



A. M. KRĄPIEC

ZAGADNIENIE PRZEDMIOTU METAFIZYKI ARYSTOTELESA

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 nowego¹. 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 — na pierwszy rzut oka stwarza obraz wielości przedmiotów metafizycznego poznania².

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

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

¹ Krótki przegląd najważniejszych pozycji i ich omówienie podaje J. Kalinowski, *Au carrefour des métaphysiques. Pluralité des vues et incertitudes 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 1957²; 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.

² 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.

³ P. Aubenque, op. cit., s. 6—7 zwraca uwagę, że chyba po raz pierwszy wątpliwości co do spoistości systemu Arystotelesa podniósł Suarez w *Disp. Metaph. I disp. 1, sct. 2*. Na inkohereńcję 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 ogoły; Erunschvicg 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: mądrość⁴, filozofia pierwsza⁵ i teologia⁶. Każda z tych nazw ujawniała nowy przedmiot poznania; i tak — „mądrość” wskazywała na poznanie pierwszych przyczyn bytu; „filozofia pierwsza” wiązała się z poznaniem 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 naturalną⁷. Owe trzy dziedziny metafizycznego poznania okazały się, przy dalszym badaniu, spuścizną samej myśli platońskiej⁸. Przejęte przez Arystotelesa, zostały wyrażone w poznaniu aporematycznym, dążącym nie tyle do rozwiązań ostatecznych, wyostrzonych zagadnień, ile raczej do pobudzenia myślenia⁹.)

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. Jaeger¹⁰. 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 przeważnej większości już przeszły do historii nauki¹¹.

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 wszystko 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”.

⁴ 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.

⁵ Met Γ 1 1003 a 21; c. passim; itd.

⁶ Met A 982 b 28—32; 983 a 5—10; itd.

⁷ 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.

⁸ Zwraca na to uwagę V. Decarie, op. cit., s. XXVII.

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

¹⁰ Por. odn. 3.

¹¹ 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. Mansion¹² i V. Decarie¹³. Pokrewną im teorię utrzymuje J. Owens, akcentując analogiczność przedmiotu metafizyki, którego analogatem głównym jest substancja niematerialna, Bóg¹⁴. Takie rozwiązanie sugerował pierwotnie E. Gilson¹⁵.

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 arystotelizującym¹⁶.

¹² 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.

¹³ 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 contemplant 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. Tomasza 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 indziej 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.

¹⁴ 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 $\pi\rho\delta\varsigma$ ξ equivocals, 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. Nijkoff 1954; *Metaphysik: Name und Genestand* („Journal of Hellenic Studies”, 77 (1957), p. 1, s. 87—92). Momenty realistyczne natomiast (byt jako byt) akcentuje H. Ambühl, *Das Objekt der Metaphysik des Aristoteles*, Freiburg 1958. W dyskusję z tym autorem wszedł J. Kalinowski w cyt. artykule.

¹⁵ 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 utożsamienie bytu jako samoistniejącego z Bogiem, natomiast w filozofii greckiej Bóg był tylko najważniejszą częścią samoistniejącego świata-PHYSIS. Por. *Duch filozofii średniowiecznej* (tłum. J. Rybałt), Warszawa 1958, r. 5, 20.

¹⁶ 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*

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..."²³. Dalsze uwagi Stagiryty potwierdzają tę tezę, że jest jednak nauka filozoficzna naczelna, 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 dodać²⁴. I tak wypowiedzi Arystotelesa o „mądrości” z księgi A wskazują — jak słusznie wykazuje Decarie — na dwa aspekty tego samego przedmiotu (choć nie jest on tu *explicite* 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 pierwszą czasowo i definitywnie. A czym jest sama substancjalność?²⁵ Czy jest to konkretna materia, czy forma, czy konkretne

²³ 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.

²⁴ 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.

²⁵ 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 insum ens commune. Hoc enim subiectum in scientia, cuius causas et passiones quaerimus, non autem in sae 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 perfectui 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 zwiążanie samej filozofii z odpowiednią teorią nauki. A przyjęta przezeń 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 złożenie nie było substancją w sensie naczelnym pojęte, ale tym było $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \eta\nu\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$, 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 poprzednio 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 utożsamiał 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 „ $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \eta\nu\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$ ”, a więc jako ogólna, bo ona rzeczywiście — jako związana i intelektualnym pojęciowym poznaniem — jest ogólna. Prawdą, 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 ae quae consequuntur ipsum. Haes enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia. Dicitur 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 zbyt 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 „τόδε 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 Akwinu²⁶, 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 Absolutu²⁷. 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 samą²⁸.

²⁶ Na takie rozwiązanie starałem się wskazać w pracy *Teoria analogii bytu*.

²⁷ Por. *Met. A 7 1072 b 15—30*.

²⁸ 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 podksiężycowym 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 sprawczego²⁹. 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 bogi³⁰. „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 uprzychynowane 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 nadksiężycowych 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 ἅ

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.

²⁹ Por. Met. A r., 8.

³⁰ 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 ἕν" 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 ἕν" 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 „τόδε 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 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 trojokie 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 „τόδε τι", ale w aspekcie „τὸ τί ἦν εἶναι";

5. istnieje jedyny wypadek, w którym „τόδε τι" i „τὸ τί ἦν εἶναι" całkowicie się utożsamiają; wypadek ten zachodzi w koncepcji arystotelesowskiego 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.