



PAUL NATORP

## Tematyka i układ Arystotelesowej *Metafizyki*<sup>1</sup>

*Subject and Structure of Aristotle's Metaphysics*

**ABSTRACT:** Paul Natorp aims at presenting the true structure of the book of Aristotle's *Metaphysics* and thus to reconstruct the project of the First Philosophy and its real subject. Natorp achieves the first of these goals by making excisions in the text. He doubts the authenticity of the book *Kappa*, whereas book *Delta* is considered to be an artificial later addition. He suggests that many interpolations had been made by some minor peripatetic editor. The final text, he arrives with, is nevertheless a systematic and thorough presentation of the First Philosophy of Aristotle. It is focused on the problem of being qua being, and of any specific individual being, however perfect it may be. For too long has *Metaphysics* been read as theological treatise, whereas it is concerned with the fundamental philosophy. Natorp sheds also some light on the differentiations in meaning of "being" in Aristotle.

**KEY WORDS:** Natorp • Aristotle • *Metaphysics* • ancient philosophy • First Philosophy

**P**roblem, któremu poświęcone jest niniejsze studium, wielu uzna za dawno rozwiązany, inni za nierozwiązalny. Przeciwno pierwszym zauważyć wypada, że przyjmowane od czasu Brandisa i Bonitza przez większość badaczy hipotezy budzą poważne wątpliwości, przeciwko drugim, że nie brak mocnych punktów oparcia, pozwalających na pewien postęp. Nowa hipoteza, z którą tu występuję, nie uwzględnia zapewne dostatecznie wiele aspektów, niech wystarczy wszelako, że choć w paru punktach da bardziej zadowalające od dotychczasowych wyjaśnienia, a co się tyczy punktów pozostających niewyjaśnionymi, jeśli przynajmniej zachwieje tą bezzasadną pewnością, która stawia opór wszelkiej próbie postąpienia naprzód.

§ 1. Za temat, chociaż nie w sensie jednolicie prowadzonej tematyki całego przekazanego pod tytułem *Metafizyki* dzieła, a tylko jako wątek jednoczący te jego elementy składowe, które mogły być przez Arystotelesa pomyślane jako człony jednej całości, uznaje się powszechnie, na podstawie wyjaśnień podanych przez niego samego na początku ksiąg Γ i E: wykład

<sup>1</sup> [Podstawa przekładu: P. Natorp, *Thema und Disposition der Aristotelischen Metaphysik*, „Philosophische Monatshefte” 24/1888, s. 37–65; 540–574].

podstawowej nauki filozoficznej, mającej za przedmiot „byt jako będący”, tj., co się dla Arystotelesa od razu utożsamia, „substancją”.

Tę pierwszą tezę nie wystarczy przejąć, ale trzeba bardziej umocnić. Nie może wszak ująć uwagi rzetelnego badacza, jak bardzo to właśnie pojęcie musiało być doniosłe dla przenikniętego duchem porządkowania znakomitego systematyka, i jak, mając przed oczami tylko ten jeden punkt, pomijając zaś wszystko, co go nie dotyczy, można w obszernych partiach dzieła rozpoznać naprawdę wyraźnie główne rysy obejmującego je planu.

Byłoby jednakowoż zamierzeniem zbyt śmiałym, na założeniu wewnętrznej, systemowej spójności myśli Arystotelesa chcieć opierać rekonstruowanie zasadniczego planu jego πρώτης φιλοσοφίας. [pierwszej filozofii], i na tej jedynie podstawie rozstrzygać o wzajemnym powiązaniu, jak również uporządkowaniu powiązanych części składowych. Mamy do czynienia z kadłubowym trzonem, i to, pechowo, źle zrekonstruowanym. Trzeba więc będzie nasamprzód, kierując się możliwie pewnymi oznakami zewnętrznego powiązania, w ramach którego części się scalają, przebadać, i – na ile takie części wskazać się dają – sprawdzić całe dzieło pod kątem, do jakiego stopnia jego struktura odpowiada temu, co na temat swoich zamierzeń powiedział wprost sam autor.

Ale i przy takim podejściu nie ma pewności, czy się nie ulega złudnym poglądom. Zauważmy bowiem: tego powiązania części, z jakim mamy obecnie do czynienia, na pewno nie obmyślił Arystoteles, toteż nie można wykluczyć, że to ten późniejszy redaktor, który się zdecydował ze spoliczyć rozbieżne kawałki, żeby sprawiały wrażenie całości, dołączył też takie uwagi, które miały pozorować umyślne wiązanie pojedynczych kawałków. A że nie ma innej rady, jak wyjść od ogólnego założenia, iż przynajmniej świadomie Arystoteles nie mógł popadać sam ze sobą w nieporozumienia i sprzeczności, wobec tego tam wszędzie, gdzie takie sprzeczności i rażące nieporozumienia występują w kontekście jasno deklarowanego, a wykazanego jako autentyczne zamierzenia, odpowiedzialność za nie spada nie na Arystotelesa, tylko na późniejszego redaktora. Tym więcej, jeśli pozostawione w stanie niewykończonym dzieło, doznało nawet daleko idących przeróbek z obcej ręki.

Co do głównej idei dzieła, to mamy szczęściem niedwuznaczne, ponad wszelką wątpliwość autentyczne objaśnienia. W bezpośrednim sąsiedztwie tych zasadniczych objaśnień, znajdujemy wypowiedzi budzące wątpliwości i zastrzeżenia, na które dotychczasowe badania nie dały zadowalających odpowiedzi. Wskazane więc będzie zebrać i skrupulatnie przebadać wszystkie zawarte w tym dziele wypowiedzi dotyczące tego tematu.

§ 2. Już wstępne rozdziały A 1 i 2 stawiają za cel wykazanie, τίς ἡ φύσις τῆς ἐπιστήμης<sup>2</sup> καὶ τίς ὁ σκοπὸς οὗ δεῖ τυγχάνειν ζήτησιν καὶ τὴν ὄλην μέθοδον [jaka jest natura rozpatrywanej umiejętności oraz jaki ma być cel poszukiwania i całego badania] (r. 2 [983a21–23]). Przedmiot jej stanowią πρῶται ἀρχαὶ καὶ αἰτίαι [pierwsze zasady i przyczyny] (982b 8). Wyraz πρῶτος [pierwszy] ma tu oczywiście dla Arystotelesa ustalone, techniczne znaczenie: pojęciowo fundamentalny, leżący u podstaw wszystkiego. Chodzi więc o coś najpowszechniejszego<sup>3</sup> i najbardziej abstrakcyjnego<sup>4</sup> z tego, co w ogóle może być przedmiotem naukowego badania. Ten najwyższy<sup>5</sup>, jako że najpowszechniejszy i najbardziej abstrakcyjny przedmiot, jak się dowiemy z Γ 1, to podstawowe pojęcie „przedmiotu w ogóle”, jak można w prawie dokładnie kantowskiej terminologii<sup>6</sup> oddać arystotelesowskie ὄν ἢ ὄν [był jako będący/będące jako będące].

„Aporie” księgi B po części odnoszą się do tego stanowiska. Wystarczy zauważyć, że Arystoteles, swoim zwyczajem, z całą powagą prowadzi refleksję nad ścisłym określeniem z a d a n i a nauki dopiero „poszukiwanej”, jeszcze nie danej. Czy wytrwałe skupienie myśli na tym temacie mogło nie dać klarownego i zrozumiałego efektu?

Chcę wysunąć jeszcze jedno pytanie, na które ma być udzielona w dalszym ciągu odpowiedź: czy właśnie aporie nie mogłyby dostarczyć nam dość pewnego oparcia dla rozeznania, które części składowe rzeczonego dzieła należą, zgodnie z zamierzeniem autora, do dopiero zainicjowanego przez księgi AB naukoznawczego dociekania, a które nie należą? Jaki sens zresztą ma przy tym dwukrotna prezentacja postawionych do rozwiązania trudności (B 1 i 2–6)? Czy nie musi się założyć jako cel takiego zabiegu ogarnięcie tematu w pełni? A założywszy to, można wnioskować nie tylko, że takie roztrząsania, które dają określoną odpowiedź na któreś z postawionych tam pytań, do dzieła na pewno przynależą, ale również, że roztrząsania, które ani

<sup>2</sup> R. 2 in. ἐπεὶ δὲ ταύτην τὴν ἐπιστήμην (= σοφία 982a 2, 20) ζητοῦμεν [skoro tej umiejętności (= mądrości) poszukujemy]. 982b 9 τὸ ζητούμενον ὄνομα [poszukiwana nazwa].

<sup>3</sup> 982a 22 τὴν καθόλου ἐπιστήμην [umiejętność ogólną], 24 τὰ μάλιστα καθόλου = 26 τὰ πρῶτα [najogólniejsze = pierwsze].

<sup>4</sup> 982a 26 αἱ μάλιστα τῶν πρώτων ... αἱ γὰρ ἐξ ἐλαττόνων [najbardziej od tego, co podstawowe – to bowiem z tego, co najmniej liczne] (bardziej oderwane).

<sup>5</sup> Już tutaj powołajmy się na Γ 3, 1005a 34 (ἀνωτέρω [wyższe]), gdzie ponownie „wyższe” (pojęciowo) przedstawia się jako ogólniejsze, bardziej abstrakcyjne. Zob. niżej, przyp. 8.

<sup>6</sup> Aczkolwiek z zachowaniem głębokiej różnicy merytorycznej. Arystoteles mianowicie nie twierdzi, że badanie „przedmiotu w ogóle” ma sens tylko jako badanie warunków i praw przedmiotowości p o z n a n i a. A przecież od czasu Platona droga do takiego ujęcia stała otworem. Krytyka Kanta dotyka najostrzej właśnie Arystotelesa, za to, że decyduje się „dumne miano ‘Ontologia’ zastąpić „skromnym ‘Analityka czystego rozsądku’” (*Kr. D. r. V*, Kehrbach, s. 229).

nie nadają się wprost do rozwiązywania którejs z aporii, ani nie widać wyraźnego ich rzeczowego związku z którąś z tych wcześniej zapowiedzianych szczególnych debat, zasługują na wyeliminowanie z kompozycji. W aporiach mielibyśmy przeto pewne i uniwersalne kryterium przynależności poszczególnych części składowych; w pewnym stopniu także nawet świadomego rozkładu dociekań. Jak dalece to domniemanie ma szansę przejść w pewność, to się sprawdzi w drugiej części niniejszej rozprawy (począwszy od §16).

A nadto trzeba stwierdzić przede wszystkim, że dokładniejsze określenie przedmiotu na początku  $\Gamma$  1 najzupełniej odpowiada temu, czego każą oczekiwać partie wprowadzające (A 1 i 2). "Εστιν ἐπιστήμη [jest umiejętność], jest, m u s i istnieć nauka uniwersalna, o tym, co jest przedmiotem w ogólności, w odróżnieniu od przedmiotów cząstkowych, tak jak je sobie poszczególne nauki zakreślają, by tak rzec samowolnie, w każdym razie bez podawania uzasadnienia ze swej strony. I jak w każdej z nauk stawiany jest problem podstaw, przyczyn, elementów, tak samo tutaj chodzi u zasady, przyczyny, elementy „natury, czyli istności samej”, którą się nazywa Substancją.

To nader precyzyjne określenie tematyki uzyskuje się przez krótkie przypomnienie rozróżnianych wedle kategorii znaczeń ὄν [będące], których przegląd pokazuje zaraz, że cały ten zbiór znaczeń sprowadza się do jednego znaczenia podstawowego, odpowiadającego pierwszej kategorii, jako ich wspólne pojęciowe podłoże. Substancja jest przeto tematem centralnym rzeczowej nauki; albowiem „ściśle” przedmiotem wszelkiej nauki jest πρῶτον [pierwsze], to, co pojęciowo pierwsze, od czego wszystko inne, właśnie w sferze pojęciowej jest zależne (ἤρτηται [zależy] 1003b 17).

§ 3. Jest to, jak dotąd, klarowne i logiczne, a znajdzie też ogólne potwierdzenie w dalszych partiach, zawierających samo jądro całej debaty; na razie powołamy się awansem na Z 1. Trudne w tym świetle do rozwikłania i, jak dotąd, przez komentatorów niedostatecznie wyjaśnione jest to, co wyłożono w  $\Gamma$  2, od wiersza 1003b 19, na temat rozczłonowania nauki, scharakteryzowanej dotąd tylko na podstawie jej przedmiotu. Poddając wielokrotnie analizie rozważania niełatwe, ale których w realizacji naszego celu pominąć nie sposób, doszedłem do przekonania, że tutaj splątały się dwie zupełnie różne zasady podziału w węzeł nie do rozwikłania, nie z powodu wewnętrznej niejasności myśli, lecz skutkiem zewnętrznego pomieszania.

Mowa mianowicie po części o pewnych postaciach/specyfikacjach (εἶδη [postacie]) bytu, które nie tylko są paralelne, ale wręcz utożsamiają się z postaciami jedna, zgodnie z uznaną przez Arystotelesa skądinąd zbieżnością obu pojęć. Wymienia się jako takie specyfikacje: tożsame, podobne,

(równe) oraz ich przeciwieństwa<sup>7</sup>) (1004b 17), różne, niepodobne, nierówne; do tego, jako specyfikacja/postać różności albo różnicy, sprzeczność (w. 20); a wszystko to sprowadza się do czegoś pierwszego<sup>8</sup>, co leży u podstaw każdego orzeczenia (πρὸς τὸ πρῶτον ἐν ἐκάστη κατηγορίᾳ [do tego, co pierwsze w ramach każdej kategorii]), tj. do s u b s t a n c j i. O wszystkim tym mówi się dalej tylko tyle, że jak wszystkie głoski, tworząc jeden γένος [rodzaj], podpadają pod jedną naukę (fonetykę), tak samo pod jedną podpada [i wszystko tamto] (jedną wedle γένος [rodzaju]), mianowicie tę o „bycie jako będącym”, ma się rozumieć z tego samego powodu, dla którego wcześniej byt w swoich wielorakich, układających się w kategorie znaczeniach, miał podpadać pod jedną naukę o bycie w jego podstawowym znaczeniu substancji. A ponieważ rozróżniane są i przytoczone dopiero co „postacie” jedna, które mają być zarazem postaciami bytu, mianowicie: tożsame, podobne, równe (z których dają się wyprowadzić dalsze), rozumie się odpowiednio do kategorii (istoty, jakości, ilości), mają zatem takie samo odniesienie do „tego, co leży u podstaw każdego orzeczenia”, logicznego odpowiednika podmiotu zdaniowego, substancji, to sprowadzają się te dwa ciągi rozważań prawie do jednego, a przynajmniej spotykają się w tym samym wyniku. Zresztą godne uwagi jest to, co podniósł już Aleksander, że Arystoteles operuje tutaj terminami w niezbyt sztywnym znaczeniu, kiedy wymienione pojęcia odnosi do pojęcia jedna lub bytu jak gatunki do rodzaju. W innych miejscach (998b 22, 1045b 6, 1053b 22) stwierdza wszak stanowczo, że ani ὄν [będące], ani ἐν [jedno]

<sup>7</sup> καὶ τῶν τούτοις ἀντικειμένων [i tego, co w stosunku do tych przeciwne] Bonitz włączył 1003b 36, powołując się na Alex. 206, 12. Wydaje mi się, że Alex. tutaj nie oddaje właściwego tekstu, lecz wybiega do 1004a 9. Ta ἀρχή [podstawa/zasada], do której sprowadzają się σχεδὸν πάντα τὰναντία [wszystkie prawie przeciwieństwa] (1004a 1), to nie są τὰ τοῦ τοῦ ἀντικείμενα [te tamtych przeciwne], tj. ἕτερον, ἀνόμοιον, ἄνισον [inne, niepodobne, nierówne], tylko (według 1004b 35, 1005a 4) τὸ ἐν καὶ πλῆθος [jedno i wiele]. Uwaga σχεδὸν δὲ – ταύτην [prawie zaś ... tej], wraz z powołaniem się na ἐκλογή τῶν ἐναντίων [wykaz przeciwieństw], wygląda tu nie na swoim miejscu, jako że od wiersza 1004a 9 ἀντικείμενα [przeciwieństwa/ *opposita*] wprowadzone zostają wyraźnie jako coś nowego.

<sup>8</sup> Rozumiem τῷ ἔχειν ἐκεῖνο [w posiadaniu tego] 1004a 30 w ten sposób, że ἐκεῖνο [to], scil. τὸ πρῶτον [to pierwsze], substancja, stanowi podmiot do ἔχειν [posiadać]. Alex. 212, 13 sądzi, że powinno być ἐχέσθαι [być posiadanym], daje jednak merytorycznie prawidłowe objaśnienie: τὸ πρῶτον [pierwsze], czyli substancja, jakoś „ma” [utrzymuje] (albo „sprawia”) tożsamość, różność, etc., na ile mianowicie wszystkiemu temu dostarcza p o d m i o t u. Stosownie do tego o tych określonych przedtem jako εἶδη [postacie/specyfikacje] dla ὄν i ἐν [bytu/będącego i jedna] mówi się, 1004b 5: ἐπεὶ δὲ τοῦ ἐνὸς ἢ ἐν καὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν καθ' αὐτὰ ἔστι π ᾧ θ η [skoro zaś są to cechy istotne jedna jako jedna i bytu jako bytu/będącego jako będące], którym tak samo przeciwstawiona zostaje jako πρότερον [pierwotniejsza], tj. jako coś pojęciowo leżącego u podstaw, οὐσία [istota/substancja], w. 9. 10; por. w. 15; 1005a 7 πρὸς τὸ πρῶτον [do czegoś pierwszego] 1005a 14. 15 = w. 16 τῶν τε εἰρημένων καὶ ... [te, o których mowa oraz...].

nie mogą być uznane za γένη [rodzaje]. Nie podważa to ani trochę słuszności snutej tu myśli, że to, co podpada pod jeden γένος [rodzaj], musi też podpadać pod jedną naukę; myśl ta ma swoją wartość i przy tym luźniejszym znaczeniu γένος.

W sam środek tego oto, w swej zawartości ideowej przejrzystego, a tylko przedstawionego niepotrzebnie zawile rozważania nad εἶδη [postaciami] dla ἓν [jedna] i odpowiadającymi im εἶδη [postaciami] dla ὄν [będącego], wciska się, znacznie je zakłócając, krótki passus (1004a 1–9 od καὶ τοσαῦτα do μαθῆμασιν [tyle ... matematycznych]), który rozwija z u p e ł n i e i n n ą m y ś ł, bez żadnego głębszego związku z tamtym wywodem (co jestem zmuszony stwierdzić, odbiegając od dotychczasowych objaśnień). Filozofia musi mieć tyle c z ę ś c i (μέρη, por. 1003a 24 μέρος τι ἀποτεμώμεναι [wydzieliwszy sobie jakąś część]), ile jest s u b s t a n c j i, tj., ściślej: typów lub klas substancji. Byt mianowicie od razu rozpada się na r o d z a j e (γένη), którym mają odpowiadać ἐπιστήμαι [umiejętności/nauki], (dokonuję tu korzystnego chyba przedstawienia) tak, że z konieczności będzie jakaś pierwsza, i dalsze; analogicznie jak matematyka rozpada się na szczegółowsze dyscypliny.

Jeśli potraktować to miejsce na razie w zupełnej izolacji od tego, co je w naszym tekście poprzedza i co po nim następuje, to ani komu cień wątpliwości nie postanie, że pod οὐσία [istoty/substancje], bądź γένη τοῦ ὄντος [rodzaje bytu/będącego], rozumieć należy rozróżniane przez Arystotelesa na każdym kroku (por. E 1, Λ 1 i in.) klasy substancji: zmysłowe i myślne, materiałowe oraz podlegające zmianom i nie zawierające materialnego tworzywa oraz niezmiennie. Takie rozróżnienie substancji, z którymi w jakiejś relacji pozostaje podział dyscyplin filozoficznych, zakłada<sup>9</sup> 3, 1005a 33, i to ono – jak zobaczymy – leży tak naprawdę u podstaw całych dalszych dociekań, począwszy od księgi Z. Tak samo zarówno Aleksandrowi (201, 27 oraz 207, 33) jak Bonitzowi (s. 178) miejsce to przywodziło na myśl tamten dobrze

<sup>9</sup> ἐπεὶ δ' ἔστιν ἔτι τοῦ φυσικοῦ τις ἀνωτέρω (ἐν γὰρ τι γένος τοῦ ὄντος ἢ φύσις), τοῦ καθόλου καὶ [τοῦ] περὶ τὴν πρῶτην οὐσίαν θεωρητικοῦ καὶ ἡ περὶ τούτων ἀνείη σκέψις. ἔστι δὲ σοφίαι τις καὶ φυσική, ἀλλ' οὐ πρῶτη [Jeśli zaś jest ktoś jeszcze wyżej niż fizyk (przyroda fizyczna jest bowiem jednym z rodzajów bytu), ktoś, kto rozpatruje to, co ogólne oraz zajmuje się pierwszą istotą/substancją, to i o tych sprawach powinno być badanie; fizyka wszakże jest mądrością, ale nie pierwszą]. A zatem πρώτη σοφία [mądrość pierwsza] zajmuje się οὐσία [istotą/substancją] w ogólności oraz – co na jedno wychodzi – πρώτη οὐσία [pierwszą istotą/substancją], tj. samym podstawowym pojęciem οὐσία (por. 1005b 16 τοῦ φιλοσόφου καὶ τοῦ περὶ πάσης τῆς οὐσίας θεωροῦντος ἢ πέφυκα ν [filozofa, czyli tego, kto rozpatruje wszelką istotę/substancję, jaka tylko się przytrafi]); i na odwrót, fizyka jest σοφίαι τις [pewną mądrością], ale nie πρώτη [pierwszą], ponieważ zajmuje się tylko ἓν τι γένος τοῦ ὄντος [pewnym jednym rodzajem bytu/będącego], mianowicie tym, co zmysłowe i bytem podlegającym zmianie.

wszystkim znany podział. Kiedy jednak obaj ci komentatorzy utożsamili jeszcze owe γέννη [rodzaje] z wcześniej wspomnianymi εἶδη [postaciami/specyfikacjami /klasami] ἓν i ὅν [jedna i bytu/będącego], do czego – poza obecnym, w moim przekonaniu błędnym umiejscowieniem tych zdań – skłoniła ich zwłaszcza przyjęta lekcja<sup>10</sup> τὰ δὲ εἶδη τῶν εἰδῶν [zaś klasy klas] (1003b 12)<sup>11</sup>, to wyszło im, że tożsame, podobne etc. oraz ich przeciwieństwa musiałyby stanowić tyleż różnych οὐσίαι [(klas) istot/substancji], którymi odpowiednio zajmowałyby się specjalne dyscypliny; to zaś i samo w sobie nie ma sensu, i nie znajduje jakiegokolwiek potwierdzenia w przeprowadzonym w rzeczywistości podziale badań nad ὄν [bytem/będącym]. I że, po drugie, owe wyróżnione w ten sposób „substancje” i odpowiadające im poszczególne dyscypliny musiałyby się pokrywać z wyróżnianymi gdzie indziej przez Arystotelesa klasami substancji (zmiennie – niezmiennie, zmysłowe – pozazmysłowe) oraz odpowiadającymi im dyscyplinami filozoficznymi, tzn. – według E 1 – fizyką i teologiką jako δευτέρα i πρώτη φιλοσοφία [druga i pierwsza filozofia]. Wszystko to razem jakoś się w mojej głowie nie może pogodzić.

Stanowczo wskazanego na przyszłość rozdzielenia tych dwu w naszym tekście nie wiadomo dlaczego przemieszanych wywodów na temat εἶδη [postaci/klas/gatunków] (nazwanych tak tylko przy mniej rygorystycznej terminologii) oraz (odpowiednie dla takiego nazwania) γέννη [rodzaje] bytu, nie da się w żaden sposób przeprowadzić bez zmian w tekście, przez samo tylko przestawienie. A za potrzebą zmian przemawia jeszcze niemało racji<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> τὰ τε εἶδη [zarówno te postacie/klasy/species] A<sup>b</sup> E, Bessarion: *et species specierum* (podklasy, np. ἐναντιότης jako klasa różności).

<sup>11</sup> Zgodnie z tą lekcją trzeba byłoby przyjmując, że tamtym *species* jednego i bytu odpowiada tyle samo odrębnych dyscyplin, które – idąc dalej – należałoby utożsamiać z wyszczególnionymi w 1004a 3 gałęziami wiedzy.

<sup>12</sup> [1] Usunąć trzeba najpierw (żeby zacząć od najbliższej usterki) 1003b 21 ἢ ὅν [jako będące], którego nie ma w kod. E, jak również u Aleksandra 201, 6 (πόσα εἶδη τοῦ ὄντος [ile *species* bytu/będącego]). (W. 12 ὅσα εἶδη καὶ ὅσαι διαφοραὶ τοῦ ὄντος ἢ ὅν [ile *species* i ile *differentiae* bytu jako bytu/będącego jako będące] to nie wierny tekst, lecz parafraza, którą wpisać trzeba na konto komentatora). Poprawniej będzie wyrazić się: byt jako taki, tj. jako rodzaj i klasy bytu (a nie znowu: bytu jako takiego). Tak samo dalej: poprawnie jest εἶδη τοῦ ἐνός, τοῦ ὄντος [postacie/klasy jedna, bytu/będącego], poprawnie też 1004b 5 τοῦ ἐνός ἢ ἓν καὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν πάθη [własności jedna jako jedna i bytu jako bytu/będącego jako będące], 1005a 14 τὰ ὑπάρχοντα αὐτῷ ἢ ὄν [przysługujące mu jako bytowi/jako będącemu], ale w żadnym razie εἶδη τοῦ ὄντος ἢ ὄν [postacie/klasy bytu jako bytu/jako będącego]. [2] Po drugie, ogół rękopisów, w tym obydwa najbardziej miarodajne, mają lekcję w. 22 τὰ τε εἶδη [zarówno postacie/klasy/species], i tej się trzymać powinno, wbrew odczytaniu Aleksandra, które daje sens niewłaściwy. Lekcje Aleksandra są często, ale bynajmniej nie zawsze, lepsze od naszych wariantów rękopiśmiennych. [3] Po trzecie należy czytać 1004a 5 ἔχον [mające], jak ma A<sup>b</sup>, a Aleksander wprowadza jako wariant; natomiast dodatek καὶ τὸ ἓν [i jedno], jak to już Christ zauważył, trzeba skreślić. Jedno do niczego tu niepotrzebne; to nie rodzaje bytu

§ 4. Co do pozostałych rozważań 1003b 19 – 1004a 2 oraz 1004a 9–31, to bardziej niż rzeczywiste poszerzenie, tylko paralelę daje dalszy ustęp 1004b 26 – 1005a 13, w którego zawłości nie chcę wchodzić, z takiego badania nie byłoby bowiem istotnego pożytku dla naszego obecnego zamierzenia<sup>13</sup>.

Wielką wagę ma natomiast powołanie się na aporie<sup>14</sup>, 1004a 33. Zwykło się przeważnie za przytoczoną aporię uważać B 1, 995b 18 = 2, 997a 25. Nadto już Aleksander 202, 6 zauważył całkiem słusznie, że w wyniku rozważań tego rozdziału zyskało równocześnie odpowiedź kilka innych aporii; wymienia się tu jeszcze dwie: B 1, 995b 11 = 2, 997a 15 oraz B 1, 995b 20 (przytoczona dosłownie przez Aleksandra 207, 8). Jak jednak w  $\Gamma$  2 te trzy aporie (które ja liczę jako 3, 4 i 5), tak już w  $\Gamma$  1 rozwiązana została 1 (B 1, 995b 5 = 2, 996a 18), a podobnie w  $\Gamma$  3 bardzo wyraźnie 2 (B 1, 995b 7 = 2, 996b 26), ostatecznie w trzech rozdziałach w jednym ciągu rozważań rozstrzygnięto  $\pi$  i  $\epsilon$   $\dot{\kappa}$   $\pi$  i  $\epsilon$  r w s z y c h aporii. Są to – trzeba wiedzieć – dokładnie te, które obejmuje temat  $\zeta\eta\tau\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$   $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$  [nauki poszukiwanej]. Dalsze, poczynawszy od 6

i jedna, tylko samego bytu zasługują na miano  $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$  [istot/substancji]. Ów dodatek łatwo wyjaśnić, jeśli przyjąć, że zdania 1004a 2–9 zostały tu błędnie włączone, bo tam przedtem wypowiadało się stale jednym tchem „bytu i jedna”.

Po tych nie nazbyt śmiałych korekturach daje się bez trudu ustalić logiczny porządek wstawiając zdania 1004a 2–9 na jedyne odpowiednie miejsce, 1003b 19. Że one tam należą, to wyczuwał sam Aleksander, brakło mu jednak odwagi, by być konsekwentnym. Bonitz obawiał się, że dalszy ciąg nie będzie pasował. Tymczasem nikt nie będzie wymagał ściślejszego dopasowania, jeśli – jak twierdzą –  $\acute{\alpha}\pi\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$   $\delta\epsilon$   $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\varsigma$  [każdego zaś rodzaju] rozpoczyna nowy, niezależny od poprzedniego wykład. O ile jednak żądanie nawiązania będzie uzasadnione, to przecież takie nawiązanie jest. Filozofia rozpada się na działy, stosownie do tego, jakie są  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta$  [rodzaje] bytu, czyli  $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$  [istoty/substancje], a co podpada pod jeden  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  [rodzaj], to musi też podpadać pod jedną naukę. A zatem, patrząc z dalszego, innego niż poprzednio punktu widzenia, jeśli się  $\omicron\upsilon\upsilon$  [byt] bierze jako  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  (=  $\omicron\upsilon\upsilon$   $\tilde{\eta}$   $\omicron\upsilon\upsilon$ ) [rodzaj (= byt jako byt/będące jako będące)], a jako jego  $\epsilon\acute{\iota}\delta\eta$  [*species*/klasy/postacie] bierze te same, które już na innej drodze zostały uznane za  $\epsilon\acute{\iota}\delta\eta$  od  $\acute{\epsilon}\nu$  [jedna], tj. tożsame, podobne *etc.*, to wszystko to podpada już nie pod różne, lecz pod jedną jedyną, uniwersalną naukę, tę mianowicie, która zajmuje się  $\omicron\upsilon\upsilon$   $\tilde{\eta}$   $\omicron\upsilon\upsilon$  [bytem jako bytem/bytem jako będącym/będącym jako będącym]. Toteż to ogólne stwierdzenie, iż cokolwiek podpada pod jeden  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  [rodzaj], podpada także pod jedną naukę, spaja obydwą, inaczej pozostające bez ściślejszego związku, wywody, jako że daje się ono zastosować do obu, jakkolwiek na różny sposób.

<sup>13</sup> Podsumowanie 1005a 13–18 umacnia zresztą nasze stanowisko o tyle, że stwierdza ponad wszelką wątpliwość, iż na temat bytu jako takiego oraz tego, co mu przysługuje, a z drugiej strony na temat substancji i tego, co im przysługuje, jest jedna jedyna nauka; nic natomiast nie mówi o tym, żeby tożsame *etc.* jako postacie bytu (albo wręcz substancji) miały podpadać pod stosowną ilość nauk szczegółowych. Te tak zwane  $\epsilon\acute{\iota}\delta\eta$  [*species*/klasy/postacie] stanowią tu o wiele bardziej  $\acute{\upsilon}\pi\alpha\rho\chi\omicron\nu\tau\alpha$  [to, co przysługuje], czy to dla bytu, czy dla substancji, na równi z wprowadzonymi dopiero teraz:  $\pi\rho\tau\omicron\tau\epsilon\rho\omicron\nu$  i  $\acute{\upsilon}\sigma\tau\epsilon\rho\omicron\nu$  [wcześniejsze i późniejsze/pierwotne i wtórne] (*cf.* B 1, 995b 22),  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  i  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$  [rodzaj i gatunek/*genus* i *species*],  $\acute{\omicron}\lambda\omicron\nu$  i  $\mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$  [całość i część].

<sup>14</sup> W. 32 mianowicie  $\acute{\omicron}\tau\epsilon\rho$  –  $\acute{\epsilon}\lambda\acute{\epsilon}\chi\theta\eta$  [o czym ... była mowa] należy wykreślić.



(która w B 1, 995b 13 niewłaściwie została wciśnięta między 3 i 4, podczas gdy w r. 2, 997a 34 znajduje się na właściwym miejscu, po 4, jako że 5 została tu pominięta), dotyczą już nie wyznaczenia tylko zadań, ale wprost meritum. Odpowiedzi na nie następują (jak to ma być wykazane w § 16 i n.) w księgach począwszy od Z.

Jak by nie patrzeć, z pewnością na uwagę zasługuje fakt, że Arystoteles trzyma się tu w  $\Gamma$  p l a n o w o wytyczonego w B programu. Księga  $[\Gamma]$  w swojej pierwszej połowie daje odpowiedź na tę grupę aporii tworzącą wyraźnie bardziej jednolitą całość. Co prawda zmieniona została kolejność, skutkiem czego kwestia druga, poruszająca relację aksjomatów właściwych wszystkim naukom do podstawowych pojęć związanych z bytem, znajduje odpowiedź na ostatnim miejscu. Można by nawet znaleźć powód tego przestawienia: do aporii tej miało zostać doczepione wstępne dociekanie na temat podstawowych zasad, w szczególności prawa sprzeczności, wypełniające księgę do końca (od r. 3, 1005b 6). To bardzo doniosłe rozważanie zostało w aporiach przygotowane w typowy sposób w ramach drugiej kwestii, która naturalnie brzmiała tylko tak: czy to badanie należy do rzeczonoj nauki? Nikt nie będzie z tego powodu wysuwał zastrzeżeń co do przynależności tej drugiej części księgi  $\Gamma$  do całego dzieła. Badanie to ma wciąż jeszcze tylko wprowadzający charakter, dlatego Arystotelesa mogło zupełnie zadowalać zaznaczenie w aporiach dla niego jedynie miejsca, przeciwnie jak w przypadku problemów należących już z istoty do πρώτης φιλοσοφίας [pierwszej filozofii], które również w ich zawartości treściowej najpierw aporetycznie roztrząsał.

§ 5. Pomijając to wprowadzające badanie, podobnie jak księgę  $\Delta$ , która – jak się powszechnie uznaje – jest tożsama z samodzielnie ułożonym pismem περί τοῦ ποσᾶχῶς [o wieloznacznościach] i nie przynależy do wspólnej kompozycji πρώτης φιλοσοφίας [filozofii pierwszej], przechodzimy do rozdziału E 1, dla naszego zamierzenia najwyższej wagi. Rozdział ten w swojej zasadniczej treści do tego stopnia zgodny jest z  $\Gamma$  1, że wygląda niemal na inną po prostu redakcję tamtej wcześniejszej prezentacji; swoistość owej nauki traktującej o bycie jako takim zostaje wyłożona na nowo, jakby o tym zupełnie jeszcze nie było mowy. To dwukrotne wprowadzenie tej samej myśli inicjującej badanie można by tylko tym usprawiedliwić, że po nader przedłużonej dygresji na temat podstawowych zasad, zaznaczony miałby być powrót do właściwego tematu; po prawdzie wystarczyłoby do tego zwykła wzmianka odsyłająca do stwierdzeń z początku  $\Gamma$ . Uderzające jest już to, że po zacieśnieniu zaraz w  $\Gamma$  2 kwestii do pojęcia substancji oraz skierowaniu omawiania zasady sprzeczności w 4, 1007a 21 – b 18 znowu na to centralne pojęcie metafizyki, tutaj, wyszedłszy jeszcze raz od całkiem nieokreślonego pojęcia „bytu”, wprowadzono pojęcie „substancji” tylko mimochodem, jakby

o jej relacji do bytu „jako takiego” nic nie było wiadomo<sup>15</sup>, i dopiero Z 1 przywraca jej prawa. Nie będziemy na razie przy tym się zatrzymywać, rozdział zawiera jeszcze rzeczy bardziej zaskakujące.

Różnica między nauką uniwersalną a naukami szczegółowymi polega – wedle tej samej wypowiedzi – na tym, że tamta zajmuje się bytem „po prostu” (ἀπλῶς) i „jako” będącym, każda z tych natomiast jakimś szczególnym rodzajem bytu, περί ὃν τι καὶ γένος τι [jakimś bytem/będącym czymś i jakimś rodzajem] (1025b 8, cf. 12 τῷ γένει περί ὃ ἔστιν [rodzajowi, którym się zajmuje]), nie dbając, bo nie potrafi, o jego istotę (τὸ τί ἐστίν [to, czym jest] w. 12), ani nawet o to, czy taki γένος [rodzaj] jest (εἰ ἔστιν [czy jest] w. 16, a obie sprawy łącznie w. 18). Właśnie w taką zdolność ma być wyposażona nauka podstawowa<sup>16</sup>.

Teraz zostaną bliżej rozpatrzone te nauki teoretyczne, które traktują tylko o określonym rodzaju, określonej οὐσία [istocie/substancji], a więc nie οὐν ἢ ὄν [bycie jako bycie/bycie jako będącym/będącym jako będące]: najpierw fizyka, jako nauka o tym, co materiałowe i zmienne, następnie matematyka, która przedmioty swoje przynajmniej traktuje w ten sposób, jakby były niezienne i bez materiału; czy są one takie rzeczywiście, czy wręcz w ogóle są substancjami, to pozostaje zupełnie nierozstrzygnięte<sup>17</sup>; rozstrzygnięcie znamy z księgi M, a zresztą nawet już z *Fizyki* B 2. Tu natomiast dalej czytamy: „Czy zaś (rzeczywiście) jest coś wiecznego, niezmiennego i niemateriałowego, rozpoznanie tego jest rzeczą nauki teoretycznej, ale ani fizyki, ani matematyki, tylko bardziej fundamentalnej od obydwu”<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Pełni tu mianowicie οὐσία [istota/substancja] rolę synonimu γένος τοῦ ὄντος [rodzaj bytu]: w. 19 περί γένος τι τοῦ ὄντος = περί τήν τοιαύτην οὐσίαν [o pewnym rodzaju bytu/będącego = o takiej istocie/substancji], w. 27 περί τοιοῦτον ὄν ... καὶ περί οὐσίαν κτλ. [o takim bycie/o takim będącym ... i o istocie itd.], a jeszcze i 1026a 28. 29. Zgodnie z tym w ten sam sposób należy rozumieć 1025b 14 ἀπόδειξις οὐσίας [wykazywanie istoty/substancji]: dowodzenie odnośnego rodzaju. (Miejsca nie można zresztą podawać w wątpliwość, tylko wprowadzić małą poprawkę w postaci przestawienia, odpowiednio do K 7, 1064a 8). O substancji w ogólności, a także o jej relacji z nigdzie nie ma mowy.

<sup>16</sup> Jak jej to przypadło w udziale według Γ 2, żeby ukazywała εἶδη [postacie/gatunki] owego ὄν [bytu/będącego], jak i „istotę” każdego z nich, 1003b 21 ὅσα εἶδη [ile postaci/gatunków], w. 34 τὸ τί ἐστίν [to, czym jest].

<sup>17</sup> 1026a 8 ἀλλ' εἰ ἀκίνητων καὶ χωριστῶν ἐστίν, νῦν ἄδηλον· ὅτι μέντοι ἔνια μαθήματα ἢ ἀκίνητα καὶ ἢ χωριστὰ θεωρεῖ, δῆλον. [a czy dotyczy nieruchomych i samoistnych/oddzielonych/ (wg Natorpa) bezmateriałowych, na razie nie wiadomo, wiadomo wszelako, że rozpatruje niektóre twory matematyczne jako nieruchome i samoistne/oddzielone/bezmateriałowe]. Także w 15 περί ἀκίνητα μὲν, οὐ χωριστὰ δ' ἴσως [o nieruchomych wprowadzie, ale być może nie samoistnych/oddzielonych/bezmateriałowych].

<sup>18</sup> εἰ δὲ τί ἐστίν αἰδίων καὶ ἀκίνητων καὶ χωριστῶν, φανερόν ὅτι θεωρητικῆς τὸ γινώσκειν, οὐ μέντοι φυσικῆς γε ... οὐδέ4 μαθηματικῆς, ἀλλὰ προτέρας ἀμφοῖν.

Fizyka mianowicie nie zajmuje się tym, co niezmiennie<sup>19</sup>, matematyka nie (naprawdę) niemateriałowym<sup>20</sup>; inaczej ta podstawowa: zarówno niemateriałowym jak niezmiennym<sup>21</sup>.

Zatrzymajmy się nad tym przez chwilę, żeby sobie uprzytomnić, na ile to dotąd prowadzone dociekanie jest spójne, i do jakiego celu zmierza.

Wedle powszechnie przyjmowanej interpretacji ma ono ustalić, że podstawową nauką filozoficzną ma być (cośmy dopiero co chcieli usłyszeć jako dowiedzione) ma być ta, która zajmuje się bytem w o g ó l e, z drugiej wszelako strony, albo raczej zarazem, za s z c z e g ó l n y przedmiot ma pewien wyodrębniony zakres bytu, mianowicie, co niezmiennie i bezmateriałowe.

<sup>19</sup> ἡ μὲν γὰρ φυσικὴ περὶ χωριστὰ μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα [fizyka bowiem jest o samoistnych/dających się oddzielić/bezmateriałowych (?) wprowadzie, ale nie nieruchomych/niezmiennych]. Tak Christ za Schweglerem, inni za rękopp. i Aleksandrem ἀχώριστα [nie-samoistnych/nie dających się oddzielić]. Żadna z dwu lekcji nie jest wolna od trudności. Ta przekazana nie daje zrozumiałego przeciwieństwa, gdyż przecież tylko to, co materiałowe, podlega zmianie; również następujący dalej opis przedmiotu matematyki (zob. przyp. 19) jakby zakłada dla przedmiotu fizyki przeciwstawne orzeczniki (χωριστὰ μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα [samoistne/dające się oddzielić/ bezmateriałowe (?) wprowadzie, ale nie nieruchome/niezmiennie]). A skądinąd przecież fizyka nie zajmuje się niemateriałowym; że χωριστόν [samoistne (!)/oddzielone] ma tutaj takie znaczenie [bezmateriałowe], dowodzi w. 15 οὐ χωριστὰ δ' ἴσως ἀλλ' ὡς ἐν ὕλη [a – być może – nie bezmateriałowe/oddzielone/samoistne, lecz w materii]. Fizyka właśnie traktuje swój przedmiot ὁμοίως τῷ σιμῶ [podobnie jak nozdrza] (1025b 34), tzn. jako συνειλημμένον μετὰ τῆς ὕλης [połączone z materiałem] (w. 32), nie ἢ χωριστόν [jako oddzielone/samoistne] jak matematyka (1026a 9). Dopuszczam słuszość spostrzeżenia Schweglera. Fizyka bowiem (według 1025b 27) w ogóle powinna się zajmować pojęciową istotowością (περὶ οὐσίαν τὴν κατὰ τὸν λόγον = τὸ τί ἦν εἶναι [istotą w sensie pojęciowym = byciem tym, czym się jest]), chociaż nie w czystej abstrakcji (οὐ χωριστήν μὲν οὐκ οὐκ [nie oddzieloną/samoistną tylko]), lecz w uwikłaniu w materiałowe tworzywo. Można by chyba na tej podstawie powiedzieć, że zajmuje się ona tym, co w s o b i e jest abstrahowalne, tj. formą, chociaż (co tu przemilczymy) nie w t r a k c i e abstrakcji.

<sup>20</sup> τῆς δὲ μαθηματικῆς ἐνια περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δ' ἴσως ἀλλ' ὡς ἐν ὕλη [z matematyki znów niektóre (działy) o nieruchomych/niezmiennych wprowadzie, ale – być może – nie samoistnych/ oddzielonych/bezmateriałowych, lecz jako (tkwiących) w materii]. To także dziwi: przecież jeśli matematyka, w odróżnieniu od fizyki, traktuje swoje przedmioty ἢ χωριστὰ [jako bezmateriałowe (wg Natorpa)], a nie ὡς ἐν ὕλη [jako (uwikłane) w materii] (por. *Fiz.* B 2, 193b 36 τὰ γὰρ φυσικὰ χωρίζουσιν ἡττων ὄντα χωριστὰ τῶν μαθηματικῶν [oddzielają bowiem przedmioty fizyczne jako gorzej usamodzielnione od matematycznych]). Nawet jeśli się weźmie pod uwagę, że to, co matematyczne, jest oddzielne tylko w myśli, nie w rzeczywistości, to to samo dotyczy też formy rzeczy fizycznych, które miałyby tworzyć przedmiot fizyki, i wówczas znów przeciwieństwo nie byłoby jasne. Najłatwiej rozwiążą się wszystkie trudności, jeśli się przyjmie, iż cała ta debata nad przedmiotem matematyki i fizyki ma tylko charakter hipotetyczny, nie roszcząc sobie pretensji do definitywnej ważności. Por. przyp. 16.

<sup>21</sup> ἡ δὲ πρώτη καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα [ta pierwsza zaś i o samoistnym/oddzielonym/bezmateriałowym(?) i nieruchomym/niezmiennym].

Wydaje się, że to dwoiste ujęcie zadania πρώτη φιλοσοφία [pierwszej filozofii] zawiera nieuleczalną sprzeczność, jako *ἔν ὄν ἀπλῶς* [byt/będące po prostu] lub *ἢ ὄν* [jako byt/będące] oraz *ὄν τι καὶ γένος τι* [pewien byt/będące czymś, czyli pewien rodzaj] (1025b 8. 9) są wykluczającymi się nawzajem przeciwieństwami, nie jest dostatecznie uświadamiane. Nauka traktująca o bycie jako takim, musi być nadrzędną na równi wobec tych, które opracowują swoje wyodrębnione działy bytu, nie może być zarazem jedną z nich, choćby najważniejszą i najzacniejszą. Wszak to ona ma dla każdego z *γένη τοῦ ὄντος* [rodzajów bytu/będącego] jednako ukazywać jego metafizyczne miejsce, ustalać jego „czy” i „czym”, a to, jak słyszeliśmy, wykracza poza granice każdej z nauk szczegółowych. Relacja ta niesie dla *κ α ζ δ ε j*, zajmującej się określonym *γένος* [rodzajem], nie dla jednej z nich z wykluczeniem innych, ogólną teorię bytu. Z tych przesłanek, od których wyszedł nasz rozdział, nie może wynikać wniosek, że πρώτη φιλοσοφία [filozofia pierwsza] ma być z jednej strony uniwersalna, podstawowa dla wszystkich, z drugiej zaś tożsama z nauką o bycie bezmateriałowym, niezmiennym, jako o najwznioślejszym rodzaju bytu.

Po prawdzie, jak dotąd Arystoteles, przynajmniej do tego momentu, do którego przesledziliśmy jego dociekania, sprzeczności tej także nie popełnił. Padło tylko hipotetycznie: to, czy jest jeszcze jakiś inny *γένος* [rodzaj] poza tym, który wyznacza przedmiot fizyki, ew. matematyki, byłoby zadaniem nauki bardziej, wręcz w ogóle, podstawowej. Albo też owa leżąca u podstaw miałyby się zajmować nie, jak specjalne dyscypliny teoretyczne, tylko tym, co zmienne i materiałowe, lecz „także” niezmiennym i bezmateriałowym, również sprawą, jak dalece ma ona ustalać ich „czy” i „czym”, biorąc to w takim samym sensie jak zajmowanie się innymi *γένη τοῦ ὄντος* [rodzajami bytu/będącego]. Inna interpretacja jest niedopuszczalna, jeśli się weźmie pod uwagę wszystko, co uprzednio powiedziane, a same wypowiedzi weźmie dosłownie, a nawet z pewnością nie wpadłoby się na myśl, żeby takiej interpretacji szukać, gdyby się wcześniej nie było przekonany, że mogłaby być później przydatna<sup>22</sup>. Spójrzmy więc dalej.

§6. Ostatniej klasie *ἀίτια* [przyczyn], tej mianowicie, która się znajduje w obrębie tego, co bezmateriałowe i niezmienne, musi w znacznej mierze przysługiwać atrybut wieczności. Są to przyczyny tego, co boskie, na ile to jest dostępne naszemu poznaniu<sup>23</sup>. Tego wyraźnie dotyczy w. 19: ponieważ jeśli

<sup>22</sup> Uznano się mianowicie uprawnionym, żeby pierwsze miejsce (przyp. 17) tak oto interpretować: „J e ż e l i coś wiecznego *etc.* istnieje, to poznanie *t e g o* jest rzeczą nauki teoretycznej”. Jeśli zaś idzie o miejsce drugie (przyp. 20), to spójnik *καὶ* albo beztrzesko pominięto, albo przez jakieś sztuczki interpretacyjne jego prosty, zniewalający przez kontekst sens uśmiercono.

<sup>23</sup> *τοῖς φανεροῖς τῶν θεῶν* [tym ze spraw boskich, które są zrozumiałe], interpretowane według *Λ 8, 1074b 14 ἐπὶ τοσοῦτον ἢ μ ἶ ν φ α ν ε ρ ᾶ μ ὄνον* [tylko do tego stopnia dla nas zrozumiała]. Por. *De part. anim.*, r. 5 (644b 27).

gdzie, to w tej φύσις (= οὐσία lub γένος τοῦ ὄντος) [dziedzinie (= istocie/substancji lub rodzaju bytu/będącego)], tzn. w bezmateriałowym, niezmiennym, musi się znaleźć to, co boskie. Zdanie wtrącone (ὥστε τρεῖς ἄν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματικὴ, φυσικὴ, θεολογικὴ [a więc trzy byłyby filozofie teoretyczne, matematyka, fizyka, teologika]) przerywa i zakłóca tok wykładu; że jest ono zarazem z wyłożonych wcześniej powodów nie do utrzymania, aż do usunięcia go jako interpolacji, przyzna już teraz niejedną, dalsze, miejmy nadzieję rozstrzygające powody, przytoczymy zaraz<sup>24</sup>. Za tym wtrętem idzie z konieczności dalsza wstawka w. 21 καὶ τιμιωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι [a najzacniejsza musi być o najzacniejszym rodzaju], która wyraża jeszcze poważniejszą niedorzeczność, jakoby nauka podstawowa, która przecież ma traktować περὶ ὄντος ἀπλῶς καὶ ἢ ὄν [o bycie/będącym po prostu, tzn. jako bycie/będącym], miała się zajmować bardziej<sup>25</sup> περὶ ὄντι καὶ γένος τι [jakimś bytem/będącym czymś, tzn. jakimś rodzajem].

<sup>24</sup> Tutaj podkreśliśmy tylko, że pozycja matematyki w owym podziale nauk filozoficznych musi budzić poważne zastrzeżenia. Rzecz to powszechnie wiadoma, że Arystoteles zwykle odróżnia od πρώτης (πρωτέρα) [pierwszej (pierwotniejszej)] tylko δευτέρα φιλοσοφία [filozofię drugą], czyli fizykę (Z 11, 1037a 14 i w innych miejscach); i to z bardzo jasnego powodu, że mianowicie matematyka jako taka, czyli czysta matematyka nie zajmuje się w ogóle żadną substancją, żadnym określonym γένος τοῦ ὄντος [rodzajem bytu]. Co do szczegółowych dyscyplin matematycznych, to wprawdzie astrologia posiada jako przedmiot określoną klasę substancji (zmysłowe, a zarazem nieprzemijalne) (Λ 8, 1073b 5, H 4, 1044b 6) – tylko że one są poza tym wszędzie zaliczane do substancji fizycznych (Λ 1, Λ 6, H 4 etc.), a stąd konsekwentnie astrologia zaliczana do fizyki (Fiz. B 2, 194a 7 τὰ φυσικώτερα τῶν μαθημάτων [te z matematycznych zbliżone do fizycznych], co wyjaśnia także *Metaf.* Λ 8 οἰκειοτάτης φιλοσοφίας [najbardziej zbliżonej do filozofii]) – na równi z optyką i harmoniką. Temu ujęciu nie przeciwstawia się także nasz rozdział, jeśli się abstrahuje od ustępu podanego w wątpliwość, przedtem bowiem była mowa o przedmiocie matematyki tylko hipotetycznie (zob. przyp. 16 i 19), a na końcu przeprowadza się rozróżnienie między substancjami fizycznymi z jednej strony i niezmiennymi z drugiej. Jedynie interpolator pozwolił sobie – a błąd łatwo zdemaskować – na postawienie matematyki jako samodzielnej „filozoficznej” dyscypliny w jednym rzędzie z fizyką oraz „teologiką” (na miejscu πρώτης φιλοσοφίας [filozofii pierwszej]). Zgodnie z zasadą podziału, byłoby to tylko wówczas usprawiedliwione, gdyby matematyka miała za przedmiot określoną klasę substancji, co – według Arystotelesa – nie ma miejsca, tym bardziej, że może tu chodzić tylko o matematykę czystą (w. 9 εἶναι μαθηματὰ ἢ ἀκίνητα καὶ χωριστά [niektóre z przedmiotów matematycznych jako nieruchome/niezienne i samoistne/oddzielone/ bezmateriałowe (wg Natorpa)], odpowiednio w. 14).

<sup>25</sup> Warto zwrócić uwagę także na mylącą zamianę wypowiedzi odnoszących się do podejrzanej φύσις [natury/dziedziny/przyrody] oraz tych, które dotyczą odpowiedniej ἐπιστήμης [umiejętności/nauki]. Po rozróżnieniu trzech φιλοσοφίαι [filozofii], w. 20: εἴ ποὺ τὸ θεῖον ὑπάρχει, ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχει [jeżeli gdzieś boskość istnieje, to w takiej sferze/dziedzinie/naturze istnieje], po czym znowu: καὶ τὴν τιμιωτάτην scil. φιλοσοφίαν [i tę najzacniejszą scil. filozofię]. Są to glosy marginalne, tworzące właściwie całość, poutykane w tekst w różnych miejscach.

Zasadniczą myśl wyjaśnia w pełni miejsce paralelne A 2. To, że „boskie” wchodzi w zakres nauki będącej przedmiotem sporu, jest niewątpliwie arystotelesowskie. 983a 7 κἂν εἴ τις τῶν θεῶν εἶη (*scil. ἐπιστήμη*) [...] ὁ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν ἀτίτων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχὴ τις. [gdyby była jakaś (*scil. nauka*) o sprawach boskich [...] powszechna to bowiem opinia, że bóg jest jedną z przyczyn, czyli pewnym początkiem] Boskość należy zatem do tej filozofii fundamentalnej; na jakiej jednak podstawie? Tylko, ponieważ Bóg jest jedną z przyczyn, jedną z zasad, a przyczyny i zasady w ogólności stanowią przedmiot owej spornej nauki. Wszelako to ją wynosi do najwyższej rangi wśród nauk, że w jej zakres wchodzi „też” rozważanie na temat Boga. Pozostaje wszelako niezmiennie podstawową nauką o charakterze „uniwersalnym”. W gruncie rzeczy ma do czynienia z tym rodzajem bytu nie inaczej jak z innymi: ma ukazywać jego „czy” oraz jego „czym”, nic więcej. Gdyby było jeszcze coś więcej do zgłębiania na temat boskości, to byłby to przedmiot szczegółowej nauki filozoficznej, jakiejś δευτέρα φιλοσοφία [filozofii wtórej] o bok fizyki. Nader godne uwagi jest, że dla Arystotelesa coś takiego ewidentnie nie ma miejsca, a cała dostępna nam wiedza o Bogu bardziej ogranicza się tylko do tego właściwego dla πρώτης φιλοσοφίας [filozofii pierwszej] wykazywania „że” i „czym”. Szczegółowej nauki o Bogu, jakiejś „teologii”, różnej od πρώτης φιλοσοφίας, wobec tego nie ma; tym bardziej nie można identyfikować πρώτης φιλοσοφίας z θεολογικῆ [filozofii pierwszej z teologią], ponieważ boskość nie może stanowić wyłącznego, lecz tylko jeden z przedmiotów πρώτης φιλοσοφίας [pierwszej filozofii].

§7. Wreszcie, przy naszych założeniach, bardzo łatwo wyjaśnia się część końcową rozdziału (1026a 23–32), którą dotknęły największe nieporozumienia, choć jest ona sama w sobie jasna i łatwa. Zarysowana wcześniej nauka (αὕτη [ta właśnie], w. 23, mianowicie ta określona już wyżej, w. 13 jako προτέρα [pierwotniejsza], w. 16 jako πρώτη [pierwsza], która miała rozstrzygać „czy” i „czym” w odniesieniu do różnych rodzajów substancji, w szczególności tych nie podlegających zmianom i nie związanych z tworzywem), jest wśród nauk teoretycznych najcenniejsza, dlatego że powszechna, i tym samym dla wszystkich innych podstawowa. Ta prosta, już w A 2 wyłożona myśl, tutaj jest prowadzona następująco: „Można by mieć wątpliwość, czy πρώτη φιλοσοφία [filozofia pierwsza] jest powszechna, czy też traktuje tylko o jednym określonym rodzaju albo o jedynej istocie (φύσις [natura/sfera/dziedzina], jak wyżej = οὐσία [istota/substancja])”. Nie można właściwie mieć dalej wątpliwości, gdyż nie tylko z Γ 1 i 3 (zob. niżej, przyp. 25), ale już z początku naszego rozdziału jasno wynika, że tą podstawową dla wszystkich nauk musi być taka, która zajmuje się bytem po prostu (czyli w ogólności),

przy czym jeszcze raz należy przypomnieć o ustalonym znaczeniu πρώτος [pierwszy]. Jednakże Arystoteles nie szczędzi trudu, żeby jeszcze mocniej wbić nam w głowę uniwersalny charakter tej podstawowej nauki.

Przede wszystkim jeszcze raz, i to wyśmienicie, zostaje wyświetlone znaczenie różnicy, przez analogię do czystej matematyki. Geometria i astrologia zajmują się szczególnymi istotami (przestrzenia, ruchami ciał niebieskich), matematyka ogólna natomiast (nauka o wielkościach w ogóle) jest wszystkim wspólna.

Jeżeli nie ma żadnej innej substancji poza fizycznymi, to fizyka będzie nauką podstawową<sup>26</sup>. Jeśli natomiast jest inna, tzn. substancja nie podlegająca zmianie<sup>27</sup>, to raczej ona (tj. ta tu nas zaprzatająca nauka) jest bardziej fundamentalna i w ogóle jest fundamentalną filozofią<sup>28</sup>, a na ile jest fundamentalna, jest także powszechna (tj. zakłada fundamenty wspólne w s z y s t k i m γένη τοῦ ὄντος [rodzaje bytu/będącego]), i jej podlega badanie bytu jako będącego, zarówno co do jego istoty, jak przysługujących mu określeń.

W staraniach, żeby za wszelką cenę ocalić to z wewnętrznych i zewnętrznych powodów nie do utrzymania utożsamienie ogólnej nauki o bycie z teologią, manipulując, najdziwaczniej tłumaczy się te oto proste i jasne słowa: αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη [ona pierwotniejsza i filozofia pierwsza] ma znaczyć: αὕτη ἡ οὐσία προτέρα ἔσται τῆς φυσικῆς καὶ ἡ περὶ ταύτης ἐπιστήμη ἔσται φιλοσοφία καὶ πρώτη καὶ καθόλου [ta właśnie istota/substancja będzie pierwotniejsza od fizycznej, a zajmująca się nią nauka będzie i pierwsza i ogólna]<sup>29</sup>. A zatem nauka zajmująca się pew-

<sup>26</sup> Myśl ta jest dokładnie antycypowana w Γ 3: Fizyka mogła się wydawać nauką powszechną lub podstawową, ponieważ wierzono, że prowadzi badanie περὶ τῆς ὅλης φύσεως καὶ περὶ τοῦ ὄντος [nad całą naturą/rzeczywistością, tzn. bytem/będacym], tylko że *physis* jest jednym z rodzajów bytu, toteż jest pewna „wyższa” nauka, która się zajmuje οὐσία [istotą/substancją] w ogólności, „pierwszą”, „wszelką” οὐσία, skutkiem czego jest πρώτη σοφία [pierwszą mądrością] (por. przyp. 8).

<sup>27</sup> Już wyżej (przyp. 23) zwracałem na to uwagę, że Ar. tutaj zna tylko dwa rodzaje substancji i odpowiadające im dwie φιλοσοφίαι [filozofie]. Wystarcza to właściwie, żeby trzy φιλοσοφίαι w. 18 uznać za niearystotelesowskie.

<sup>28</sup> αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη [ona pierwotniejsza i filozofia pierwsza], zupełnie tak samo jak wyżej w. 13 προτέρας ἀμφοῖν [pierwotniejszej z tych dwu], w. 16 ἡ δὲ πρώτη [ta zaś pierwsza]. Jest ona już w w. 23 określona jako αὕτη (ta, o której mowa; tak samo A 2, 982b 26, 983a 7 αὕτη, w. 10 ταύτης [tej]). Ponieważ została ona już w. 24 nazwana ἡ πρώτη [pierwszą], to konkluzja wypada poniekąd tautologicznie. Bądź co bądź nie zostało dotąd definitywnie orzeczone, że postulowana uprzednio nauka, która miałaby rozstrzygać, czy jest taka substancja niezmienna, zakładałaby również fundamenty w s z e l k i e j nauki, a w i ę c t a k ż e fizyki i matematyki. To właśnie powinno być tu jeszcze dokładniej uwydatnione.

<sup>29</sup> Tak Alex. 412, 30; podobnie jednak już K 7, 1064b 12: ἕτερον ἀνάγκη καὶ τὴν ἐπιστήμην αὐτῆς εἶναι κτλ. [inna musi być także o niej nauka etc.], i zgodnie z tym nowsi komentatorzy.

nym określonym γένος [rodzajem], ponadmysłowym, powinna tym samym być nie tylko „pierwszą”, co przy zmienionym znaczeniu πρώτος [pierwszy] jeszcze mogłoby ująć, ale dlatego że pierwsza, także ogólna. To zaś w tym wypadku, tj. przy rozumieniu „pierwszy” jako „najznakomitszy” (chodzi bowiem o „najznamienitszy” γένος [rodzaj]) byłaby absolutna sprzeczność<sup>30</sup>.

Jeśli jednak nasza interpretacja ostaje się jako, w moim przekonaniu niepodważalna, to utożsamienie z „teologiką” nie daje się w żaden sposób utrzymać. Wymienione zdania (w. 18 i 21) kwalifikują się do usunięcia jako glosy kogoś niepowołanego, które potem dostały się do tekstu. Po ich oddaleniu tekst okazuje się formalnie i materialnie spójny, jasny i zrozumiały.

§ 8. W każdym razie ważyłbym się tylko w pięćdziesięciu procentach na mającą tak dalekie konsekwencje, odstającą od panujących poglądów tezę, gdyby nie dochodziły dalsze, bardziej sensacyjne, od dawna znane, ale w odnośnym względzie nie dość uwzględniane okoliczności.

Określenia θεόλογος, θεολογία, θεολογεῖν [teolog, teologia, uprawiać teologię] mają mianowicie u Arystotelesa, pomijając nasze miejsce i nieautentyczną paralelę K 7 (zob. niżej § 10), zupełnie ustalone znaczenie, nie jakiejś naukowej doktryny o Bogu lub bogach, czyli jakiejś filozoficznej dyscypliny, lecz poetyckich (mitycznych) opowieści (baśni) o bogach, jako pewien odpowiednik takich określeń jak μυθολόγος, μυθολογία, μυθολογεῖν [badacz/twórca mitów, mitologia, tworzenie mitów]. Tak w *Meteor.* B 1, 353a 35 οἱ ἀρχαῖοι καὶ διατρίβοντες περὶ τὰς θεολογίας [starożytni, i snujący boskie opowieści], z takim *oppositum*: οἱ δὲ σοφώτεροι τὴν ἀνθρωπίνην σοφίαν [a mądrzejsi ludzką mądrość], tj. fizycy, wg Alex. (*ad loc.*) zwłaszcza Anaksymander i Diogenes. Tak w *Metaf.* w samej B4, 1000a 9 οἱ περὶ Ἡσίοδον καὶ πάντες ὅσοι θεολόγοι, μόνον ἐφρόντισαν τοῦ πιθανοῦ τοῦ πρὸς αὐτούς, ἡμῶν δ’

<sup>30</sup> Pseudo-Aleksander wykląda szerzej tę niedorzeczność. Zdaje sobie wprawdzie doskonale sprawę, że πρώτη ἐπ. [pierwsza umiejętność/nauka] znaczy skądinąd: logicznie nadrzędna, a więc ogólna, a nie: najważniejsza, najwartościowsza. Tu wszakże wyrażenie to jest w tym znaczeniu użyte; jest najzupełniej oczywiste, że „teologika”, wcześniej określona jako τιμωτάτη ἐπιστήμη [nauka najzacniejsza], dlatego że ma za przedmiot τιμωτάτων γένος [najzacniejszy rodzaj], nie może zarazem być „pierwsza” w ustalonym gdzie indziej znaczeniu „ogólna”. – Powiedziane jest jednak jasno: jest ogólna, i to d l a t e g o , że pierwsza; jest zatem pierwsza w ustalonym gdzie indziej znaczeniu słowa! – Owszem, tego mogliśmy się spodziewać; atoli „powszechna” występuje tu zamiast: „doskonalsza”, „cenniejsza”! Tak to czyta Ps.-Alex. s. 413, 5. Dowód przypomina dziwnie *deductio ad absurdum*. Trudno byłoby pojąć, jak tego rodzaju interpretacja mogła się tak długo utrzymać, gdyby nie była na trzy sposoby wspierana: 1) przez samą zepsutą lekcję naszego rozdziału, 2) przez uznane obecnie również za niepochozące od Arystotelesa, paralelne miejsce K 7 (przyp. 28; por. niżej § 10), wreszcie 3) przez autorytet Aleksandra, któremu jednak, po badaniach Freudenthala, z całą pewnością nie można przypisać ksiąg E-N przekazanego nam pod jego imieniem komentarza.



ὠλιγόρησαν ... ὑπὲρ ἡμᾶς εἰρήκασιν [ci bliscy Hezjodowi i wszyscy jacy tylko bajarze o bogach zabiegali o zdobycie zaufania dla siebie, mało stojąc o nas ... głosili, co nas przerasta] powiedziane z platońską niemal, co więcej powiem, świadomie naśladowującą Platona ironią<sup>31</sup>, a przy okazji dając celny komentarz do owego przeciwstawienia ἀνθρωπίνη σοφία [ludzka mądrość] z poprzedniego przytoczenia. Tak dalej A 3, 983b 29, gdzie pod παμπάλαιοι καὶ πολὺ πρὸ τῆς νῦν γενέσεως καὶ πρώτοι θεολογήσαντες [daleko nas wyprzedzającymi w czasie naszymi praszczurami i pionierami podań o bogach], rozumie należy przede wszystkim O r f e u s z a, jak nas poucza Pl. *Krat.* 402c; por. Krische, *Forsch.* 35<sup>1</sup>. Szczególnie ważne są tu dwa miejsca księgi Λ, a jeśli gdzie to w tej części *Metafizyki* należałoby szukać arystotelesowskiej «teologii»: Λ 6, 1071b 27 οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες [noc biorący za początek tłumacze spraw boskich] z *oppositum* οἱ φυσικοί [tłumacze natury] (por. Zeller I, 4 wyd., 79<sup>6</sup>, 81<sup>1</sup>) oraz r. 10, 1075b 26 ὥσπερ τοῖς θεολόγοις καὶ τοῖς φυσικοῖς πᾶσιν [jak (to wychodzi) zarówno tym, którzy uciekają się do boskości, jak i tym, co dają wyjaśnienia naturalistyczne] (w opozycji do samego Arystotelesa). Wreszcie niemniej wątpliwe, po badaniach Bonitza, okazuje się N 4, 1091a 34 παρὰ μὲν γὰρ τῶν θεολόγων ἔοικεν ὁμολογεῖσθαι τῶν νῦν τισίν [oprócz bowiem zamierzchłych badaczy spraw boskich, niektórym ze współczesnych wydaje się tak samo], gdzie (podobnie jak w A 3) οἱ θεολογοὶ ἰ οἱ νῦν [badacze spraw boskich i współcześni] rozumie się jako *opposita*. Por. 1091b 4 οἱ δὲ ποιεῖται οἱ ἀρχαῖοι [starodawni poeci], w. 8 οἱ μειγμένοι αὐτῶν καὶ τῶ μὴ μυθικῶς ἅπαντα λέγειν, οἷον Φερεκύδης καὶ ἕτεροί τινες [wmieszani w ich grono tacy, co nie wszystko mitycznie tłumaczą, jak Ferekydes i niektórzy inni], którzy zaznaczają przejście od poglądu teologicznego (mitycznego) do naukowego.

Ogólnie biorąc, „teologia” oznacza tu pewien przednaukowy etap refleksji nad rzeczami, wyprzedzający wiek „fizyków”, który (wedle A 10) przedstawia okres dziecięcego «gaworzenia» w nauce. Zarzuci mi ktoś może, że przecież wedle utrwalonego w opinii poglądu Arystotelesa (*Metaf.* Λ 8, 1074b *passim*; por. *De caelo* A 3, B 1) to pradawne ἐν μύθου σχήματι [w formie baśniowej] przekazało pewne podstawowe prawdy, zmieszane co prawda z legendarnymi dodatkami dla przekonania tłumu, przydatnymi dla prawodawstwa oraz pożytku powszechnego. Stąd też w „wierze ojców” mogły

<sup>31</sup> *Sof.* 243a ὅτι λίαν τῶν πολλῶν ἡμῶν ὑπεριδόντες ὠλιγόρησαν· οὐδὲν γὰρ φροντισάντες εἴτ' ἐπακολουθοῦμεν αὐτοῖς λέγουσιν εἴτε ἀπολειπόμεθα περαινουσι τὸ σφέτερον αὐτῶν ἕκαστοι [Ze oni sobie nas, których jest wielu, bardzo lekceważyli i nie dbali o nas zgoła. Zupełnie się nie troszczyli o to, czy nadążamy za nimi, kiedy mówią, czy też zostajemy w tyle, a oni ciągną dalej – każdy swoje (przeł. W. Witwicki)]. Jest to przedstawienie nienaukowej, do przegadania, nie do przekonania zmierzającej procedury.

się zachować gruzy jakiejś kiedyś odkrytej, ale później popadłej w niepamięć wiedzy. Tylko, czy ta świadcząca o głębszym poczuciu sprawiedliwości dziejowej obrona naiwnej wiary ojców nie ociera się o synkretyczne zamazywanie ostrej pojęciowej granicy między mitem i nauką, granicy, która w filozofii poklasycznej, od czasów stoików coraz bardziej się rozszerzała, od nieśmiałego, rzekłbym, poglądu ewolucyjnego, według którego baśniowość nie oznacza początku historii nauki, lecz jej etap prehistoryczny. Trudno się powstrzymać od takiego toku rozumowania: czyż ten sam Arystoteles, który tak świetnie potrafił przeprowadzić rozróżnienie mitu i nauki, nie umiałby później wprowadzić pod sztandarem „teologii” własnej dojrzałej, z najgłębszej głębi swojej filozofii wyprowadzonej, w zamierzeniu bezwzględnie naukowej doktryny o Bogu, ale absolutnie nie identyfikować swojej fundamentalnej doktryny filozoficznej z „teologią”. To by znaczyło zniżyć ją do poziomu mitu, dla niego wszak „teologia” oznaczała mit o Bogu w wyraźnej opozycji do nauki. Również to, co ten mit jakoś z resztek przepadłej nauki ocala i w sobie przechowuje, czyni to w nienaukowej formie baśni; jest to skarb, który tylko filozof jest w stanie wynieść na światło.

Jak Arystoteles w rzeczywistości postępuje tam, gdzie wkracza na teren filozoficznego ugruntowania pojęcia i istnienia Boga? Wprowadza (w  $\Lambda$ ) Boga jako jedną z substancji, prawdą, najgodniejszą, ale pojęciowo przecież w pewnym hierarchicznym uporządkowaniu z innymi; skutkiem wymogów tego porządku, żeby wszechświat nie był ograniczony do gorszych form kierowania, żeby mu nie brakowało  $\epsilon\iota\varsigma$   $\kappa\omicron\iota\rho\alpha\upsilon\omicron\varsigma$  [jednego władcy], żeby natura wszechrzeczy nie stała się „epizodem”, epizodem „złego dramatu”. Nauka o Bogu podporządkowuje się bez reszty nauce o substancji, jako jedna z części składowych obok innych. Odpowiada to programowi E 1 w poprawionej wersji, według której to ogólna nauka podstawowa o bycie ma jako jedno z zadań między innymi „i” takie, żeby stwierdzić, czy poza (albo, powiedzmy lepiej, „ponad”) substancjami zmysłowymi jest jeszcze może substancja nie podlegająca zmianom i bez materiału, czyli nadzmysłowa. Jeśli się to udowodni, to w jej ramach musi dać się znaleźć także boskość, na ile to jest dostępne człowiekowi. Nie jest to jednak równoznaczne z utożsamieniem teologii z  $\pi\rho\omega\tau\eta$   $\phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\iota\alpha$  [filozofią pierwszą], jak głosi zafalszowany tekst naszego rozdziału.

Problem ma pewne znaczenie dla zrozumienia stosunku teologii i filozofii nie tylko u Arystotelesa, ale także w filozofii starożytnej w ogóle, nawet daleko poza nią. Arystoteles powszechnie uchodzi za konstruktora sprytnego powiązania między teologią i metafizyką, przez które to powiązanie obie usiływały od początku scholastyki przez wiele wieków utrzymywać się w swojej mocno dyskusyjnej randze nauk. Jeśli sprawdzić, w którym miejscu ten zwod-

niczy związek został przez Arystotelesa sfinalizowany, to można przytoczyć jedynie i wyłącznie nasze miejsce (wraz z jego nieautentyczną parafrazą K 7). Można mieć poważne wątpliwości, czy średniowieczni nauczyciele kościelni byłiby skłonni przeprowadzić zaszczerpienie chrześcijańskiej teologii na pniu metafizyki Arystotelesa, gdyby sobie jasno uprzytamnieli, jak podrzędna rola miała w zamysle Arystotelesa przypaść doktrynie o Bogu w zbiorczym planie fundamentalnej teorii bytu. Nie mogli wychodzić z założenia, że według Arystotelesa «teologia» jest ja k a ś filozofią, tylko że jest filozofią po prostu. Z uwagi na tę szeroką perspektywę historyczną, nie może się jawić jako nic warty przyczynek to, co tu zestawiam z dziejów takich terminów jak θεολόγος itp., bez pretensji do zupełności, tak jak się nasunęło w zarzysie.

§ 9. Określenie pewnej dyscypliny filozoficznej jako „teologii” nie tylko nie jest arystotelesowskie, ale tak samo nie jest platońskie<sup>32</sup>, a wprowadzone zostało dopiero przez stoików. Poza tym „teologami” nazywano dawnych poetów. Tak dla Filolaosa (u Klem. *Strom.* III, 3, 17; por. Zeller I<sup>4</sup>, 418<sup>4</sup>) orficy są παλαιοὶ θεολόγοι [starodawnymi „teologami”], a Eudemos<sup>33</sup> zaświadcza o „teologii” Orfeusza (Zeller 81<sup>4</sup>; por. cytowane wyżej miejsce Ar. *Metaf.* Λ 6, o którym Zeller 79<sup>6</sup>). O Teodorosie donosi Sekstus Empiryk (*Adv. phys.*I, 65), że miał (w piśmie περὶ θεῶν [o bogach]) podważać<sup>34</sup> τὰ παρὰ τοῖς Ἑλλησι θεολογούμενα [to, co Grecy głosili o bogach]. Stosownie do tego pewnie i tytuł θεολογικός (Diog. Laert. IX, 5), który w każdym razie dopiero aleksandryjscy nadali trzeciej rozprawie z tych, jakie zawierało dzieło Heraklita, może świadczyć o krytyce mitycznych przekazów przedstawień bogów<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Odwołując się do „teologii” przepisy *Rep.* II, 379a dotyczą podporządkowania kontroli państwa poetyckich baśni (zob. 376e, 377d, 382d; Zeller II a, wyd. 3, 792<sup>5</sup>).

<sup>33</sup> Prawdopodobnie w piśmie (τῶν περὶ τὸ θεῖον ἱστορίας α' - ζ' [z badań nad tym, co boskie 1-5], D. L. V. 48), które przypisywano też Teofrastowi (Zeller II b, wyd. 3, 810<sup>3</sup>, 870<sup>1</sup>). Pseudoarystotelesowski tytuł θεολογούμενα [co dotyczy tego, co boskie] (Macrob. *Sat.* I. 18; Zeller II b, 84<sup>1</sup>) dałby się również odnieść do opowieści o bogach.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 192 θεολόγοι καὶ ποιηταὶ [‘teologowie i/tzn. poeci] (synonimy). O stosunku Epikura do Teodorosa por. D. L. II. 97. Również pismo Protagorasa περὶ θεῶν [o bogach] można rozumieć tylko w podobnym sensie; por. Krische, *Forsch.* 138.

<sup>35</sup> Inaczej Pfeiderer, *Die philos. des Her. v. Eph.*, s. 23; Hirzel, *Untersuch.* II. 177 również jakby przypisuje Heraklitowi różną od fizyki teologię. Dla Heraklita jednak raczej natura i boskość są tym samym. Mianowicie w dodatku do πολιτικός [polityka] najpewniej θεολογικός [teologik] zawierał krytykę panujących wyobrażeń bogów (oraz religijnych praktyk?). Klemens *Strom.* V, 8, 51 zestawia księgę Heraklita περὶ φύσεως z θεολογία [o naturze z „teologią”] Ferekydesa (por. VI, 6, 53); (Ferekydes jest także przez innych nazywany θεολόγος [‘teologiem’], Plut. *Sulla* r. 36, D. L. I. 119, cf. 122:) tylko że już aluzja o umyślnej mętności Heraklita pokazuje, iż mówi on o czasach sobie współczesnych. Tak samo nie jest dowodem, kiedy alegoryczny Heraklit (r. 24) mówi o Efezyczyku: θεολογεῖ τὰ φυσικά [wykłada teologicznie zagadnienia fizyczne]. Por. przyp. 40.

Ta dawniejsza praktyka, którą jeszcze Arystoteles stosuje, w późniejszych czasach bynajmniej nie została zarzucona. Jeszcze u pisarzy kościelnych οι παλαιοί θεολόγοι [starożytni „teolodzy”] to są z reguły dawni poeci, którym Euzebiusz w pewnym bardzo charakterystycznym miejscu (*Praep. ev.* II, 6) przeciwstawia filozofów jako nowicjuszy (νέοι τινὲς χθὲς καὶ πρῶην ἐπιφύεστες [pewni nowicjusze, którzy się pojawili wczoraj i przedwczoraj] itd.); por. Augustyn (*Civ. D.* XVIII, 14): *poetae qui etiam theologi dicerentur* (*Orpheus, Musaeos, Linos*); „Teologiem” κατ’ ἐξοχήν [*par excellence*] jest Orfeusz (Hermann, *Orph.* 459, 457, 465; Lobeck, *Aglaoph.* 465, 994). Poszerza się zastosowanie od stoików, w ten sposób, że obok teologii poetów, ich filozoficzna interpretacja wkracza jako teologia „filozoficzna”. Mocne jest przy tym przedstawienie wiodące, które spotkaliśmy już u Arystotelesa, że doktryna poetów na temat bogów pod przykrywką mitu ocala skarb filozoficznej prawdy, który filozofia ma wynieść na światło. O ile jednak Arystoteles robi tylko skromny użytek z procedury filozoficznej, mianowicie w postaci fizycznej interpretacji mitów (*De caelo* A 3 i 9, *Meteor.* A 3), to u stoików znajdujemy to rozwinięte w formalny system<sup>36</sup>, z wyraźnym zamiarem, żeby z ludowej wiary uczynić oparcie dla swojej filozofii. Doszło tym samym do zespolenia religii i filozofii. Jak początkowo filozofia usiłowała tylko posłużyć się rzeczywistą religią dla swoich celów, tak obserwujemy stopniowe odwracanie się relacji: filozofia coraz bardziej idzie na usługi religii. Powstaje mylące pojęcie „teologii”, która ma być filozofią, tj. wiedzą rozumową, a przecież z rzeczywistej religii czerpać ma gwarancję swojej pewności.

Historia słowa θεολόγος oraz jego pochodnych pozwala wyraźnie śledzić tę stopniowo następującą przemianę. K l e a n t e s chyba jako pierwszy postawił zdecydowanie θεολογικόν (μέρος lub εἶδος) [‘teologiczna’ część lub klasa] jako integralną część gmachu wiedzy filozoficznej (*D. L.* VII, 1, 41). Bardzo charakterystyczne jest, jak go wychwala Klemens (*Protr.* VI, 72), że wprowadził już nie poetycką teogonię, ale prawdziwą (tj. filozoficzną) teologię. Zresztą i u Chryzypa ὁ περὶ θεῶν λόγος [wykład o bogach] tworzy zwornik systemu<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Że w tym, jak i w wielu innych punktach, za poprzednika mieli Antystenesa, okazuje się, oprócz jego znanej teorii ὑπόνοια [ukrytego sensu] i świadectwa Diona Chrys. (*Or.* LIII, 5) na podstawie śladów u Platona. *Kratylos* Platona zakłada bez wątpienia już bardzo rozwinięte, w wielu pojedynczych rysach uderzająco zgodne ze stoicką teorią i metodą filozoficzną, a nawet wręcz fizjologicznej interpretacji mitów (zwłaszcza z pomocą etymologii), jako mające wartość u współczesnych filozofów, a które Platon przedstawia karykaturalnie. Zob. zwł. 396b, 410d, 413a, 402b (por. *Teajtet* 152e, 179e, 180d). Dümmler, *Antisthenica* s. 36. Krische, *Forsch.* 35<sup>1</sup>.

<sup>37</sup> Plut., *De rep. Stoic.*, s. 1035 B. Na stoickich pojęciach opiera się też Sext. *Adv. phys.* I, 13 (ὁ περὶ θεῶν λόγος [wykład o bogach]), jak tego dowodzi i definicja filozofii jako ἐπιστήμη θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων πραγμάτων [wiedza spraw boskich i ludzkich].

O jego to piśmie περὶ θεῶν [o bogach] informuje nas Cycero (*Nat. deor.* I, 15, 4), że w drugiej księdze do jego własnej doktryny wyłożonej w księdze pierwszej zostały dopasowane mity Orfeusza, Muzajosa, Hezjoda, Homera (czyli „teologów” κατ’ ἐξοχήν [*par excellence*] stosownie do starszej nomenklatury); według Filod. (*De piet.* r. 13, 16, *Dox.* 547) naśladował w tym przede wszystkim wyraźnie Kleantesa. Metoda filozoficznej interpretacji mitów sięga zresztą aż do założyciela Stoi (Cic., *N. D.* III, 24, 63). Stąd zasadnie o teologii stoików mówi Plutarch, który zresztą w wielu miejscach zachowuje dawny sposób mówienia<sup>38</sup>, *De Is. et Os.* 40 (367 C): τὰ ὑπὸ τῶν Στωικῶν θεολογούμενα [poglądy stoików o bogach]. Również Cycero *N. D.*, III, 21, 53 (*Joves tres numerant ii qui theologi nominantur*) mógłby być przywołany jako najwcześniejszy świadek euhemeryzmu Stoi<sup>39</sup> (por. § 60). Dalej, stoicki jest podział teologii na mityczną (p o e t ó w), fizyczną (f i l o z o f ó w) i polityczną (poszczególnych grup w państwie), przekazany w *Placita* (I, 6, *Doxogr.* 295<sup>6</sup>), a znany nie tylko Plutarchowi (*Amator.* 18, 763 C), ale już Scaevoli (Augustyn, *C. D.*, IV, 27) i Varronowi (tamże, VI, 5, 9, 12; VII, 1, 5, 6; VIII, 1, 5; Tertul. *Ad nat.* II, 1 n.; por. Varrona θεολογικὴ πραγματεία [traktat „teologiczny”] Dion. Halic. *Antiqu.* IV, 62, por. II, 21), dalej Euzebiusz (*Pr. ev.* IV in., II 6 al.) i Boecjusz (*De dis et praesens.*, 392 Orell.)<sup>40</sup>. O *Alegoriach* Heraklita<sup>41</sup> i Cornutusie<sup>42</sup> wystarczy tylko wspomnieć. Stoickim ideom wierny jest Strabon (474 in.), kiedy wyklada: πᾶς δ’ ὁ περὶ τῶν θεῶν λόγος (wcześniej θεολογικὸν γένος) ἀρχαίας ἐξετάζει δόξας καὶ μύθους, αἰνιττομένων τῶν παλαιῶν ἄς εἶχον ἐννοίας φυσικὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ προστιθέντων ἀεὶ τοῖς λόγοις τὸν μῦθον [wszelki wykład na temat bogów (wcześniej:

<sup>38</sup> Główne miejsca: 360 D, 369 B, 388 F, 436 D, 614 C, 1030 A (gdzie niekiedy wyraźnie odróżnia się filozofię od teologii); dalej 417 F, 421 D (a propos Lobeck *Agl.* 618). Inaczej 410 B, 568 D; zupełnie po stoicku Wytt. V, 501 (por. Euseb. *Pr. ev.* III, 1).

<sup>39</sup> Na ten temat por. Zeller III a, 317. Krahnert, *Comm. de Varr.* s. 6 powołuje się na Varrona; nie trzeba dużo zmieniać, bo teologia Varrona całkowicie opiera się na stoickiej. Lobeck, *Agl.* 944, idąc za Zoega, myślał o uczonych aleksandryjskich. (Por. Mayor do § 42. Arnob. IV, 14. Augustyn *C. D.* XVIII, 12).

<sup>40</sup> Por. Zeller III a, 317<sup>3</sup>, 566, 674. Lobeck, *Agl.* 139, 994. *Krahnert l. c.* 13 Welcker, *Griech. Götterl.* II, 30 n. Zeller przypuszcza (III a 322<sup>1</sup>), że autorem tego podziału był Panajtios.

<sup>41</sup> R. 22 ἡ γὰρ ἀρχέγονος ἀπάντων καὶ πρεσβυτάτη φύσις ἐν τούτοις τοῖς ἔπεσι (Homera) θεολογεῖται [o istocie nadrzędnej nad wszystkim i najgodniejszej rozprawia się teologicznie we wszystkich wypowiedziach (Homera)]. R. 24 o Heraklicie (patrz wyżej, przyp. 34).

<sup>42</sup> Na temat παλαιὰ θεολογία [starożytnej „teologii”] (którą już Hezjod zepsuł przez mityczne dodatki) r. 17; por. r. 31 (gdzie νεότερα ἱστορία [nowsza wykładnia] zostaje odniesiona do euhemeryzmu. Ogólny pogląd r. 35 g. E. Odniesienie do Kleantesa r. 31 (cf. *Pers. sat.* V) – Bogate zestawienie dotyczące historii filozoficznej interpretacji mitów daje Zeller III a 322<sup>1</sup>. Dalej, Villoison, *Prolegg. In Cornut.*, s. XXXIX, jak również tegoż *Theologia physica Stoicorum* (Cornut. ed. Osann.)

„teologiczny rodzaj”) rozpatruje teorie naukowe i mity, ponieważ starożytni ujawniając, jakie mają poglądy naturalistyczne o rzeczach, zawsze dodawali do wykładu jakiś mit]. Do stoickiego towarzystwa można dalej zaliczyć autora pseudoarystotelesowskiego pisma *περὶ κόσμου* [o świecie]<sup>43</sup>, jak również Filona, dla którego Mojżesz jest „teologiem” *κατ’ ἐξοχήν* [*par excellence*], jako zwolennik filozoficznego rozumienia, jakie alegorycznie odkrywał pod opowieściami i przepisami religijnymi<sup>44</sup>. Stąd łatwo daje się prześledzić przejście (tego – jak wiadomo – obcego *Nowemu Testamentowi*) wyrażenia do literatury chrześcijańskiej<sup>45</sup>. Związek ze starszą praktyką językową ujawnia się tu jeszcze dość wyraźnie w powracającym stale rozróżnieniu między teologią poetów i filozofów. Z neoplatoników jeszcze Plotyn (III, 5, 2.8) stosuje *θεολόγος* całkiem w dawnym znaczeniu; podobnie Porfiriusz (*De abst.* II, 36. 43) i nierzadko Proklos<sup>46</sup>. Jednakże, to właśnie neoplatonizm przekuł tak platoń-

<sup>43</sup> 391b 4 λέγομεν δὴ ἡμεῖς καί, ὅσον ἐφικτόν, θεολογῶμεν περὶ τούτων συμπάντων [prowadźmy oto my rozważania, i – na ile potrafimy – teologiczne dociekania o wszechświecie].

<sup>44</sup> Zestawienie daje Grossmann, *Quaest. Philon.* I, 8 (por. Müller, *Phil. v. d. Weltsch* s. 137); zob. np. *De opif. m.* § extr. (Mojżesz opisał stworzenie świata μάλα σεμνῶς θεολογήσας [z wielką nabożnością ‘teologizując’]); w szczeg. jednak *Comm. zu Gen. u. Ex.* (np. *In Gen.* III, 5 *hinc Heraclitus libros conscripsit de natura, a theologo nostro mutuatus sententias de contrariis etc.*). – Inaczej *De provid.* II, 39, gdzie Ksenofanes, Parmenides, Empedokles są określani jako *theologi* (cf. 42 *cum theologiam exercuerunt*); *ibidem* 41 (Homer i Hezjod mają być objaśniani *iuxta vestigium theologia*). Por. także *Joseph. antiq. Ind. praef.* (Mojżesz jako alegorysta).

<sup>45</sup> Harnack, *Dogmengesch.* I, 398<sup>1</sup> podaje stosowanie go u apologetów. U Atenag. *Suppl.* 10 brzmi τὸ θεολογικὸν μέρος [dziedzina teologiczna] jeszcze całkiem po stoicku (tak Klem. *Strom.* IV, 1, 3 τὸ θεολογικὸν εἶδος [teologiczny styl]). Przeciwnie, przeciwstawienie κοσμικῆ i θεολογικῆ σοφία [mądrość światowa i teologiczna] Athen., r. 22, wykracza już daleko poza antyczną praktykę językową. „Teologia” poetów – filozofów Athen. r. 18, 20, 22; Cohort *Ad Gr.* r. 3 (przeciwnie r. 20 *Timajosa* Platona ἐν ᾧ καὶ θεολογεῖν ἐπιχειρεῖ [w którym stara się ‘teologizować’]). Klemens idzie za starym zwyczajem *Protr.* II, 26, IV, 61, *Strom.* V, 4, 21. 24; V, 8, 50. 51. Inaczej Str. I, 13, 57; I, 28, 176; IV, 1, 3 (zob. wyżej); V, 9 in. (τὴν ὄντως οὖσαν φιλοσοφίαν καὶ τὴν ἀληθῆ θεολογίαν synon. [rzeczywista filozofia i prawdziwa teologia]). θεολογεῖν τινα [ktoś rozprawia jak teolog] już u Justyna *Dial. c. Tryph.* 56 (inaczej θεολογεῖν, διὰ τί, [badać, dla czego] *Dial.* 113, cf. wyżej przyp. 42); Tacjan *Orat.* 10; Euzeb. *Hist. eccl.* V, 28, 5, 6 i bardzo często w *Praep. ev.*, gdzie zresztą dość często spotyka się jeszcze starsze użycie (IV 5, V 5, XV *prooem*, a zwł. II 6, zob. wyżej. Z późniejszych wymieńmy jeszcze Dion. Areop. (*Ep.* IX θεολογία ἀπόρρητος, μυστικῆ, συμβολικῆ καὶ τελεοτικῆ – ἐμφανῆς καὶ γνωριμωτέρα, φιλόσοφος καὶ ἀποδεικτικῆ [teologia niewypowiedziana, mistyczna, symboliczna, doskonała – oczywista i lepiej znana, filozoficzna i dowodząca) – Trafnie zauważa Harnack (*l. c.* r. 377 n.), że przekształcenie religii w filozofię, jakie podjęli apologetci chrześcijańscy, odbiegało daleko od klasycznej filozofii starożytnej; „Pojęcie dogmatu religijnego [...] było przy tym stanowisku zupełnie niezrozumiałe”. Zachowuje to w pełni ważność jeszcze przed Arystotelesem; już niezupełnie przed stoicyzmem.

<sup>46</sup> On także pod „teologami” rozumie w przeważającej mierze starych poetów, niekiedy włącznie z Platonem (np. *In Parm.* IV, s. 91 Cous von Orpheus; cf. 214 i gdzie indziej;

ską jak arystotelesowską filozofię w „teologię”. Było im przy tym bardzo na rękę przyjęte w pewnym momencie jako arystotelesowskie zrównanie *πρώτη φιλοσοφία* z *θεολογική* [pierwszej filozofii z ‘teologiką’]. W jego pochodzenie od Arystotelesa nikt chyba w starożytności nie wątpił. Wystarczy powołać się na Aleksandra z Afrodyzji, który w *Komentarzu do Metafizyki* (B in, s. 127, 23 Bon., por. Γ in., s. 193, 5 oraz A 2, s. 15, 29) samemu Arystotelesowi przypisuje określenie jej [sc. „metafizyki”] jako *θεολογική*, wyraźnie ze skierowaniem uwagi na E 1 (i K 7). Por. dalej Syrian (*Schol. in Ar.*, Us., s. 878a 27; cf. *Marin. v. Procl.* r. 13) oraz Asklepios (Br., s. 519b 31), który za *θεολογική* wprost wstawia *θεολογία*: wreszcie Klem. *Strom.* I, 28, 176 *Αρ. δὲ τὸ εἶδος τοῦτο (scil. θεολογικόν) Μετὰ τὰ φυσικὰ καλεῖ* [Ar. zaś ten gatunek (scil. teologiczny) nazywa Po-fizyką].

§ 10. W rzeczywistości do wszelkich utożsamień musiało dochodzić w samej szkole perypatetyckiej już wkrótce po Arystotelesie, a zatem i tamto zepsucie musiało się wkraść wcześniej do naszego tekstu. Dowodzi tego przynajmniej paralelna parafraza księgi K (r. 7, 1064b in.), którą pozwoliłem sobie wyżej uznać za nieautentyczną. Po prawdzie już od dawna kwestionowana jest autentyczność całej księgi. Nowe – chciałbym wierzyć – rozstrzygające racje podaje „Archiv für Geschichte der Philosophie”, wyd. Stein, T. 1, zesz. 2. Nasilone powtórzenie w K 7<sup>47</sup> sprzeczności z E 1 zamiast

VI, 168, Πλάτων καὶ οἱ ἄλλοι θεολόγοι [Platon i inni „teolodzy”], VI, 83. 166. Odpowiadają temu tytuły pism: *εἰς τὴν Ὀρφέως θεολογίαν* [na teologię Orfeusza], *περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας* [o teologii według Platona]). Jako typowy przykład *νεοπειταγορεjskiego* synkretyzmu wystarczy *θεολογούμενα ἀριθμητικά* [teologizująca arytmetyka] Nikomachosa<sup>47</sup> Jeszcze w r. 3 in. *ἡ τοῦ φιλοσόφου ἐπιστήμη* [umiejętność/nauka filozofa] (por. Γ 3, 1005a 21) jest dokładnie tą samą, która traktuje o *ὄν ἢ ὄν καθόλου* καὶ οὐ κατὰ μέρος [bycie jako bycie wziętym w ogólności, a nie w częściach]. Tak samo w r. 7, odpowiadającym E 1 in., aktualnie rozpracowywana nauka (*αὕτη* [ta właśnie] 1064a 4) jest odróżniana od nauk szczegółowych, z których każda ma za przedmiot pewien wyodrębniony rodzaj bytu (*ἕτερα τις παρὰ ταύτας τὰς ἐπιστήμας ἐστὶν ἐπιστήμη* [jest poza tymi naukami inna]). Dalej, *ὄν ἢ ὄν* [byt/będące jako będące] bez chwili wahania zostaje zakwalifikowane jako *χωριστόν* [samoistne/oddzielone/transcendentne/bezmaterialowe] (1054a 29), a to jest raczej określony rodzaj bytu (w. 35 *εἴπερ ὑπάρχει τις οὐσία τοιαύτη* [jeśli istnieje taka właśnie istota/substancja], w. 36 *εἴπερ ἐστὶ τις τοιαύτη φύσις ἐν τοῖς οὐσιν* [jeśli jest pośród bytów taka właśnie natura/sfera/istota]). Nie przeskadza to zupełnie, żeby nauka o niej (= *θεολογική* [‘teologika’] 1064b 3) była tożsama z „pierwszą” i „ogólną” (1064b 11 *εἰ δ’ ἐστὶν ἕτερα φύσις καὶ οὐσία χωριστή καὶ ἀκίνητος, ἕτερον ἀνάγκη καὶ τὴν ἐπιστήμην αὐτῆς εἶναι καὶ προτέραν τῆς φυσικῆς καὶ καθόλου τῶ προτέραν* [jeśli jest inna natura/istota samoistna/transcendentna i nieruchoma, musi też być o niej inna wiedza/nauka i to pierwotniejsza od fizyki, a przez to, że pierwotniejsza, zarazem ogólna/universalna]). Mamy tu – jak widać – w uroczym pomieszaniu i zagmatwaniu obok siebie obydwaj ujęcia, to poprawne i to błędne. Owa *πρ. φιλοσ.* [pierwsza filoz.] jest z a r a z e m uniwersalna i *περὶ τι γένος* [o pewnym rodzaju], jej przedmiot jest zarazem *οὐσία τις* [pewną istotą/substancją] oraz *οὐσία* [istotą/substancją] w ogóle.

prowadzić do przyznania autentyczności przekazanej wersji rozdziału pierwszego, może dostarczyć nowego dowodu na apokryficzny charakter K 1–8. Tutaj napotykamy też zaraz przekreśloną interpretację końcowych zdań E 1, które były nieuniknioną konsekwencją zepsucia, jakim został tekst dotknięty. Za starożytnością tego zepsucia przemawia to, że autor K 1–8, który sparafrazował księgi BΓE, musiał je też w tej kolejności czytać, a tymczasem między nie została wstawiona księga Δ (περι τοῦ ποσαχῶς [o wieloznacznościach]), i tkwi tam przynajmniej od czasu recenzji Andronikosa. Nie bardzo można jednego z najstarszych perypatetyków obwiniać za tę interpolację. Dla bliższych domysłów brak ściślejszej podstawy<sup>48</sup>, a dla nas wystarczy stwierdzić, że ustalenie dotkniętego sprzecznościami pojęcia πρώτη φιλοσοφία [pierwszej filozofii], jak pokazuje E 1 w przekazanej nam wersji, z zewnętrznych i wewnętrznych powodów nie może pochodzić od Arystotelesa, a tym samym ustalenie tematyki i rozkładu arystotelesowskiej fundamentalnej filozofii nie wchodzi w rachubę.

§ 11. Po to, żeby umocnić i uzupełnić wyniki, do jakich doszliśmy, trzeba jeszcze sprawdzić te mogące dostarczyć jakichś informacji na temat znaczenia i funkcji πρώτη φιλοσοφία [„pierwszej filozofii”], a nie omówione jeszcze miejsca w twórczości Arystotelesa, jak również dające się wykazać u starszych perypatetyków odniesienia do tych miejsc, żeby je przebadać pod kątem, czy mogłyby w jakimś stopniu wesprzeć pogląd, iż pod tym mianem rozumieć należy naukę o bezmateriałowym, niezmiennym bycie.

Nasamprzód należy tu uwzględnić te znane przykłady odwoływania się do tej podstawowej filozofii w pismach f i z y c z n y c h Arystotelesa. Niewątpliwie dadzą się one wszystkie bez wyjątku odnieść do tej partii jej wykładu, która przewidziana została do wypracowania pojęcia i wykazania istnienia bezmateriałowej, niezmiennej substancji, tj. do księgi Λ. To zaś narzuca się choćby na podstawie odniesień treści tego końcowego ustępu filozofii pod-

<sup>48</sup> Można by przez moment pomyśleć, że to był Eudemos, który, skoro jako etyk postawił θεωρία τοῦ θεοῦ [ogład/teorie Boga] ponad światem, mógł także uznać za najwyższą spośród θεωρητικαὶ ἐπιστήμαι [nauk teoretycznych] właśnie θεολογική [naukę o Bogu/teologikę]. Domniemanie to mogłoby znaleźć wyraźne potwierdzenie w tym, że imię Eudemosa zostało wzięte w rachubę już w pierwszej recenzji *Metafizyki*. W tym szkopuł, że jedynym świadkiem jego udziału jest pseudo-Aleksander (s. 483 Bon.), co do którego mamy wiele przesłanek do nieufności. Trudno też przypuścić, żeby Eudemos do tego stopnia nie rozumiał intencji Arystotelesa, żeby nie tylko wstawiać trójpodział filozofii w miejsce podwójnego Arystotelesowego, ale żeby jeszcze do tego podstawową naukę o bycie w ogóle pomieszać z nauką cząstkową (por. niżej, przyp. 53). W każdym razie teologizujące ukierunkowanie Eudemosa może przyczynić się do wyjaśnienia niezwykłego faktu, że już tak wcześnie arystotelesowska πρώτη φιλοσοφία [pierwsza filozofia] w s a m y m P e r y p a c i e mogła być mieszana z „teologią”.



stawowej do fizyki, której granicę, a zarazem zwieńczenie i dopełnienie część ta stanowi<sup>49</sup>. W rzeczy samej, ze wszystkich mających w tej sprawie znaczenie tekstów wynika jasno, iż πρώτη φιλοσοφία [„filozofia pierwsza”] jest miejscem, gdzie się udziela odpowiedzi na pytanie o bezmateriałowy, niezmienny byt, nie ograniczając wszelako jej przedmiotu do tego pytania<sup>50</sup>.

Trudność mogłoby stwarzać jedno tylko miejsce, *De part. anim.* 5, 645a 5, przy powierzchownym jego odczytaniu, jeśliby mianowicie, za Zellerem (II b, 3 wyd., s.79<sup>1</sup>), ἡ περὶ τὰ θεῖα φιλοσοφία [„filozofię spraw boskich”] rozumieć, kierując się A 2 i E 1, właśnie jako πρώτη φιλοσοφία [„filozofię pierwszą”]. Tylko że potem, po wprowadzeniu do rozdziału *De part. anim.*, z którego pochodzi cytat, rzecz dotyczy bardziej substancji φυσικών, tych, które nie powstały i nie zginą, – τῶν οὐσιῶν ὅσα ἰσχυροῦσι συνεσταῖσι (por. E 1, 1026a 28) τὰς μὲν ἀγενήτους καὶ ἀφθόρτους εἶναι τὸν ἅπαντα αἰῶνα [„z istot/substancji występujących w przyrodzie [...] tych, które nie powstają i nie giną przez całą wieczność”] – a takimi są:

<sup>49</sup> Przy dogłębnym rozeznaniu tego treściowego związku, Bonitz (*Comm.* s. 25), podobnie jak już wcześniej Brandis, podkreśla ścisły związek księgi Λ z *Fizyką*. Jednakowoż nie mogą się przychylić do tej skądinąd kuszącej konsekwencji, jakoby księga ta nie należała do pierwotnej wersji *Metafizyki*, lecz była samodzielnym szkicem traktatu. Co do mnie, to mam raczej nadzieję, że uda mi się w dalszym ciągu wykazać bardziej przekonująco, niż się to innym dotąd udało, [jej] konieczną przynależność do całości dzieła.

<sup>50</sup> *Fiz.* A 9, 192a 35 περὶ δὲ τῆς κατὰ τὸ εἶδος ἀρχῆς, πότερον μία ἢ πολλὰ καὶ τίς καὶ τίνας εἰσὶν, δι’ ἀκριβείας τῆς πρώτης φιλοσοφίας ἔργον ἔστι διορίσαι [„a co do zasady formalnej, czy jest jedna, czy więcej niż jedna, dokładne rozstrzygnięcie należy do pierwszej filozofii”] powołuje się trafnie na *Met.* Λ 7–9 (1072b 14 ἐκ τούτου ἄρα ἀρχῆς ἡρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις [„na tej zasadzie zawisło niebo i przyroda”]. 1073a 14 πότερον δὲ μίαν θετέον τὴν τούτου οὐσίαν ἢ πλείους κτλ. [„czy jedną taką istotę/substancję trzeba przyjąć, czy więcej”]).

<sup>1</sup> *Fiz.* B 2, 194b 14 (πῶς δ’ ἔχει τὸ χωριστὸν καὶ τί ἐστὶ, φιλοσοφίας τῆς πρώτης διορίσαι ἔργον [„a jak się ma rzecz z ustalaniem samoistności oraz ‘czym’ co jest, to jest rzeczą filozofii pierwszej”]), nie wymaga komentarza, niemniej jak *De an.* A 1, 403b 15 (ἡ δὲ κεχωρισμένα, ὁ πρῶτος φιλόσοφος [„takimi, które istnieją oddzielnie od ciał, zajmuje się ‘pierwszy filozof’” – tłum. P. Siwek]) i *De gen. et corr.* A 3, 318a 6 (περὶ μὲν τῆς ἀκινήτου ἀρχῆς τῆς ἑτέρας καὶ προτέρας διελεῖν ἔστι φιλοσοφίας ἔργον [„zadaniem innej nauki, tj. filozofii pierwszej, jest zaprzętać się zagadnieniami, których przedmiotem jest zasada będąca w bezruchu” – tłum. L. Regner]). *De caelo* A 8, 277b 10 (ἐτι δὲ καὶ διὰ τῶν ἐκ τῆς πρώτης φιλοσοφίας λόγων δεῖχθῆναι ἂν [„to samo można by wykazać rozważaniami zaczerpniętymi zarówno z filozofii pierwszej...” – tłum. P. Siwek]) odpowiada tylko miejscu Λ 8, 1074a 3, gdzie dowodzi się *a priori*, że οὐρανός [„niebo”] z konieczności jest jedno.

<sup>1</sup> Trochę mniej wyraźne jest rozróżnienie *Fiz.* Θ 1, 251a 7: πρὸς τὴν περὶ φύσεως θεωρίαν – πρὸς τὴν μέθοδον τὴν περὶ τῆς ἀρχῆς τῆς πρώτης [„w badaniach przyrodniczych – w poszukiwaniu pierwszej zasady” – tłum. K. Leśniak]. Tu także chodzi o pewien punkt poruszony w Λ (r. 7): wieczność ruchu. Miejsce to absolutnie nie mówi, że πρώτη ἀρχή [„pierwsza zasada”] (pierwszy czynnik poruszający) stanowi wyłączny przedmiot πρώτη φιλοσοφία [„pierwszej filozofii”].

οὐρανός [„niebo”] i ciała niebieskie<sup>51</sup>. Nie mamy tu zatem wyprzedzającej wypowiedzi o metafizyce, ale wstecz o badaniu *περὶ οὐρανοῦ* [„o niebie”].

Co się tyczy samej *Metafizyki*, to kilka wchodzących tu w rachubę miejsc już poruszyliśmy, a przede wszystkim A 2 (983a 8). Γ 2 pokazuje, że rzeczona nauka traktuje o *πρῶτον* [„pierwszym”], a tym *πρῶτον* [„pierwszym”] jest *οὐσία* [„istota/substancja”] w ogólności, bynajmniej nie to, co bezmateriałowe, niezmiennie, co bywa naturalnie w Λ nazywane *ἡ πρώτη οὐσία* [„pierwszą istotą”], *τὸ πρῶτον τῶν ὄντων* [„pierwszym z bytów/(z tego, czym się jest)”] (Λ 8, 1073a 24. 30. 36, b 2; por. *Fiz.* Θ 1 *πρώτη ἀρχή* [„pierwsza zasada/przyczyna”]). Jeśli dalej 1004a 2 n. różnym klasom substancji (*οὐσίαι* [„istotom/substancjom”], *γέννη τοῦ ὄντος* [„rodzajom bytu/będącego”]) odpowiada tyle samo części filozofii, i zgodnie z tym będzie jedna pierwsza i kolejne, to takie zastosowanie pojęcia *πρώτη φιλοσοφία* [„pierwsza filozofia”] (odpowiadające użyciu pojęcia *πρώτη οὐσία* [„pierwsza istota/substancja”] w księdze Λ) odstaje od normy: mamy tu do czynienia z równo potraktowanymi częściami filozofii, nie z relacją tej fundamentalnej do tych od niej zależnych, a tym samym podporządkowanych jej dyscyplin filozoficznych. Tylko że już w następnym rozdziale wraca Arystoteles do dominującego, technicznego właściwie użycia tego terminu: *πρώτη φιλοσοφία* [„filozofia pierwsza”] ma za przedmiot *πρώτη οὐσία* [„pierwszą istotę/substancję”], tj. nie „pierwszą” (najważniejszą) klasę substancji, lecz samo fundamentalne pojęcie substancji; i jest to nauka uniwersalna, w odróżnieniu od fizyki, która zostaje określona jako *σοφία τις ἀλλ’ οὐ πρώτη* [„pewna mądrość, ale nie pierwsza”], dlatego, że właśnie nie jest uniwersalna, a zajmuje się tylko *ἐν τι γένος τοῦ ὄντος* [„jednym rodzajem bytu/będącego”].

W pełni jasno i konsekwentnie ujęcie to utrzymywane jest zwłaszcza przez cały właściwie centralny ciąg dociekań, począwszy od księgi Z. Wyrażone zostaje wzorcowo precyzyjnie zaraz na początku (Z 1): substancja jest *πρῶτον ὄν* [„pierwszym bytem/(czym się jest)”] (1028a 14), albo w bardziej wyostrej postaci (w. 30): *τὸ πρώτως ὄν καὶ οὐ τί ὄν ἀλλ’ ὄν ἀπλῶς ἢ οὐσία ἄν εἴη* [„bytem/będącym w randze naczelnej, nie jakimś bytem/(będącym czymś tam), lecz bytem/(będącym czymś) po prostu, byłaby istota/substancja”]. Ona jest *τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον* [„tym, co tak dawni jak współcześni stale rozpatrywali i o co się spierali”], i *czytem καὶ μάλιστα καὶ πρῶτον καὶ μόνον ὡς εἶπεῖν θεωρητέον* [„trzeba się

<sup>51</sup> *De caelo* Γ 1; *Metaf.* Z 2, H 1. 4 (1044b 6), Λ 1 (1069a 31), 6, 8 (1073a 4). Co do *τά θεῖα* [„to, co boskie”], zob. Bon. *Ind. Arist.* 324a 4; do Δ 8, 1017b 12. Zob. dalej *De caelo* A 3, 270b; 9, 279a 17 n. (por. 278b 15); B 1. 3; jak również r. 5 (288a) i 12, nt. pewności tego poznania, myśl całkowicie zgodna z *De part. anim.* A 5. Por. *ibidem* r. 1 (641b 16. 18) przeciwstawienie *οὐρανός* [„niebiosia”] i *τὰ ζῶα τὰ θνητά* [„śmiertelne żywyiny”].

i szczególnie, i w pierwszym rzędzie, i można rzec – wyłącznie zająć”] (1028b 2–7). Po tym nowym ustaleniu tematu, badanie ogranicza się tymczasem (r. 2, por. r. 3, 1029a 33), co bardzo znamienne, do substancji z *m y s ł o w y c h* jako tych powszechnie uznawanych, natomiast zbadanie, czy są jeszcze inne substancje, jakaś bezmateriałowa (*χωριστή* [„oddzielona/samoistna”], 1028b 30), to się zostawia na później. To ograniczenie tematyki zostaje jeszcze raz utwierdzone w r. 11, 1037a 11, gdzie podkreśla się, że jak dotąd, jest mowa właściwie tylko o substancjach zmysłowych (choć z nastawieniem na nadzmysłową), a takie badanie jest właściwie *τῆς φυσικῆς καὶ δευτέρως φιλοσοφίας ἔργον* [„rzeczą fizyki, czyli drugiej filozofii”]. Rekapitulacja głównej treści księgi Z zawarta w H 1 także nie omieszkła przypomnieć (1042a 6 i 24; zob. dalej r. 2, 1042b 11, 1043a 27; r. 3, 1044a 12; r. 4, 1044b 3 i 6) o tym ograniczeniu do dziedziny zmysłowej. Ujawnia się znamieny fakt, że całe to badanie substancji, które dopiero co uznałem za centralne w metafizyce, w księgach ΖΗΘ rozmyślnie poświęcone jest tylko substancjom zmysłowym (fizycznym), z nastawieniem co prawda na nadzmysłową, dla której w rzeczy samej już tutaj przygotowano grunt, i to tak, że skierowane ściśle na nią badania ma ona *explicite* zagwarantowane.

Ten znamieny stan rzeczy, któremu dotąd nie poświęcano należytej uwagi, ma swój dokładny odpowiednik w podjęciu odkładanego tylekroć badania idei oraz tworów matematycznych, tj. przedmiotu 6 aporii (B 1, 995b 13–18 = 2, 997a 34 – 998a 19; por. również ostatnią, B 1, 996a 12–15 = 5. 6, 1001b 26 – 1002b 32) – w MN (zob. M 1, 1076a 10; 9, 1086a 24; por. Z 2, 1028b 18, H 1, 1042a 11. 22). Ale i tutaj pozytywne badanie niezmiennej, wiecznej substancji dopiero zakładane jest perspektywicznie (*πότερον ἔστι – καὶ εἰ ἔστι τίς ἔστι* [„czy jest, a jeśli jest, to jaka jest”], zupełnie jak w E 1). Mamy je wreszcie aż w Λ. Tam (r. 1, 1069a 30 – b 2) substancje zostają podzielone na zmysłowe (fizyczne), a te z kolei na przemijalne i nieprzemijalne, i nadzmysłową, która nie tylko jest nieprzemijalna, ale także niezmienna. Tamte podpadają pod fizykę, ta pod inną naukę, *εἰ μηδεμία αὐτοῖς ἀρχὴ κοινὴ* [„jeśli nie ma dla nich wspólnej zasady”]. Ponieważ dla Arystotelesa w rzeczywistości ostateczna zasada jest dla obu typów substancji wspólna, to można to chyba tak rozumieć: to, co nadzmysłowe, mogłoby podpadać pod pewną szczególną naukę, gdyby nie było jednej – jak właśnie Arystoteles chce – wspólnej zasady, i w konsekwencji jednej nauki, która by się zajmowała obu dziedzinami. W praktyce, w księdze Λ w jednym zbiorczym badaniu rozpatruje się to, co zmysłowe i nadzmysłowe, i dokonuje przejścia od tamtego do tego. A więc i tutaj otrzymujemy nie jakąś szczególną naukę o tym, co nadzmysłowe, ale wychodzącą od bytu w ogóle, od wszelkiego bytu, od wszelkiej substancji, jak było np.

postulowane w  $\Gamma$  3 (1005b 6), i jak jeszcze na początku tego tu rozdziału (1069a 20) przypomniano o substancji jako  $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$  [„tym, co pierwsze”]. Co po tym wprowadzeniu na temat istot zmysłowych powiedziano specjalnego, to w istocie tylko uzupełniająca rekapitulacja najogólniejszych wyników po części *Fizyki*, po części ksiąg samej *Metafizyki* poświęconych substancji zmysłowej (ZHΘ). Co do substancji niezmiennej, to wykazuje się następnie (r. 6 i 7), dokładnie zgodnie z założonym programem, że taka jest, i czym jest (i jedno, i drugie jest wszak τῆς αὐτῆς διανοίας [„czynnością poznawczą tego samego typu” – tłum. T. Żeleźnik], E 1, 1025b 18); zob. ustęp końcowy 1073a 3. Pozostała część dociekań dotyczy właściwie tylko jedyności tej niezmiennej substancji. Określanie jej jako πρώτη οὐσία [„pierwsza istota/substancja”], πρώτων τῶν ὄντων [„pierwszy z bytów/(pierwsze z tego, czym co jest)”] nie może nas już teraz zwiędzić. Tutaj chodzi tylko o uporządkowanie ciągu οὐσία [„istot/substancji”] (stąd 1073b 32 jako δευτέρα οὐσία [„wtóra istota”] ta ciał niebieskich, por. 1074a 15), już nie o stosunek fundamentalnego pojęcia bytu czy substancji do różnych ich postaci. Wyrażenie πρώτη οὐσία [„pierwsza istota/substancja”] może być użyte w dwóch znaczeniach, jako coś wiodącego przyczynowo i egzystencjalnie, bądź też logicznie i esencjalnie. To πρώτων [„pierwsze”] w pierwszym znaczeniu nie jest absolutnie tożsame z drugim, a jedynie to drugie funduje pojęcie πρώτη φιλοσοφία [„pierwsza filozofia”], która wobec tego jest nauką o substancji po prostu, o wszelkiej substancji, nie o nadzmysłowej tylko. Tę ostatnią dowodnie ukazać, ustalić jej „czy?” i „co?”, to należy do tej nauki jako jedno z jej zadań, być może co do wartości najwyższe. Ale, jak faktycznemu wypełnieniu tego zadania poświęcone są tylko końcowe rozdziały, Λ 6–10, tak od początku zadanie to rozumiane jest jako j e d n o z, nie jako t o j e d n o tej fundamentalnej nauki filozoficznej, tzn. nie jako to, które zakreśla pojęcie jej samej. Wygląda nieraz, jakby w zainteresowaniach Arystotelesa wysuwało się ono na pierwszy plan<sup>52</sup>, jako że poprzez wiele ksiąg ciągle zapowiada pozytywne zajęcie się nim wprost, ale odsuwa je, a za to niezmordowanie stara się z jednej strony dowodnie ukazać ostateczną podstawę ontologiczną dla substancji zmysłowych, których różnorodność i wieloraka zmienność doskwierała mu przez cały ciąg pism fizycznych, z drugiej usiłuje utrzymywać na dystans i zwalczać platońsko-pitagorejską transcendencję. Znamienna jest przy tym ta ostrożność, z jaką przystępuje w końcu do tego ostatecznego, transcendentnego zadania, jak – podobnie do

<sup>52</sup> Stąd moglibyśmy nieraz przyznać Aleksandrowi (do B) tyle, że πρ. φιλοσ. [„pierwsza filozofia”] w pierwszym rzędzie (προσηγουμένως) zajmuje się substancją niematerialową albo Bogiem. Jednakowoż to przezorne zastrzeżenie dowodzi, że również Aleksander miał poczucie, iż p e ł n e zrównanie πρώτη φιλοσοφία [„pierwszej filozofii”] i θεολογική [„wiedzy o bogu”] nie da się utrzymać.

zarysowanego w *περὶ οὐρανοῦ* [„o niebie”] (zob. przyp. 50) rozważania o tym, co „boskie” i „pierwszym Poruszycielu” – zadawała się określeniem *εὐλογον* [„odpowiednie”] rezygnując z „mocniejszego” *ἀναγκάϊον* [„konieczne”]; jak nawiązuje do *πάτριος δόξα* [„nauki ojców”] w tym stopniu, w jakim ta da je się zrozumieć. Nic nie uprawnia do przypuszczenia, że Arystoteles w tym przedmiocie coś jeszcze chciał czy mógł powiedzieć, oprócz tego, co powiedział; poszukiwanie zostało zakończone, na ile – według Arystotelesa – możliwe jest jego zakończenie; nawet stylistycznie jest tak zgrabnie domknięte, jak w żadnej chyba innej części *Metafizyki*.

W ocenie przyszlých pokoleń ta część końcowa tak bardzo wysunęła się na czoło, że o całej reszcie *Metafizyki* jakby zapomniano, a pojawiło się niepojęte, kiedy się patrzy na rzeczywisty skład całego dzieła, mniemanie, jakoby nadzmysłowość była nie jednym z przedmiotów *πρώτη φιλοσοφία* [„pierwszej filozofii”], ale jedynym. Chociaż przekazany tekst E 1 i stosunkowo wczesna jego przeróbka K 7 dowodziłyby, że nieporozumienie nastąpiło niedługo po Arystotelesie, to nie przestaje ono być nieporozumieniem.

§ 12. Warto w każdym razie sprawdzić, czy zachował się jakiś ślad tego u znanych nam najstarszych perypatetyków. Na pytanie to trzeba odpowiedzieć *prze c z ą c o*. Świadectwa starszych perypatetyków na temat *πρώτη φιλοσοφία* [„pierwszej filozofii”] zebrał już Zeller (*Abh. d. Berl. Akad.* 1877), z zamiarem udowodnienia, że dzieło to istniało ze wszystkimi tymi składowymi, które skądinąd zasadnie uznajemy za autentyczne, już w czasie najstarszych perypatetyków.

Wielkie znaczenie, powiedzmy od razu, ma tu dla nas tzw. „metafizyczny” fragment Teofrasta, w którego wstępie Zeller przynajmniej mniemał, że znalazł wyraźne nawiązanie do E 1. Nauka, o której mówi ten fragment, jest tam nazwana *ὑπὲρ τῶν πρώτων θεωρία* [„przegląd tego, co pierwsze”]. Określenie to bardzo by pasowało do arystotelesowskiej *πρώτη φιλοσοφία* [„pierwszej filozofii”], do której da się chyba odnieść także i to, co dalej powiedziane jest o przedmiocie i wartości tej nauki. Nie można więc także całkiem wykluczyć, że autor ją miał rzeczywiście na myśli, sędzę wszelako, iż tamto określenie skierowane było nie na *πρώτη φιλοσοφία* [„pierwszą filozofię”] w całości, lecz tylko tę jej część, która traktuje o bycie bezmateriałowym, niezmiennym, a ten to [byt], jak wspomniano wyżej, sam Arystoteles określa jako *πρώτον ὄν* [„pierwsze będące”], którego nie wolno mieszać z *ὄν ἢ ὄν* [„będące jako będące”]. Istotnie, w Teofrastowym fragmencie nigdzie nie ma mowy o *ὄν ἢ ὄν*, tylko o niezmiennym, nadzmysłowym, i jego relacji do zmysłowego i zmiennego. Zainteresowanie kieruje on na naukę przyrodniczą, i to z uwagi na nią zajmuje się tą częścią filozofii podstawowej, która

stanowi konieczne domknięcie fizyki, tj. tym, co nam w arystotelesowskiej *Metafizyce* przedkłada księga Λ, a poszerza krytyczny wykład MN. Z tymi to Arystotelesowymi księgami wiąże się rzeczony fragment prawie każdym zdaniem. Teoria ἀκίνητος οὐσία [„istoty/substancji nieruchomej”] zostaje poszerzona, z uderzającą wyrazistością poprowadzona w wywodach w stronę wyjaśnień przyrodniczych, w szczególności wyjaśnienia οὐρανόσ [„niebios”]; ο ὄν ἢ ὄν [„będące jako będące”] nikt się tu nie pyta. W tym świetle to, co Teofrast określa jako ὑπὲρ τῶν πρώτων θεωρία [„przegląd tego, co pierwsze”], nie pokrywa się zupełnie z tym, co się u Arystotelesa nazywa πρώτη φιλοσοφία [„pierwszą filozofią”], jedynie z jej częścią. Wyrażenie τὰ πρώτα [„to, co pierwsze”] u Teofrasta<sup>53</sup> daje się wyjaśnić zgodnie z zastosowanym przez Arystotelesa w Λ 8 πρώτος [„pierwszy”], ale nie według ściślejszego znaczenia, pojęciowo pierwotnego. W pierwszym rzędzie uwaga skierowana jest na πρώτον κινῶν [„pierwszy czynnik poruszający”], chodzi (tak samo jak w Λ) o stosunek νοητή i αἰσθητή οὐσία [„istoty myślowej i zmysłowej”], αἴδια i φθορτά [„tego, co wieczne i tego, co zniszczalne”] jako ἀρχή τῆς κινήσεως [„źródło ruchu”], a nie o stosunek bycia w ogóle do szczegółowego będącego, o pierwszą przyczynę, a nie o pierwsze pojęcie bycia. Dlatego też nie mogą się zgodzić i z Zellerem, że Teofrast miał na myśli specjalnie E 1. Równie dobrze można by powiedzieć o Arystotelesie, mając na uwadze księgę Λ (a także pokrewne jej księgi περὶ οὐρανοῦ [„o niebie”], zob. wyżej przyp. 50), że naukę o „pierwszych” zasadach (w dopiero co wyjaśnionym sensie) uznawał za czcigodniejszą i (wedle przedmiotu) znaczniejszą od fizyki, dlatego właśnie, że nauka ta zajmuje się tym, co boskie. Dla potwierdzenia tego wystarczyłaby choćby wzmianka o πάτριος δόξα [„nauce ojców”] w Λ 8 (zwł. 1074b 9 θεῖως ἂν εἰρησθαι νομίσειεν [„uznać by trzeba, że bosko powiedziane”]). I jak świetnie pasowałoby do zespołu Λ 6–10 określenie σεμνοτέρα καὶ μείζων θεωρία [„czcigodniejsza i większej rangi doktryna”]. Rozstrzygający jest tu wszakże ścisły związek c a l e g o fragmentu z księgą Λ, związek, który tę księgę już od pierwszych słów bliżej nasuwa na myśl, a nie E 1.

Tym niemniej Zeller słusznie wiąże słowa rzeczony fragmentu, s. 410, 18 (μὴ ἐπεισοδιῶδες τὸ πᾶν [„nie raz taki, raz taki wszechświat”]) z Λ 10, 1075b 34 i N 3, 1090b 13; przekonujące są też dalej wyłuszczone związki z Λ i N. Nawet § 25 (415, 11) staje się zrozumiałe dopiero w zestawieniu z Λ 7 (1072b 21), bez potrzeby przywoływania odległego co do treści, chociaż w słowach rzeczywiście trochę zbliżonego miejsca Θ 10, 1051b 34.

<sup>53</sup> Por. także s. 410, 31 (Wimmer) ἕτερα οὐσία προτέρα καὶ κρείττων [„inna istota, pierwsza i lepsza”], w. 35 ἐν τῷ πρώτῳ [„w tym, co pierwsze”], s. 414, 39 τὰ πρώτα καὶ νοητὰ καὶ τὰ κινητὰ καὶ ὑπὸ τὴν φύσιν [„pierwsze i myślnie oraz ruchome i podległe przyrodzie”], 417, 15 ἢ τοῦ σύμπαντος θεωρία [„przegląd wszystkiego”].

Z fragmentów Eudemososa, które można by odnieść do *Metafizyki*, ważny dla nas jest fr. 4 (Spengel), w którym Zeller podejrzewa odniesienie do  $\Gamma$  3, a z którego przynajmniej tyle jasno wynika, że autor poszukuje podstawowych twierdzeń wszystkich nauk w jednej, wspólnej nauce. Widać stąd, że Eudemosowi znana jest fundamentalna nauka w wiernie arystotelesowskim pojęciu, która służy wszystkim naukom (w tym zwłaszcza matematycznym) uzasadnianiem ich „podstaw”<sup>54</sup>.

Jeśli się w końcu uwzględni, że pismo *Magna Moralia* w swych wywodach poruszających Arystotelesową naukę o Bogu (B 15) równie blisko opiera się na  $\Lambda$  7 i 9, a pismo *περὶ ζώων κινήσεως* [„o poruszaniu się zwierząt”] r. 6 (700b 7) w słowach *περὶ μὲν τοῦ πρώτου κινουμένου καὶ ἄει κινουμένου [...] διώρισται πρότερον ἐν τοῖς περὶ τῆς πρώτης φιλοσοφίας* [„o pierwszym poruszającym się czynnikiem, i to wiecznie się poruszającym [...] rozprawiało się wcześniej w tekstach o pierwszej filozofii”] podobnie przytacza księgę  $\Lambda$  (7 i 8, 1073a 22 n.)<sup>55</sup>, to potwierdza się jeszcze raz, że już tak wcześnie w samej szkole perypatetyckiej główne zainteresowanie metafizyką skupia się na tej znaczącej, a w swej drugiej części (która nas tu szczególnie zajmuje) nawet dość klarownej i atrakcyjnej księdze. A tylko dla utożsamienia filozofii fundamentalnej z teologią nie da się tu nigdzie znaleźć podstaw. Trzeba je złożyć wyłącznie na karb interpolatora E 1 oraz tego niesamodzielnego autora K 1–8, który się skądinąd wyróżnia rzucającym się w oczy mylnym rozumieniem wypowiedzi Arystotelesa. Obu mamy prawo szukać wśród pomniejszych perypatetyków.

Teraz dopiero, na podstawie tego dostatecznie – wydaje mi się – uzasadnionego wyniku, możemy mówić o jednolitej tematyce arystotelesowskiej wiedzy podstawowej. Problem układu *Metafizyki* musiał być wprawdzie przy tym tu i ówdzie poruszony, ale całościowo może być rozpracowany dopiero teraz, kiedy uzyskaliśmy jasność co do tematyki. A najpiękniejszym potwierdzeniem tego naszego osiągnięcia będzie, jeśli i w tym wypadku ujawni się wystarczająco wyrazisty zarys przemyślanego planu dzieła, którego brak tak długo nam doskwierał.

§ 13. Skoro więc kierujemy nasze kroki ku odkryciu głównego planu *πρώτη φιλοσοφία* [„pierwszej filozofii”], niech nam wolno się będzie powołać na to, co w związku z księgami  $\text{AB}\Gamma$  powiedziano wyżej §§ 2–4. Księgi te mają tylko charakter preparatywny. Zachodzi pytanie, czy zatem wraz z księgą E zaczyna się wykład zasadniczy, pytanie, na które trzeba odpowiedzieć

<sup>54</sup> Tym samym okazuje się, że to w żadnym razie nie Eudemos wymyślił *τρεις φιλοσοφίαι θεωρητικαί* [„trzy filozofie teoretyczne”] (E 1), zob. wyżej przyp. 47.

<sup>55</sup> Zob. a *propos* Krische, 267<sup>2</sup>; Bonitz, *Comm.* 4<sup>1</sup>.

negatywnie. Owszem, całą tę księgę, choćby nawet jej autorstwo przypisać Arystotelesowi, należy wyłączyć z kompozycji πρώτη φιλοσοφία [„pierwszej filozofii”].

Wydźmy od tego, że przeciw pierwszemu rozdziałowi wysunięte zostały już wyżej (§ 5) różne wątpliwości. Zasadnicza myśl rozdziału, kiedy ją zestawić z  $\Gamma$  1 i 2, przedstawia prawie zwyczajne powtórzenie, przy czym zignorowane zostało osiągnięte tam dokładniejsze określenie przedmiotu rozważań (nie „będące” w najbardziej nieokreślonym sensie, lecz «substancja»), tak, że rozdział ten nie przedstawia kroku naprzód, ale wręcz cofnięcie się. Z dalszym, najpoważniejszym zastrzeżeniem, dotyczącym wysunięcia trzech φιλοσοφίαι [„filozofii”] oraz dotkniętego sprzecznością ujęcia πρώτη φιλοσοφία [„pierwszej filozofii”] jako nauki z jednej strony ogólnej, z drugiej szczegółowej, udało się jakoś przez eliminację dwóch drobnych zdań (1026a 18 i 21) uporać. Już bez nich jedno jeszcze, chociaż teraz samo w sobie może i wystarczająco zrozumiałe, pozostaje bez wyraźnego przynajmniej powiązania tak z księgami poprzedzającymi (AB $\Gamma$ ) jak następującymi (począwszy od Z). Uderza mianowicie nie dość jasne przedstawienie stosunku matematyki z jednej strony do fizyki, z drugiej do nauki podstawowej.

Z pełną wyrazistością już aporie (996b 14. 31; 997a 11. 15. 25. 34, i na każdym kroku) przyznały pojęciu substancji centralne miejsce w metafizyce. Na pojęcie to skierowane zostało jednoznacznie podstawowe pytanie w  $\Gamma$  1, a w  $\Gamma$  4 znowu się znalazło w centrum uwagi. Stosownie do οὐσίαι [„istot/substancji”] powinny się – według naszego rozdziału (por. 2, 1004a 3) – dzielić także szczegółowe dyscypliny filozoficzne. Wówczas jednak nie miała właściwie prawa być wymieniona matematyka, ponieważ (por. przyp. 23) jako matematyka czysta nie zajmuje się w ogóle żadnymi substancjami, a jako stosowana – nie innymi, tylko fizycznymi, i nie ma za przedmiot jakiejś trzeciej klasy substancji, różnych od fizycznych, tj. zmysłowych i materiałowych oraz niezmysłowych, bezmateriałowych. No a prawdziwa relacja określona została z wzorcową klarownością przecież już w *Fizyce* (B 2), i jeśli ją aporie księgi B (mianowicie 6, 997a 34 – 998a 19 oraz 16, 1031b 26 – 1002b 11) w aspekcie poglądów platońsko-pitagorejskich podają jeszcze w wątpliwość każąc badać, czy przedmioty matematyki nie tworzą przypadkiem własnej klasy samodzielnych istności, to sam sposób rozpatrywania tej kwestii pokazuje, że dla Arystotelesa została ona już dawno rozstrzygnięta. Niemniej wyraziście wypada końcowe rozwiązanie (w M 2 i 3), na które już się właściwie powołuje (w przyp. 23 rozpatrywane) miejsce  $\Lambda$  8, 1073b. Nie uważam, żeby tak mało jasne i ściśle potraktowanie matematyki oraz jej przedmiotu, jakie nam oferuje nasz rozdział, tam właśnie powinno się znaleźć, gdzie należałoby oczekiwać rozstrzygającego wyjaśnienia relacji między



dyscyplinami teoretycznymi. Jeśli jednak rozdział ten ma być Arystotelesowy (a za tym się opowiadam), to musi on przedstawiać w c z e s n y r z u t πρώτη φιλοσοφία [„pierwszej filozofii”], który przy późniejszym opracowywaniu ksiąg B i Γ usunięty i skorygowany mógł się zachować w spuściźnie autora, a że szkoda było ten okruch filozofii Arystotelesa wyrzucić, redaktor całości wszczepił go w dzieło przekazane z ubytkami, wypełniając nim mniemaną lukę.

§ 14. Trudno, żeby ktoś, kto oddał na straty rozdział pierwszy, chciał zostawić nienaruszoną pozostałą część (r. 2–4) księgi. I na odwrót, jeśli istnieją przekonujące argumenty przeciw spójności rozdziałów 2–4, nikt nie będzie chciał zostawiać na obecnym miejscu tego całkiem teraz odosobnionego rozdziału pierwszego, gdyż wówczas księga Z tak samo nie będzie przystawać do E 1, jak ten rozdział do księgi Γ.

Oto wychodzi się od wyróżnionych w księdze Δ (περὶ τοῦ ποσυχῶς [„o wieloznacznościach”] r. 7) c z t e r e c h z n a c z e ń bytu. O różnych znaczeniach bytu była już mowa w Γ 2, gdzie jasno i wyczerpująco wykazano, iż wszystkie one dają się sprowadzić do podstawowego znaczenia «substancji», co zaowocowało uściśleniem tematyki (1003b 15–19). Następnie pojawia się nowe, zupełnie niepotrzebne rozważanie o tym, które z możliwych znaczeń ὁ ν [„bytu/będącego”] mogłoby mieć wartość dla podstawowej nauki. Do tego jeszcze obydwie te rozważania kłócą się ze sobą. Stosunek wywiedzionych znaczeń bytu do znaczenia podstawowego to, według Γ 2, stosunek pozostałych kategorii do pierwszej, tj. substancji. Δ 7 natomiast, i potem odpowiednio E 2, wyróżnia cztery znaczenia, z których jedno jest „wedle kategorii”. Oczywiście, jeśli rozważanie Γ 2 było pierwsze, odtąd tylko to jedno z wyróżnionych w Δ 7 znaczeń miało być brane pod uwagę, i przy jego okazji tamto dużo wcześniej przeprowadzone rozróżnienie wystarczyło tylko przypomnieć.

Dalej rozprawia księga Γ, a nawet już B (995b 19, 997a 26) od razu ο ὄν [„bycie/będącym”] i jego συμβεβηκότα [„określeniach/przypadłościach”] w określonym, przez Arystotelesa w różnych miejscach preferowanym, pełnowartościowym znaczeniu καθ’ αὐτὰ συμβεβηκότα [„przypadłościach w ścisłym sensie”], nie o κατὰ συμβεβηκός [„przypadkowości”, dosł. „wedle przypadku”] w znaczeniu rozmytym, mało wartościowym, które musimy tutaj (r. 2 i 3) ścierpieć. I to rozważanie o κατὰ συμβεβηκός [„tym, co przypadkowe/wedle przypadku”] wcale nie trzyma się kupy. Właściwie w rozdziałach tych poplątane zostały dwa różne znaczenia tego κ. [ατα] σ.[υμβεβηκός] [„przypadkowe”. Najpierw oznacza ono, zgodnie z Δ 7, że się tak wyrażę, logiczny przypadek, że dajmy na to coś, co logicznie powinno być predykatem, okazuje się niby podmiotem, itp., a więc przypadek niewłaściwej predykcji. Potem, od wiersza 1026b 24, wyrażenie to zyskuje całkiem odmienne znacze-

nie zdarzenia przypadkowego, a więc fizycznego przypadku, co ewidentnie przypomina *Fiz.* B 5. Tym samym należąca właściwie do fizyki rozważanie na temat pojawiania się czegoś skutkiem przypadku, zostaje zupełnie bez związku zamieszczone tu, we wprowadzeniu do badania ὄν ἢ ὄν „bytu jako bytu/ będącego jako będące”.

Wreszcie tak to znaczenie ὄν „bytu/będącego”, jako przypadku, jak i w r. 4 drugie, jako prawdy, zostają odsunięte na bok, jako nie należące do aktualnych rozważań, ba, w ogóle nie potrzebujące naukowego badania. Teraz spodziewamy się, że będzie mowa o dwóch pozostałych znaczeniach: bycie „wedle kategorii” oraz δυνάμει i ἐντελεχείᾳ ὄν „(tym) w możliwości i w akcie”. Zamiast tego tymczasem mamy: ponieważ tamte dwa (już wykluczone) znaczenia dadzą się sprowadzić do λοιπὸν γένος „pozostałego rodzaju” (1028a 1), mianowicie do bytu według kategorii (1027b 31), więc niech o tym teraz rzecz będzie. I tak oto czwarte znaczenie poszło po prostu w niepamięć i, w sytuacji kiedy całe dociekanie (r. 2–4) znajduje usprawiedliwienie tylko w podjętym zamierzeniu, żeby uczynić zadość przeprowadzonemu w księdze περὶ τοῦ ποσαχῶς „o wieloznacznościach” rozróżnieniu czterech znaczeń bytu, zamierzenie to wcale nie zostaje zrealizowane, a z czterech znaczeń, po zaniechaniu dwóch, pozostało tylko jedno. Kogo jeszcze stać byłoby na utrzymywanie przekonania, że ten kawałek tekstu Arystoteles w ten sposób skomponował, ten musiałby mieć całkiem słabe wyobrażenie o jego udokumentowanym wystarczająco w pismach fizycznych talencie klasyfikacyjno porządkującym. Tego typu ciężkie uchybienia nie dadzą się usprawiedliwić trudnością przedsięwzięcia, ani stanem niewykończenia szkicu, może je wytłumaczyć tylko niedostatek autorstwa.

Owszem, można by pewnie założyć, że Arystoteles w wykładach uznał za wskazane, żeby badanie nad ὄν ἢ ὄν „bytem jako bytem/ będącym jako będącym” uzupełnić przez ponowne rozpatrzenie znaczeń ὄν „bycia/ będącego” zestawionych w książeczce dla początkujących περὶ τοῦ ποσαχῶς „o wieloznacznościach”, chociaż i wtedy badanie κατὰ συμβεβηκός „tego, co przypadkowe” nie mogłoby przebiegać tak, jak to ma miejsce obecnie. Tamta wstawka musiałaby, gdyby w r. 2 do 1026b 24 oraz w r. 4 miało nam być przekazane takie Arystotelesowe rozpatrywanie, być znowu łatana nawiasowym rozpatrzeniem przypadku (r. 2, 1026b 24 ἀλλ’ ὁμως „ale przecież”) aż do końca r. 3), a za to powinno znaleźć miejsce przebadanie czwartego znaczenia (δυν.[άμει] i ἐν.[εργείᾳ] ὄν „bytu w możliwości i w akcie”), a przynajmniej jakiś odsyłacz do rozważań na jego temat zawartych w Θ 1–9. Ale nawet, choćby już tak prawidłowa i kompletna była ta rozprawka, wprowadzenie jej do istniejącego dzieła byłoby jak najbardziej nieodpowiednie. A to dlatego, że jak już w Γ 2 wyszło się wyłącznie od znaczeń rozróżnionych wedle

kategorii, i zaraz jako główne znaczenie ustaliło οὐσία [„istotę/ substancję”], tak samo i Z 1 mówi wprawdzie znowu o tych różnych znaczeniach, ale i tu każe rozumieć pod tym tylko te, które odpowiadają kategoriom, z zupełnym zaniechaniem trzech innych<sup>56</sup>, zestawionych w Δ 7, wykazując w wyjątkowo klarownym wywodzie, jak wszystkie one zbiegają się w jednym znaczeniu substancji, która z tej racji musi stanowić zasadniczy temat badania. Można się tu także dopatrzeć w istocie powtórzenia tego, co zostało już ustalone w Γ 2, trzeba wszelako odnotować pewien postęp, przynajmniej w sposobie ujęcia, a takie wyraziste podjęcie głównego tematu po długich dywagacjach na temat zasad formalnych (Γ 3–8) wydaje się całkiem na miejscu.

Nietrudno wyjaśnić, jak doszło do wszczęcia rozdziałów E 2–4. Redaktora, któremu znane były cztery znaczenia ὄν [„bytu/będącego”] z księgi περὶ τοῦ πολλαχῶς [„o wieloznacznościach”], mogło razić, że nauka, która miała się zajmować właśnie ὄν [„bytem/będącym”], przy ustalaniu tematyki zupełnie nie odwołuje się do trzech z jego znaczeń. Uznał, że trzeba temu zaradzić, i zadbał o to wstawiając kawałki tekstu zapewne własnego tworu, chociaż mające znamiona myśli arystotelesowskiej. Ja w każdym razie gotów byłbym skomponowanie rozdziałów 2 i 3 z dużym prawdopodobieństwem przypisać jakiemuś pomniejszemu perypatetykowi, który logiczny sens κατὰ συμβεβηκός [„tego, co przypadkowe”] znał z Δ 7, a fizyczny z *Fiz.* B 5; zupełnie nie wiadomo, co myśleć o całkowicie negatywnym potraktowaniu ἄληθές [„prawdy”] w r. 4. Gdyby się jednak wolało przyjąć, że zostały tu wykorzystane okruchy, które wyszły spod ręki samego Arystotelesa, i tylko błędnie zestawione, to takie domniemanie też jest do zaakceptowania, jeżeli komuś nie przeszkadza licha, a poniekąd mętna zawartość; jedynie za niemądry układ tekstu, z jakim mamy obecnie do czynienia, nie można by w żadnym razie winić mniemanego Arystotelesa. Winę za ten wtręt dałoby się łatwo zrzucić na tego samego nie grzeszącego zbytym rozsądkiem redaktora, który też włączył jako księgę Δ traktat περὶ τοῦ πολλαχῶς [„o wieloznacznościach”]. Albowiem obejmujące ową przyszywaną wstawkę odniesienia (r. 2 i r. 4) naocznie dowodzą, iż nic innego jak względ na tamtą księgę pozwolił na wtręt, a ponadto *imperfectum* 1026a 34 ὧν ἐν μὲν ἦν κτλ. [„z których jednym było itd.”] najwyraźniej zakłada wręcz tę księgę jako poprzedzającą część tego samego dzieła. Naszej kalkulacji stoi tylko na przeszkodzie fakt, że autor K 1–8 parafrazuje księgi BΓE *uno tenore*, z czego wynika bez wątpienia, że czytał on te księgi właśnie w tej kolejności. Wskazuje to dalej, że c a ł a księga E nie była wprowadzona do kompilacji razem z Δ, lecz wcześniej. Ponieważ

<sup>56</sup> Dlatego powołanie się tutaj na pismo περὶ τοῦ πολλαχῶς [„o wieloznacznościach”] (1028a 10) jest bezsensowne i, idąc za Christem, trzeba je wpisać na konto redaktora.

zaś obecna kolejność ksiąg w całości pochodzi z redakcji Andronikosa, któremu najpewniej przypisać też trzeba włączenie ksiąg Δ i K, to musi się przyjąć, że redaktor ten miał już do dyspozycji księgi BΓE jako całościowy zespół oraz księgi Δ i K jako samodzielne pozycje. A zatem za połączenie ksiąg BΓE odpowiedzialnym trzeba uczynić pierwszego redaktora, jako że połączenie to wykazuje mało zrozumienia dla zamierzonego przez Arystotelesa porządku. Dlatego zresztą owa wstawka mogła być spowodowana przez wzgląd na (istniejące przecież samodzielnie) pismo *περὶ τοῦ ποσαχῶς* [„o wieloznacznościach”]. Na konto drugiego redaktora może być wpisane tylko powołanie się wprost na to pismo (1026a 34 ὧν ἐν μὲν ἦν κτλ. [„z których jednym było itd.”] aż do b 2 τὸ ὄν [„byt/będące”] oraz skądinąd zupełnie zbyteczny passus końcowy 1028a 4 φανερόν δ’ ἐν οἷς [„jasno zaś w tych”] do 6 τὸ ὄν [„byt/będące”]), podobnie jak ponowne powołanie się na tę księgę na początku Z, por. przyp. 55.

§ 15. Wraz z Z zaczyna się wreszcie właściwe centralne dociekanie nad substancją, kontynuowane w H. Ta spójna rozprawa jest dwukrotnie cytowana w dalszych księgach, pod specyficznym nazwaniem, typowo na sposób, w jaki Arystoteles zawsze zwykł powoływać się na pewne wyodrębnione w swoich pismach całości, mianowicie Θ 8 (1019b 27 εἴρηται δ’ ἐν τοῖς περὶ τῆς οὐσίας λόγοις [„była mowa w rozprawie o istocie/o substancji”]) oraz w I 2 (1053b 17 καθάπερ ἐν τοῖς περὶ οὐσίας καὶ περὶ τοῦ ὄντος λόγοις εἴρηται [„jak była mowa w rozprawie o istocie/substancji i o bycie/będącym”]).

Zresztą niezależnie od przytoczonego cytatu, księgę Θ (1–9) trzeba także wprost powiązać z ZH; przedmiotem jej zainteresowania nie jest co prawda bezpośrednio substancja, wszelako tematyka, tj. *δυνάμει* i *ἐνεργείᾳ* ὄν [„byt w możliwości i w akcie”]) ma ścisły związek z rozważaniami tamtych ksiąg na temat substancji zmysłowych, przygotowując zarazem dociekania nad niezmysłowymi. Rozdziały te można przeto traktować jako tylko trochę luźniej połączony element składowy, albo raczej konieczne uzupełnienie pierwszej rozprawy. Jedynie sposób wprowadzenia jest jakby nie całkiem odpowiedni, jeśli wziąć pod uwagę, że w ZH rozwijany jest nie pełny wykład o substancji, lecz tylko pierwszy etap o substancjach zmysłowych. Dlatego słowa wprowadzające (1045b 27–32 ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις [„w pierwszych wykładach”]) przypisać trzeba znów redaktorowi, który uznał za stosowne zaznaczenie członów składowych, ale i tym razem przez to się zdradził, że rozczłonowania nie zrozumiał. Charakterystyczne dla jego podejścia jest, że i tu jako punkt wyjścia podziału wykorzystał znaczenia ὄν [„bytu/będącego”].

To, że księga ta ma się rzeczywiście w tym miejscu znajdować, potwierdza wprost wprowadzenie do księgi M, co do którego już wyżej (§ 11) uznaliśmy, że ma następować bezpośrednio po księgach ZHΘ, kiedy się mianowicie

przyjmie interpretację tych trudnych do wyjaśnienia słów wstępnych (M 1), którą uważam wprawdzie nie za całkiem pewną, ale w dużym stopniu prawdopodobną. Powiedziane tam mianowicie, że była mowa o s u b s t a n c j i r z e c z y z m y s ł o w y c h, ἐν μὲν τῇ μεθόδῳ τῇ τῶν φυσικῶν περὶ τῆς ὕλης ὕστερον δὲ περὶ τῆς κατ' ἐνέργειαν [„na sposób fizyków, o możliwościowym tworzywie, a potem o istocie/substancji w postaci zaktualizowanej”]. Dotąd odnoszono ten początek do fizyki, a tylko oczekuje się (zwłaszcza z uwagi na to ὕστερον [„potem”]), że wymieniona zostanie część poszukiwań realizowanych obecnie. W rzeczy samej, pierwsza część zainicjowanych w Z centralnych badań *Metafizyki* zajmuje się (jak to już podkreślone zostało w § 11) nie substancją po prostu, lecz wyraźnie najpierw tylko substancją rzeczy zmysłowych (Z 2). O tym to badaniu substancji zmysłowych Z 11 wręcz mówi, że jest, ściśle biorąc, fizyczne (φυσικῆς καὶ δευτέρας φιλοσοφίας [„należy do fizyki, czyli drugiej filozofii”). Badanie substancji niezmysłowych zostało jeszcze odłożone, a ponieważ wprowadza się je tu, w M, to jest całkiem na miejscu, że tamten aspekt podziału właśnie tu zostaje przypomniany. Gotów byłbym więc odnieść ἐν μὲν τῇ μεθόδῳ τῇ τῶν φυσικῶν [„na sposób fizyków”] do badań ZH, jako że pod τὰ φυσικά [„fizyczne”] rozumiem, zgodnie z kontekstem, fizyczne s u b s t a n c j e (wcześniej było περὶ τῆς τῶν αἰσθητῶν οὐσίης [„o istocie/substancji rzeczy zmysłowych”).

Nie jest przeto ściśle prawdą, że tamte księgi zajmują się tylko tworzywem substancji zmysłowych (co nawet zresztą o fizyce nie dałoby się powiedzieć). Przynajmniej taki sam nacisk był położony na istotę (τὸ τί ἦν εἶναι [„to, czym co jest”]) lub formę (μορφή, εἶδος [„kształt, postać”]), a te już od czasu do czasu (H 2, 1042b 11, por. 1043a 28; 3, 1043b 1), aczkolwiek trochę przedwcześnie, zostały utożsamione z ἐνέργεια [„aktem”]. A tylko właściwe badanie ἐνέργεια [„aktu”] następowało w rzeczywistości dopiero w Θ<sup>57</sup>, i stąd mamy prawo pod tym, o czym powiedziano tu, że ma być wyłożone na drugim miejscu (ὕστερον [„potem”]) rozumieć zawartość księgi Θ. Wynikałoby stąd od razu, że księgi ZHΘ tworzą zamkniętą w sobie rozprawę, do której księgi MN bezpośrednio się przyłączają, że więc trzeba odsunąć na koniec Λ, która definitywnie rozwiązuje na nowo wysuniętą na początku księgi M kwestię substancji niezmysłowej. Kolejność ta zresztą, kiedy się raz mocno postawiło rzeczywistą zasadę podziału, okazuje się sama w sobie i dla siebie do tego stopnia zniewalająca, że po prostu nie potrzebuje wsparcia tamtej bądź co bądź niepewnej interpretacji, i broni się sama, chociażby się (idąc za

<sup>57</sup> Ponieważ w Θ 1, 1046a 3 dociekanie nad ἐνέργεια [„aktem”] zostaje przedstawione jako jeszcze niezrealizowane; εἰπόντες περὶ ταύτης [„mówiący o niej”] (w. 2) najwyraźniej odnosi się do następujących potem dociekań, aż do r. 5 włącznie, a ἐν τοῖς περὶ τῆς ἐνεργείας [„w rozważaniach na temat aktualności”] do r. 6. 8. 9.

Christem) uznało słowa ἐν μὲν [τῇ μεθόδῳ] – [κατ'] ἐνέργειαν [„na sposób – w postaci zaktualizowanej”] za późniejszy wtret.

Można by nam tylko zarzucić, że przy tych ustaleniach pominęliśmy zupełnie rozdział Θ 10, który by – jak to już na pierwszy rzut oka widać – z takim trudem uzyskany rozkład znowu rozbił. Cieszy mnie, że już Christ wystąpił z domniemaniem, iż rozdział ten nie przynależy do dzieła Arystotelesa, a więc nie okaże się przynajmniej wielkim zuchwalstwem, jeśli sobie znów pozwolę i ten jeszcze rozdział z pierwotnej kompozycji wykreślić. Podejrzenie musi budzić od razu okoliczność, że rozdział ten raz jeszcze nawiązuje do tych nieszczęsnych czterech znaczeń bytu, i to znów z zastanawiającym uchybieniem. W E 2 były wymienione tamte cztery znaczenia z Δ 7, po czym tylko trzy z nich rozpatrzone, w Θ 1 wyliczono jedynie dwa, z których jedno już było, drugie dopiero miało być omówione. Nie dziwi nas już prawie, kiedy po omówieniu tego ostatniego, spotykamy naraz dla odmiany wprowadzone trzy znaczenia, tym razem także jako z n a n e. Oto obok dwu załatwionych postawione zostaje jeszcze, i to wręcz jako „najwłaściwsze”, znaczenie ἀληθές [„prawdy”], które w E 4 przeciwnie, zostało odsunięte na bok jako zupełnie nie na miejscu. Kto by całą tę porcję nierozsądku chciał przypisać Arystotelesowi, ten nie powinien przynajmniej się dziwić, kiedy *Metafizyka* pozostanie dla niego księgą zamkniętą na więcej jak siedem pieczęci.

Dla nas pozostaje pewne, że tamte cztery, trzy, dwa, czy wręcz jedno tylko znaczenie nie mogą służyć jako zasada podziału dociekań nad ὄν ἢ ὄν [„bytem jako bytem/będącym jako będące”], to bowiem ὄν ἢ ὄν w najwłaściwszym znaczeniu jest substancją. Od niego to zawisła rozmaitość innych znaczeń «wedle kategorii», rozpracowanych przez Arystotelesa wraz z rozpracowaniem substancji, natomiast δυνάμει i ἐνέργειά ὄν [„byt w możliwości i w akcie”] ma z tym dociekaniami wewnętrznymi, rzeczowo ugruntowany związek, ugruntowany mianowicie przez stosunek, jaki w substancji zachodzi między tworzywem a formą. Te właśnie pojęcia mają zarazem wpływ, właśnie dzięki swojej korelacji z pojęciami materiału i formy, na podział substancji, jako że substancja zmysłowa jest materiałowa, podczas gdy nadzmysłowa – to czysta forma i energia. Dla tej w e w n ę t r z n e j racji, a nie z czysto zewnętrznej tego samego nazwania, jako ὄν [„byt”], badanie δυνάμει i ἐνέργειά ὄν [„bytu w możliwości i w akcie”] wchodzi z k o n i e c z n o ś c i w zakres rozpatrywania pojęcia substancji. Przeciwnie, ὄν κατὰ συμβεβηκός [„byt/będące przypadkowo”], rozpatrywane w E 2 i 3, tak jak i ὄν [„byt/będące”] jako ἀληθές [„prawdziwe”], w dwóch wzajem się wykluczających wywodach E 4 i Θ 10, nie mają z dociekaniami nad bytem „jako będącym”, tj. nad substancją, żadnego zupełnie związku rzeczowego. W sam raz na koniec księgi Θ nadaje się to ostatnie rozważanie, ni przypiął ni przyłatał. Rozdział ten może skądinąd

być, wedle treści, wiernie arystotelesowski, ale nie dla niego jest to miejsce, ani zainicjowane w *Z* dociekania nad substancją<sup>58</sup>.

§ 16. Teraz można by ustalić zawartość głównych dociekań, na które składają się obie odpowiadające sobie grupy: *ZHΘ* (bez rozdziału końcowego) i *MNA*. Z księgi I, której już dotychczasowe badania przyznały pozycję szczególną, możemy na razie do czasu (zob. niżej § 20) zrezygnować. Czekają nas najpierw jeszcze zweryfikowanie osiągniętych wyników przez wykazanie, że w wymienionych tekstach (plus księga *Γ*) dochodzi do realizacji programu wyłożonego w aporiach, w taki sposób, że żadna część tego programu nie pozostaje zupełnie niespełniona, i nie ma nic istotnego, co by w tym programie nie było jakoś przygotowane.

Aporie<sup>59</sup> dają się łatwo rozdzielić na trzy grupy<sup>60</sup>. Pięć pierwszych, jak wyżej (§ 4) zostało wykazane, dotyczy jedynie zakreślenia tematyki, jako po prostu kwestie przygotowawcze. Wszystkie one są rozwiązane w *Γ* (do 1005b 5), pozostała zaś część tej księgi zawiera odnoszące się do drugiej aporii przedwstępne rozważania na temat zasad formalnych.

Z pozostałych dwie, mianowicie najbliższa po tamtych (6 według naszej numeracji) oraz ostatnia w całym ciągu (16) odnoszą się do kwestii, czy istnieją jeszcze inne istoty poza zmysłowymi, w szczególności, czy przedmioty matematyczne oraz idee (według pitagorejczyków i platoników) są substancjami, mianowicie niezmysłowymi. Może dziwić rozdzielenie dwu prawie jednak brzmiących kwestii, daje się wszelako wskazać, jeśli nie rozstrzygającą przyczynę, to przynajmniej zrozumiałą przesłankę takiego ulokowania kwestii w dwóch miejscach. Skoro rozstrzygnięcie kwestii wstępnych (grupa A) uczyniło z substancji temat centralny, nasuwa się najpierw naturalne pytanie: jakiej substancji? Ponieważ substancje zmysłowe (fizyczne) są dla Arystotelesa już ponad wszelką wątpliwość ustalone, pytanie nabiera formy wyostrojonej: czy substancje zmysłowe są jedynymi, czy też istnieją również niezmysłowe?

<sup>58</sup> Rozdział wydaje się wybroniony dzięki przyjętemu przez Zellera (por. wyżej § 12) odniesieniu Teofrastowego *Fragm. metaph.* (Wimmer s. 415, 11) do 1051b 24 n. Jednakowoż, jak wyżej była mowa, całemu kontekstowi tego ustępu bliższe jest inne miejsce (*Λ* 7). To, co nie jest tam w wyraźnych słowach powiedziane, mogło być Teofrastowi znane z innych Arystotelesowych prezentacji (*An. post.* A 19, *De an.* *Γ* 6), żeby nie wspomnieć o nauczaniu bezpośrednim. Nie musiał więc chyba koniecznie przywołać sobie na myśl naszego rozdziału.

<sup>59</sup> Dla łatwiejszego przeglądu i wygodnego oznakowania sporządzam ich uporządkowaną listę, przy czym za podstawę biorę (z jednym jedynym, umotywowanym już w § 4 wyjątkiem) wykaz z B 1, który jest trochę pełniejszy, a po części także w uporządkowaniu bardziej odpowiadający treści, niż prezentacja z r. 2–6.

<sup>60</sup> W zamieszczonej obok tabeli oznaczone literami A, B, C.

|   |  |
|---|--|
| <p>A.</p> <p style="text-align: center;">B<sub>1</sub>      B<sub>2</sub></p> <p>1) 995b 5-7 = 996a 18 - b 25</p> <p>2) 995b 7-10 = 996b 26 - 997a 15</p> <p>3) 995b 10-13 = 997a 15 -25</p> <p>4) 995b 18-20 = 997a 25-33</p> <p>5) 995b 20-27</p>   | <p>Czy wszystkie odmiany zasad podpadają pod jedną naukę;</p> <p>Czy zasady rzeczowe i poznawcze podpadają pod jedną naukę</p> <p>Czy wszystkie odmiany substancji;</p> <p>Czy tylko substancje, czy także zależne od nich własności;</p> <p>Czy to samo, różne itd.</p>   |
| <p>B.</p> <p>6) 995b 13-18 = 997a 34 - 998a 19</p>  | <p>Czy są tylko substancje zmysłowe, czy także inne (idee i matem.)</p>  |
| <p>C</p> <p style="text-align: center;">B<sub>3</sub></p> <p>7) 995b 27-29 = 998a 20 - b 13</p> <p>8) 995b 29-31 = 998 b 14 - 999a 23</p> <p style="text-align: center;">B<sub>4</sub></p> <p>9) 995b 31-36 = 999a 24 - b 24</p> <p>10) 996a 1-2 = 999b 24 - 1000 a 4</p> <p>11) 996a 2-4 = 1000a 5 - 1001a 3</p> <p>12) 996a 4-9 = 1001a 3 - b 25</p> <p style="text-align: center;">B<sub>6</sub></p> <p>13) 996a 9-10 = 1003 a 7-17</p> <p>14) 996a 10-11 = 1002b 33 - 1003a 7</p> <p>15) 996a 11-12</p> | <p>Czy zasadami są elementy pojęciowe, czy materiałowe</p> <p>Czy najdalsze rodzaje, czy ἄτομα γένη</p> <p>Czy tylko tworzywo materiałowe lub konkret, czy także czysta forma</p> <p>Czy zasady są numerycznie, czy tylko rodzajowo jednością</p> <p>Czy niszczone i niezniszczalne mają te same zasady, i czy zasady same są niszczone, czy niezniszczalne</p> <p>Czy 'jedno' i 'będące' same są substancjami (Pl., pitag.)</p> <p>Czy zasady są ogólne, czy szczegółowe</p> <p>Czy są δυνάμει, czy ἐνεργείᾳ</p> <p>Czy koniecznie podlegają zmianom.</p> |
| <p>B</p> <p style="text-align: center;">B<sub>5</sub></p> <p>16) 996a 12-17 = 1001b 26 - 1002b 11</p> <p>z poszerzeniem:    B<sub>6</sub></p> <p style="text-align: center;">1002b 12-32</p>  | <p>Czy liczby etc. są substancjami, tak samo: czy idee</p>   |



Kiedy jednak pytanie to w sposób naturalny musiało wypłynąć już na początku rozważań, to mogło się z drugiej strony okazać zasadne wyjść od tego, co zmysłowe, właśnie jako łatwiejszego do poznania ( $\gamma\nu\omega\rho\iota\mu\acute{\omega}\tau\epsilon\rho\omega\nu\ \eta\mu\acute{\iota}\nu$  [„bliższe nam poznawczo”] Z 2), a przejście do nadzmysłowego, jeśli na takie przejście w ogóle miano się zdobyć, odłożyć przynajmniej na koniec całych rozważań. W trakcie realizacji Arystoteles (zob. wyżej § 11) zdecydował się na to ostatnie, nie zapominając wszakże już we wprowadzeniu do centralnych rozważań (Z 2) postawić pytania o to, co nadzmysłowe, i w ten sposób z góry wyznaczyć cel całego dalszego badania. W rzeczywistości sprawy te zostały wzięte w obroty dopiero w MN (krytycznie) i w  $\Lambda$  (pozytywnie) (por. § 11).

Pozostaje grupa (C) dziewięciu aporii (7 – 15), które muszą, jeśli nasza hipoteza ma się utrzymać, przygotować roztrząsania ksiąg ZHΘ. Temat ich stanowi, jak wiemy, substancja, i to szczególnie substancja rzeczy zmysłowych. Mówię „szczególnie”, gdyż pierwsza część badania m i a ł a, wedle deklaracji samego autora (zebranych w § 11), ograniczać się do substancji zmysłowych, ale w praktyce ograniczenie to nie jest przecież ściśle przestrzegane, z uwagi na to, że temu właśnie służące badania nad metafizycznym ugruntowaniem substancji rzeczy zmysłowych wciąż nakierowują na to, co nadzmysłowe, a przynajmniej na pytanie o to, autor zaś w praktyce nie potrafi się powstrzymać od zajęcia się nim, choćby tylko przygotowawczo, jeśli zaś chodzi o krytykę, to gruntownie. Ten immanentny, rzeczowy powód wydaje się najzupełniej wystarczający dla wyjaśnienia tego częstego powracania do krytyki platońsko-pitagorejskiej ontologii. Czynnikiem ten wyjaśnia także, przynajmniej częściowo, uderzający brak planu w ramach tych ksiąg, i zarazem mniej widoczną ich zgodność z programem aporii. Nie można będzie dojść z nimi do ładu, jeśli się wpieryw nie zaprowadzi porządku w samym rozkładzie materiału ksiąg ZHΘ. W księdze Z mianowicie układ jest bardzo niezadowolający, a bardzo wyraźne oznaki pozwalają wnosić, że ustalony pierwotnie przez autora układ również tutaj doznał przemieszania z winy redaktora, który „części miał w swym ręku”, ale «wiążącego ducha» znaleźć nie umiał.

§ 17. Bez zarzutu jest powiązanie trzech pierwszych rozdziałów, zdecydowanie tylko wprowadzających<sup>61</sup>. Za kamień obrazy można co prawda uznać, i za takowy zostało uznane, że rozkład wyszczególnionych na początku r. 3 znaczeń οὐσία [„istoty/substancji”] od samego początku określony jest niejasno, a potem nie przestrzegany konsekwentnie. Οὐσία [„istota/substancja”] ma znaczyć czworako: istotę, powszechnik, gatunek, substrat. Jak mają się do siebie trzy pierwsze z tych znaczeń? Chyba tak, że – zdaniem Arystotelesa

<sup>61</sup> Nieznaczne przestawienie wierszy 1029b 8–12, jakiego szczęśliwą ręką dokonał Bonitz, co zyskało akceptację Christa, można tu przyjąć jako rzecz zupełnie prostą.

– ten, kto rozumiał przez οὐσία [„istota/ substancja”] w niesprecyzowanym ujęciu tyle co powszechnik, albo, już trochę dokładniej, gatunek, miał właściwie w myśli coś jeszcze ściślejzego, istotowość (tj. *genus* wraz z *differentia specifica*), tylko w to pojęcie ściśle nie utrafił. To by tłumaczyło, dlaczego z tych trzech znaczeń później, do czasu, tylko to jedno, istotowość (τὸ τί ἦν εἶναι [„to, czym co jest”]) brane jest pod rozwagę. Ale i ono wprowadzone zostaje dopiero na bocznej ścieżce i pod innym nazwaniem. Wyprowadza się je mianowicie dopiero z czwartego znaczenia, substratu, które samo z kolei rozpada się na trzy znaczenia. Substratem ma być materiał, forma, albo σύνολον [„całość”], konkret złożony z materiału i formy. Nie bez racji budzi zdziwienie, że tutaj także formę określa się jako ὑποκείμενον [„podłoże/ podmiot /substrat”], co się kłóci ze znanym skądinąd uzusem językowym Arystotelesa. Trzeba wszelako mieć na uwadze, że Arystoteles tu tylko rejestruje występujące generalnie znaczenia, nie zamierzając przy tym jeszcze ustalać, jakie z nich mają się ostać.

Inny jeszcze ‘kamień obrazu’ daje się usunąć przez zwrócenie uwagi na przejściowy tylko charakter całego tego wywodu. Chodzi o 1029a 7–26, gdzie dość przekonująco wyłożono, że tym ὑποκείμενον [„podłożem/podmiotem/ substratem”], które nie jest orzekane o czymś innym, ale o którym [orzekane jest] wszystko inne, musiałby być materiał. Tyle, że to nie może tak być, czytamy dalej; dlatego, że ὑποκείμενον [„podłoże/ podmiot/substrat”] ma być zarazem χωριστόν [„odrębne/samodzielne”] (tu: „niezależne pojęciowo”, jak w: 1, 1028a 34, nie: „zdolne do samoistności”), a dalej być konkretem (τόδε τι [„jakimś ‘to’”]), a zatem to bardziej forma, a może konkret z formy i materiału jest ὑποκείμενον [„podłożem/podmiotem/substratem”]; tymczasem dalej (r. 10, 11) stwierdzi się, że w rzeczywistości materiał jest substancją. Byłaby to więc ewidentna sprzeczność, gdyby Arystoteles tutaj (1029a 27–30) chciał wypowiadać swoje definitywne poglądy. Mamy tu najwyraźniej jeden z tych, tak lubianych przez Arystotelesa przygotowawczych tylko wywodów, w których rozważa się „za i przeciw”, nie chcąc niczego rozstrzygać. Mówi o tym w: 26: ἐκ μὲν οὖν τούτων σκοποῦσι συμβαίνει [„patrzącym od tej strony wychodzi”], z jednego punktu widzenia okazuje się tak, z innego może inaczej, tak, że ta trochę skąpa formuła: ἀδύνατον δὲ [„a niemożliwe”] nie ma na celu prowadzić do rozstrzygnięcia, lecz jedynie akcentować pogląd przeciwny. Stąd też i uzasadnienie brzmi: znowu bowiem w y g l ą d a n a t o, że substancji muszą przysługiwać predykaty oddzielności i konkretności. Tym sposobem dopiero teraz zostaje w ogóle włączone badanie formy, materiału i konkretności. I to, ponieważ materiał «jakoś tam» już jest wyjaśniony (co można rozumieć: na podstawie wystarczającego omówienia w *Fizyce*), σύνολον [„całość/złożenie”] znów, po tym, jak materiał i forma zostały wyjaśnione, już nie może spra-

wiać trudności, pozostaje do przebadania na pierwszym miejscu forma, i to najpierw w rzeczach zmysłowych, zgodnie z regułą, że należy wychodzić od γνωπιώτερον ἡμῖν [„tego, co nam poznawczo bliższe”]. Odtąd (r. 4) zaczyna się właściwe dociekanie, ale nie, jak oczekujemy po tym, co powiedziano, na temat formy, lecz na temat istoty. Że panuje tu zgodność, i jak się to dzieje, zostaje wyjaśnione później (r. 7, 1032b 1), przy całkiem innej okazji, tu natomiast, gdzie by się oczekiwało jakiegoś komentarza – milczenie. Wolno chyba przyjąć, że Arystoteles to zrównanie zakłada jako już znane, tym niemniej nie zmienia to faktu, że brak wzmianki o tym właśnie tutaj nie jest naturalny.

Następują „logiczne” rozważania na temat definicji, z których wynika, że „istota” pokrywa się z tym, jak się daną rzecz definiuje (*genus i differentia specifica*). Dociekanie to w szczegółach napotyka na niemałe trudności; podejrzewam w pierwszej połowie r. 4 poważną interpolację<sup>62</sup>. Znaczną liczbę trudności nastroczają też r. 5 i 6, ale żadna z nich nie daje podstaw do podawania w wątpliwość całości rozważań. Rozdział 6, mówiący o stosunku istoty do konkretnej rzeczy, prowadzi już poza logiczne finezje poprzednich rozdziałów i wnika trochę głębiej w sprawę; tu także zostają położone pierwsze podwaliny pod krytykę nauki o ideach. Druga część rozdziału (począwszy od 1031b 22) co prawda znowu się gubi w logicznych subtelnościach tego samego typu jak te, co tyle razy, również w najlepszych pismach Arystotelesowych, bardziej nas zwodzą, niż rzetelnie wspierają.

Jednakowoż wraz z rozdziałem 7 wątek rwie się całkowicie. Można było oczekiwać albo kontynuacji nie doprowadzonych do końca rozważań logicznych, albo nawrotu do podstawowych bądź co bądź rozważań nad pojęciem substancji. Zamiast tego, bez śladu nawiązania, następuje rozprawa na temat procesu stawania się i roli formy oraz materiału w tym procesie. Następnie, już dość konsekwentnie, w dwu następnych rozdziałach prowadzona jest kwestia nieprzemijalności formy. Jest oczywiste, że rozważania te nie są tu na swoim miejscu, zwłaszcza jeśli się zauważy, że od rozdziału 10 zupełnie nieoczekiwanie dociekania kierują się znów ku definicjom, ich częściom i odniesieniom przedmiotowym. Ewidentnie jest to snucie przetrwanego wątku dociekań z r. 4–6, z tym, że tym razem<sup>63</sup> debata zdążyła pewną

<sup>62</sup> Zakwestionować można już zdanie 1029b 21–23 (ὅστ’ εἶ – ἓν [„toteż – jednym”]). Następnie w. 27–28 (τί ἦν λευκῶ ἀνθρώπῳ – τὸ ἰματίῳ εἶναι [„czym jest biały człowiek – bycie płaszczem”]) oraz 29 – 1030a 3 (ἢ τὸ οὐ καθ’ αὐτό – ὅλως ἢ οὐ [„inaczej to, co nie samoistne – całkiem, czy nie?”]). Nie sądzę, żeby bez ich eliminacji, czy to przez poprawki, czy przestawienia, dało się doprowadzić rozważanie do jakiegoś znośniejszego sensu.

<sup>63</sup> Po ponownym postawieniu kwestii ubocznej (1034b 28–32), która zostanie potem (1035b 3) znowu podniesiona; wiersze 32 ἢ πολλοχῶς [„albo wielorako”] – 33 ποσόν [„jak wiele”] mogą być interpolacją.

i prostą drogą do swego właściwego celu: materiał i forma zostają wysnute jak się należy, i to całkiem niezależnie od pojęcia stawania się, i w ten sposób dopiero przygotowany zostaje grunt pod to wszystko, co w zakłóconym porządku antycypowane jest w r. 7–9. Trudno nie uznać tego wywodu, zwłaszcza do 11, 1037a 17, za wyjątkowo klarowny i w treści wzbogacający. Doraźne zakończenie przedstawia przypomnienie czegoś już nam znanego, że wszystko, co dotąd wyłożono, odnosi się właściwie tylko do substancji zmysłowych, na podniesienie zaś kwestii tego, co nadzmysłowe, tu jeszcze nie czas.

Następuje teraz<sup>64</sup> rekapitulacja, dla nas szczególnie ważna, bo stwierdzająca wprost bezpośredni związek rozdziałów 4–6 i 10–11. Ocenia się mianowicie jako sprawy już zamknięte, po pierwsze badanie, co to jest istota i jak dalece jest ona „sama dla siebie” (por. r. 4.5), po drugie w jakim zakresie definicja posiada części i jak te części mają się do rzeczywistości, mianowicie do materiału i formy (r. 10.11), z kolei, po pewnej uwadze nawiasowej (w. 26–33), na trzecim miejscu określenie stosunku istoty i rzeczy konkretnej (r. 6). Przy jak by nie było swobodnym charakterze podsumowania, odstępianie od porządku nie wydaje mi się naganne. Nie da się wszelako przyjąć, żeby oprócz trzech wymienionych tematów miał być w poprzednich rozdziałach rozpatrywany jeszcze jeden, o którym podsumowanie całkowicie milczy, toteż można uznać za pewne, że rozdziały 7–9 nie są na swoim miejscu.

Nie pasowałyby jednak zupełnie także tutaj, po r. 11, albowiem w r. 12 pozostaniemy przy dociekaniach logicznych, wiążących się z definiowaniem. Jeszcze raz na pocz. R. 13 podano, o czym dotąd była mowa, i o czym dalej będzie. Na temat ὑποκειμενον [„podłoże/podmiot/substrat”] oraz τὸ τί ἦν εἶναι [„to, czym co jest”] mowa już była<sup>65</sup>, kolejny przedmiot wyznacza οὐσία [„istota/substancja”] jako powszechnik. Ponieważ nawiązuje się tutaj wyraźnie do r. 3, to rzuca się w oczy pominięcie znaczenia οὐσία [„istota/substancja”] jako gatunku. Ponieważ jednak gatunek już doszedł do głosu jako część definicji, zastrzeżenie jest czysto formalne. Zresztą i dwa kolejne rozdziały (13 i 14) dobrze się ze sobą łączą i odznaczają się tym samym zabarwieniem toku myśli.

Przeciwnie, rozdział 15 znacząco odstaje, przez to, że tutaj jawnie zakłada się rozważania rozdziałów 7–9 na temat stawania się i giniecia oraz

<sup>64</sup> Wstawkę w. 17–20 ἐπὶ δὲ – σκεπτέον ὕστερον [„skoro zaś – trzeba będzie rozpatrzyć później”] należy niewątpliwie skreślić. To ta wstawka, a nie, jak sądził Christ, podsumowanie 1037a 21 – b 7, rozbija ciągłość.

<sup>65</sup> Słowa καὶ τὸ ἐκ τούτων [„i złożenie z obydwu”] trzeba oczywiście (za Essenem i Christem) usunąć, ze względu na następujące potem περὶ τοῖν δυοῖν [„o dwóch z nich”].

niezniszczalności formy, jako że 1039b 26 (δέ δε ι κ τ α ι γάρ ὅτι οὐδεὶς ταῦτα [„w y k a z a n e bowiem zostało, że nikt ich”] – tzn. form – γεννᾷ οὐδὲ ποιεῖ [„nie rodzi ani nie tworzy”]) może być tylko odwołaniem się do r. 7–9. Czy mamy więc tamte rozdziały wstawić tutaj, między r. 14 i 15? To także okazuje się niewłaściwe, gdyż wciąż brakowałoby jakiegos przejścia do r. 7. Za to r. 15 (wraz z 16) łączy się znakomicie z 7–9, i w zestawionych kawałkach: 7–9 oraz 15 i 16 bez trudu można rozpoznać drugą z głównych debat. Ale gdzie ją doczepić? Widzę tylko jedną możliwość: wiążące się ze sobą rozważania rozdziałów 13–14, a tym samym całą pierwszą część dociekań zamknąć podsumowującym zdankiem, które obecnie znajduje się na końcu rozdziału 16, a tak naprawdę pasuje tylko do tamtych dwóch<sup>66</sup>, i przejść zaraz do r. 17. Rozdział ten, obecnie ostatni w tej księdze, zawiera – twierdzą – brakujące przejście od pierwszej do drugiej z zasadniczych części. Z „nowego” mianowicie „punktu widzenia” (πάλιν ἄλλην οἶον ἀρχὴν ποιησόμενοι [„założywszy jakby na nowo początek”]) poddawane jest badaniu znaczenie substancji – teraz już z uwzględnieniem aspektu nadzmysłowego. Substancja ma być zasadą albo przyczyną. Co znaczą te określenia? Jak rozumieć badanie „dlaczego”? Pytanie to dotyczy albo stawania się i giniecia, albo bycia (1041a 31 n.). To ostatnie to istotowość, a więc to, o czym dotąd była mowa, trzeba się zaś jeszcze zająć οὐσία [„istotą/substancją] stawania się i giniecia, i tak to okazuje się naturalne przejście do drugiego dociekania.

Zgodnie z tym powiążmy:

r. 4–6, 10–14, razem ze zdaniem końcowym 16,

r. 17, 7–9, 15, 16 (bez zdania końcowego),

a otrzymamy przynajmniej znośny rozkład. Dwa ostatnie rozdziały będą pewnie znów nastrożać trudności, wydaje się jednak, że Bonitzowi udało się trafnie odgadnąć ich cel w tym, że po ustaleniu w głównym zarysie, czym jest substancja, mają one stwierdzać krytycznie, a może tylko omówić aporematycznie, co, zgodnie z tym, substancją nie jest<sup>67</sup>. Zrozumiałe, że tego rodzaju uzupełnienie znajdzie zdecydowanie najodpowiedniejsze miejsce na końcu całego dociekania. Realizuje się to w naszym uporządkowaniu, nie w zastanym.

<sup>66</sup> ὅτι μὲν οὖν οὔτε τῶν καθόλου λεγομένων οὐδὲν οὐσία [„że więc nic określanego ogólnie nie jest istotą/substancją”] (cf. r. 13, 1038b 8 i 35) οὐτ’ ἐστὶν οὐσία οὐδεμία ἐξ οὐσιῶν [„a żadna istota/substancja nie jest z istot/substancji”] (1039a 3. 16), δῆλον [„jasne”].

<sup>67</sup> Nie stawiałbym tylko tak ostro pierwszej negatywnej tezy: że rzecz poszczególna nie jest substancją. To pozostaje w zbyt drastycznej sprzeczności ze stwierdzeniami rozdziału 6; por. także r. 13 (1038b 10) πρώτη μὲν γὰρ οὐσία ἡ ἴδιος ἐκάστου [„pierwszą bowiem jest istota/substancja konkretna”].

§ 18. Ponieważ księga H znowu wychodzi od rekapitulacji, mamy świetną okazję, żeby nasze wyniki poddać drugiej, decydującej próbie. Jak się okazuje, nasze uporządkowanie sprawdza się zdanie po zdaniu<sup>68</sup>.

1)1042a 4 (εἶρηται δὴ [„powiedziano właśnie”]) – 5 (στοιχεῖα [„elementy”]): chodzi o zasady, przyczyny, elementy substancji . . . . Z 1.

2)1042a 6 (οὐσίαι δὲ [„istoty/substancje zaś”]) – 12 (μαθηματικά [„przedmioty matematyczne”]): przede wszystkim o zmysłową . . . . . Z 2.

3)1042a 12 (ἄλλω<sup>69</sup> δὲ [„inaczej zaś”]) – 14 (τῶν καθ’ ἕκαστα [„rzeczy jednostkowych”]): w innym sensie nazywa się «substancją» istotę i substrat; inaczej znowu gatunek i powszechnik . . . . . Z 3.

Przy tej okazji niejako nawiasem zauważmy, że z tym, co ogólne i z rodzajem mają związek idee (których hipoteza została już wcześniej przedstawiona w w. 11). Ogólna uwaga o powtarzonym w Z (w sumie cztery razy) odwoływaniu się do teorii idei, tu całkiem na miejscu.

4)1042a 17 (ἐπεὶ δὲ [„skoro zaś”]) – 18 (διώρισται [„jest określane”]): skoro istota jest substancją, a jej objaśnienie jest definicją, to trzeba było zająć się definicją i tym, co samo w sobie<sup>70</sup> . . . . . Z 4 – 6.

5)1042a 19 (ἐπεὶ δὲ [„skoro zaś”]) – 21 (ὀρισμοῦ [„definicji”]): ponieważ definicja jest zdaniem, a zdanie posiada części, konieczne było wziąć pod rozwagę i część, a to: jakiego rodzaju są części substancji i jak się one mają do definicji<sup>71</sup> . . . . . Z 10 – 12.

6)1042a 21 (ἐτι τοίνυν οὔτε τὸ καθόλου οὐσία οὔτε τὸ γένος [„ponadto więc ani powszechnik nie jest istotą/substancją, ani rodzaj”]) . . . Z 13. 14.

Przy tej okazji przypomniano jeszcze raz (jak w Z 11), że ideami i przedmiotami matematycznymi trzeba się będzie zająć dopiero później. Uwaga jest tu całkiem na miejscu, jako że właśnie Z 14 na nowo podprowadza pod krytykę teorii idei, nie zamykając wszakże sprawy.

7)1042a 25 (αἱ δ’ αἰσθηταὶ οὐσίαι [„a istoty/substancje zmysłowe”]) – 31 (αἱ δ’ οὐ [„te zaś nie”]): substancje zmysłowe są wszystkie związane

<sup>68</sup> Słusznie zauważył Essen (*Przyczynek do rozwiązania kwestii arystotelesowskiej*), jak kilka innych spraw, także i niezgodność podsumowania H 1 z obecnym uporządkowaniem księgi Z. Na proponowane przez niego często zbyt śmiało zmiany i przedstawienia mógłbym tylko w nielicznych przypadkach przystać.

<sup>69</sup> Rękopp. ἄλλας (por. Christ – do miejsca).

<sup>70</sup> Por. z tym wcześniejszą rekapitulację Z 11, 1037a 21.

<sup>71</sup> Tutaj mamy (tak, jak już w Z 11) ściśle złączenie obu rozważań 4) i 5), przez co upewnia nas dość zdecydowanie w naszym powiązaniu odnośnych rozdziałów

z tworzywem; substancją zaś jest po części forma, po części tworzywo, po części konkret. Zdanie wtrącone (ὕλην δὲ – τὸδε τι „tworzywo zaś – jakimś ‘to’”) oraz uwaga, że tylko tamto trzecie podlega powstawaniu i ginięciu, dowodzą, co dokładnie zgadza się z naszą hipotezą, że dopiero tutaj, na o s t a t n i e j pozycji, może zająć miejsce rozważanie Z 7–9 (wraz z nie poruszanym już tutaj dalej dodatkiem w postaci r. 15 i 16). Do tego właśnie rozważania zostaje doczepiony ciąg dalszy, przy czym najpierw wykazuje się jeszcze wyraźnie (co zresztą już milcząco zakłada Z 10), że po prawdzie to i materiał jest substancją, potem zaś następuje przejście do dalszych dociekań odnoszących się do powstawania i ginięcia, mianowicie na temat δύναμις [„możności”] i ἐντελέχεια [„ureczywistnienia”]. Rozdziały H 2 – Θ 9 są właściwie wyłącznie temu tematowi poświęcone. Tylko H 6 sprawia wrażenie nawrotu do pewnej kwestii należącej do wcześniejszych rozważań, jednakże przyjrząwszy się bliżej stwierdzamy, że ściśle biorąc można się było z nią uporać dopiero tutaj.

W rezultacie otrzymaliśmy przekonujący podział rozważań ZHΘ, przy czym w Z 4–6, 10–14 pojęcie substancji rozpatrywane jest j e s z c z e b e z ukierunkowania na wyjaśnianie powstawania i ginięcia, a więc bardziej na sposób logiczny, i to 1) jako „istota”, przedmiot definicji (r. 4–6 i 10–12), 2) jako „powszechnik” (r. 13. 14), w r. 17 następuje przejście do powstawania i ginięcia, o których rozprawia się w r. 7–9 (z uzupełnieniem w r. 15. 16), wreszcie dołączony zostaje w H 2 – Θ 9 dyskurs na temat δύναμις [„możności”] i ἐντελέχεια [„ureczywistnienia”].

§ 19. Jeśli teraz wrócimy do aporii, to, żeby zacząć od drugiej z głównych części dociekań, okazuje się, iż chociaż odpowiedź na kwestię 11 była już przygotowana w Z 10 i 11, to rozstrzygnięcie nastąpiło dopiero w r. 7–9; mało przekonujące było poszukiwanie go poza tym w Λ. Podobnie trudno dopatrzeć się w H 2 – Θ 9 rozwiązania kwestii 14 i 15 (δύναμις – ἐνέργεια [„możność – aktualność/realizacja”). W ten sposób druga z głównych części została w swej istocie uwzględniona.

Z kolei aporia 13 przygotowuje drugą połowę pierwszego ciągu rozważań (na temat tego, co ogólne). Problem 12 (czy „jedno” oraz „będące” samo mogą być zasadami) jest jedynie lekko zarysowany w Z 16 i H 6. Wszelako jak kilka jeszcze innych kwestii z grupy C, ta najwyraźniej sięga rozważań nad substancjami niezmysłowymi (grupa B); tam, tj. w M 8 (1083a 24 i dalej), zostaje rzeczywiście ponownie podjęta. Odchylenie jest więc wewnętrznie uzasadnione.

Pozostałe aporie (7–10), jeśli nasza teza ma się ostać, odpowiadać muszą pierwszej połowie pierwszego z głównych ciągów rozważań (istota, definicja, przynależność). Odpowiedniość ta daje się istotnie wykazać.

Kwestia 7, czy zasadami są pojęcia rodzajowe, czy materiałowe składniki, zostaje w końcu (998b 12) jasno sprowadzona do definicji; rozwiązanie znajduje w Z 10<sup>72</sup>.

Kwestia 8 stawia pytanie, czy zasadami są tylko najwyższe rodzaje, czy także niższe, aż do końcowych, czy więc np. ὄν i ἔν [„będące/byt” i „jedno”] samo. To ostatnie wyraźnie uprzedza aporię 12. Zarysowana zostaje również (999a 19) kwestia, czy w ogóle jest coś poza pojedynczymi rzeczami, jak się więc wszystkie te podstawowe kwestie w ogóle ściśle ze sobą wiążą. Jeśli pominąć te uboczne nawiązania, to kwestia ta skupia się na rodzaju i różnicy (zob. zwł. 998b 30 n.), czyli ponownie na składowych definicji. Rozstrzygnięcie w najklarowniejszej formie daje Z 12; zob. wynik 1038a 19: ὅτι ἡ τελευταία διαφορὰ οὐσία [„że ostateczną różnicą – istota/substancją”].

Kwestia 9 brzmi: jeśli jednak poza rzeczami pojedynczymi nic nie ma, a z drugiej strony możliwe jest poznanie tylko tego, co ogólne, to jak w ogóle jest możliwe poznanie<sup>73</sup>? I tym razem problem coś uprzedza, mianowicie aporię 13. Rozwiązania tego fundamentalnego problemu właściwie w filozofii Arystotelesowskiej nigdzie nie znajdziemy, chociaż omówiony został w Z 6. Jeśli zaś idzie o to, co ogólne, to trzeba wziąć pod uwagę także odpowiedź na aporię 13 (Z 13. 14). W jak niewielkim stopniu trudność została przewyżczona, pokazują dobitnie uzupełnienia w postaci r. 15 i 16, gdzie nietrudno zauważyć, iż τί ἦν εἶναι [„czym co jest”] utożsamia się z konkretną rzeczą, a rzecz konkretna w ogóle miała być substancją, co tym mocniej uwydatnia, że nie ma definicji konkretnu, a tym samym także wiedzy naukowej o nim. Według r. 6 nie ma także takiej wiedzy o tym, co ogólne; i tak bilans wychodzi na zero. Nowa luka rozwiera się w M, zwł. r. 9 i 10<sup>74</sup>. Powołanie się tam na aporię (r. 10) można najprościej odnieść do naszej 9 aporii. Motyw tego kolejnego wkroczenia na teren krytyki nauki o ideach widoczny jak na dłoni; dość przypomnieć, cośmy wyżej zauważyli przy okazji H 1, 1042a 15.

Kwestia 10 jest w końcu nie do oddzielenia od 9; sprowadza się do pytania: czy zasady stanowią jedno pojęciowo, czy numerycznie? W tym

<sup>72</sup> 1035a 3 ἐξ ὧν ὁ τῶν εἶδους λόγος [„z których pojęcie gatunku”], w. 24 ἐκ τούτων ὡς ἀρχῶν ἐστίν [„z nich jest jak o z p o c z ą t k ó w ”], w. 30 ἀρχαί καὶ μέρη – οὕτε μέρη οὐτ' ἀρχαί [„początki i części – ani części ani początki”]. Jak widać, pytanie o „części” pokrywa się z pytaniem o ἀρχαί [początki], a rozterka jest ta sama co w aporii 7: czy prawdziwymi częściami lub zasadami są części pojęciowe (nazywane tam rodzajami), czy στοιχεῖα [„elementy”]

<sup>73</sup> Trudno wskazać inne miejsce, gdzie by tak wyraziście jak tu dawała się rozpoznać najgłębsza zasada platonizmu. Zdumiewać musi, że po tak głęboko rozpatrzonej aporii nie następuje przekonujące rozwiązanie, tak jak je znajdujemy w Z, a potem MN.

<sup>74</sup> Por. Bonitz *ad M* 10, s. 569, przyp.; Brandis, *Handbuch* II b, 567 n.; Heyder, *Vergl. d. Arist. u. hegelischen Dialektik*, od s. 160; Prantl, *Gesch. d. Logik* I, 105 n.; Zeller II b. 3 wyd., 309 n., 848, 802.



drugim przypadku byłyby pojedynczymi konkretami. Problem wiąże się z rozważaniami nad częściami definicji, a poza tym należy do krytyki nauki o ideach. Rozwiązania będzie się szukać w Z 14, a najlepiej znów w M 10.

W ten sposób ogólnie rzecz biorąc, tj. na ile przy konsekwentnym, rzeczowo ugruntowanym zgłębianiu, możliwe jest ściśle rozgraniczenie poszczególnych kwestii, odpowiedzi na zespół problemowy 7–10, z dodaniem 13, znajdujemy w Z 6, 10–12, 13 i 14, tj. w pierwszej z głównych części centralnych rozważań<sup>75</sup>; na aporie 11, 12, 14, 15 natomiast w Z 7–9, 15 i 16, H 2 –  $\Theta$  9, tj. w drugiej z głównych części, do której przejście stanowi Z 17. Pedantycznej ścisłości w porządku aporii Arystoteles w ogóle nigdzie nie przestrzega, i tak już w samej księdze B nieraz odstępuje od pierwotnej (r. 1) kolejności przy szczegółowym rozpatrywaniu (r. 2–6), przy czym nie widać określonej zasady układu ani tu, ani tam. Tak więc, o ile się opierać na pierwszym wykazie, pierwsze cztery aporie grupy C, tj. 7 do 10, będą się rzeczowo wiązać ze sobą; wszelako powinna by być z nimi połączona jak najbardziej 13. Z drugiej strony 11 pasuje bardziej do 14 i 15. Z kolei 12 bliższa jest pierwszej grupie, wszakże odpowiedź na nią następuje w Z 16 i H 6, dopiero na gruncie dociekań nad materiałem i formą oraz możliwością i urzeczywistnieniem, a więc w związku z grupą aporii 11, 14, 15. O wspomnianym już stosunku tejże aporii (12) do rozważań na temat substancji niemyślowej (ap. 6 i 16, odpowiednio  $M\Lambda$ ), jeszcze przy tym nie ma mowy.

Tyle że pomimo wszystkich tych niedostatków w samym wykazie i jego rozwinięciu, jedno jest pewne, że przedłożony w aporiach program, ogólnie rzecz biorąc, pozostaje miarodajny dla ksiąg  $\Gamma Z\Theta M\Lambda$ . Pewne niezgodności, jak te, któreśmy tu wykryli, spotyka się przecież także w innych dziełach Arystotelesa. Jest wszelako duża różnica między formalnie tylko niedokładnym prowadzeniem wyraźnie rozpoznawalnego zamierzenia, a całkowitą bezplanowością, wynikającą z niezrozumienia rzeczy samej. Tamto możemy spotkać w dziele Arystotelesa, szczególnie w takim, co jest jak najbardziej zrozumiałe, które autor zostawił w stanie nieukończonym, tego drugiego – nigdy. Byłoby niewątpliwie bezplanowe, gdyby Arystoteles, objąwszy całe dzieło siecią aporii, raz się trzymał przedstawionego w nich programu, innym razem samowolnie od niego daleko odstępował. Poprzestańmy więc na stwierdzeniu odpowiedniości między programem a jego realizacją, jeśli nie całkowicie ścisłej, to w każdym razie znacząco przydatnej.

§ 20. Prostą konsekwencją naszego stanowiska będzie, jeśli stwierdzimy, że do dzieła, które otwierają księgi AB, nie należy nic, co w jakiś sposób nie

<sup>75</sup> Rozdziały 4 i 5 uznać trzeba za jedynie wprowadzające.

jest przygotowane przez aporie. Słuszność tego wniosku gwarantuje fakt, że wynik zgadza się z prowadzonym punkt po punkcie zestawieniem z innymi kryteriami. Po zastosowaniu kryterium aporii odpadają po prawdzie zupełnie urywki E 1, E 2–4 oraz  $\Theta_{10}$ , które okazały się już z innych powodów sporne.

Nierozstrzygnięta pozostaje jeszcze tylko pozycja księgi I. Co do niej również daje się osiągnąć na gruncie aporii, jeśli nie całkiem pewny pozytywny, to przynajmniej negatywny efekt. Odwołanie się do 12 aporii w r. 2 nie pozwala wprawdzie na wyciągnięcie stanowczego wniosku. Aporię tę bowiem przedstawia się tam już jako rozstrzygniętą przez ustalenia co do realności powszechników, uwidocznione w stwierdzeniu  $\text{περὶ οὐσίας καὶ περὶ τοῦ ὄντος}$  [„o istocie/substancji i o byciu”]; por. Z 16 i H 6, a w ogóle to, co w sprawie aporii 12 już tu zostało powiedziane. Tylko tyle dowodzi ten odsyłacz: Księga wykazuje wprawdzie związek z centralnym badaniem, pozostaje jednak właściwie poza nim. O tym, że pewne powiązanie było zamierzone, świadczy łatwo zauważalne, chociaż nie podkreślone przez Arystotelesa wyraźnie odniesienie tej księgi do  $\Gamma 2$  i do aporii 5. W  $\Gamma 2$  wstępnie wyjaśniono, że pojęcia „jedno” i „będące” są ściśle ze sobą splecione i jedno drugiemu odpowiada (por. I 2, 1053b 25–27, 1054a 13–19 i  $\Gamma 2$ , 1003b 22 – 1004a 2, 1004a 9–21); O „jednym” wszakże traktuje księga I, tak jak o „będącym” główne dociekanie  $\text{ZHOMNA}$ . Po drugie aporia 5, czy do poszukiwanej nauki należy badanie pojęć: tożsame – różne, równe – nierówne, przeciwieństwa, wcześniejsze – późniejsze itp., została w  $\Gamma 2$  rozstrzygnięta pozytywnie, właśnie na podstawie zrównania „jedna” i „będącego” (jako że wszystkie tamte przeciwieństwa dają się sprowadzić do przeciwieństwa „jedno-wiele”), a do wyszczególnionych tam przeciwieństw dołączono jeszcze (1005a 17) gatunek – rodzaj, całość – część. Niewiele tylko z wszystkich tych przeciwieństw opracowanych zostaje w księdze Z. Rozpatruje się mianowicie całość – część i wcześniej – później (Z 10, 1036a 12), a także, przy omawianiu definicji: rodzaj – gatunek. To, co poza tym: tożsamość, różność, przeciwieństwo itd., jak również pytanie (wyłożone w B 1, 995b 27 i  $\Gamma 2$ , 1004b 3),  $\alpha\pi\alpha \epsilon\nu \epsilon\nu \epsilon\nu \alpha\nu\alpha\tau\iota\omicron\nu$  [„czy jedno drugiemu przeciwne”] omawiane jest w księdze I. Opisałiśmy tym samym prawie całą treść tej księgi. Wszelkie dalsze rozważania wiążą się z nią luźno.

Na tej podstawie przynależność tej księgi do całości dzieła jawi się jako w każdym razie zagwarantowana. Dyskutować można, jakie miejsce jest dla niej właściwe. Pozostawienie jej tam, gdzie jest obecnie, uzna za niemożliwe ten, kto razem z nami doszedł do przekonania, że rozważanie na temat „substancji i bytu”, na które powołuje się I 2, obejmuje nie tylko księgi  $\text{ZH}\Theta$ , ale także z konieczności, jako odpowiedź na nierozstrzygnięte tam pytanie o nadmysłowość, księgi  $\text{MNA}$ . Nie do przyjęcia jest dla nas uznanie księgi I za „epizodyczny okruch mający wypełnić lukę między  $\Theta$  i  $\Lambda$ ” (Brandis, „Berl.

Akad.” 1834, s. 87). Taka luka wprawdzie istnieje, nie można jej jednak zlokalizować ani między  $\Theta$  i MN, ani między MN i  $\Lambda$ , a gdyby nawet, to wypełnienie jej przez księgę I byłoby dalece niewłaściwe. Ponadto odsyłacz z I 2 dowodzi, że księga usytuowana jest poza rozważaniem o „substancji i bycie”, do którego się odwołuje. Jakże mogłaby być wstawiona w tok takiego rozważania? Substancją i bytem zajmują się wszak jak najbardziej MN, a w całej pełni  $\Lambda$ . Jest tak samo nie do przyjęcia, żeby księgę tę postawić może przed rozpoczynającym się księgą Z głównym dociekaniem, przyznając jej tylko charakter wprowadzający, podobnie jak drugiej części  $\Gamma$ , dotyczącej formalnych zasad. Rozstrzyga to negatywnie, pomijając wszystko inne, tamten odsyłacz, który zakłada już co najmniej Z lub H, a może i M. Znamienne także, że z drugiej strony w żadnym miejscu głównego dociekania, gdzie się porusza kwestię jedności, a w szczególności pytanie, czy samo Jedno jest substancją (Z 16. H 6, MN *passim*), nie ma wzmianki o uprzednim rozważaniu na temat Jedna, ani treść takiego rozważania nie zakłada<sup>76</sup>. Stąd będziemy chyba najbliżsi prawdy, jeśli w księdze I będziemy widzieć rodzaj *do d a t k u*, albo *w m i a r ę s a m o d z i e l n ą r o z p r a w ę*, która nie należy wprost do badań nad bytem, ale tworzy ich niezbędne uzupełnienie, przy czym one dodają paralelne badanie nad Jednym, uznane już przy wprowadzeniu ( $\Gamma$  2) za zbliżone i pokrewne, chociaż nie tak znaczące, poświęcone jedynie usunięciu dialektycznych trudności.

Oto tyle, co potrafię na razie wnieść do rozwiązania a tej zawilej kwestii. Oczekiwany był, być może, prostszy efekt, proszę jednak rozważyć, czy natura problemu dawała szansę na prostszą odpowiedź. Rzecz szła o to, żeby wysledzić zarys planu, który niezupełnie tak został przeprowadzony, jak się ukształtował w umyśle autora. Stąd też nie można spodziewać się znalezienia kunsztownie przeprowadzonej, a przynajmniej spełniającej logiczne wymogi struktury. Z drugiej strony nie spodziewamy się napotkania prymitywnych uchybień, jakich przecież uczeń by się nie dopuścił, a raczej oczekujemy czegoś do pewnego stopnia ukończonego, zamkniętego. Filozof, który w etyce i estetyce tak wysoko cenił *τέλειον* [„to, co ukończone/doskonałe”], podobne uczucia żywił co do domknięcia teorii, nie był sympatykiem dzieł połowicznych. Owszem, mogą się trafiać fragmenty merytorycznie ważniejsze ledwie naszkicowane, inne, być może o mniejszym znaczeniu, prowadzone ze zbytnią, a nic niedającą drobiazgowością, jednakże żadnej z istotniejszych części nie powinno brakować. Mogą się wplatać poboczne ścieżki poszuki-

<sup>76</sup> Brandis (l.c., s. 85) nawet zauważył, że N 1, 1087b 33 nie jest powiązane odsyłaczem z I 1. („Gdyby znajdujące się tutaj dociekania nad jednym jako miarą nie wypadły tak wyczerpująco, mogłoby znaleźć się odniesienie do należącej do tego samego dzieła rozprawy”).

wań, bez widocznego ujawnienia zasadniczego celu, ale przecież nigdy nie traci się zupełnie z oczu głównego traktu, będąc w stanie choćby połowicznie nim podążać. Choćby i przejścia nie były dostatecznie zaznaczone, to tylko zewnętrznie, nie jest jednak tak, żeby jakieś partie tekstu stały obok siebie bez wewnętrznego związku. W tak zawężonym sensie uznamy z przekonaniem wyodrębnione kawałki: ABΓZHΘ(1-9)MNA – z I jako dodatkiem – za z a m k n i ę t ą c a ł o ś ć, w której nie brakuje żadnej istotnej części, ale i żadna nie jest całkowicie zbyteczna. To, co jeszcze ponad to zawiera, po przejściu przez krytyczny osąd Andronikosa, przekazana nam kompozycja, zawdzięczamy niewczesnej nadgorliwości redaktora lub redaktorów, którzy upatrywali luk tam, gdzie powiązanie nie było dane namacalnie, jako że nie dorastali do tego, żeby dostrzec wcale nie brakujące, wewnętrzne powiązania. Te domniemane luki, następnie, wedle własnego, nie za głębokiego rozeznania, wypełniali, bądź to autentycznymi Arystotelesowymi pozostałościami, bądź też tworam własnej inwencji, do których mimo wszystko Arystoteles mógł dostarczyć im teoretycznego materiału. ∞

PRZEŁ. I OPRAC. JAN BIGAJ

PAUL GERHARD NATORP (24.01.1854 Düsseldorf – 17.08.1924 Marburg) – niemiecki filozof, filolog klasyczny, pedagog, jeden z twórców marburskiej szkoły neokantyzmu.

PAUL GERHARD NATORP (24.01.1854 in Düsseldorf – 17.08.1924 in Marburg) – German philosopher, classical philologist and educationalist, one of the co-founders of the Marburg school of neo-Kantianism.