

*Eckard König*

## **Filozofia pierwsza Arystotelesa jako uniwersalna nauka o archai<sup>1</sup>**

*Memu nauczycielowi Wilhelmowi Kamlahowi  
z okazji Jego 65. urodzin*

Jak wiadomo, w piśmie Arystotelesa przekazanym nam pod tytułem *Metafizyka* mamy w rzeczywistości do czynienia z szeregiem rozpraw, które dopiero po jakimś czasie połączone zostały w całość (prawdopodobnie przez Andronikosa z Rodos) pod tym właśnie tytułem:  $\tau\acute{\alpha} \mu\epsilon\tau\acute{\alpha} \tau\acute{\alpha} \varphi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\alpha}$ . A jednak, zdaje się, ten tytuł nie powstał wyłącznie w wyniku katalogizacji bibliotecznej, przeprowadzanej z zastosowaniem pewnej dowolności (co wyczerpuje znaczenie nazwy „metafizyka” jako wskazania na „pisma tak uporządkowane, że występujące po pismach o fizyce”<sup>2</sup>). Tytuł ten jest przynajmniej o tyle nieprzypadkowy, iż w owych tekstach mowa jest o nauce różnej zarówno od teoretycznej nauki fizyki i matematyki, jak i od nauki praktycznej i od poetyki (*Met.* E 1, 1025 b 18 nn.). O czym jednak traktuje ta nauka, występująca bądź pod nazwą „filozofii pierwszej” (np.  $\Gamma$  1, 1004 a 4; E 1, 1026 a 24), bądź pod nazwą „pierwszej nauki” (K 4, 1061 b 30 n.), czy też jako „wiedza” lub „pierwsza wiedza” ( $\Gamma$  3, 1005 b 1 n.), tego właśnie z owych „tekstów *Metafizyki*” nie wyczyta się wprost i jasno.

W pierwszym rozdziale księgi Gamma Arystoteles charakteryzuje tę naukę jako najogólniejszą, tzn. jedyną, która – inaczej niż nauki szczegółowe – nie rozważa jedynie dziedziny bytu, lecz dotyczy w ogóle *b y c i a b y t u* [*Seienden des Seienden*] ( $\delta\upsilon \tilde{\eta} \acute{\omicron}\nu$ ) (1003 a 21 nn.) Z kolei w księdze Epsilon proklamowana jest nauka, która (podobnie jak fizyka i matematyka) ma za swój przedmiot tylko pewien określony rodzaj, a mianowicie byt niezmienny i samodzielny, czyli to,

<sup>1</sup> E. König, *Aristoteles' Erste Philosophie als universale Wissenschaft von den ARXAI*, „Archiv für Geschichte der Philosophie“, 1970, H. 3, s. 225-246. Autorka przekładu oraz redakcja „Filo-Sofiji” dziękują prof. Eckardowi Königowi oraz redakcji „Archiv für Geschichte der Philosophie” za wyrażenie zgody na nieodpłatne wydanie tłumaczenia Jego artykułu. Kolejne przypisy, o ile nie podano inaczej, pochodzą z tekstu Königa.

<sup>2</sup> Na ten temat por.: H. Reiner, *Die Entstehung und Ursprüngliche Bedeutung des Namens ‚Metaphysik‘*, [w:] n.-P. Hager, Hrsg., *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, „Wege der Forschung“, 206 (1969), s. 139 nn.

co boskie (E 1, 1026 a 10 nn.). Zatem wobec koncepcji filozofii pierwszej jako ontologii z księgi Gamma w księdze Epsilon pojawia się *theologia*<sup>3</sup>.

To pewnego rodzaju niedookreślenie wywołało trwającą od setek lat, ciągle jeszcze nierozstrzygniętą, dyskusję o przedmiocie Arystotelesowej metafizyki („metafizyka Arystotelesa” – to wyrażenie rozumiane tylko historycznie, tylko dosłownie, musi ostatecznie wydać się nam anachroniczne). W nawiązaniu do analiz Wernera Jaegera, kolejne i najnowsze badania podtrzymują tezę o niemożliwości pogodzenia tych dwóch koncepcji – wszak sam Arystoteles temu nie podołał, nie dokonał on zadowalającego połączenia nauki ogólnej i teologii. Takiego zdania są np. Simon Moser, Ingemar Düring, a w nieco zmodyfikowanej wersji także Augustin Mansion. Z kolei zaostrzoną wersję tej argumentacji podaje Pierre Aubenque, który sprzeczność tę traktuje jako konieczną i zasadniczo nierozwiązywalną aporię. Starania innych badaczy podążają w kierunku ograniczenia znaczenia filozofii pierwszej do jednej z tych dwóch jej wykładni – nauki ogólnej albo teologii. Już w 1888 r. Paul Natop zauważył, że chodzi tu ostatecznie o ontologię ogólną (a nie o jakąś teologikę), podczas gdy ujęcie przeciwstawne (filozofia pierwsza tylko jako nauka szczegółowa) podał Philip Merlan, który *ὁ ἦ ὅν* identyfikuje z *ἀκίβετος οὐσία* (E 1, 1026 a 29). Wreszcie wspomnieć należy, że od kilku lat ponownie popierana jest również ta bardziej tradycyjna teza o przynależności ontologii i teologii; czynią tak Günter Patzig i Lauri Routila.<sup>4</sup>

Zanim jednak zapyta się o przedmiot tejże Arystotelesowej filozofii pierwszej, wskazane byłoby zwrócić się w ogóle ku naukom teoretycznym, do których dziś ponownie i dość kategorycznie zalicza się filozofię pierwszą. Proponuję zatem, aby odpowiedzieć najpierw na pytanie, o czym traktują nauki teoretyczne, jakie tezy sformułowane są w obrębie tych nauk.

Zdaniem Arystotelesa, nie ma takiej nauki, która badałaby tylko pojedyncze przedmioty (*καθ' ἕκαστα*; *Met.* B 6, 1003 a 13 f), wobec tego dla filozofii antycznej nie do pomyślenia była historia jako „nauka” (*Geschichts-*, *wissenschaft*). Pytanie, czy przedmiotowi określanemu nazwą własną *Κοπισκοσ* nie odpowiada akcydentalny predykat (*συμβεβηκός*) „znawca sztuki” nie jest zdaniem Arystotelesa pytaniem naukowym i zajmuje się nim jedynie sofistyka (E 2, 1026b 15 nn.).

<sup>3</sup> Teologiką (*theologik*) nazwana jest Arystotelesowa nauka o tym, co boskie – dla odróżnienia jej od chrześcijańskiej *teologii* [*Theologik* – *Theologie* – M.B.].

<sup>4</sup> Ważne artykuły zawiera wspomniany już tom *Metaphysik und Theologie des Arystoteles*. Należy wymienić również następujące opracowania: P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, „Bibliothèque de philosophie contemporaine”, 1962; I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, 1966, s. 594 nn., szczególnie s. 599; Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, 1953, s. 132 nn.; S. Moser, *Metaphysik einst und jetzt. Kritische Untersuchungen zu Begriff und Ansatz der Ontologie*, 1958, s. 1 nn. (odnośnie do tego tekstu por. także recenzję Ph. Merlan H. Wagnera w: „Philosophische Rundschau”, nr 7, 1959, s. 129 nn.); P. Natorp, *Thema und Disposition der Aristotelischen Metaphysik*, „Philosophisches Monatsheft”, nr 24 (1988), s. 37 nn., s. 540 nn.; G. Patzig, *Theologie und Ontologie in der „Metaphysik“ des Arystoteles*, „Kant-Studien”, nr 52 (1960/61), s. 185 nn.; L. Routila, *Die Aristotelische Idee der ersten Philosophie*, „Acta Philosophica Fennica”, 23 (1969). Ponieważ w „Archiv für Geschichte der Philosophie” ukazało się właśnie moje obszernie omówienie pracy Routila, nie podejmuję tutaj dalszej dyskusji nad tą książką.

Nauka tymczasem zajmuje się tym, co ogólne, καθόλου. To znaczy, nauka formułuje sądy ogólne (*generelle Aussagen*) w rodzaju: „wszystkie x są P”; rzecz jasna, jeśli chodzi o naukę szczegółową, są to wypowiedzi nie o wszystkich przedmiotach w ogóle, lecz o tych pewnego określonego gatunku. Na przykład: gramatyka wypowiada się o wszystkich zgłoskach (Γ 2, 1003 b 19 nn.), fizyka traktuje o wszystkich przedmiotach podlegających zmianie (E 1, 1025 b 26 n.).

Zatem gdy naukę charakteryzuje to, że formułuje ona sądy ogólne, cechą stanowiącą o różnicy między naukami teoretycznymi a praktycznymi oraz pojętycznymi jest, używając określenia już współczesnego, ich „bezcelowość” – nie chodzi w nich np. o przebadanie do czego mogą służyć konkretne przedmioty; wiedza teoretyczna nie jest wiedzą mającą służyć jakimś praktycznym korzyściom, a tym samym nie należy do sfery techniki, lecz ona sama, jako wiedza, jest celem. Arystoteles powiada, że filozofia – jako nauka teoretyczna – mogła powstać dopiero, gdy człowiek osiągnął już to wszystko, czego potrzebował do dobrego życia. Mówiąc kolokwialnie, człowiek dopiero wówczas miał czas i możliwości na badanie tego, co „pozbawione celu”, „nieużyteczne”, jako niekierujące się ku żadnym praktycznym celom i potrzebom.

Nauka teoretyczna wreszcie, i tym także różni się od nauki praktycznej i pojętycznej, służy poznaniu (*erkennen*) przedmiotów pewnego określonego rodzaju (*Gattung*). Lecz co rozumie się przez „poznanie”? Nie to, że naukowiec czy filozof wymienia możliwie dużą ilość predykatów, przysługujących wszystkim przedmiotom danego rodzaju, aby stwierdzić, że np. wszyscy przedstawiciele rodzaju „człowiek” to istoty żywe, aczkolwiek śmiertelne, itp. U Arystotelesa „poznać coś” znaczy *per regulas* umieć wskazać – jak zwykle się tłumaczył Arystoteles – początki i przyczyny (*Fizyka* A 1, 184 a 12 nn.; *Met.* A 3, 983 a 25 n.). Podsumowując: naukę teoretyczną można nazwać nauką o zasadach.

Czym jednak jest właściwie nauka o zasadach u Arystotelesa, bądź, mówiąc dokładniej, co należy rozumieć pod wyrażeniem „ἀρχαὶ καὶ αἴτια”, stanowiącym wszak pewne tautologiczne podwojenie (*Doppelausdruck*). Dość łatwo można skłonić się ku tłumaczeniu „początki i przyczyny” (*Ursprünge und Ursachen*) lub zadowolić się sformułowaniem „zasady i przyczyny” (*Prinzipien und Ursachen*), jakby tym samym dokonano wyjaśnienia znaczeń Arystotelesowych terminów ἀρχή i αἴτιον. Zapomina się przy tym, że właśnie w takim bezkrytycznym kopiowaniu tradycyjnych sformułowań tkwi źródło wielu możliwych nieporozumień i błędnych interpretacji, wszak np. niemieckie słowa *Prinzip* i *Ursache* nie są mniej kłopotliwe, mniej wieloznaczne niż ich greckie pierwowzory.<sup>5</sup>

W celu dokładnego rozpatrzenia terminów ἀρχή oraz αἴτιον (które można potraktować synonimicznie), proponuje się tu przeanalizowanie siódmego rozdziału pisma Περὶ ἀρχῶν (tzn. pierwszej księgi *Fizyki*), w którym Arystoteles (w pewnej niekonsekwencji wobec własnego zwyczaju) przedstawia nie tylko

<sup>5</sup> [Przypis tłumaczki: Podobnie jak polskie „zasada”, „przyczyna”, „początek”.]

wyniki badania, ale też pokazuje jego przebieg, tzn. pokazuje, jak dochodzi się do mówienia o przyczynach, a wskazuje na to, wprowadzając *explicite* oba te terminy. Punktem wyjścia w jego nauce o zasadach jest – jak mówią nam o tym już pierwsze zdania *Περὶ ἀρχῶν* – językowa analiza predykatu γίγνεσθαι. Badanie zdań języka potocznego („człowiek zostanie ukształtowany”, „to, co nieukształtowane, będzie ukształtowane”, 189 b 34 nn.)<sup>6</sup> prowadzi Arystotelesa do wniosku, że wszelkie stawanie się przebiega od pewnego stanu do jego przeciwieństwa (np. nieukształtowane – ukształtowane)<sup>7</sup>, i że zarazem u podstawy procesu przemiany leży coś niezmiennego (w tym przykładzie: człowiek), co później Arystoteles nazywa ὑποκείμενον lub ὕλη (A 7, 190 a 14 n., 2 nn.; A 8, 192 a 31 n.).

Jak należy rozumieć tę myśl Arystotela, pokażemy na przykładzie analizy językowej. Zawsze, gdy mowa jest o powstawaniu czy ogólnie – o zmianie, zauważamy, że zachodzi ona na zasadzie przejścia z jednego stanu w inny, tzn. pewnemu przedmiotowi wprawdzie nie był przyznany pewien predykat, a następnie będzie mu on przysługiwał (lub odwrotnie). Mówimy np.: „Sokrates został filozofem”, co nie znaczy nic więcej niż to, że pewnemu człowiekowi imieniem Sokrates (obiektowi o nazwie własnej Sokrates) zrazu nie przysługiwał predykat „filozof” i następnie uległo to zmianie. Za pomocą tego przykładu widzimy zarazem, że wobec wystąpienia samej zmiany istnieje coś jeszcze, coś podstawowego – chodzi wszak o ten sam obiekt (Sokrates). Ścisłej mówiąc: fakt, że Sokrates został filozofem, nie zmienia tego, że wcześniej już używano nazwy „Sokrates” (*resp.* „Sokrates, syn Sofroniska”) na wskazanie czy oznaczenie Sokratesa.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> [Przypis tłumaczkii: König podaje za niemieckim tekstem *Fizyki*: „ein Mensch wird gebildet”, „das Ungebildete wird gebildet”, „der ungebildete Mensch wird ein gebildeter Mensch”; Przykład z „niewykształconym, niekulturalnym, nieukształtowanym jeszcze (μὴ μουσικός) człowiekiem” brzmi w oryginale następująco: ἰᾷσσι γὰρ γίγνεσθαι ἄνθρωπον μουσικόν, ἔστι δὲ τὸ μὴ μουσικόν τι γίγνεσθαι μουσικόν ἢ τὸν μὴ μουσικόν ἄνθρωπον ἄνθρωπον μουσικόν (...) τῶν δὲ γιγνομένων ὡς τὰ ἀπλᾶ λέγομεν γίγνεσθαι, τὸ μὲν ὑπομένον γίγνεται τὸ δὲ οὐχ ὑπομένον. ὁ μὲν γὰρ ἄνθρωπος ὑπομένει μουσικός γιγνόμενος ἄνθρωπος καὶ ἔστι, τὸ δὲ μὴ μουσικόν καὶ τὸ ἄμουσον οὐτὲ ἀπλῶς οὐτὲ συντιθέμενον ὑπομένει.” Sam przymiotnik μουσικός można rzecz jasna oddać wprost jako „bycie muzycznym”, „bycie wykształconym” (tłum. K. Leśniaka), co pozostaje wierne intencji Arystotelesa, dość jasnej w kontekście 5, 7 i 8 rozdziału I Księgi, a mianowicie wyrażenia pewnego procesu stawania się – stawania się j a k i m ś, przechodzenia z pewnego stanu w inny, a także posiadanie tzw. podłoża (bycie człowiekiem), z którego coś się staje dalej, staje się jakimś (bycie wykształconym). Niemieckie *gebildet* wyraża jednakże podobną wieloznaczność jak greckie γίγνεσθαι μουσικός – oba wskazują na charakter stawania się w uniwersalnym znaczeniu tworzenia, zmiany, służąc Arystotelesowi jako przykład w wyjaśnianiu zależności substratu od zasady. Trafnie brzmi inny przykład: „Mówimy przecież o posągu, który powstał z brązu, a nie o brązie, który stał się posągiem” (ἐκ γὰρ χαλκοῦ ἀνδριάντα γίγνεσθαι φασιν, οὐ τὸν χαλκὸν ἀνδριάντα, 190a). W niemieckim tłumaczeniu tego fragmentu pobrzmiewa właśnie to ujęcie zmiany jako dookreślenia, wyłaniania jakości, co może ilustrować przykład pracy rzeźbiarskiej – *Bildhauerei*. Także klasyczne niemieckie *Bildung* rzeczywiście ma coś z ducha *paidei* – nie chodzi tu jedynie o *Ausbildung*. Decydują się zatem na tłumaczenie wyrażenia ἄνθρωπος γίγνεσθαι μουσικός ze wskazaniem na „kształtowanie człowieka”, a nie „stawanie się wykształconym”. Wszak, można dopowiedzieć, dla Greków człowiek jako tworzywo, jego talent, charakter, umiejętności czy „dusza człowieka” ulegające kształtowaniu, pracy nad nimi, to nie tylko temat poezji, lecz *de facto* wyrażenie potoczne, postulat dotyczący codzienności obywatela *polis*, dotyczący jego wszechstronnego rozwoju.]

<sup>7</sup> Podobne wyjaśnienie podaje już Platon – *Fajdros* 70 d nn.

<sup>8</sup> Ta interpretacja terminu ἀρχή nawiązuje zasadniczo do analizy przedstawionej przez W. Wielanda w artykule *Das Problem der Prinzipienforschung und die Aristotelische Physik*, „Kant-Studien”, 52, 1960/61, szczególnie s. 212

Arystoteles przedstawia w toku dalszego wywodu kolejne z owych podstaw, tzw. przyczyn. I tak, przykładowo, badanie ludzkiej cechy i zdolności działania prowadzi Arystotelsa do sformułowania tezy o przyczynie ruchu (ἀρχὴ τῆς κινήσεως; por. np. *Met.* A 3, 984 a 27<sup>9</sup>). Podaje przykład: rzeźbiarz tworzący posąg – jego praca, jego ruch – jest przyczyną zaistnienia posągu.<sup>10</sup> Odpowiednio poprowadzić można dalej przykłady dotyczące celów (inny przykład Arystotelesa ze sfery ludzkiej działalności: odbywanie spacerów służy zdrowiu), przyporządkowanych kolejnym typom przyczyn (*Fizyka*, B 3, 194 b 32 nn.)<sup>11</sup>.

Znana jest Arystotelesowa nauka o czterech przyczynach, przedstawiona w drugiej księdze *Fizyki* (ἡ ὕλη, τὸ εἶδος, τὸ κινήσαν, τὸ οὐ ἔνεκα; B 7, 198 a 23 n.), stanowiąca później nieodłączny element filozofii scholastycznej (jako nauka o *causa materialis*, *causa formalis*, *causa efficiens* oraz *causa finalis*). Wydaje się bezcelowe staranie, aby te różne ujęcia pochodzące od Arystotelesa sprowadzić do jakiegoś systemu. Zdaje się, że mamy tu do czynienia z wieloma przykładami czy też z typami zasad, którymi Arystoteles posługuje się przy poszczególnych zagadnieniach.

Przy interpretacji nauki o zasadach trzeba pamiętać, że Arystoteles nie zatrzymuje się na podaniu przykładów zaczerpniętych z języka potocznego. Te przykłady stanowią jedynie punkt wyjścia. Stagiryta jest nie tylko przekonany, że wyjaśnił samo słowo „zmiana” (*Veränderung*)<sup>12</sup>, lecz i zjawisko zmiany (por. np. *Fizyka* A 7, 190 b 20 nn.), a zatem, że przeprowadził nie tylko analizę językową, lecz – jak chce tego tradycja filozoficzna począwszy od presokratyków – uprawia on przede wszystkim kosmologię.<sup>13</sup>

nn., a następnie rozwiniętej w pracy *Die Aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, 1962, zob. s. 110 nn.

<sup>9</sup> [Przypis tłumaczki: Odpowiednie miejsce z *Metafizyki* podaje w tłum. K. Leśniaka: „Jeżeli bowiem jest prawdą, że wszelkie powstawanie i giniecie wynika głównie z jakiegoś jednego albo z wielu elementów, to dlaczego tak się dzieje i jaka jest tego przyczyna? Wszak substancja nie może spowodować samej siebie; na przykład ani drzewo, ani brąz nie powodują zmian samych siebie, i ani drzewo nie wytwarza łoża, ani brąz posągu, lecz raczej coś innego jest przyczyną zmiany.”]

<sup>10</sup> Porządek zasad, wedle którego obok dwóch przeciwstawnych orzeczeń (*Gegensätze*) oraz tego, co stałe (np. człowiek), czyli ὕλη, występuje także przyczyna ruchu, wyłożył Arystoteles m.in. w księdze *Lambda Metafizyki* (np. A 4, 1070 b, 16 nn.).

<sup>11</sup> [Przypis tłumaczki: Arystoteles – w tłum. Leśniaka – powiada m.in.: „dlaczego coś jest» {tzn. przyczyna celowa} i »cel», to zagadnienia należące także do tejże dziedziny nauki, jak również i to wszystko, co się wiąże z celem. A natura jest właśnie {jako forma} celem i przyczyną celową; bo jeżeli jakaś rzecz podlega ciągłej zmianie i istnieje dla niej jakiś stan końcowy, to stan ten jest celem lub przyczyną celową. Dlatego też absurdalnie brzmi zdanie poety: »Osiągnął cel, dla którego się narodził«. Wszak każdy stan końcowy jest celem; może być nim tylko ten {stan} najlepszy” (*Fizyka* B 2, 194 a.)]

<sup>12</sup> [Przypis tłumaczki: Zdaje się, że König ma tu na myśli słowo ἀλλοίωσις (192 b), może jednak chodzić nadal – bądź zarazem – o znaczenie zawarte w czasowniku γίγνεσθαι.]

<sup>13</sup> W. Wieland ma rację, gdy powiada, iż „punktem wyjścia przeprowadzanej obserwacji [...] jest rozumienie potocznego użycia języka, po czym dalej mowa jest tylko o rzeczach (*Ding*), które to staną się innymi rzeczami czy też z nich powstaną inne rzeczy”, jednak Wieland zdaje się ograniczać naukę o zasadach do filozofii języka, a tym samym proponuje jej zbyt wąskie ujęcie, gdy pisze: „w badaniu zasad zapytuje się tylko, co zostaje pomyślane, kiedy dokonano się takiej a nie innej wypowiedzi” (zob. *idem*, *Die aristotelische*

Jeśli wynik dotychczasowych ustaleń odniesiony zostanie teraz do pytania o filozofię pierwszą, to można będzie odpowiedzieć na nie następująco:

1. Filozofia pierwsza jako *n a u k a* formułuje sądy ogólne. Dodać należy tutaj tezę z Gamma 1, według której filozofia pierwsza w odróżnieniu od nauk szczegółowych nie wypowiada sądów o przedmiotach tylko pewnego rodzaju, lecz o wszystkich bytach.
2. Zadanie filozofii pierwszej jako *n a u k i t e o r e t y c z n e j* nie polega bynajmniej na wyszukiwaniu orzeczników przysługujących wszelkiemu bytowi (jak było to zwyczajem scholastycznej nauki o transcendentaliach, wedle której w słowach takich jak *ens, aliquid, verum, bonum, unum* doszukiwano się predyktorów przysługujących ostatecznie wszystkim bytom).

Oba powyższe wnioski mogłyby już właściwie posłużyć nam do udzielenia odpowiedzi w tej spornej kwestii, czy filozofia pierwsza jest nauką szczegółową czy ogólną. Sięgnijmy jednak dalej, należy bowiem przybliżyć nieco te teksty Arystotelesa, a do ważnych tutaj obok  $\Gamma$  1 oraz E 1 wymienić trzeba także A 2.

Dwa pierwsze rozdziały księgi Alpha (najprawdopodobniej, jak wykazał Jaeger, nawiązujących bezpośrednio do *Protreptyku*) służą zwróceniu uwagi słuchacza/czytelnika na szczególny rodzaj nauki, którą Arystoteles określa mianem σοφία (982 a 4 nn.). W tym sensie cel tego rozdziału podobny jest do zadania podjętego w rozdziale pierwszym księgi Gamma, gdzie także pewna nowa nauka jest bardziej proklamowana aniżeli wyjaśniana (wprowadzony zostaje jednak jej przedmiot: τὸ ὄν ἧ ὄν).

W rozdziale drugim Arystoteles szczegółowo rozważa pytanie, czym jest mądrość. Rozpoczyna ponownie wyjaśnieniem, jak słowo σοφία rozumiane jest potocznie. Dwa określenia zasługują na naszą szczególną uwagę: po pierwsze, Arystoteles powiada, że mądry jest ten, kto wie w s z y s t k o ( $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ , 982 a 8 n., 21 n.), a zatem, że mądrość jest w najwyższym stopniu nauką o tym, co ogólne; po drugie Arystoteles przyjmuje, że mądrość należy do nauk teoretycznych (które uprawia się dla nich samych, które nie są środkiem do jakiegoś praktycznego celu, por. 982 a 14 nn.), a jako taka mądrość jest nauką o zasadach – jej zadaniem jest bowiem rozpatrzenie pierwszych przyczyn i początków (982 b 9 n.).

Z tego wynika, że owa nauka, która w stopniu najwyższym jest nauką o tym, co ogólne (dla której w A 2 nie użyto jeszcze określenia „filozofia pierwsza”, lecz „mądrość”), nie jest niczym innym jak wiedzą o pierwszych przyczynach. Innymi słowy: oba te określenia, „nauka najogólniejsza” oraz „nauka o początkach i przyczynach”, mają na względzie jeden i ten sam przedmiot.

Jednak tak postulowana mądrość nie może być zarazem nauką ogólną i nauką o zasadach. Również w tym rozdziale podjęty zostaje sporny i wielokrotnie

---

*Physik...*, s. 117). W rzeczywistości mamy tu bowiem do czynienia zarówno z filozofią języka, jak i z kosmologią. Na ten kosmologiczny i ontologiczny kontekst zwrócił uwagę – także krytykując Wielanda – H. Wagner, w jego przekładzie *Fizyki* (por. Arystoteles, *Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 11, 1967, s. 337 nn., szczególnie s. 342 nn.



dyskutowany związek między nauką ogólną a teologiką (co staraliśmy się wyeliminować, wskazując sprzeczność między twierdzeniami z Gamma i Epsilon). Niewiele później – po wyjaśnieniu, dlaczego σοφία nie należy do nauk pojetycznych – Arystoteles powiada:

Bo wiedza najbardziej boska jest również najbardziej czcigodna; i jedynie ta wiedza może być na dwa sposoby najbardziej boska. Wiedza bowiem, która byłaby najbardziej odpowiednia dla boga, jest wiedzą boską, a także i wszelka wiedza, która by dotyczyła rzeczy boskich; a tylko ta wiedza posiada obydwie te cechy, bo (1) tylko bóg może być przyczyną wszystkich rzeczy i pierwszą zasadą, (2) taką wiedzę albo sam bóg może posiadać, albo przynajmniej [tylko bóg może ją posiadać – M.B.] w najwyższym stopniu. (*Met.* 983 a 5 nn., tłum. K. Leśniak)

Nauka najogólniejsza jest więc zarazem nauką o tym, co boskie. A to dlatego, że, jest (1) nauką o początkach i przyczynach wszelkiego bytu oraz że (2) bóg jest jedną z owych przyczyn. Jak wiadomo, Arystoteles w księdze Lambda *Metafizyki* stara się uzasadnić istnienie boga jako pierwszej przyczyny – rozwinięciu tego zagadnienia posłużyłaby nam księga Theta *Fizyki*, identyfikująca to, co boskie z pierwszym poruszycielem. Jedynie to, co boskie, porusza niebo i pośrednio wszelkie byty zmienne (*Gegenstände*), samo pozostając nieruchome (Λ 7). Można jak najbardziej przyjąć, że takie ujęcie tematu, z jakim mamy do czynienia na gruncie owej nauki najogólniejszej, przypisać należy także filozofii pierwszej. I nawet, jeśli nie pada tutaj jeszcze termin πρώτη φιλοσοφία, trafiamy na uwagi odnoszące się do tematu filozofii pierwszej w innych pismach Arystotelesa (m.in. *Fizyka* B 2, 194 b 14 n.; *Met.* Λ 6 – 10).

Nasze założenie, powzięte na gruncie tekstu z A 2, iż zadaniem filozofii pierwszej jest przebadanie pierwszych przyczyn wszystkich bytów, potwierdza także pierwszy rozdział księgi Gamma, chociaż nie pada tam żadne wyrażenie o „tym, co boskie”. Księga Gamma rozpoczyna się owym programowym zdaniem: „Istnieje taka nauka, która zajmuje się badaniem bytu jako bytu” (1003 a 21 n.). Wyrażona została tutaj myśl, że filozofia pierwsza nie jest jakąś nauką szczegółową, lecz nauką ogólną; w sensie terminologicznym myśl tę wyraża sformułowanie ὅν ἢ ὅν.<sup>14</sup> Przykładowo fizyka, jako nauka szczegółowa, nie bada ὅν ἢ ὅν, lecz jedynie ὅν ἢ κινούμενον (K 4, 1061 b 29 n.), tzn. zajmuje się bytem w jego ruchu, tym tylko, co należy do rodzaju rzeczy zmiennych. Tymczasem wyrażenie ὅν ἢ ὅν zdaje się podkreślać, że filozofia pierwsza nie bada pewnego gatunku czy rodzaju bytów, lecz byt, o ile w ogóle jest tym, co będące (*das Seiende insofern es überhaupt seiend ist*), a to oznacza wszystkie, bez wykluczenia, byty<sup>15</sup>. Jednak także

<sup>14</sup> Ph. Merlan próbował wykazać, że ὅν ἢ ὅν jest identyczne z najwyższym bytem (*oberstes Seiende*). Słuszną w moim przekonaniu krytykę tego stanowiska przedstawił L. Routila, *op. cit.*, s. 103 nn.

<sup>15</sup> O partykule ἢ w tej formule pisze szczegółowo Routila (*ibidem*, s. 116 nn.). Spór o to, czy ὅν ἢ ὅν ogranicza się do znaczenia οὐσίαι (tzn. do przedmiotów pierwszej kategorii) – jak uważa J. Owens w *The Doctrine of Being in the Aristotelian "Metaphysics"*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1963, s. 266 nn. – czy też obejmuje także byty innych kategorii – por. Routila, *op. cit.*, s. 120 – wydaje się raczej bezwartościowy, skoro zdaniem Arystotelesa wszystkie kategorie są ostatecznie odniesione do οὐσίαι (Γ 1, 1003 b, 6 nn.) i wszelka nauka, jeśli ma być rzetelna, musi ostatecznie zajmować się „właściwościami” (*Eigenschaften*) przedmiotów

w Gamma 1 powiedziano wyraźnie, że zadanie filozofii pierwszej nie polega na poszukiwaniu predykatów, które przysługują bytowi jako bytowi, lecz, jak powiada Arystoteles, „naszym zadaniem jest ujęcie pierwszych przyczyn i początków bytu jako tego, co będące” (Γ 1, 1003 a 31 n.).

Także analiza pierwszego rozdziału księgi Epsilon nie stwarza żadnych trudności dla powyższej interpretacji. Filozofia pierwsza ani nie jest tam rozumiana jako theologika (a zatem jako nauka szczegółowa), ani nie mamy tam do czynienia z próbą przeprowadzenia jakiegoś (chybionego zapewne) kompromisu. Już pierwsze zdanie (także bardzo programowe) wskazuje na zgodność między A 2 i Γ 1: „Poszukujemy początków i przyczyn bytu, rzecz jasna, o ile on jest” (1025 b 3 n.). Niewiele dalej powiedziane jest, że ta wspomniana theologika jako nauka o tym, co boskie, tzn. o bycie niezmiennym, samodzielnym i oddzielnym, nie jest zatem żadną inną, osobną nauką, skoro to, co boskie, jest pierwszą przyczyną ruchu, a wręcz (podobnie jak w Λ 7) najpierw przyczyną istnienia sfery gwiazd stałych (*Gestirne*) (1026 a 17 n.). Także pytanie postawione na końcu rozdziału, czy filozofia pierwsza jest nauką szczegółową czy ogólną, oraz odpowiedź, jakiej udziela Arystoteles, są dla nas zrozumiałe, jeśli pamiętamy, że filozofia pierwsza badać ma pierwsze przyczyny. Jeśli bowiem istnieje przyczyna ruchu, sama będąca w spoczynku, nienależąca zatem do bytów zmiennych (tzn. jeśli istnieje jakiś element boski – na co Arystoteles odpowiada pozytywnie w księdze Lambda), to on jest przyczyną wszystkiego, co jest (*alles Seiendem*), a zatem theologika jest zarazem nauką ogólną, traktującą o tym, co boskie, jako o pierwszej przyczynie wszystkich rzeczy (*Gegenstände*).

We wszystkich tych trzech centralnych tekstach *Metafizyki* filozofia pierwsza jest zgodnie charakteryzowana jako nauka o zasadach. Dodatkowo A 2 i E 1 podają niejednoznaczne wyjaśnienie, że jedną z przyczyn pierwszych jest to, co boskie. Filozofia pierwsza byłaby zatem nauką ogólną i theologiką zarazem. Traktuje ona o w s z y s t k i m , c o j e s t (*alles Seiende*), jako że pyta ona o przyczyny wszystkich rzeczy, a nie tylko rzeczy pewnego rodzaju. Jako theologika jest ona także nauką szczegółową, zajmującą się tym, co boskie, tzn. przyczyną ruchu i celu wszystkich rzeczy. Podkreślanie sprzeczności między księgami Gamma i Epsilon nie wydaje się konieczne dla zrozumienia *Metafizyki* Arystotelesa.

Günther Patzig przedstawił dalej jeszcze idącą interpretację związku nauki ogólnej z theologiką. Wychodzi on od uwagi, że Arystoteles używa słówka ὄν – które dotychczas zwykło się oddawać słowem ‘będące’ (*seiend*) – jako *paronimu*. Skoro bowiem zarówno to, co boskie, jak i figury geometryczne, bądź obiekty fizyki określane są jako b ę d ą c e , to i słówko ὄν z całą pewnością nie zawsze stosowane jest w tym samym znaczeniu. Z drugiej strony zaś nie może chodzić tu tylko o homonimy czy ekwiwokacje (niczym w przypadku słowa ‘zamek’

---

odpowiadającego jej rodzaju. Dotyczy to także filozofii pierwszej, o czym wyraźnie mowa jest we fragmencie Γ 1, 1003 a 21 n.



– mającym znaczenie fortecy i zamku w drzwiach), lecz o to, że wszelkie znaczenia słowa ‘będące’ są ze sobą jakoś powiązane i odnoszą się do „czegoś identycznego” (*ein Identisches*)<sup>16</sup>. Zdaniem Patziga, jedność filozofii pierwszej wynika stąd, że jest ona paronimiczną nauką o bycie (*paronymische Seinswissenschaft*), badającą wszelki byt zawsze w odniesieniu do tego, co identyczne – to, co boskie jako pierwsze w znaczeniu „pierwsze paronimicznie”.

W swej argumentacji Patzig odwołuje się do drugiego rozdziału księgi Gamma, rozpoczynającego się stwierdzeniem, że słowo *ὄν* używane będzie wieloznacznie (*πολλαχῶς*)<sup>17</sup>; Arystoteles powiada: *ἄλλα πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμόνως* (1003 a 33 n.). Jak należy to rozumieć, wyjaśnia następujący w tym miejscu przykład: Także „zdrowy” ma wiele znaczeń (mówi się np. o „zdrowym człowieku”, „zdrowym spacerze”, o „zdrowym wyglądzie” itp.), lecz wszystkie te znaczenia odnoszą się do czegoś jednego i tego samego (*Identisches*) – do zdrowia (spacer jako służący zdrowiu, zdrowa cera jako objaw zdrowia itp.).

Przykład ten jest jednak niewystarczający dla wyjaśnienia, jak a zależność występuje między wieloma znaczeniami *ὄν*, czyli jak dokładnie należy rozumieć stwierdzenie, że „o bycie mówi się zawsze w odniesieniu do czegoś identycznego [resp. jednego – M.B.]”. Także w *Metafizyce* nie zostało *explicite* wyjaśnione paronimiczne użycie słowa ‘będące’, lecz potraktowano je jako znane i oczywiste, co oznacza, że prawdopodobnie przejęte zostało przez Arystotelesa z wcześniejszej tradycji filozoficznej.

Parmenides był tym, który rozpoczął filozoficzną dyskusję o przeciwieństwie „będące – niebędące”. Ponieważ ujął to przeciwieństwo w postaci kontradycji, w przypadku której nie zachodzą rozwiązania tzw. pośrednie (jak i przy przeciwieństwach „prawdziwe” – „fałszywe”, „równe” – „nierówne”), doszedł on do wniosku, że przejście od nie-bytu do bytu jest absolutnie nie do pomyślenia, a zatem wszelkie/całkowite poznanie i wszelka/całkowita zmiana są w rzeczywistości niemożliwe (B 8). W ten sposób późniejsza tradycja filozoficzna stanęła wobec problemu, jak rozumieć należy w świetle teorii Parmenidesa powstawanie i przemijanie. Każdy przyrodnik zajmujący się kosmologią musiał od tego momentu mierzyć się z nauką Parmenidesa.

Platon w tym skorygował naukę elacką, że przyjął przeciwieństwo „niebędące – będące” za skrajnie przeciwstawne (*polarkonträren*) (w tym rozumieniu jakiego używa np. dla „gorące – zimne”, „dobre – niedobre” itp.). To znaczy, że myśli się o tym, co nie-będące, i o tym, co będące, jak o dwóch skrajnych punktach jednej skali, na której wskazać można inne, ile się tylko zapragnie, bardziej lub mniej bę d ą c e punkty (np. *Państwo* V 478, VII 515 d 3). Od czasów Platona

<sup>16</sup> [Przypis tłumaczki: W języku polskim przyjęło się raczej sformułowanie „czymś jednym” – i tego również używam w następnych miejscach tekstu. Jednak to zwrócenie uwagi na aspekt i d e n t y c z n o ś c i (nie *Einheit* lecz *Identität*) jest rozstrzygające w interpretacji Patziga.]

<sup>17</sup> Mowa o wspomnianym już artykule Patziga *Theologie und Ontologie in der „Metaphysik” des Aristoteles*.

nauka ta stanowi jeden z podstawowych elementów tradycji filozoficznej i przyjęło się, aby dzielić byty (*Gegenstände*) na mniej lub bardziej będące, na mniej lub bardziej dobre itd. Nauka o zdaniach „kontrarnych” oraz ich relacjach jest rzecz jasna elementem filozofii staroakademickiej.

Także Arystoteles zajmował się często i szczegółowo zdaniami sprzecznymi. Wystarczy wspomnieć księgę Iota *Metafizyki*, w której Arystoteles podaje wiele terminologicznych ustaleń różnych typów zdań sprecznych, zajmuje się także zdaniami sprzecznymi – kontrarnymi jako zapewniającymi jakąś formę środka, nie wprowadzając jednakże własnego terminu na jego oznaczenie. Ten właśnie podział wyraźnie pokazuje, że Arystotelesem, we wszystkich jego rozważaniach, kieruje ostatecznie zainteresowanie problematyką zmiany, kosmologią i badaniem zasad. Zmiany, jak właśnie powiedziano, Arystoteles tłumaczy jako przejście z jednego stanu przeciwnego w inny, przejście, w którym np. z człowieka niewykształconego staje się człowiek wykształcony lub – przywołując przykład z fragmentu I 7 – niski ton przechodzi w ton wysoki. Takie zdania spreczne określane będą odąd *explicite* jako „kontrarne” (*polarkonträre*). Wszelka zmiana polega na tym, że prowadzi wprawdzie do jednego lub więcej stanów pośrednich (1057 a 21 nn.). Jak zmiana tonu niskiego w ton średni prowadzi następnie do osiągnięcia tonu wysokiego, tak, zdaniem Arystotelesa, należy w przejściu od czerni do bieli (predykatory kolorów pełnią także funkcję określeń kontrarnych) najpierw osiągnąć kolor czerwony i szary (1057 a 24 nn.). Wszelkie stawanie się (*Werden*) będzie ujmowane jako zmiana zachodząca w ramach takich bipolarnych przeciwieństw.

Predykatory „będący – niebędący” mają swe miejsce w wykładzie nauki o zasadach. Arystoteles wspomina, że u platoników owo przeciwieństwo wyraża przeciwstawna (tzn. polarkontrarna) para „duże – małe” (*Fizyka* A 9, 192 a 6 n.). Dla Arystotelesa wyrażenie  $\mu\alpha\lambda\lambda\omicron\nu\ \acute{\omicron}\nu$  – „będący więcej” jest terminem platońskim (*Met.* Z 2, 1028 b 19), jakiego używa nie tylko referując platonizm, lecz i we własnych systematycznych analizach (np. Z 3, 1029 a 6), przejmując zarazem ten podział rzeczy (*Gegenstände*) na mniej lub bardziej będące (np. *O niebie* A 12, 282 a 8 n.)<sup>18</sup>. Arystoteles przyjmuje za oczywiste, że wszelkie zdania przeciwstawne sprowadzane są ostatecznie do pary „będące – niebędące” (lub „Jedno – Wiele”) (*Met.*  $\Gamma$  2, 1004 b 27 nn.), a zatem wszelka zmiana (polegając na przejściu z jednego stanu w inny) może być rozumiana jako przejście w ramach przeciwstawienia: „bardziej będące – mniej będące” (por. *Met.* A 2, 994 a 27 nn.). Jednakże Arystoteles nie używa przy tym nazbyt często predykatorów  $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$  –  $\acute{\omicron}\nu$ , lecz z reguły stosuje sformułowania synonimiczne do  $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$  –  $\acute{\omicron}\nu$ , spośród których na pierwszym miejscu znajduje się słynne przeciwstawienie „przed” i „po”<sup>19</sup> (np. *Met.*  $\Delta$  11, 1018 b 9 nn.),

<sup>18</sup> O tym, że Arystotelesowy termin  $\acute{\omicron}\nu$  także w późniejszej tradycji rozumiany jest polarkontrarnie, powiada m.in. Aleksander z Afrodyzji w komentarzu do *Met.* A 1, 993 b 24; por. [M.] Hayduck, [*Alexandri in Arist. Metaph. Commentaria*, hrsg. v. M. Hayduck, Reimer, Berlin 1891 – dop. M.B.]. s. 147 n.

<sup>19</sup> [Przypis tłumaczkii: W tekście niemieckim: „der Natur nach früher – der Natur nach später“ („zgodnie z naturą, wcześniej – zgodnie z naturą, później”)].

a także sformułowanie, żywo dyskutowane i krytykowane, o Jednym i Wielości – przywoływanymi jako skrajnie przeciwstawne (np. *Met.* Θ 10, 1051 b 11 nn.).

Tak można dokładniej określić paronimiczne użycie słówka ὄν przez Arystotelesa, za pomocą kontrarnych wyrażen „nie-będące – będące”. W rzeczywistości predyktor „będący” nie jest używany w tym samym znaczeniu, gdy mowa np. o pierwszym poruszycielu czy o figurach geometrycznych, a kiedy mowa jest o rzeczach zmiennych – te byty różnią się między sobą właśnie jako mniej lub bardziej będące. Jednak wszystkie te znaczenia odnoszą się do czegoś jednego (*Identisches*), mianowicie do pierwszego i najwyższego bytu (*Seiendes*), jako ostatniego ogniwa (*Endglied*) każdego polarkontrarnego przeciwstawienia (*jenes polarkonträren Gegensatzes*).

Nie zostało jednak dotychczas wyjaśnione, wedle jakich kryteriów zachodzi podział na byty mniej lub bardziej będące. Aby odpowiedzieć na to właśnie pytanie, sięgnąć musimy do części *Alpha Minor*<sup>20</sup>, w której Arystoteles rozważa paronimie na przykładzie predyktora „ciepłe”. Pośród wielu różnych rzeczy ciepłych, powiada on, ogień jest tym, co najcieplejsze, gdyż to ogień powoduje wszelkie inne ciepło (A 1, 993 b 24 n.). Precyzyjnie powiedzieć należy: „ciepło” i „zimno” stanowią przykład skrajnego przeciwieństwa, przy czym jedno z ogniw („pierwsze ciepłe”) utożsamiane jest z ciepłem. Ogień dlatego uważany jest za to, co najcieplejsze, gdyż – jak dosłownie powiada Arystoteles – jest on przyczyną tego, że inne rzeczy są (mniej bądź bardziej) ciepłe (993 b 26). Odpowiednio zatem: Z dwóch bytów (*Gegenstände*) jeden jest bardziej będącym wtedy i tylko wtedy, gdy stanowi on przyczynę innego bytu. Dowodzenie ważne dla tej tezy, przedstawia Arystoteles nieco dalej, w kolejnym rozdziale *Alpha Minor*, gdzie zwraca naszą uwagę na fakt, że z trzech rzeczy jedna jest uporządkowana jako wcześniejsza, inna jako środkowa, a kolejna jako ostatnia, czemu odpowiada kolejno: bardziej będące, średnio i mniej będące. To, co pierwsze (tzn. wcześniejsze) jest przyczyną obu kolejnych – to, co występuje pośrodku jest przyczyną tego, co ostatnie (A 2, 994 a 10 nn.<sup>21</sup>).

To wprowadzenie predyktora ὄν (ponownie kierujące nas ku pytaniu o tzw. początki i przyczyny, a zatem ku badaniu zasad) ma przede wszystkim dwa istotne znaczenia. Na początku wyjaśnia ono pierwszeństwo *ousía* wobec pozostałych kategorii. To, co pierwsze, jako „najlepsze będące” (*das vorzüglich Seiende*) (τὸ πρῶτος ὄν; *Met.* Z 1, 1028 a 30), jest w pewnym znaczeniu przyczyną wszelkiego będącego (Z 17, 1041 a 9 n.), ponieważ jest tym, z czego wyprowadzone (*ausgesagt*) zostaje co innego, samo nie będąc wyprowadzonym z czegoś innego (np. Z 3, 1029 a 8 n.). Rzecz jasna, Arystoteles odwołuje się tutaj do rozróżnienia pomiędzy poszczególnymi przedmiotami oraz odpowiadającym im predyktorom. Arystoteles idzie jednak o krok dalej i zdaje się, że w wyniku dość bezkrytycznego przejęcia nawyków ówczesnego

<sup>20</sup> Jak wiadomo, pochodzenie pisma *Alpha Minor* jest przedmiotem sporu; tutaj wystarczy nadmienić jedynie, że przez wzgląd na sam swój przedmiot tekst ten należy uznać za typowy dla Arystotelesa. Por. np. W.H. Crilly, *The Role of Alpha Minor in Aristotle's Metaphysics* (rozprawa doktorska, Freiburg 1962).

<sup>21</sup> Por. np. Top. Δ 1, 121 b 9: ἡ τε γὰρ ἀρχὴ πρῶτον καὶ τὸ πρῶτον ἀρχή.

języka greckiego przyjmuje błędnie, że rzeczownik jest „pierwszym” wobec przymiotnika i innych części mowy oraz zdania, tzn. także wobec orzeczenia.

Dla podjętego przez nas tutaj tematu o wiele ważniejszy jest jednak następujący wniosek z powyższego: że także o pojedynczych rzeczach powiemy, iż one *istnieją* (*sind*) w różnym stopniu, nie są tak samo *będące*, różnią się stopniem *bycia* (*mehr oder weniger seienden*), przy czym to, co boskie stanowi ostatnie ogniwo tego spolaryzowanego przeciwieństwa. Już we wczesnym piśmie Arystotelesa zatytułowanym *O filozofii* mowa jest o tym hierarchicznym porządku wyrażonym za pomocą predyktorów „dobry – niedobry”: skoro pośród pojedynczych rzeczy zawsze jedna jest lepsza od innej, znaczy to, że istnieć musi jakaś rzecz najlepsza i tym jest to, co boskie (fr. 16, Ross, s. 84). Bowiem to, co boskie – pierwszy poruszyciel, jak powiedziane zostanie w księdze Lambda<sup>22</sup> – jest dlatego najwyższą οὐσία i ostatnim ogniwem zestawu przeciwieństw „dobre – niedobre”, „będące – niebędące”, gdyż jest pierwszą przyczyną (ruchu i celu) wszelkich innych rzeczy. Jest pierwszą οὐσία, ponieważ wprowadza w ruch wszystko inne, samo nie będąc wprawianym w ruch przez nic innego (Λ 7).<sup>23</sup>

Tak ponownie uwidoczniiony zostaje związek nauk ogólnych i szczegółowych. Filozofia pierwsza jako badanie zasad jest najogólniejszą z nauk, ponieważ bada ona to, co będące, i ponieważ ὄν, mówiąc za Arystotelesem, wszystkiemu przynależy, tzn. można powiedzieć, że ὄν jest najogólniejszym predykatem (np. *Met.* B 4, 1001 a 21 n.); zarazem filozofia pierwsza zajmuje się przede wszystkim tym szczególnym rodzajem bytu, mianowicie tym, co boskie, co jako najwyższa οὐσία i przyczyna wszelkich innych rzeczy czyni byty poznawalnym w ich byciu, które przysługuje im mniej lub bardziej.

Z dotychczasowych ustaleń widać, jak bardzo Arystoteles zakorzeniony był we wczesnej filozofii poświęconej badaniu zasad. Według doksografii to Tales z Miletu ma być pierwszym, który starał się udzielić filozoficznej odpowiedzi na pytanie, z czego składają się rzeczy, jak powstały i jak ostatecznie przeminą (Thales, A 12). Z kolei Simplikios wspomina, że to Anaksymander wprowadził termin ἀρχή (Anaksymander B 1). Celem owych badaczy przyrody było, aby wobec wcześniejszych mitycznych przedstawień, opowiadających o początku świata, dać uzasadnione wyjaśnienie zjawisk powstawania i przemijania. Fakt, iż Arystoteles poddawał tradycję swych poprzedników wielokrotnej refleksji, krytykując ją bądź przeprowadzając jej uzasadnienie, fakt, że w pierwszej księdze *Metafizyki* Arystoteles wyłożył szczegółowo historię filozofii w taki sposób, aby dowieść, jak rozwijała się nauka o pierwszych

<sup>22</sup> O tym, że nauka Arystotelesa o pierwszym poruszycielu nie jest w księdze Lambda *Metafizyki* żadną nowinką, lecz należy do ogólnej akademickiej tradycji, jak wskazuje na to wspomniany fragment z *O filozofii*, pisał H.J. Krämer w *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, P. Schippers, Amsterdam 1964, por. np. s. 132 nn., 178 nn.

<sup>23</sup> Na temat tej zależności por. H. Wagner, *op. cit.*, s. 142 nn. Wagner dochodzi do następującego wniosku: „Połączone zostały dwa porządki – ujęcie typowo Arystotelesowe (οὐσία jako poprzedzająca wszelkie typy ὄντων) oraz ujęcie, jakie Arystoteles dzieli z Akademią (fundamentalna οὐσία wszystkich pozostałych i od niej zależnych οὐσιών). Połączenie tego, co specyficznie Arystotelesowe z tradycją Akademii jest punktem wyjścia w księdze Λ.

przyczynach i początkach, dowodzi, iż samego siebie wpisał w tę tradycję, a za swe zadanie uznał kontynuację nauki o zasadach, zapoczątkowanej przez najwcześniejszych myślicieli greckich. Filozofia pierwsza zatem – nawet jeśli występuje w swoim jeszcze niedopracowanym kształcie, a nawet pod inną nazwą – obecna była w filozofii od jej początków (*Met.* A 10, szczególnie 993 a 15 n.).

Ta nauka o zasadach (powtórzmy: jeśli nie *explicite*, to *implicite*) już według myśli pierwszych filozofów przyrody jest zarazem nauką ogólną, jak i teologiką. Milezyjczycy wierzyli, jakoby dane było człowiekowi uchwycić naraz, niejako jednym spojrzeniem, wszelki byt, że możliwe jest formułowanie zdań ogólnych, dotyczących wprost przyczyn w s z y s t k i c h rzeczy. Niemal wszyscy myśliciele antyczni (aż po Augustyna) są następnie zgodni co do tego, że ta uniwersalna nauka o zasadach jest zarazem teologiką. Już Anaksymander miał początkowi wszelkiego bytu (jakim dla niego był *ápeiron*) nadać cechy predykatywne „nieśmiertelny” i „nieziemny” (A 15) – zatem atrybuty, które według mitologii przysługują tylko bogom. Następni filozofowie proponowali kolejne wersje nauki o zasadach, a *arché*, czyli tego, co pierwsze, dopatrywano się w różnych elementach (*Gegenstände*) – w ogniu, powietrzu itd. – lecz, jak słusznie podkreśla Arystoteles, ten element jako przyczyna był za każdym razem identyczny z bogiem/tym, co boskie (*Met.* A 2, 983 a 8).

Ten związek nauki o zasadach i teologii może być zarazem potraktowany jako próba filozoficznej interpretacji dzieł Homera i Hezjoda. Począwszy co najmniej od Ksenofanesa, widać, że mitologiczne opowieści o bogach jako działających, podobnych ludziom (wystarczy wspomnieć wojnę bogów opisaną w *Iliadzie*), nie wytrzymują sprawdzianu krytyki, jakiej poddaje je myśli filozoficzna. A jednak w żadnym razie nie prowadzi to w konsekwencji do odrzucenia przez filozofów wszelkiej teologii. Postawiono za to pytanie, jak rozumnie odczytywać mity, jaka wiedza została w nich zamieszczona, dochodząc następnie do rozstrzygnięcia – wręcz jednomyślnie, że pewne mity przekazują rzeczywiście naukę o zasadach, że zatem wyrażenia „bóg” i „arche” opisują faktycznie ten sam przedmiot.<sup>24</sup>

Także Arystoteles wypomina dawnym „teologom”, że nie uzasadnili swych wypowiedzi na drodze rozumu, lecz obwieszczali je niczym mity (nazywa ich  $\mu\theta\eta\kappa\omega\varsigma$  σοφίζόμενοι *Met.* B 4, 1000 a 18 n.), że nadali zasadom, *ἀρχαί*, boski charakter, a z kolei bogów upodobnili do ludzi lub przedstawiali ich pod postacią innych żywych stworzeń (A 8, 1074 b 5 nn.). Jeśli jednak wyodrębni się z owych mitów to, co istotne, jeśli – jak powiada się współcześnie – odmitologizuje się tekst, owe historie o spersonifikowanych bogach, zobaczymy, jak prawdziwa jest nauka każdego z tych pierwszych filozofów (1074 b 8 nn.). Arystoteles traktuje swą formułę filozofii pierwszej jako rozumową interpretację owych opowieści o bogach, powiada, że już u Homera pojawia się zarys nauki o pierwszym poruszycielu ( *De motu animalium* 4, 699 b

<sup>24</sup> Wyczerpująco o filozoficznej interpretacji mitów w filozofii antycznej i wczesnochrześcijańskiej, do Augustyna, pisałem w: E. König, *Augustinus Philosophus. Christlicher Glaube und philosophisches Denken in den Frühschriften Augustinus*, „Studia et Testimonia Antiqua” 11, 1970, szczególnie s. 87 nn.

32 nn.). I wierzy on, że sam jaśniej, za pomocą argumentów rozumu, przekazuje te treści, które zostały wyrażone już w owych mitach.

Zagadnienia podejmowane przez Arystotelesa stanowią w dużej mierze te same pytania, jakie stawiała wcześniejsza tradycja. Lecz sposób, w jaki Arystoteles zabiera się za te zagadnienia, jest nowy – to odróżnia go od Milezyjczyków. Jak już pokazano, Arystoteles, przedstawiając swą naukę o zasadach, wychodzi od języka, podejmując analizę używanego w języku potocznym słowa γίγνεσθαι, starając się w ten sposób wyjaśnić terminy ἀρχή i αἴτιον. Temu odpowiada fakt, że w punkcie wyjścia ontologii Arystotelesa przyjęte zostaje, iż słowo ‘będące’ używane jest w różnych znaczeniach: τὸ δὲ ὄν λέγεται... πολλαχῶς (Γ 2, 1003 a 33). Następnie Arystoteles stara się wyjaśnić, jakie są to znaczenia (por. np. N 2, 1089 a 7 nn.). Jest to metoda, której chybione skutki wytknąć można i dziś niektórym współczesnym ontologom. Poza tym jednak Arystoteles prowadził stale badania nad potocznym użyciem ważnych terminów, wskazując pewne zasady terminologiczne. To Arystoteles jest pierwszym, który pozostawił po sobie słownik terminów filozoficznych, jaki stanowi księga Delta *Metafizyki*, pierwotnie zatytułowana Περὶ τῶν πολλαχῶς λεγομένων.

Ten wkład Arystotelesa do filozoficznej analizy języka nie był jedynie wstępem do takich rozważań, nawiązaniem przydatnym w eksplikacji własnej teorii, lecz był niezbędnym środkiem [dla pokazania, czym jest filozofia pierwsza – M.B.] – tego dowodzi Arystoteles w swej pracy nad naukami pierwszych filozofów. Jego krytyka Eleatów jest prawie wyłącznie krytyką języka; Parmenidesowi zarzuca on niezrozumienie faktu, że orzekanie o byciu bądź niebyciu jest wieloznaczne i że należy dokonać rozróżnienia między predykatem i przedmiotem, któremu ten predykat jest przypisany (*Phys.* A 8, 186 a 22 nn.). Arystoteles powiada: „Co do nas, podzielimy zdanie, że nic nie może powstać w sensie absolutnym z tego, co nie istnieje. Niemniej jednak twierdzimy, że w jakiś sposób może powstać coś z tego, co nie istnieje” (191 b 13 n. [tłum. K. Leśniak]).<sup>25</sup> Mówiąc współcześnie: Arystoteles dokonuje tu rozróżnienia ὄν jako kwantyfikatora egzystencji i ὄν jako łącznika. W pierwszym przypadku „będące” lub „niebędące” rozumiane jest w znaczeniu „istnieje”, i w tym sensie Arystoteles zgadza się z Eleatami: Sokrates może stać się mądrym (*gebildet*) tylko, jeśli Sokrates istniał już wcześniej; dom może zostać zbudowany tylko, jeśli przedtem mieliśmy kamienie, belki itp. W drugim z kolei przypadku wyrażenie „niebędące” znaczy, że pewnemu przedmiotowi nie przysługuje pewien predykat (jak np. w zdaniu „Sokrates nie jest mądry”) i w takim znaczeniu ma miejsce powstanie z niebytu, jako że pewnemu przedmiotowi najpierw nie został przypisany pewien predykat, który jednak później będzie mu przysługiwał.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> [Przypis tłumaczkii: Podaję dłuższy fragment w przekładzie K. Leśniaka: „Co do nas, podzielimy zdanie, że nic nie może powstać w sensie absolutnym z tego, co nie istnieje. Niemniej jednak twierdzimy, że w jakiś sposób może powstać coś z tego, co nie istnieje: mianowicie przypadkiem (albowiem z braku powstaje coś, co z natury swej jest czymś nieistniejącym, coś, co pierwotnie nie było w nim [tzn. w braku] zawarte”.]

<sup>26</sup> Dalsze przykłady Arystotelesowej krytyki języka w odniesieniu do wczesnych filozofów omówił H. Wagner w artykule *Über das Aristotelische πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν*, „Kant- Studien“, nr 53, 1961/62, s. 82 nn.



Arystoteles nie jest jednak pierwszym, który doszedł do prawidłowego wniosku, że przy wyjaśnianiu zagadnień naukowych (bądź filozoficznych) jest się zmuszonym skierować swoją uwagę także na zagadnienie użycia słów. Wszak impuls do filozoficznej analizy języka pochodzi od sofistów młodszych. To właśnie oni w wyniku braku precyzyjnego określenia znaczeń stosowanych terminów, przez sofistyczne upodobanie do ich wieloznacznego użycia, dochodzili ostatecznie do sprzecznych wniosków.<sup>27</sup> Z kolei to Sokrates miał – podążamy za przekazem Arystotelesa – być tym, który *explicite* wprowadził definiowanie (*Met.* A 6, 987 b 1 nn.) i którego krytyka sofistyki w dużej mierze jest analizą języka. Wiadomo, że Platon w *Kratylosie* obszernie mówi o języku; dysputy i ćwiczenia dotyczące wieloznaczności słów, zagadnień synonimiki i homonimii, zdają się należeć do stałego programu Akademii. Jednak w rozwoju analizy językowej – podobnie jak w nauce o zasadach – Arystoteles nie jest jedynym, który wprowadził do dyskusji filozoficznej coś naprawdę nowego, lecz raczej jest tym, który, przejmując uwagi swych poprzedników oraz rozbudowując je, czynił je bardziej użytecznymi dla jego własnych systematycznie zorientowanych badań.

W dotychczas przywołanych przykładach analiza języka nie była niczym innym, jak pewnym środkiem pomocniczym (aczkolwiek bezsprzecznie ważnym), służącym przy rozstrzyganiu zagadnień kosmologicznych, które także w filozofii Arystotelesa mają swe centralne miejsce. Końcowe rozdziały księgi Gamma pokazują jednak, że jeśli rozumieć filozofię pierwszą tylko w ten sposób, traktuje się ją nazbyt wąsko. Rozważane są tam zdania sprzeczne, zasada wyłączonego środka oraz tzw. twierdzenie Protagorasa<sup>28</sup>, i z całą pewnością zastosowanie wobec nich interpretacji kosmologicznej nie byłoby najsluszniejsze.

Jak Arystoteles dochodzi do tego, aby w temacie filozofii pierwszej obok kosmologii i theologiki, zajmować się także zagadnieniem sprzeczności? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba nam wrócić do jego nauki o ἀρχαί. Arystoteles wprowadza termin ἀρχή przy rozważaniu predykatu γίνεσθαι, tak zatem przyczyny rozumiane są wprawdzie jako przyczyny powstawania i giniecia, a zatem Arystotelsova nauka o zasadach jest przede wszystkim teorią wyjaśniania zmian. W zgodzie ze swym programem Arystoteles chce jednak wskazać nie tylko przyczyny rzeczy zmiennych (takie ograniczenie zarzuca przecież filozofom przyrody), lecz i bytów niezmiennych, jakimi są np. figury geometryczne. Pozbawione sensu byłoby szukanie wśród tych drugich przyczyny ruchu, jednak sensowne i zasadne jest zapytywanie o definicję i formę takiego, przykładowo, trójkąta – właśnie forma (εἶδος) zaliczona zostaje przez Arystotelesa do przyczyn. Forma nie należy do przyczyn, które wprawiają w ruch, a zatem dotyczą bytów

<sup>27</sup> Typowy przykład sofistycznego dowodzenia znajdziemy u Platona (*Eutydem* 275 d nn.), gdzie, jak czytamy, całe tzw. dowodzenie udaje się przeprowadzić, gdyż słowa σοφός i ἀμαθής używane są w dwojakim znaczeniu.

<sup>28</sup> [Przypis tłumaczkii: O zasadzie wyłączonego środka por. np. Γ 1011 b; o relatywizmie Protagorasa zob. Γ 1007 b – 1009 b.]

zmiennych, lecz należy do przyczyn pojęciowych, właśnie formalnych (*Met.* Λ 3, 1070 a 21 n.).

Tego, że powyższe zagadnienia są tematem także filozofii pierwszej, Arystoteles dowodzi, wskazując na wieloznaczność orzekania o przyczynach. Do ἀρχαί mianowicie zalicza on (w zgodzie z tradycją filozoficzną) nie tylko przyczyny kosmologiczne powstawania i ginięcia, lecz także przyczyny sprawcze i tzw. zasady dowodzące (ἀποδεικτικαὶ ἀρχαί; *Met.* B 2, 966 b 26), które nazywa także aksjomatami (997 a 10 n.; Γ 3, 1005 a 20) i jako jeden z ich najważniejszych przypadków podaje zdania sprzeczne.

W ten sposób filozofia pierwsza stanowi podstawę w badaniach także wszelkich nauk szczegółowych. Jej zadaniem jest wyjaśnienie terminów stosowanych przez nauki szczegółowe jako ich podstawowych pojęć. Arystoteles wskazuje na to w następującym przykładzie: W geometrii używa się wyrażen takich jak „przeciwieństwo”, „będący”, „jedno”, „identyczne”, „różne” itd., których jednak sama geometria nie wprowadziła, lecz które przejęła jako pewne założenie (ὑπόθεσις; por. *Met.* Γ 2, 1005 a 11 nn.). Właśnie analiza tych założeń, tzn. wyjaśnienie terminów podstawowych geometrii, jest zadaniem nauki innej niż geometria, mianowicie filozofii pierwszej – w ten sposób można interpretować szczegółowe badania terminologiczne przedstawione w księdze Iota.<sup>29</sup>

Także słynna dyskusja nad zasadą niesprzeczności z rozdziałów trzeciego i czwartego księgi Gamma<sup>30</sup> stanowi część tak rozumianego zamysłu zbadania podstaw. Zasada niesprzeczności bowiem stanowi warunek w każdej nauce szczegółowej – a nawet (w przeciwieństwie do jakichkolwiek mniej lub bardziej arbitralnych hipotez matematycznych) jest ich założeniem koniecznym i najpewniejszym spośród wszystkich (Γ 3, 1005 b 11 nn.), jakie uznać musi każdy, kto pragnie uprawiać naukę.<sup>31</sup>

Arystoteles zwraca się tu przeciwko Heraklitowi i jego zwolennikom, głoszącym tezę, iż „wszystko jest i nie jest” (Γ 7, 1012 a 24 n.), próbującym zaprzeczyć zasadzie niesprzeczności. Na końcu rozdziału trzeciego zostaje powiedziane, iż niemożliwe jest, aby ktokolwiek na poważnie głosił, że to samo zarazem jest i nie jest (1005 b 19 n. oraz 23 n.). Wychodząc tutaj od „języka bytu” – od sposobu, w jaki orzeka się o bycie – Arystoteles chce pokazać, że nie można zarazem zgadzać się i nie zgadzać z treścią jakiegoś zdania. W zasadzie niesprzeczności, jak ją wyklada Arystoteles, chodzi o nic innego, jak o pewien

<sup>29</sup> Wilhelm Kamlah pisał w odniesieniu do księgi Iota: „Można powiedzieć, że Arystoteles bada pewne ważne predykaty, jakie występować mogą w typowych wypowiedziach o dowolnych przedmiotach, a tym samym uprawia on ogólną teorię języka jako naukę podstawową” (*idem, Aristoteles' Wissenschaft vom Seienden als Seienden und die gegenwärtige Ontologie*, „Archiv für Geschichte der Philosophie“, 49 (1967), s. 285).

<sup>30</sup> Por.: *ibidem*, s. 287 nn.

<sup>31</sup> W *An. post.* I, 2, 72 a 14 nn. Arystoteles dokonuje rozróżnienia między tezą a aksjomatem. W odróżnieniu od tezy aksjomat jest samym warunkiem. Por.: K. von Fritz, *Die ARXAI in der griechischen Mathematik*, „Archiv für Begriffsgeschichte“, 1 (1955), s. 13 nn., szczególnie s. 25 nn.; J. Mittelstraß, *Die Entdeckung der Möglichkeit von Wissenschaft*, „Archive for History of Exact Sciences“, 2 (1965), s. 410 nn.

przepis postępowania, określający, jak prawidłowo formułuje się wypowiedzi. Doprawdy nie sposób u z a s a d n i ć t ę z a s a d ę, lecz każdy pogląd – mówi Arystoteles – poddający ją w wątpliwość zostaje z łatwością pokonany (Γ 4, 1006 a 11 n.). Jeśli tylko ktoś wygłasza jakiś pogląd, uznaje tym samym zasadę niesprzeczności. Kto wypowiada np. zdanie „Sokrates jest człowiekiem”, nie może zarazem uważać (gdy dyskutuje na poważnie), że „Sokrates nie jest człowiekiem”, lecz w swej wypowiedzi chce wskazać na różnicę między Sokratesem a innymi bytami, niebędącymi ludźmi (lecz, podając przykłady Arystotelesa, np. okrętem albo ścianą; 1007 b 18 nn.). Nie tylko ten, kto komunikuje się słownie z innymi, musi znać zasadę niesprzeczności, lecz każdy, kto działa – w tym sensie ten, kto rankiem wybiera się do Megary, właśnie to o poranku czyni, a nie, np. rzuca się o świcie do studni (1008 b 12 nn.).

To właśnie ów temat *Metafizyki* Arystotelesa, jakim jest filozofia języka, zasługuje na zainteresowanie więcej niż historyczne, gdyż do dziś wytrzymuje jakąkolwiek krytykę. Filozofia pierwsza jako kosmologia jest dzisiaj interesująca tylko w ramach historii filozofii (raczej nie będziemy dziś na poważnie głosić teorii o pierwszym poruszycielu), ontologia ogólna traktująca dosłownie o wszelkim bycie raczej także nie poradzi sobie, gdy przeprowadzimy jej krytyczną rekonstrukcję.<sup>32</sup> Inaczej jednak jest z nauką pierwszą czy też filozofią pierwszą, która stawia sobie za zadanie wskazanie na wspólną podstawę wszystkich nauk szczegółowych. Tutaj właściwie na miejscu ontologii uniwersalnej wystąpić powinna ogólna nauka o predykatkach, ponieważ pierwszym wspólnym warunkiem nauk szczegółowych jest nie t o, c o b ę d ą c e lub J e d n o, lecz fakt, że wszędzie i zawsze obowiązuje twierdzenie, iż pewnym bytom pewne predykaty przysługują lub nie.<sup>33</sup> A w nawiązaniu do Arystotelesowej analizy zasady niesprzeczności należałoby przebadać te zasady, które wszyscy uznawać musimy z konieczności, obowiązujące czy to w tzw. życiu praktycznym, czy też w nauce. Kończąc, można powiedzieć, że dzisiaj propozycja takiej (nowej) nauki pierwszej stanowiłaby najbardziej wskazane, naglące zadanie filozofii.

*Przełożyła Małgorzata Bogaczyk-Vormayr*

<sup>32</sup> Pisze o tym Kamlah we wspomnianym już artykule.

<sup>33</sup> Tę dość elementarną naukę o predykatkach, o pojęciu i sądzie wyłożyli W. Kamlah i P. Lorenzen w pracy *Logische Propädeutik oder Vorschule des vernünftigen Redens* z 1967 r. Nauka o predykatkach stanowi w pewnym sensie dalsze rozwinięcie Arystotelesowej filozofii pierwszej.