by taki przedmiot był jeden, jeśli jedna jest konieczna nauka naczelna. Nie odkrył jednak w bycie „istnienia" i dlatego nie mógł skonstruować naprawdę jednego proporcjonalnie przedmiotu metafizycznego poznania. Sam jednak nieustannie głosi, że taki przedmiot istnieje według jedności „πρὸς εἶν" i to, uważał, wystarczało, chociaż zdaje się miewał on także i nasze wątpliwości, skoro tak chętnie akcentował „teologiczny" aspekt metafizyki, której przedmiot był jeden i zarazem był koincydencją „τὸδε τι" i „τὸ τί ἦν εἶναι".

Jeszcze słabszy związek pojawia się pomiędzy hierarchią przyczyn. Oparty jest on zasadniczo o funkcje przyczyny celowej w kosmosie. I to może było powodem, dla którego Stagiryta tak chętnie akcentował wagę tej przyczyny w filozoficznej interpretacji świata. Taki jednak związek stanowił naj-słabsze ogniwo systemu, bowiem przyczyna celowa zdaje się w koncepcji naukowego poznania pełnić rolę podstawy nie dla nauki ściśle pojętej, ale dla opinii — „δόξα".

Reasumując krótko, co dotychczas powiedziano, trzeba stwierdzić, że:

1. byt-substancja jest przedmiotem metafizyki pojętej jako nauka jedna;
2. jedność zarówno samej nauki metafizyki jak i jej przedmiotu jest analogiczna i dlatego jest możliwe postawienie akcentów w rozpatrywaniu bytu-substancji. Stagiryta sam akcentował trzy momenty przedmiotowe, w wyniku czego pojawiły się trzy nazwy poznania metafizycznego: mądrość, filozofia pierwsza, teologia;

3. to trojakić ujęcie nie jest jednak świadectwem ewolucji myśli Arystotelesa oddalającej się od platonizmu w kierunku materializmu, lecz da się wytłumaczyć zarówno charakterem samego przedmiotu metafizyki, jak i przyjętą teorią nauki;

4. byt-substancję jako przedmiot metafizycznego poznania należy pojmować nie w jej aspekcie „τὸδε τι", ale w aspekcie „τὸ τί ἦν εἶναι";

5. istnieje jedyny wypadek, w którym „τὸδε τι" i „τὸ τί ἦν εἶναι" całkowicie się utożsamiają; wypadek ten zachodzi w koncepcji arystotelesowskiej Boga jako formy czystej. I dlatego taka koncepcja spełniała idealnie wszystkie warunki przedmiotu naukowego poznania w systemie nauki Arystotelesa. Stąd chętnie Stagiryta na oznaczenie poznania metafizycznego używał nazwy „poznanie teologiczne";

6. zamierzona przez Arystotelesa jedność analogiczna przedmiotu była *de facto* pozorna ze względu na niedopracowaną i wadliwą koncepcję bytu, którą dopełnił Tomasz z Akwinu, dzięki czemu byt jako byt, czyli byt jako istniejący, zyskał rzeczywiście analogiczną jedność.