



PAUL NATORP

O *Metafizyce* Arystotelesa, K 1–8, 1065 a 26¹

About Aristotle's Metaphysics, K 1–8, 1065 a 26

ABSTRACT: The paper examines the historical authenticity of the first part of book K (1–8 K, 1065 a 26) of Aristotle's *Metaphysics*. Natorp argues, that not only the second part of this book, what was generally acknowledged, should be considered as the result of the compilations and interpolations, but also the first part of it.

KEY WORDS: Natorp • Aristotle • *Metaphysics* • authenticity of book K

Kilkukrotne zbadanie kwestii dotyczących autentyczności i kompozycji Arystotelesowskiej *Metafizyki* sprawiło, iż w wielu punktach poczułem się zmuszony do odejścia od uznanych hipotez, których autorem jest w dużej mierze Brandis. Tutaj wypadnie omówić tylko jeden z tych punktów, co do którego nie proponuję nowego ujęcia, lecz stare, wsparte tylko nowymi racjami². W zgodzie z Rosem, Spengelem, Christem, Ueberwegiem, w opozycji do Brandisa, za którym opowiedzieli się Bonitz, Schwegler, Zeller, a także wbrew nieco odmiennej propozycji Ravaissona, uważam za nieautentyczną nie tylko drugą część księgi K, powszechnie uznaną za bezwartościową kompilację [wątków] z *Fizyki*, która nie mogła wyjść spod pióra Arystotelesa, lecz także część pierwszą (do 1065a26), która sama pozostaje w nie do końca przejrzystym stosunku do ksiąg BΓE *Metafizyki*.

Część ta nie jest w rzeczywistości prostym wycięciem z owych trzech ksiąg, których główną treść powtarza, lecz w pewnej mierze samodzielnym opracowaniem tego samego materiału myślowego. Wystarczająco wykazał

¹ [Podstawa przekładu: P. Natorp, *Über Aristoteles' Metaphysik, K 1–8, 1065a26*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 1888, Bd. I, s. 178–193. Bardzo dziękuję Panu dr. hab. Janowi Bigajowi za przejrzanie przekładu i cenne sugestie translatorskie. (Wszystkie wtrącenia i przypisy zamieszczone w nawiasach kwadratowych pochodzą od tłumacza, pozostałe przypisy pozostają autorstwa Natorpa.)]

² [Natorp napisał w tym samym okresie jeszcze jedną pracę poświęconą bezpośrednio *Metafizyce* Arystotelesa. Zob. *idem, Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*, „Philosophische Monatshefte” 1888, Bd. 24, ss. 37–65 oraz 540–574.]

to Brandis (Abh. d. Berl. Akad. 1834³), Bonitz (w komentarzu do *Metafizyki*⁴) jeszcze dokładniej w szczegółach prześledził, a nie przeczy temu również Ravaisson (I 96⁵). Jednakże, jeśli przyjmie się takie założenie, do wyboru pozostaje jeszcze wiele przypuszczeń. Albo fragment ten przedstawia jakiś wcześniejszy szkic odnoszący się do tych samych części *prōtē filosofia*, które rozwijają księgi BΓE; albo można uznać K za drugą redakcję, być może nie przeznaczoną do zastąpienia pierwszej, ale mającą służyć jako podstawa do nowego przedstawienia *prōtē filosofia*; albo jest to tylko pochodząca od ucznia Arystotelesa, w pewnym stopniu samodzielna imitacja. Za pierwszym przypuszczeniem opowiedział się Brandis, za drugim Ravaisson, trzecie będzie bronione tutaj.

W ogóle za pochodzeniem arystotelesowskim zdawała się zrazu przemawiać duża zgodność obu przedstawień, w których, według Brandisa, nie występuje „choćby nawet jedna odmiennosc wyrażen i określen pojęciowych”⁶, uzasadniająca przyjęcie różnych autorów. Niemniej sama zgodność wykazywałaby bardzo niewiele, ponieważ wiemy o pismach Eudemososa, a nawet Teofrasta, które w podobny sposób ściśle opierały się na toku myśli, a nieraz nawet na słownictwie dzieł Arystotelesa; co już słusznie Rose podniósł przeciw argumentowi ze zgodności. Także dla Brandisa decydująca nie jest tylko zgodność, lecz swoisty rodzaj rozbieżności między obu przedstawieniami. Opierając się na niemal całkowicie poprawnych spostrzeżeniach szczegółowych, utrzymywał on, co Bonitz potwierdził, że przedstawienie ksiąg BΓE, abstrahując od większej dokładności, jest generalnie „bardziej sprecyzowane i stanowcze”, natomiast w księdze K niejedno jest nie na swoim miejscu i w niewłaściwym połączeniu, co zdradza w ogóle jakąś niepewność; dla okoliczności tych Brandis znalazł wyjaśnienie „w najwyższym stopniu prawdopodobne, o ile nie więcej niż prawdopodobne”, głoszące, że w K przedłożony jest jedynie projekt, który zrealizowany zostaje w BΓE. Co prawda Ravaisson chciał na odwrót przedstawienie w K uznać miejscami za lepsze, a w zawartości myślowej dopatrywał się nawet śladów głębszej

³ [C.A. Brandis, *Über die aristotelische Metaphysik*, [w:] *Abhandlungen der Berliner Akademie*, Berlin 1834, s. 63–87.]

⁴ [H. Bonitz, *Aristotelis Metaphysica. Pars posterior. Commentarius in Metaphysica Aristotelis*, Bonn 1849.]

⁵ [F. Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. I–II, Paris 1837–1846.]

⁶ L.c., s. 73. Podobnie Bonitz, s. 15 i 451. (Vix credible est tam accurate quemquam dictionem Aristotelicam imitari et exprime potuisse). Znane jest odmienne spostrzeżenie dotyczące użycia połączeń partykuł *ge men*, które wszelako uważałbym tak samo jak Zeller (II b, 3. Aufl., 81), za niewiele rozstrzygające. [Natorp odwołuje się tutaj do pracy: E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Zweiter Teil, Zweite Abteilung, 3. Aufl. Leipzig 1879.]

refleksji⁷. Nawet Schwegler, który skądinąd opowiada się za Brandisem⁸, mówi przy pewnej okazji o „zalecie większej prostoty i jasności”⁹ po stronie K. Jest w tym również ziarno prawdy. Przedstawienie tamtych trzech ksiąg pozostaje bez wątplenia pełniejsze, bardziej arystotelesowskie, tyle że księgę K czyta się bardziej gładko. Niemniej gładkość ta jest tylko skutkiem po części jakiegoś beztróskiego prześlizgiwania się po najpoważniejszych trudnościach, po części silnie miejscami zaznaczającej się – w zestawieniu z arystotelesowską lapidarnością – mocno niekiedy uderzającej swobody wywodu, który w poszczególnych wyrażeniach, mających rozjaśniać, a tylko tautologicznie dublujących, przypomina rozgadanie parafrazy.

Gdyby to stylistyczne spostrzeżenie okazało się słuszne, już ono być może rozstrzygałoby kwestię niearystotelesowskiego pochodzenia tekstu. Jeszcze bardziej widoczna jest różnica rzeczowa. Co się jej tyczy, to jest wprawdzie pewne, że Arystoteles nie mógł od bezsprzecznie doskonalszego przedstawienia (BTE) cofnąć się do mniej doskonałego (K), tak więc hipoteza Ravaissona upada. Niemniej nawet pierwszy projekt wychodzący spod ręki Arystotelesa musiałby, jak sądzę, wyglądać nieco inaczej; musiałby, w porównaniu z rozwinięciem, przedstawiać się lakoniczniej i mniej jasno, mianowicie jako cięższy w swej warstwie myślowej, natomiast w tym przypadku projekt chce w stosunku do rozwinięcia uchodzić niemal za swobodny. Z drugiej strony można powiedzieć: gdyby to Arystoteles zdecydował się poświęcić czas na dwukrotne przedstawienie aporii, drugie przedstawienie musiałoby być bardziej uporządkowane, bardziej konsekwentne, formalnie bardziej wykończone niż to, jakie mamy w księdze B, którego wręcz rzucające się w oczy braki można byłoby przecież prędzej wybaczyć wówczas, jeśli tu właśnie był przedłożony projekt, na którego zgodne z planem wykończenie brakło autorowi czasu, niż wówczas, gdy taki już gotowy projekt, jaki zawarty jest w K 1–2, miałyby istnieć już wcześniej. Wszelako i o to można by się jeszcze spierać; istnieją bowiem bardziej stanowcze racje. Nie chodzi tylko, jak zobaczymy, o mniej doskonałe dopracowanie, w szczególności niewątpliwie logiczną słabość krótszego przedstawienia, lecz o poważne rzeczowe różnice, i to nie tyle w szczegółach, co wprost w wykładzie zasadniczym; różnice te wydają się możliwe do wyjaśnienia, jeśli mamy przed sobą pracę jakiegoś perypatetyka, kogoś pokroju Eudemosza obdarzonego tylko mniej przenikliwym rozumieniem, kto postanowił skopiować w krótszym ujęciu

⁷ I, 97, przyp. 2.

⁸ IV 129. [W tym i w następnym przypisie Natorp odsyła do: A. Schwegler, *Die Metaphysik des Aristoteles. Grundtext, Übersetzung und Kommentar, nebst erläuternden Abhandlungen*, Bd. I–IV, Tübingen 1847–1848.]

⁹ III 114.

wywód Arystotelesa i zarazem zaradzić jego odczuwalnym, zewnętrznym brakom i pozornym lukom. Zapoznając jednak przy tym niekiedy intencję swego pierwowzoru, wnosił z zamiarem udoskonalenia także to, co do pierwowzoru nie należy. To, co tylko zarysowane, uzupełnił kilka razy szczęśliwie mniej więcej zgodnie z myślą Arystotelesa, nawet nieco po uczniowsku wspierając się jego wyspecjalizowanym językiem, częstokroć wszelako zdecydowanie nieszczęśliwie. Ostatecznie przede wszystkim na skutek pewnego odchylenia metafizycznej tendencji, pomimo niemal całkowitego braku twórczej oryginalności, ukazał niejedno w całkiem innym świetle.

By główną różnicę przedstawić w skrócie: autorowi K 1–8 trochę bardziej niż Arystotelesowi zależy na tym, co transcendentne, mniej zaś na metafizycznym ugruntowaniu poznania przyrody; stąd też powstaje, przy całkowicie zresztą wiernie po perypatetycku spożytkowanej spuściznie myślowej Arystotelesa, być może nie bardzo rzucająca się w oczy, niemniej dla uważnego obserwatora w wielu miejscach wyraźnie rozpoznawalna skłonność do niemal platonizującego kierunku myślenia. Aby ten stan rzeczy pokazać w szczegółach, niezbędne jest dokładnie przeprowadzone porównanie obu przedstawień. Najbardziej pouczająca jest analiza dwóch prezentacji aporii, K, 1–2 i B, 2–6, przy których bardziej wnikliwym odtąd rozpatrywaniu upraszam czytelników przede wszystkim o cierpliwość.

Cztery pierwsze aporie obu przedstawień w najistotniejszych kwestiach zgadzają się ze sobą; każdy jednak musi przyznać, że K nie wnosi tu nic własnego, natomiast na sposób nieco pośpiesznie zrobionego ekscerptu pogarsza ujęcie i po części skraca je tak, że struktura myśli bez konfrontacji z przedstawieniem paralelnym jest ledwie zrozumiała. Projekt wcześniejszy musiałby być przy całej lapidarności zrozumiały jednak sam z siebie. Można to spostrzec już przy pierwszej aporii (K 1, 1059 a 20–23 = B 2, 996 a 18 – b 26, szczególnie a 18–21, b 1–5). Druga aporia (1059 a 23–26 = 996 b 26 – 997 a 15) brzmi w B (996 b 31, por. 995 b 7): czy formalne i realne zasady podpadają pod jedną i tę samą, czy pod różne nauki, na co pada odpowiedź w Γ 3; tylko drugoplanowo pojawia się tu kwestia, która w K stała się pytaniem głównym: czy w ogóle wszelkie aksjomaty mogą podpadać pod jedną jedyną naukę? Postawione w K ponadto jeszcze pytanie (jeżeli pod wiele, to jakie one są?) jest bezcelowe, tak jak tak samo brzmiące pytanie do pierwszej aporii (w. 23); o ileż jaśniej w obu przypadkach pyta natomiast B (996 b 1 i 32): jeśli istnieje więcej nauk, które traktują o *archai*, ewentualnie o *apodeiktikai archai*, to która z nich jest tą poszukiwaną?

Trzecia aporia (1059 a 26–29 = 997 a 15–25) nie zająłaby się tak dobrze z poprzednią, jak w B, ponieważ inaczej niż w B nie jest w niej jeszcze wprowadzone centralne pojęcie *prōtē filosofia* – pojęcie substancji.

Także ujęcie jest mniej poprawne, [pytanie]: czy wszystkie, czy nie wszystkie substancje podpadają pod rozpatrywaną naukę brzmi tam: czy wszystkie podpadają pod jedną naukę, tak jak się tego wymaga. Zarzut, jakoby było niejasne „jak to możliwe”, żeby jedna i ta sama nauka traktowała o różnych substancjach, jest nieostry i tautologiczny; w B podano przyczynę tego, że jest to niemożliwe.

Także wywód czwartej aporii (1059 a 29-34 = 997 a 25-34) jest w K mniej klarowny. Dałoby się go jednak w prosty sposób ulepszyć, pisząc dwukrotnie *hēi* [z *iota subscriptum*] (o ile) w miejsce podanego w przekazach *hē: hēi men gar apodeiktikē¹⁰, hē peri ta symbebēkota, hēi de peri ta prōta, hē tōn ousiōn*, o ile mądrość ma być nauką apodeiktyczną, wydaje się być nauką o przypadłościach, o ile nauką o pierwszych przyczynach, musi raczej traktować o substancjach. Byłby to sam w sobie zatem argument znakomity, jednakże tylko wtedy, gdy wie się już (z Γ 2 lub Z 1), że *prōton* to *ousia*. Jest to w B (996 b 14) zaznaczone już w pierwszej aporii, w K brakuje tego nadzwyczaj ważnego wywodu. Wielokrotnie przekonamy się, że autor K spogląda na gotowe dzieło i przedstawiając aporie, antycypuje jego najbardziej fundamentalne wyniki; błąd, którego się w B starannie unika.

Co do następującego teraz (w. 34-38) wtrącenia, Brandis i Bonitz wystarczająco pokazali, w jak niewielkim stopniu ono pasuje, o ile ma być połączone z partiami wcześniejszymi. Ono się właściwie z niczym nie łączy, lecz prezentuje się jak jakaś nowa aporia, choć w rzeczywistości jest wyprowadzone z tego, co w B (996 b 1-26) w sposób najzupełniej odpowiedni zostało zaznaczone w związku z pierwszą aporią. „Podane w *Fizyce*” *aitiai* są naturalnie tymi samymi czterema „przyczynami”, ze względu na które także A 3 (983 a 34) cytuje *Fizykę* (B3). Dokładnie rzecz biorąc, uwzględniona zostaje z nich następnie tylko jedna: cel; ponadto, jeśli się uprzeć, także przyczyna poruszająca, wtedy mianowicie gdy cel zostaje zarazem określony jako *prōton kinoun*. Cel nie może podpadać pod rozpatrywaną naukę, ponieważ należy do obszaru działania i ruchu – co do połączenia tych dwóch pojęć por. K 7, 1064 a 15 – a zatem, właśnie jako poruszający, nie znajduje się w obszarze tego, co nie podlega zmianie. Zgoda, Arystoteles w czysto aporetycznym opracowaniu kwestii zapomniał o twierdzeniu – udowodnionym nie dopiero w księdze Λ *Metafizyki*, lecz wcześniej w *Fizyce* – że pierwszy poruszyciel sam musi być nieruchomy, [a zapomniawszy], pozwala dojść do słowa czemuś na pozór przeciwnemu (że poruszyciel sam musi być poruszony); w ten sposób argument ten miałby jednak tylko wówczas sens, jeśli ustaliby się, że „poszukiwana” wiedza traktuje o tym, co nie podlega zmianie, i to w y-

¹⁰ *Ze sofia po apodeiktikē* należy skreślić, słusznie zauważył już Christ.

łącznie o tym. O tym wszelako ani – jak dotąd – w K, ani w A (do której K tak samo jak i B chcą nawiązywać) nie było mowy. Tymczasem zobaczymy, że autor K ujęcie to na ogół reprezentuje; [jest to] odchylenie w stosunku do B, na które, o ile wiem, nikt dotąd nie zwrócił uwagi. W końcu jednak, co z pozostałymi z tych czterech przyczyn? Zasada *hylē* miała być prawo pominięta – jest ona pominięta także w B 2 – a przyczyna poruszająca została wystarczająco uwzględniona w tym, co było powiedziane o celu jako *prōton kinoun*; gdzie podziąła się *ousia*, w odniesieniu do której w księdze B (l.c.) zostało gruntownie i w pełni adekwatnie do oryginalnego ujęcia Arystotelesa (Γ 2 i Z 1) pokazane, że najprędzej to ona miałyby prawo stanowić znamienity przedmiot rozpatrywanej nauki; w Z 1 (zakończenie) wyjaśnia się, że jest ona najznamienitszym, nawet można powiedzieć: jedynym przedmiotem nauki o bycie! Tak więc abstrahując od niepoprawnego umiejscowienia tego całego argumentu i od zaburzającego chronologię wtrącenia poglądu (niewystępującego osobno w tej postaci w ogóle u Arystotelesa), że *prōtē filosofia* jest nauką o tym, co nie podlega zmianie, całkowicie zaniedbane zostaje to pojęcie, którego kluczowe znaczenie dla całego zamierzonego badania Arystoteles tak zdecydowanie uzmysławia w aporiach księgi B, jak i we wprowadzających rozdziałach głównego badania: Γ 2 i Z 1. Bonitz (s. 453) odczuwał chyba niestosowność całego tego wtrącenia, czuł też słusznie, że nie da się mu zaradzić prostym wykreśleniem, jeśli jednak stwierdza, iż zamieszanie powstało na skutek niedbałości „samego autora”, to możemy się z tym zgodzić pod warunkiem, że tym autorem nie był Arystoteles.

Następna aporia, którą wszak, z pominięciem tego wtrącenia, wolelibyśmy uznać za piątą, powinna rzecz jasna odpowiadać piątej aporii w księdze B (997 a 34 – 998 a 18); jednakże gdy tam pytanie brzmi prawidłowo: czy rozpatrywana nauka dotyczy tylko zmysłowych, czy ewentualnie także niezmysłowych substancji? – tak tutaj brzmi ono: czy dotyczy ona w ogóle tylko zmysłowych, czy też może nie ich, a tamtych innych. Arystotelesowi całkowicie odległa jest myśl, przynajmniej tu, w pierwszym przygotowaniu metafizycznego badania, że nauka, która traktuje o „bycie w ogóle”, nie może raczej mieć do czynienia z bytem zmysłowym. Wręcz przeciwnie Z 2 ogranicza tymczasowo badanie do substancji zmysłowych jako „dopuszczalnych”, wystarczająco pewnych dla autora *Fizyki*, a pytanie o to, czy istnieją inne [substancje], czyli nasza piąta aporia, jest co prawda przypomniane, ale odsunięte; tak samo jeszcze raz w Z 11 i ponownie w H 1; kwestia na powrót zostaje podjęta dopiero w księgach M N (zob. M 1, *incipit*), także i tu jednak jest tylko krytycznie omówiona, aby w końcu przyjęcie tego, co ponadzmysłowe, zostało pozytywnie rozstrzygnięte w księdze Λ. Autor K 1–8 w tym, co nadzmysłowe, widzi stanowczo jedyny istotny przed-

miot rozpatrywanej nauki, tak więc może on na progę, a nawet jeszcze przed progiem badania metafizycznego wyrwać się z tym, do czego ostrożny Stagiryta, skupiający swoją uwagę przede wszystkim na tym, co „tutaj”, nigdy we wprowadzających księgach nie czyni nawet aluzji, we właściwej centralnej części badania jeszcze odsuwa do [sfery] możliwości, dopiero na końcu po jak najdalej idących przygotowaniach, w najbardziej oszczędnym wywodzie i najbardziej ostrożnym tonie raczej nadmienia niż rozwija.

Że więc idei nie ma, to jasne – zapewnia anonim. Mógł on mieć tu na uwadze A 9, do którego wyraźnie odsyła B 2, 997 b 4. Następnie pojawia się coś niecoś w kwestii odrzucenia nauki o ideach. Nie umiem w tym znaleźć niczego nowego w stosunku do B, także nic „wyraźniej polemicznego” (jak to się wydawało Brandisowi). Rzuca się wszelako w oczy, iż wyrażenie *tritōs antropos*, które w krytyce nauki o ideach ma poza tym u Arystotelesa swoje ściśle ustalone, można powiedzieć, techniczne użycie, tutaj odbiega od tego znaczenia. Fakt ten zwrócił już uwagę innych; wyjaśnienie, sędzę, widnieje jak na dłoni. Jak już pokazano perspektywa tego przedstawienia odbiega od [stanowiska] Arystotelesa więcej niż tylko formalnie, w skutek czego utrwalone zostaje przekonanie, że poszukiwana nauka nie ma traktować o obiektach matematycznych ani o zmysłowości, ponieważ to, co matematyczne nie [jest oddzielone] *chōriston*, a zmysłowość jest przemijająca. Jest zatem ponownie przyjęte z góry, że rozpatrywana nauka musi traktować wyłącznie o niematerialnym, nieprzemijalnym bycie.

W 1059 b 14–21 zostaje zadane pytanie, którego nie ma w B. Ma ono, według Brandisa, dotyczyć „materii rzeczy matematycznych” (Bonitz: *de mathematicarum rerum materia*); Bonitz przypomina przy tym o *noētē hylē*, Z 10 i 11. Nie wiem, po co uciekać się do tak sztucznej interpretacji, skoro nasuwa się o wiele prostsza; jeśli zgodnie z K 4, 1061 b 22 (por. komentarz Bonitza do tego miejsca oraz Ind. Arist. 787 a 23¹¹) słowa *peri tēs tōn mathēmatikōn hylēs* przetłumaczy się: „odnośnie materii”, tj. przedmiotu, d y s c y p l i n matematycznych. Wówczas kwestia nie przedstawia właściwie nowej aporii, lecz stanowi tylko uwagę do poprzedniej: jeżeli to, co matematyczne nie należy do *prōtē filosofia*, to w takim razie jakiemu badaniu naukowemu ono przypada? Nie badaniu przyrody, także nie apodeiktyce, a zatem, należałoby domniemywać, [przypada] *prōtē filosofia*, co jednak właśnie zostało odrzucone. Mógłby był to pytanie równie dobrze postawić Arystoteles, przy bliższym zbadaniu ukazuje się ono jednak jako dygresja, spowodowana, co widać wyraźnie, poprzednią aporią, która znowu opiera się w B 2 na rozpatrywaniu tego, co matematyczne.

¹¹ [Natorp odsyła w tym miejscu do: H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Berlin 1870.]

Jeśli w związku z tym również tego wtrącenia nie policzymy jako nowej aporii, to tym samym następną, a więc szóstą, odpowiadać będzie szóstej i siódmej w B 3, które tutaj od początku są ściśle ze sobą splecione. O tym, że pojęcie i poznanie opierają się koniecznie na tym, co ogólne (1059 b 25), jest wzmiankowane w B tylko pośrednio w szóstej aporii, wyraźniej zaś dopiero w ósmej. W terminologii jest nowością to, że *archē* została nazwana *synanairoun*; określenie to samo w sobie nie jest nieodpowiednie, można je było zresztą łatwo wyprowadzić z *Topik* Z 4, Δ 2.

Siódmą aporia (K 2, 1060 a 3–27) odpowiada ósmej w B (4, 999 a 24 – b 24; warto tu zauważyć, że pytanie, tak jak było ono postawione w B 1, 995 b 31, brzmiało inaczej). Jednak przy jej wyjaśnieniu (1060 a 7) sięga się wstecz do piątej, a ta najwyraźniej zostaje tu uczyniona podstawowym pytaniem *prōtē filosofia*: *dzētein men gar eoikamen allēn tina* (sc. *ousian*), *kai to prokeimenon tout' estin hēmin, legō de to idein, ei ti chōrison kath' heauto kai mēdeni tōn aisthētōn hyparchon*¹². Powtarzam: jest to „temat”, właściwe i wyłączone zadanie postawione przed *prōtē filosofia*, nie dające się przeczuć ani w księdze A, ani w B, ani nawet w przypadku E 1 lub Λ. W A zwalczana była transcendencja pitagorejsko-platońska i np. w A 9 (992 a 24) zostało silnie podkreślone, że *sofia* bada przyczyny zjawisk, szczególnie według pryncypium *z m i a n y*. Jeśli pominąć tu przesunięcie przewodniej perspektywy, wywód nie wykazuje żadnego wartego wzmianki odchylenia; poza tym że w szczegółach ściślej nawiązuje do argumentacji piątej aporii (por. 1060 a 16 i n. z 997 b 5–12). Zaskakujące jest zresztą (w. 22), że forma zostaje wprost określona jako przemijająca, na co nie znajduję żadnej paraleli. Raz jeszcze – wraz ze wzmiankami (*pōs gar estai taksis ktl.*), które, gdyby nie przypomnieć sobie o Λ 10 (1075 b 24) byłyby prawie niezrozumiałe – zostaje podkreślone, iż poszukiwanym przedmiotem jest to, co wieczne. Widać, że autor jest całkowicie przeniknięty transcendencją ostatnich rozdziałów księgi Λ; jego cały świat myślowy grawituje ku temu punktowi.

Ósmy problem (1060 a 27–36) odpowiada, naturalnie tylko jako mniej rozwinięty wyciąg, dziesiątemu (B 4, 1000 a 5 – 1001 a 3). Dziewiąty (1060 a 36 – b 19) łączy jedenasty i dwunasty (B 4, 1001, a 4 – b 25 i B 5, do czego jako rodzaj dodatku należy jeszcze B 6 do 1002 b 32). Bonitz zauważył, że obie kwestie w B są poprawnie rozdzielone. Także tutaj (1060 b 2) znowu zakłada się, że poszukiwane wieczne i pierwotne pryncypia muszą być nie-

¹² [W przekładzie T. Żeleźnika: „Najwyraźniej bowiem szukamy jakiejś innej substancji i naszym zadaniem jest właśnie ustalić, czy jest coś jako takie oddzielone nie należące do niczego ze świata rzeczy podpadających pod zmysły” Arystoteles, *Metafizyka* 1060 a 10–14, przeł. T. Żeleźnik, opr. M.A. Krąpiec. A. Maryniarczyk, Lublin 1998.]

materialne. Ravaisson zauważył brak paraleli do 1060 b 6–12; por jednak 1001 a 24 do b 25; do 1060 b 17–20 por. 1002 a 28 i n. Problem *dziesięć* (1060 b 19–23) odpowiada czternastemu (B 6, 1003 a 7–17). *Jedenasty* (1060 b 23–28) należy, jak przypomina już Bonitz, właściwie do ósmego (999 b 15); nie rozumiem, co poza tym ma mieć on wspólnego z 1002 b 12–32. *Dwunasty* wreszcie (1060 b 28–30) przynosi opuszczoną dziewiątą aporię (999 b 24–1000 a 4). Oba ostatnie ustępy wyglądają prawie na dopisek czegoś, co wcześniej zostało zapomniane, tak luźno są włączone do szeregu. Całkowicie pominięta jest dość ważna trzynasta aporia, przygotowująca badania dwóch ksiąg (H i Θ), dotycząca *dynamei on*. Trudno wytłumaczyć to opuszczenie samą niedbałością; raczej świetnie zgadza się ono z celowym wykluczeniem *hylē* z badania metafizycznego, jeżeli temu ostatniemu ma przypaść tylko byt niematerialny. Znikło poza tym, nawiązujące w pierwszym wyliczeniu aporii (B 1, 996 a 11) do tamtej [trzynastej] kwestii, pytanie o *kinēsis*, jak i to wtrącone tam po [aporii] czwartej (995 b 20–27). Oba zostały opuszczone również w obszerniejszym rozwinięciu [aporii] (B 2–6). Najłatwiej można to wytłumaczyć w ten sposób, że autor książki K miał wprawdzie przed oczami B, ale trzymał się głównego przedstawienia (B 2–6) i poniechał trudu, by to, co tam pominięte, dołączyć na podstawie B 1.

Krócej pozwolę sobie zająć się K 3–8. K 3 odpowiada Γ 1.2. „Wiedza filozofa”¹³ jest nauką o *on hēi* [z *iota subscriptum*] *on katholou kai kata meros*¹⁴. W sformułowaniu tej podstawowej myśli jako w pewnej mierze nowe można wskazać jedynie: po pierwsze, wtrąconą uwagę o *sterēsis*, co do której już Bonitz zauważył, iż zarówno rozbija ona konstrukcję, jak i jest sporna pod względem rzeczowym, ponieważ w 1061 a 25 zamiast „niesprawiedliwy” powinno być oczywiście: „ani niesprawiedliwy, ani sprawiedliwy”. Jeśli nie chce się rzucać podejrzania na cały ustęp, to mamy przed sobą logiczne uchybienie, które można przypisać tylko uczniowi. Po drugie, dodane zostało rozjaśnienie *ex afaireseōs theōrein* za pomocą przykładu matematyki (1061 a 28 – b 3). Można uznać ten wywód za całkiem instruktywny; nikt zresztą nie będzie twierdził, że perypatetyk zaznajomiony z arystotelesowskim sposobem myślenia (szczególnie z *Fizyką* B 2) nie mógłby był dołączyć takiego wywodu na podstawie własnej wiedzy. Arystoteles wszelako miał w zwyczaju tego typu proste analogie kreślić paroma słowami, a nie, jak tutaj, delectować się ich rozsnuwaniem.

¹³ Wyrażenie ma swój pierwowzór w Γ 3, 1005 a 21, b 6.

¹⁴ Zwraca uwagę podwójna tautologia. Zaraz za niej: *to d' on pollachōs kai ou kath' hēna legetai tropōn*, 1061 b 9: *ouch hēi* [z *iota subscriptum*] *d' onta oude peri to on auto kath' hoson on estin*, szczególnie jednak K 5, początek: *esti de tis en tois ousin* (tak?) *archē, peri hēs ouk esti diepseusthai, tounantion d' anankē aei poiein, legō de alētheuein*.

K 4 oddaje Γ 3, 1005 a 19 – b 5, wkradło się tu tylko małe, zwodnicze nieporozumienie. Druga aporia (995 b 8, 996 b 26, por. 1059 a 23) mówi o pryncypiach apodeiktycznych, pryncypiach wspólnych wszelkim dowodom; właśnie o tym traktuje Γ 3, gdzie na początku owa aporia zostaje *expressis verbis* wprowadzona. Wprawdzie te ogólne zasady zostają określone jako „tak zwane w matematyce aksjomaty”; jednakowoż z tej właśnie racji są to tylko zasady logiczne, które w matematyce już się zakłada, co najwyżej udało się je tu ściślej sformułować, aniżeli gdzie indziej; stąd jedynym przykładem jest zasada sprzeczności. Zamiast tego K 4 mówi o zasadach takich jak: równe odjęte od równego daje równe; [mówi] zatem wprawdzie o zasadach, ale nie w tym samym sensie wspólnych, jak we fragmencie paralelnym, mianowicie jako o wspólnych wszelkim dowodom, lecz o zasadach matematycznych. Można je bądź co bądź nazywać *koina*, o ile obowiązują jako zasady wielkości w ogóle, a nie z osobna wielkości liczbowych, przestrzennych etc.; jednakże skoro nieco wcześniej (1061 a 32) zostało powiedziane, że matematyk zajmuje się wielkościami w ogóle, *poson* i *syneches* jako takim, to musi wydawać się czymś dziwnym, iż aksjomaty, które właśnie traktują o *poson* i *syneches* „jako takim”, zostają przydzielone *prōtē filosofia*, a nie – jak należało – matematyce¹⁵. Tutaj może się nasunąć zarzut, że autor co prawda miał przed oczyma Γ 3, jednak z powodu niedokładności [zwrot] „w matematyce tak zwane aksjomaty” zrozumiał jako aksjomaty matematyczne.

O zasadzie sprzeczności i zasadzie wyłączonego środka traktuje K 5 i 6, jako odpowiednik Γ 3 od 1005 b 6 do końca księgi. Bonitz wykazał wystarczająco, że opracowanie w K jest o wiele bardziej powierzchowne niż w Γ . Mianowicie brakuje bardzo ważnej prezentacji wewnętrznego odniesienia zasady sprzeczności do pojęcia substancji, w której ten, kto choćby tylko połowicznie pojął cel tego głęboko sięgającego rozważania, musi wyczuć istotę całego tego objaśniania formalnych pryncypiów. Czy także to powinno się zaliczyć na poczet niegotowego projektu? Jak jednak wytłumaczyć fakt, że Arystoteles, chociaż rozwija szereg nieważnych i zbytecznych rozważań, miałby zapomnieć akurat o tym, co najbardziej niezbywalne: o wykazaniu wewnętrznego odniesienia pryncypiów formalnych do realnych? Łatwiej jest w każdym bądź razie przyjąć, że kopista pomiął te głęboko sięgające

¹⁵ Sprzeczność nie zostaje zażegnana przez przypomnienie, że sam Arystoteles w „Analitikach drugich” A 10 (76 a 41) i 11 (77 a 30) wymienione twierdzenie zalicza do tych zasad, które wspólne są wszystkim naukom. Stosunek aksjomatów logicznych i matematycznych u samego Arystotelesa nie jest zapewne do końca jasny; jednakże niełatwo znaleźć u niego choć jedną tak wyraźną sprzeczność w obrębie kilku linijek, jak tutaj. W drugiej aporii i jej rozwiązaniu jest w pełni jasne, że powinno chodzić tylko o aksjomaty logiczne; tylko od nich dawało znaleźć przejście do *on hei* [z *iota subscriptum*] *on*.

objaśnienia z prostego powodu, ponieważ ich znaczenia nie pojął. – W szczególności objaśnienie aż do 1062 a 31 przylega dość wyraźnie do pierwowzoru¹⁶. Co do tezy Heraklita¹⁷ Bonitz przypomina o Γ 4, *incipit*; mnie wydaje się bliższy [ustęp] 1005 b 26. Następnie Brandis i Bonitz uważają partię 1062 b 24–33 za tak odbiegającą od miejsca paralelnego 1009 a 30–36, że żadne z obu przedstawień nie może być ekscerptem z drugiego. Jest to poprawne, choć z objaśnień (pogmatwanych w warstwie tekstowej, klarownych co do zamierzenia) łatwo można zrozumieć (w. 26–30), że autor dokonał namysłu (całkowicie poprawnego) nad wywodami pierwszej księgi *Fizyki*, którą też przecież *expressis verbis* (w. 31) cytuje. Dalej pierwszeństwo normalnego spostrzeżenia zmysłowego jest chyba nieco wyraźniej podkreślone niż w miejscu paralelnym, choć także tutaj nie ma nic, czego nie dałoby się przypisać lichemu perypatetykowi. Istotne i godne uwagi odchylenie znajduje się natomiast w 1063 a 10–17: *ta deuro* [rzeczy te tutaj] (= *ho peri hemas tou aisthetou topos*, [= te które są w świecie wokół nas¹⁸] Γ 5, 1010 a 28) są ujmowane w ciągłej zmienności; nie można na tej podstawie rozstrzygać o prawdzie, którą uzyskuje się, przeciwnie, tylko z tego, co stale trwa w tym samym stanie. Miejsce paralelne mówi coś całkiem innego, znacznie skromniejszego: nie powinno się z tego, co zmysłowe, przynajmniej z tej niewielkiej jego części, jaką się poddało obserwacji¹⁹, wyciągać ogólnego wniosku na temat tego, co w ogóle istnieje, że tak samo nieustannie podlega zmianom; istnieje wszak coś niezmiennego, i to w świecie zmysłowym: *uranos*²⁰. To, iż w tym, co ziemskie i zmienne, nie można w ogóle znaleźć prawdy, trzeba zaś jej szukać w niepodlegającym zmianom kosmosie (skąd blisko do wniosku o nieporuszonym poruszycielu), wydaje mi się myślą uderzająco niearystotelesowską, niemal platońską.

Uwagę 1063 a 27–28 uznał Ravaisson za wartościowszą od uwagi paralelnej 1010 a 23; zresztą i tutaj chodzi o dobrze znane twierdzenie. Logicznie powikłanej partii 1063 b 19–24 nie chcę tu próbować rozwikływać; trzeba dość wiele w myśli sobie dokomponować i dodać, aby argumentowi

¹⁶ W kwestii 1062 a 21 Brandis jest zdania, że pojęcie tego, co konieczne, jest tutaj w „kłopotliwy sposób” wprowadzone. Por. jednakże 1006 b 30.

¹⁷ Trochę zaskakujące wydaje się wprowadzenie jej samej w 1062 a 31: *tacheōs d’an tis k a i a u t o n t o n H e r a k l e i t o n t o u t o n e r ō t ē s a s t o n t r o p o n ē n a n k a s e n h o m o l o g e i n k t l.*, po tym jak wcześniej w ogóle nie było nawet o Heraklicie wzmianki. Być może jednak dopuszczalne jest wyjaśnienie, że heraklitejskie, a przynajmniej Heraklitowi przypisywane odrzucenie zasady sprzeczności, jako znaną rzecz, bez wahania można było zakładać; por. *Fizyka* A 2, 185 b 20.

¹⁸ Por. Przekład T. Żeleźnika. Arystoteles, *Metafizyka*, wyd. cyt.

¹⁹ 1010 a 28 (lepiej chyba czytać *outōs e c h o n*).

²⁰ Do w. 33 *tois palai lechtheisin* por. 1009 a 36.

nadać znośny sens; naszej kwestii zupełnie to nie rozstrzyga. Anaksagorasowi zostaje dalej²¹, do spółki z Heraklitem, słusznie przypisany pogląd, iż przeciwieństwa mogą ze sobą współistnieć; współistnieją mianowicie w postaci zmieszania, którego pojęcie jest tutaj tak ekspansywne, że każda cząstka materii mieści w sobie wszystko, to nie *dynamei*, lecz *energeiai* [z *iota subscriptum*] *kai a p o k e k r i m e n o n*. Jasne jest tu wyrażenie *energeiai*, zgodne z Γ 5; bo na sposób tylko *dynamei* przeciwieństwa dają się pogodzić już według Arystotelesa. Co jednak znaczy *apokekremenon*? Rzecz jasna musi znaczyć coś w rodzaju: „zgodnie z jego niezmięszaną istotą”. Znaczenie „przestrzennie oddzielony” jest mianowicie wykluczone, ponieważ przy oddzieleniu przestrzennym nie byłoby wszystkim we wszystkim, a więc również w tym, co sobie zarazem przeciwstawne – byłoby tylko w jednej części jedno, w drugiej drugie. Owszem, wywód daje się zrozumieć i przy pierwszym znaczeniu wyrazu. Wyrażenie to wszelako u Arystotelesa gdzie indziej – mianowicie w A 8, które to miejsce od razu przychodzi na myśl – ma nie ten sens, tylko oznacza po prostu przeciwieństwo zmieszania; tym sposobem, kto stwierdza, że wszystko we wszystkim jest zmieszane, stwierdza tym samym, że *n i e* jest oddzielone (*apokekremenon*), a to (zgodnie z A 8) prowadzi w konsekwencji do przyjęcia pewnego *aoriston*, do arystotelesowskiego pojęcia materii. Mamy zatem w K wprawdzie poprawną myśl, niemniej w takim sformułowaniu, które odbiega od Arystotelesa, a nawet pozostaje z nim w sprzeczności.

Że odchylenia siódmego rozdziału [księgi K] od odpowiadającego mu [rozdziału] E 1 są bez znaczenia, trafnie wbrew Brandisowi pokazał już Bonitz. W tekście oryginalnym (co zostanie pokazane gdzie indziej) znajdują się zresztą zawilości, jakie stały się również udziałem kopii; poprzez brak rozeznania się w nich i ich nasilenie ponownie potwierdza ona swój apokryficzny charakter. Kwestia ta sięga jednak zbyt głęboko w całościowe badanie tematu i układu podstawowej nauki Arystotelesa, by tutaj mogła zostać objaśniona. Również co do obecnego pytania wystarczy skonstatować, że rozdział nie zawiera niczego, czego nie można byłoby łatwo wywieść z pierwowzoru.

Co się w końcu tyczy K 8, to Bonitz słusznie zauważa, że porządek jest tu naruszony w mniejszym stopniu niż w paralelnych rozważaniach E 2–4; jednakowoż mogłoby to wynikać stąd, iż autor naszej księgi dysponował mniej zniekształconym tekstem niż my. Najpoważniejsze bowiem

²¹ Jak w Γ 5; odmiennie natomiast od Γ 7, na co zwraca uwagę Bonitz. Pojawia się tam niejasność, najpierw bowiem zostaje Anaksagorasowi przypisane stwierdzenie możliwości czegoś pośredniego, następnie zaś, i to z tego właśnie powodu, przypisuje mu się tezę, że wszystko jest fałszem, co pozostaje w jawnej sprzeczności z Γ 5.

zawirowania w E 2 prawie na pewno można sprowadzić do zepsucia tekstu (przez interpolację). Ponadto, znajduję tylko jeden dopisek, 1065 a 14-21, który zresztą da się dobrze wyjaśnić nieco swobodniejszym opieraniem się na pierwowzorze. Gdy natomiast Ravaisson chwali szczególnie określenie przeciwieństwa bytu w samym umyśle jako *to exō on kai chōriston*, to ja umiem się w nim doszukać tylko niezrozumienia pierwowzoru. Mianowicie w odpowiadającym mu miejscu (E 4, 1028 a 2) mówi się łącznie o *on kata symbebēkos* oraz o *on* w znaczeniu tego, co prawdziwe: *ouk exō delousin ousan tina fysin tou ontos*, tzn. nie pozwalają one na poznanie jeszcze jednego rodzaju bytu poza bytem właściwym (*to loipon genos tou ontos*, mianowicie bytem podzielonym według kategorii). Nie wymaga chyba komentarza, że przeciwieństwo bytu w samym myśleniu i bytu „poza” nami pozostaje Arystotelesowi obce²².

Zgodnie z tym wszystkim uważam to już nie za tylko prawdopodobne, lecz za dowiedzione, że omówiona partia jest swobodnym opracowaniem głównej treści ksiąg BΓE, dokonany przez jakiegoś starszego perypatetyka, który jednak, przy przemożnej niesamodzielności, a nawet stylistycznej zależności od swego pierwowzoru, na skutek jednostronnego ukierunkowania zainteresowań na punkt pojawiający się u samego Arystotelesa zdecydowanie bardziej na drugim planie, nadał całemu przedstawieniu nieco inne zabarwienie i częściowo przez to, częściowo przez nieco wygodniejszy sposób pisania zdradził się drobnymi odchyleniami w słownictwie, niekiedy także wręcz dotkliwym niezrozumieniem oryginału. Ten anonimowy tekst z powodu widocznego podobieństwa toku myśli, a w ogólności także stylu uważany był, co zrozumiałe, za arystotelesowski i przypuszczalnie przez tego samego pechowego redaktora, któremu zawdzięczamy wstawienie księgi Δ, zupełnie nierozsądne rozszerzenie naszego tekstu o jeszcze bardziej bezwartościowe ekscerpty z *Fizyki*, a w końcu całkowicie błędne uporządkowanie wszystkich ksiąg, został włączony do *Metafizyki*, aby załatać jej zauważalne bądź domniemane luki. Nie jestem w stanie uwierzyć, że druga połowa księgi pochodzi od tego samego autora, co pierwsza. Christ z poglądem głoszącym, że oba fragmenty pozostają w wewnętrznym związku, pozostanie chyba odosobniony. A ponadto pierwsza połowa [księgi] jest przecież jeszcze o niebo lepsza i bardziej spójna, niż te zesztukowane łaty, które same dopiero potrzebowałyby łąkania, nim mogłyby posłużyć do usunięcia rozstępu zięjącego pomiędzy naszym urywkiem, a księgą Λ.

PRZEŁ. I OPRAC. WOJCIECH HANUSZKIEWICZ

²² Tak jasny jest sens *exō* w E 4, wszelako u Bonitza Ind. Arist. 263 a 7 oba miejsca jak i paralelne znalazły się obok siebie. O *exō* = *plēn* tamże w. 20.