



SEWERYN BLANDZI

Rzeczanie jako o-rzeczanie, czyli orzekanie o rzeczy. Arystotelesa pytanie o filozofię i jej rzecz

Speaking as Predication.

Aristotle's Question concerning Philosophy and Its Matter

ABSTRACT: The author puts forward hermeneutic rethinking of Aristotle's theory of being, freed from later mediation (Aristotle's commentators, scholastics, modern ontology), which unwittingly still influence the original understanding of his predicative ontology. The term 'being' (τὸ ὄν) as a nominalized form of 'being something' (τὸ εἶναι τί τὸ ὄν) does not denote existence (or 'the existent'), Being as object in general or the notion of Being or Being as a notion, but expresses a general truth claim of predication.

The form ὄν ('being'), the participle of εἶναι ('to be') belongs to speech, it is a carrier of predication, but not a straight object (*res*), of which (in later metaphysics) we predicate as of 'Being' (τὸ ὄν, *ens*). Metaphysics shifted the stress from predicativity ὄν, that is, from the carrier of predication onto what is predicated (subject). As a result in the Latin tradition, the function of ὄν is obscured *a limine* by the substantive and substantial understanding of what is predicated as *ens*.

This shift of stress results in a substantivization of ὄν under the influence of what is predicated (*res*). The linguistic element undergoes conflation into one with what is predicated. As a result of this reifying substantivization, the predicative Greek ὄν is translated into Latin as the subjective (*id quod est* 'what is'), which later is used interchangeably with *ens*. We could call it a transformation of the universal predicate of 'being something' into the universal name 'Being', and the most general concept.

The grammatical form (τὸ) ὄν is a linguistic exponent of predicativity, whose real designate is οὐσία, that is essence or substance. In short, the predicating element is ὄν, the predicated – οὐσία, the latter as definitional essence or individual substance (τὸδε τι).

Aristotle does not dwell on the sense or meaning of τὸ ὄν, but asks the question τί τὸ ὄν and answers concretely: τὸ τὸ ἐστὶ τίς ἢ οὐσία, Being (*res*) is essence or substance.

In this paper the author also takes up the controversial issue of Aristotle's 'prime' philosophy, mostly on the basis of *Metaphysics*, Book VI, which continues considerations published in the paper *Aristotle's Prote Philosophia: Metaphysics, Ontology, Theology or Methodology?*, "Archive of the History and Philosophy of Social Thought", vol. 61/2016, pp. 273–286.

KEYWORDS: Aristotle • participle being as exponent of predication • Being as noun, substance, name, meaning, general concept, object in general

Dla percepcji greckiej świat przejawiał się bezpośrednio jako rzeczywistość fenomenalna i zarazem proces stawania się. Przy głębszej refleksji postrzegano, iż jest to proces cyklicznego i, by tak rzec, zrytmizowanego, a tym samym możliwego do ujęcia generalizującą myślą stawania się, nie zaś uniemożliwiającej poznanie, nieokreślonej dynamiki wariabilistycznego fluksu. Gdyby tak było, niemożliwy byłby także język, który z odnoszenia się do rzeczywistości czerpie swoją rację istnienia, pojawił się i trwa na mocy tej relacji. W ramach tak postrzeganej struktury stawania się można było mówić o występowaniu względnie stałych stanów rzeczy, konstatować działanie immanentnego prawa przechodzenia z możliwości do aktu, czyli obserwować aktualizację rzeczy naturalnych do postaci uobecnionych samodzielnych jestestw substancjalnych. Język jest przeto możliwym receptorem, który odzwierciedla i utrwała doświadczaną rzeczywistość.

Ścisły związek języka (mowy) i myśli jest taki, że to język jest umożliwieniem myśli, „myślimy bowiem w języku”¹. W późniejszej filozoficznej refleksji wieków średnich i nowożytności autonomiczną rolę oraz prymat uzyskuje czysty intelekt, którego funkcją jest myślenie. Prymarną zaś, w tym ujęciu, funkcją myślenia jest to, iż jest ono czynnikiem, dzięki któremu język intenduje ustawicznie do przekraczania fenomenalistycznego doświadczenia i oczywistości przedmiotowej, pretendując do stania się językiem istoty. Jednakże dla filozofów starożytnych już w naturze języka jako mowy (*logos*) ujawnia się intencja do odsłaniania prawdziwej, acz niejawnej istoty rzeczy. Gadamer mówi: „Z odniesienia języka do świata wynika jego swoista rzeczowość”². *Logos* to odnoszące się do rzeczy rzeczenie, czyli relacja, jak się rzeczy mają, jakie one naprawdę są. Orzeczenie na podstawie rzeczy winno zmierzać do orzeczenia istotnościowego, ujęcia istoty jako samej rzeczy, *πρᾶγμα αὐτό* (Platon).

W języku Parmenidesa i Herodota (dialekt joński), a także Platona, *τὸ εἶν/τὰ ὄντα λέγειν/λέγεται* znaczyło „mówić prawdę / mówi się po prawdzie”, czyli orzeka „będącym (*sc.* czymś), czym coś jest, istotnościowo i wedle

¹ „[...] słowo nie tworzy się dopiero po zakończeniu aktu poznawczego, mówiąc scholastycznie, po przekazaniu przez *species* [wzrok] informacji umysłowi, lecz jest samym procesem poznania. W tym sensie słowo jest równoczesne z tym kształtowaniem (*formatio*) umysłu”. Zob. H. G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 387. Gadamer niezwykle trafnie artykułuje grecki dualizm języka (mowy) i rzeczy(-wistości), mówiąc: „ludzkie odniesienie do świata jest bowiem wprost i z zasady językowe, a przez to dostępne rozumieniu” (*ibidem*, s. 430); „Język to centrum, w którym mieszczą się ja i świat, lub lepiej: prezentują się w swej pierwotnej współprzynależności” (s. 429); „Bytem, który może być rozumiany, jest język” (s. 249). Za maksimum wieńczącą dzieło Gadamera można uznać sentencję: „nie ma rzeczy, gdzie zawodzi słowo” (*ibidem*, s. 441).

² *Ibidem*, s. 404.

przypadłościowych kategorii (Arystoteles). Wszelako mowa powinna, jak powiedziano, odzwierciedlać rzeczywistość, takie jest jej przeznaczenie, czyli mówienie prawdy. Język dysponuje w tym celu specjalnym „słowem nad słowami” (J. Beaufret), czasownikiem „być”, zawierającym w sobie dyrektywę wyłącznego wypowiedzania prawdy. Krótko ujmując, czasownik „być” nie przekłada się wprost, kierując się wtórnym kryterium semantycznym na „istnieć”, ale zgodnie z podstawowym kryterium gramatycznym pełni funkcję werytatywno-predykatywną. Dotyczy to wszystkich form tego czasownika, analogicznie funkcjonującego w językach indoeuropejskich.

Forma ὄν („będące”), imiesłów od εἶναι („być”) należy do mowy, jest nośnikiem orzekania, a nie rzeczą (*res*), o której (w późniejszej metafizyce) jako o „bycie” (τὸ ὄν, *ens*) się orzeka. Dokonane przez metafizykę przeniesienie akcentu z orzecznikowości ὄν, tj. tego c z y m (za pomocą czego) się orzeka, na to, o czym się orzeka (podmiot), sprawia, iż (w tradycji łacińskiej) funkcję ὄν przesłania a *limine* substancywne i substancjalne rozumienie rzeczy orzekanej jako *ens*. Orzeka się „będącym czymś”, włączając trybem *inclusio* lub *inhaerentia* ten zasadniczy predykat (jako konstytutywny atrybut) w obręb rzeczy względnie samodzielnej, czyli bytu-substancji. Z owego przesunięcia akcentu wynika przeto substancywizacja, czyli urzeczownikowienie ὄν pod wpływem rzeczy orzekanej, na którą nastawia się uprzedmiotawiająca myśl. Dochodzi do *conflatio*, scalenia, zlania się językowego elementu orzekającego z orzekanym w jedno: w substancywną urzeczowioną przedmiotowość. Ta reifikująca substancywizacja sprawia, że predykatywne ὄν greckie przetłumaczone zostaje na łacinę, choć nie bez oporów (Seneka)³ jako podmiotowe (*id quod est*, „to, co jest”, które później stosuje się wymiennie z *ens*. Prowadzi to do takich uprzedmiotowiających i hipostatyzujących byt określeń jak „byt w ogóle”, „dziedziny bytu”, „ogólna teoria bytu”, czy też kiedy powiada się, że metafizyka (w odróżnieniu od nauk) rozważa „byt całościowo”.

Streszczając powyższą myśl możemy powiedzieć, iż „będące” jako odnoszące do rzeczy orzecznik, tj. którego funkcją zasadniczą jest odnoszenie do rzeczy różnych orzeczników, zostaje, mówiąc obrazowo, przez ową rzecz „przyciągnięte i zawłaszczone”, co na poziomie języka skutkuje wytworzeniem formy substancywnej, czyli jego przeobrażeniem w wyrażenie nazwowe „byt”. Możemy to określić jako transformację albo przejście od uniwersalności „będącego” (warunku orzekalności) do uniwersalnej nazwy. Odtąd też, przechodząc na semantykę przedmiotową języka bytu, wszelki przedmiot staje się desygnatem „bytu”, nazwy zapożyczonej od „będącego” w formie sztucznie zsubstancywizowanej.

³ L.A. Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 2010, s. 188.

Zainteresowanie filozofów przenosi się z czasem na problem rzekomego znaczenia „bytu” z formuły τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς. Skoro „byt ma różne znaczenia”, to jaki jest jego sens podstawowy? Niemafiej przy tym ekwilibrystyki interpretacyjnej wymagały nader częste w Arystotelesowej *Metafizyce* stwierdzenia o wielorakich funkcjach słowa εἶναι, wyrażanych zwłaszcza rzezoną formułą: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς (np. Z 1, 1028a 10; Γ 2, 1003a 33; E 2, 1026a 33–34; por. Δ 7; Θ 1, 1045b 32 n.), w której dopatrzone się orzekania „o bycie”, gdzie τὸ ὄν miałby być p o d m i o t e m owego „różnorodnego” (πολλαχῶς) orzekania, co przy pomieszaniu ὄν jako nazwy, którą się orzeka, z określanym nią przedmiotem orzekania, wiedzie do osobliwego przypadku samoorzekania „bytu o ‘Bycie samym’”.

Jak tymczasem wygląda uzyskany hermeneutycznie sens owej arystotelesowskiej formuły streszczającej dociekania nad ὄν? Odczytujemy w niej, że najpierw chce się rozpatrzyć w ogóle użycie w języku tego najpowszechniejszego czasownika ἐστί. Spełnia on, jak się okazuje, wiele funkcji, wśród których wyróżnia się funkcja łącznika do predykatów. I tutaj dochodzi do głosu nowa formuła, z zastosowaniem w miejsce λέγειν, którym możemy objąć całą gamę użyc danego wyrażenia w języku, czasownika o węższym niejako „zakresie”, czyli terenie stosowalności, mianowicie w ograniczeniu do sfery orzekania: κατηγορεῖν. Często spotykamy stwierdzenia, że „coś orzeka się o czymś”, jak np. Z 3, 1029a 23: „o istocie orzeka się inne rzeczy” (τὰ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται), albo dwa wiersze wcześniej, uprzedzająco o teźże istocie, ukrytej pod „coś”: „jest coś, o czym orzeka się wszelkie związane z byciem określenia” (ἐστί γάρ τι καθ’ οὗ κατηγορεῖται τούτων ἕκαστον <οἷς ὄρισται τὸ ὄν>).

Charakterystyczne jest to wzięte z wcześniejszego wiersza wyrażenie: οἷς ὄρισται τὸ ὄν, poprzedzone w tekście przykładowo wymienionymi kategoriami orzeczników: τί, ποσόν, ἄλλο τι. Tradycyjni komentatorzy metafizyki skłonni byliby bez wahania tłumaczyć je: „[kategorie,] którymi określa się byt (może nawet ‘Byt’), z narzucającym się całościowym, niedystrybutywnym rozumieniem „bytu”, przy różnorodności jego określenia. Tymczasem chodzi tu o orzeczniki przyznawane dowolnym obiektom (jeszcze nie określanym jako ὄντα, czyli nie desygnatom nazwy ὄν!) z użyciem kopuli „jest” (ἐστί, εἶναι), i mówienie o czymś, że j e s t (ἐστί) „tym”, „takim”, *jest* „tu”, „teraz” itp., i że skutkiem tego jest ono „będącym” (ὄν) tym, takim, tu, teraz, dopiero wraz z tymi określeniami – *będącym*. Można by to określić „orzekaniem kategoryzującym”, skoro w Δ 7, 1017a 23 pada (z zastosowaniem κατηγορία w *singularis*) sformułowanie: σχήματα τῆς κατηγορίας, co zamiast „schematy kategorii” lepiej oddać przez „postacie orzecznikowości”.

Dla owych określeń orzecznikowych zostało utworzone zbiorcze *participium κατηγορούμενα*, i Δ 7 grupuje je pod znanymi jako nazwy kategorii określeniami, z których każde oznacza (*σημαίνει*) predykaty jednego rodzaju, w liczbie ośmiu rodzajów: τῶν κατηγορουμένων τὰ μὲν τί ἐστὶ σημαίνει, τὰ δὲ ποιόν, τὰ δὲ ποσόν, τὰ δὲ πρὸς τι, τὰ δὲ ποιεῖν ἢ πάσχειν, τὰ δὲ πού, τὰ δὲ ποτέ (1017a 24–26). Po dodaniu w późniejszych czasach dwu jeszcze: κείσθαι i ἔχειν, lista zwiększyła się do dziesięciu standardowych kategorii. W zlatynizowanej formie przedstawia się ona, w tej samej kolejności, następująco: *substantia, qualitas, quantitas, relatio, actio, passio, ubi, quando, situs, habitus*. Powstały w ten sposób dwie różniące się od siebie w sposób istotny klasyfikacje. Wersja łacińska mówi o podziale bytu rozumianego przedmiotowo, podczas gdy pierwotna, grecka, ukazuje zestaw określeń reprezentujących klasy możliwych orzeczników, które po gruntownej analizie tekstów arystotelesowskich moglibyśmy rozszyfrować na gruncie gramatycznym jako części mowy⁴: rzeczowniki, przymiotniki, liczebniki, czasowniki, przysłówki miejsca, czasu, sposobu... W tym świetle za ewidentne nieporozumienie uznać należy traktowanie kategorii jak typów obiektów, wydzielonych obszarów rzeczywistości, niby części pokawałkowanego na dziesięcioro zbiorczego bytu. Wrażenie to potęgują tego rodzaju techniczne wypowiedzi jak ta Tomaszowa: *ens hoc modo dictum dividitur per decem genera* (*De ente et essentia*, cap. 1).

Wielość predykatów, zestawionych ostatecznie w dziesięć typów zwanych kategoriami, a także różnorodność ich rozumienia, stosownie do innych poza predykacją funkcji czasownika „być”, np. sens możliwościowy obok aktualnego, czy niejednaki sposób odnoszenia do podmiotu (np. przypadłościowy, bądź istotowo-równościowy), sprawiają wrażenie, że to łącznik ma różne znaczenia. W konsekwencji jego odnoszonemu do predykatów imiesłowowi ὄν, choć ta sama forma tego by nie sugerowała, trzeba by przyznać wieloznaczność, lub co najmniej analogiczność. Stało się to potem przez wieki przedmiotem szerokich dyskusji i sporów. A przyczyna leżała w tym, że znaczenia predykatów rzutowano na kopułę, której przecież samej nie przysługuje żadne znaczenie, lecz przy każdym orzeczniku pełni ona tę samą funkcję, którą moglibyśmy nazwać funkcją „predykatotwórczą”: po prostu z różnorodnych wyrażień językowych z zakresu poszczególnych części mowy czyni predykaty. Że w przypadku dowolnego predykatu rola kopuli jest ta sama, o tym ma nas przekonać zdanie z Δ 7, podsumowujące wykaz kategorii (1017a 27): ἐκάστω τούτων τὸ εἶναι ταῦτό σημαίνει („przy każdym z tych ‘orzeczników’ kopuła ‘być’ oznacza to samo”, sc. pełni to samo zadanie).

⁴ Niektórzy uczeni niemieccy (F. A. Trendelenburg) usiłowali dopatrzeć się tu części zdania (podmiot, orzeczenie, okoliczniki itd.), pomysł ten jednak przez innych (O. Apelt) został zarzucony.

Jako warunek możliwości orzekalności owo *będące* pozwala przyporządkowywać dowolnej rzeczy różne orzeczniki. Utworzony z jego pomocą orzecznik staje się quasi-nazwą, która jako predykat jest orzekana o tej rzeczy, reprezentowanej w zdaniu nazwą stanowiącą jego podmiot. Nazwa-podmiot jest, jak wiadomo, zakresowo podrzędna względem nazwy-predykatu. Podkreślali to wielokrotnie przedstawiciele scholastyki, jak np. Kajetan, który zauważa, że „ogólność i nadrzędność logiczna orzecznika, to konieczny warunek orzekania”⁵. Funkcję predykatotwórczą pełnią zasadniczo formy koniugacyjne kopuli: „jest”, „są”, *est, sunt, ἐστί, εἰσίν*, poręczniejszą jednak jest forma *participium*, która umożliwia fleksję deklinacyjną predykatu (pozwala powiedzieć np. nie tylko „będący człowiekiem”, ale i „będącego”, „będącemu” itp.)⁶. Ona też gramatycznie dostosowuje się do podmiotu, np. „Mieszkańcy Ziemi będący ludźmi”. Mówiąc „będący” (gr. ὄν) nie podajemy jeszcze żadnej treści, tę zawiera odnośne wyrażenie orzecznikowe, przenosząc je dopiero do kopuli. A jednak ten semantycznie przeźroczysty człon wyrażenia predykatoowego sam zaczął funkcjonować (już u Greków!) jako predykat. Następuje przeobrażenie niepełnego syntaktycznie i gramatycznie wyrażenia („będący” – czym?) w wyrażenie nazwowe, które w języku polskim przyjęło postać „być”, czyli transformacja uniwersalnej orzecznikowej kopuli w uniwersalną nazwę. Na poziomie zatem języka τὸ ὄν, *ens*, a już w szczególności „być” stają się synonimami wyrażenń oznaczających obiekty, przedmioty, rzeczy, o których się orzeka, czyli wyrażenń takich jak „przedmiot”, „rzecz”, „obiekt”.

Gramatyczna forma (τὸ) ὄν jest językowym eksponentem, czyli wykładnikiem orzecznikowości, którego realnym desygnatem jest οὐσία, czyli istota lub substancja. Krótko ujmując, elementem orzekającym jest ὄν, orzekanym οὐσία, gdzie ta ostatnia to definicyjna istota, bądź poszczególna substancja konkretna (τόδε τι), coś, na co wskazując mówimy „to oto”⁷. Dla Arystotelesa ὄν i ἔν to uniwersalne predykaty, ale to owo je d n y m warun-

⁵ Zob. L. Kuc, *Pojęcie bytu według Tomasza de Vio Kajetana*, „Studia Philosophiae Christianae. ATK” 1969, 5, 1, s. 140.

⁶ Por. przytoczenia O. Apelta w: J. Bigaj, *Arystotelesowska ‘metafizyka’ jako umiejętność definiowania*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 3/2002, s. 45 n.: „Z licznych, przytaczanych w oryginale tekstów, autor wysnuwa wciąż ten sam narzucający się wniosek, [...] że ὄν samo w sobie jest tylko spoiwem, συνθεσις (kopulą), które bez tego, co w zdaniu dzięki niemu zostaje połączone, jest niczym, innymi słowy jest łącznikiem”. Apelt zauważa zrównanie τὸ ὄν z εἶναι, a pośrednio z ἐστί: τὸ ὄν τὸ εἶναι τὸ ἐστί. [...] ‘Równocześnie wynika stąd, że wyrażenie τὸ ὄν nie znaczy nic innego i nie jest niczym innym, jak sprowadzonym do poręczniejszej gramatycznej postaci τὸ εἶναι lub τὸ ἐστί’”

⁷ Formuła τὸ ὄν ἢ ἔν mówi o „będącym” (τὸ ὄν) i jego badaniu „jako będącym (ἢ ὄν) sc. czymś (τί ἐστί)” na poziomie przedmiotowym (por. 1026a 31–32), przy dystrybutywnym rozumieniu przedmiotu, co potwierdza częste stosowanie wariantu formuły w *pluralis* τὰ ὄντα ἢ ἔντα (np. Γ 2, 1003 b 15–16; 3, 1005 b 11–12; E 1, 1025 b 3–4).

kuje dopiero bycie *c z y m ś* (Platon), w terminologii kantowskiej fundują one tzw. transcendentalną przedmiotowość. Wedle Arystotelesa nie orzekamy o jakimś „bycie”, niesprecyzowanym rzeczowym obiekcie (chyba że pod *ὄν/ens* podstawimy zaraz substancję) i nie orzekamy tego rodzaju „bytem” o wszystkim, ale orzekamy *b ę d ą c y m* (które w orzekaniu jest spośród kategorii najpierwszym z orzeczników), *c z y m* w istocie dana rzecz jest. Ten uniwersalny orzecznik stosuje się do każdej orzekanej rzeczy, stanowi *esse commune (omnibus)*, która to fraza zinterpretowana substancywnie spowodowała pewne zamieszanie w metafizyce post-kreacjonistycznej (p.n.).

Co do denotacji zaś, to zauważmy, że *τὸ ὄν* wprawdzie w pewnym sensie obejmuje wszelkie orzeczniki, jakie mogą być „orzeczone” o dowolnym obiekcie, jednakże nie chodzi tu ściśle o denotację jego jako *quasi*-nazwy, lecz o fakt, że gdziekolwiek pojawi się imiesłów *ὄν*, lub jakaś inna forma kopuli *εἶναι*, musimy się zawsze domyślać uzupełnienia w postaci jakiegoś konkretnego orzecznika⁸. Dopiero predykat, utworzony z wyrażenia językowego z zakresu jakiejś kategorii oraz imiesłowa *ὄν* nabiera formy nazwopodobnej, która ma swoją denotację i obejmuje pewną klasę obiektów, jak „będące (coś będącego) drzewem”, „będące na polu”, „będące starszym” itp. Z nieprzebranej ilości tych różnych form predykatowych można wyabstrahować samo participium *ὄν*, które wówczas nie ma żadnej treści, lecz zachowuje funkcję predykatotwórczą oraz predykato-atrybutywną. Ta druga sprawa, że odnosić go można do wszelkiego obiektu, o jakim orzec można jakikolwiek orzecznik. A przede wszystkim orzecznik istotowy *τὸ* („czym”), ten bowiem przypada wszystkiemu, cokolwiek może być objęte jakąś nazwą. Zgodnie z tym sformułowanie z książki *Gamma*: *κοινὸν δὲ πᾶσι τὸ ὄν ἐστὶ* (2, 1004 b 20) należy rozumieć: „będące sc. czymś wspólne jest wszystkim rzeczom”⁹.

Kiedy się w tego rodzaju frazie nadaje wyrażeniu *τὸ ὄν* denotację, podstawiając pod ten imiesłów jakąkolwiek postać obiektu, coś ze świata przedmiotowego, co się w innych językach określa takimi nazwaniami, jak *ens, byt, being, etc.*, wówczas wypowiedź nabiera trudno zrozumiałego sensu: „byt natomiast jest wspólny wszystkim rzeczom”¹⁰, *omnibus autem commune ens est*¹¹, *being is a subject common to all subjects*¹². Jak rozumieć tę wspólnotę

⁸ Por. O. Apelt, *Die Kategorienlehre des Aristoteles*, [w:] O. Apelt, *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, Leipzig 1891, s. 113: „Das ὄν der Kategorienlehre ist nichts anders als [...] die Kopula”. S. 112: „Es ist das ἐστὶ des Urteils, die Kopula, die an sich leer, erst durch das Prädikat ihre Füllung erhält”. Zob. J. Bigaj, *Arystotelesowska ‘metafizyka’ jako umiejętność definiowania*, op. cit., s. 45.

⁹ Fraza ta najwyraźniej legła u podstaw łacińskiego *ens commune (omnibus)*.

¹⁰ Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 76.

¹¹ *Idem*, *Metafizyka*, t. I, Lublin 1996, s. 161.

¹² *Idem*, *The Metaphysics*, Books I–IX, transl. H. Tredennick, London 1961, s. 155.

pewnego obiektu z innymi obiektami? Byt jawi się tutaj na modłę jakiegoś monistycznego tworu, że mianowicie istnieje jeden jakiś byt, tak jak materia, wspólny wszystkim rzeczom¹³.

Byt, tłumaczono też, sprowadza się do istnienia, które zawiera się w każdym jestestwie, będąc wręcz zasadą wszystkich rzeczy, lub: wszystek byt (*ens collectivum*) i każdy z osobna (*ens distributivum*) zawsze przysługuje czemukolwiek udzielona mu bytowość w postaci istnienia. Sprawa wyrozumienia owego „bytu wspólnego”, z uwagi na jego dwuaspektowość wymaga analitycznego rozjaśnienia.

Przede wszystkim, jak zaznaczono, ὄν i *ens* jako orzecznik powszechny, czyli uniwersalny (ὄν καθόλου, *esse commune*) jest stosowalny w każdej dziedzinie rzeczy. Zatem przedmiotowy aspekt tego orzecznika, czyli jego zakres, można określić jako pewną całość, ogół jego przedmiotowych odniesień, która to całość nie jest jakimś „zbiorczym bytem” (*ens collectivum*), ani tym bardziej „wszechbytem”/„wspólnym bytem” jako jakaś odrębna hipostaza, ale właśnie urzeczownikowioną formą ogółu jego przedmiotowych odniesień (*ens commune*).

Tradycyjnie rozumie się jednak *ens commune* przedmiotowo i w odezwaniu jako pojęcie zakresowo dookreślające „byt” z formuły *ens inquantum ens/ens quoad ens*, bez odniesienia do predykatywnego *esse commune*, którego uogólnionym ujęciem wszelkich odniesień jest właśnie *ens commune*. W. Stróżewski¹⁴ tak je tłumaczy: „Szczególnie kłopotliwe okazało się pojęcie bytu wspólnego – *ens commune*. Jaki jest jego zakres? I czy nie sugeruje ono jego jednoznaczności, sprzecznej z tak wyraźnie głoszoną przez św. Tomasza tezę, że „byt” jest pojęciem analogicznym?”. Następnie słusznie zaznacza: „Gdy Tomasz używa określenia *ens commune*, z całą pewnością nie chodzi mu o jakiś szczególny rodzaj bytu, ani – tym bardziej – o hipostazę, która byłaby bezpośrednio stwarzana przez Boga”.

Dalej jednak w ujęciu komentatora *ens commune* prezentuje się jako *quasi*-samoistna hipostaza: „Wydaje się, że *ens commune* to byt ujęty w swym najszerszym zakresie, takim jednak, w jakim jest on dostępny naszemu bezpośredniemu poznaniu. Z tego właśnie powodu jest on właściwym przedmiotem metafizyki, inne nauki bowiem zakładają go, zajmując się czy to jego dziedzinami, odmianami czy aspektami, nie rozważają go jednak w aspekcie jego bytowości. Jeszcze inaczej: byt jest przedmiotem wspólnym wszystkich nauk, żadna z nich jednak nie zajmuje się tym, co w nim wspólne, lecz tym,

¹³ Trudno też upatrywać wspólnoty w wyrażeniu τὸ ὄν traktowanym jako wyrażenie metafizyczne, czyli swoistą nazwę, byłaby to bowiem nazwa semantycznie pusta, równoważna z takimi najogólniejszymi wyrażeniami jak „przedmiot”, „rzecz”, „obiekt”, „coś”.

¹⁴ W. Stróżewski, *Metafizyka jako nauka*, „Studia mediewistyczne” 1990, 27, z. 2, s. 16.

co z jej punktu widzenia swoiste. Wychodząc od poszczególnych nauk, metafizyka odnajduje więc swój przedmiot w tym, co jest dla nich wspólne. Podobne uwagi poczynić możemy do bytu dzielącego się na kategorie. Wspólny analogicznie im wszystkim, przez żadną przecież nie jest wyczerpany¹⁵. I jeszcze:

Wydaje się, że rację mają ci komentatorzy, którzy zakres *ens commune* zacieśniają do bytu stworzonego [...] Pojęcie bytu, które by można odnieść do Boga, musi przekraczać wszelkie ograniczenia zakresowe (a sądzę, że *ens commune* ogranicza się do bytów kategorialnych i do przedmiotów nauk nimi wyznaczonych), a więc musi być ujęte wyraźnie jako *transcendentale*¹⁶.

Na gruncie greckim τὸ ὄν (tłumaczone dziś jako „byt”-obiekt w „twardym” rzeczownikowym sensie) nie jest nazwą czy pojęciem o najszerszym (pozakategorialnym) zasięgu, bo obejmowałoby wszystko, również „stawanie się” – są to bowiem dwie odrębne sfery rzeczywistości. Analogicznie w przypadku Arystotelesa, słowo τὸ ὄν nie znaczy „byt” w dzisiejszym potocznym reistycznym sensie, ale jest *quasi*-znominalizowaną formą imiesłowową (rodzajnik τὸ może oznaczać cudzysłów), wyrażającą predykatywność w ogóle, orzecznikowość ἐστὶ i εἶναι (= εἶναί τι). Arystoteles nie deliberuje nad sensem czy znaczeniem τὸ ὄν, zadaje pytanie: τί τὸ ὄν; i odpowiada konkretnie: τοὔτ’ ἐστὶ τίς ἡ οὐσία, bytem jest istota. Owa οὐσία jest z kolei znominalizowaną formą wyrażenia „bycie czymś” (τὸ τί ἐστὶν) i wykazuje dwa odrębne znaczenia: istoty oraz indywidualnej substancji zwanej pierwszą. Istotę odkrywamy jako ogólną treść definicji, abstrahując od wielości poszczególnych przypadków danej klasy rzeczy i ich przypadłościowych cech oraz jako formę gatunkową zwaną substancją drugą.

Metafizykę scholastyczną można scharakteryzować jako analizę kategorii semantycznych, takich jak: słowo, nazwa, znaczenie, pojęcie, odnoszonych w pierwszym rzędzie do wyrażenia *ens*, centralnego przedmiotu metafizyki. Ów termin *ens* jedynie literalnie jako imiesłów nawiązuje do arystotelesowskiego pierwowzoru. Przeważa substancyjne rozumienie, kiedy się mówi o nim jako wyrażeniu nazwowym, jego znaczeniu, pojęciu. Na ogół nie wiadomo jednak, jak rozumieć w tekstach łacińskich słowo *ens* od strony jego konotacji. Tłumacze i interpretatorzy mają tutaj kłopot z ustaleniem czy chodzi o jego sens egzystencjalny czy też esencjalny, czy *ens* to byt jednostkowy czy ogólny, czy wreszcie jego zakres jest najogólniejszy („najogólniejsze

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

pojęcie bytu jest wirtualnie transcendentalne¹⁷), czy ogranicza się do bytów kategorialnych. Pytania te nurtowały samych scholastyków, dla których „byt” jest tym, co jest najpierwej dane naszemu intelektowi, co zarazem stanowi właściwy przedmiot metafizyki.

Scholastyków zaprzętała jednak zasadnicza dla nich myśl wykazania jedności przedmiotu metafizyki, warunkująca jedność metafizyki jako nauki. Owa zaś jedność uzyskiwana jest na płaszczyźnie czysto pojęciowej: „Spoiwem, zapewniającym najlepiej jedność przedmiotu metafizyki, jest pojęcie bytu, pod warunkiem, że ujmowane jest albo jednoznacznie, albo analogicznie¹⁸. Niemniej wskazanie owego przedmiotu waha się między pojęciem bytu w ogólności, a bytem w pełnym znaczeniu tego słowa, którym jest substancja. Aczkolwiek „byt desygnuje istotę rzeczy” (*ens...significat essentiam rei*), powiada Tomasz¹⁹, to substancja (*substantia vel ens universum*) jako byt rzeczywisty (aktualny) precyzuje dopiero *ens* jako realny przedmiot metafizyki, który na wstępie jest uniwersalną nazwą i pojęciem najogólniejszym (*esse universale*). Natomiast w metafizycznych badaniach należy „przechodzić od analizy znaczenia bytu do znaczenia istoty²⁰. Znaczenia nazw, z których *ens* jest nazwą najważniejszą i najwyższej wagi, stanowią o ich ontologicznej realności, albowiem mowa, *sermo*, jako mowa posiadająca znaczenie, przynależy z tejże racji do bytu, będąc jego rozdrobnioną dziedziną. Roger Bacon²¹ w komentarzu do *Metafizyki* m.in. zapytuje: „Czy metafizyk powinien rozważać znaczenie nazw (*significationes nominum*)? I odpowiada twierdząco: „A ponieważ mowa jest częścią (*sc.* dziedziną) bytu, chociaż rozdrobniona, to i metafizyk rozważa mowę (*et cum sermo sit pars entis, licet diminuta, ideo metaphysicus considerat sermonem*).

Na tym tle możemy dopiero zrozumieć to, co Bacon wcześniej mówi na temat pierwszego przedmiotu metafizyki: *subiectum primo modo dictum est ens*. Wypowiedź ta nie sugeruje, jak sądzą niektórzy komentatorzy, że chodzi tu o pojęcie bytu w jego możliwie najszerszym zakresie. Nie chodzi też w niej o to, że podmiotem orzekanym w pierwszym rzędzie jest byt (a takie odczytanie nasuwa się na pierwszy rzut oka), bo jeśli podmiotem to tylko jako byt substancjalny. Należy przypomnieć, że w łacinie *subiectum* nie znaczy podmiot, ale przedmiot *sc.* rozważań, *subiectum considerationis*,

¹⁷ *Ibidem*, s. 15.

¹⁸ *Ibidem*, s. 19–20.

¹⁹ Zob. Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia*, cap. 1, [w:] Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie*, przekład, komentarz, studia M. A. Krąpiec, Lublin 1981, s. 10.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Łacińskie fragmenty R. Bacona przytaczam za W. Stróżewski, *Metafizyka jako nauka*, *op. cit.*, s. 18–19.

w związku z czym powyższe zdanie powiada: [w metafizyce] „przedmiotem rozważań w pierwszym rzędzie jest [nazwa, ściślej: znaczenie nazwy] *ens*”.

Wilhelm Ockham w prologu komentarza do *Fizyki* tak powiada²²: *In metaphysica primum inter omnia subiecta primitate attributionis est ens... in metaphysica...primum (i.e. subiectum) primitate perfectionis est Deus*. Stróżewski tak tę wypowiedź parafrazuje: „w metafizyce ‘byt’ jest pierwszym podmiotem wszystkiego z punktu widzenia pierwszeństwa w orzekaniu, podczas gdy pierwszym przedmiotem z punktu widzenia pierwszeństwa w doskonałości jest Bóg”²³.

I tu znów, jeśli pierwszym podmiotem (*primum subiectum*), zwłaszcza pierwszym podmiotem atrybucji (*primum subiectum attributionis*) jest byt (*ens*), to może nim być jedynie substancja, a nie jakiś ogólny byt, który z racji pojęciowej ogólności nie może podlegać już orzekaniu. Nie można jednak takim „bytem” orzekać o wszystkim, *sc.* każdej rzeczy, bo można jedynie orzekać b ę d ą c y m (p.w.), co w pierwszym przypadku wykorzystali panteiści, którzy *per analogiam* pod pojęciem powszechnego bytu podstawili orzekalnego o wszystkim Boga²⁴.

A zatem: „W metafizyce pierwszym spośród wszelkich przedmiotów rozważania, ze względu na pierwszeństwo w orzekaniu (*attributio* to synonim *praedicatio*) jest *ens*”. W tym wstępnym odczytaniu znów nie chodzi o to, że *ens* jest podmiotem samoorzekania, ale że orzekanie b ę d ą c y m (*sc.* czymś o rzeczy) jest właściwym przedmiotem zainteresowania metafizyki. W ostatecznym odczytaniu wypowiedź Ockhama ma taki *par excellence* Arystotelesowski sens: „W metafizyce pierwszym spośród wszelkich przedmiotów rozważań, ze względu na pierwszeństwo, jakie pełni w orzekaniu jest [orzecznik] *ens*”.

Ontologia nowożytna, wykraczając poza arystotelesowskie rozumienie bytu jako jestestwa aktualnego, dokonuje charakterystycznej dla nowożytności konceptualizacji całej rzeczywistości otrzymując, by tak rzec, „świat przez pryzmat czystych pojęć”. W pierwszym rzędzie dotyczy to bytu rozumianego jako najogólniejsze pojęcie, którego epistemologizacja polega właśnie na wciągnięciu go jako pojęcia w konieczną relację do podmiotu. W ten sposób

²² W. Ockham, *Philosophical Writings. A Selection*, New York 1964, s. 11.

²³ W. Stróżewski, *Metafizyka jako nauka, op. cit.*, s. 19.

²⁴ Tomasz z Akwinu tak ten argument formułuje: *Sed esse, cui nulla fit additio, est esse commune, quod de omnibus praedicatur; sequitur ergo quod Deus sit ens commune praedicabile de omnibus (Sum. Th. I, 3, 4)*. Równie zwięzła refutacja tego dowodu brzmi: *Ens commune est, cui non fit additio, de cuius tamen ratione non est, ut ei additio fieri non possit; sed esse divinum est esse, cui non fit additio, et de eius ratione est, ut ei additio fieri non possit, unde divinum esse non est esse commune (De potentia Dei, 7, 2 ad 6)*.

byt, zachowujący w tradycyjnej metafizyce pozycję niezależną, tj. obiektywną i transcendentną, zostaje wprzęgnięty w związek z podmiotem, dla którego wszystko to, co pojawia się polu świadomości, może być uznane za byt właśnie, jako przedmiot *dla* podmiotu. Wszelki przedmiot (fizyczny, myślny, wyobrazeniowy), pod warunkiem bycia niesprzecznym, staje się desygnatem traktowanego jak nazwa terminu „byt”, a sam ten termin synonimem określenia „przedmiot”.

„Nowa” ontologia (Wolf) przyjmuje zaraz „arystotelesowskie” miano *philosophia prima* (którego w wiekach średnich użyła metafizyka jako najpierwsza z nauk), czerpiąc jednak bezpośrednio inspiracje z rozważań Descartes’a, Leibniza, a także tych przemyśleń Dunsza Szkota, Kajetana i Suareza, które utwierdzając esencjalizm, stanowiły dalsze tło czy ogólne zaplecze myślenia nowożytnej epoki. I tak, jak wieki średnie rozumiały Arystotelesa przez pryzmat jego komentatorów (Aleksander z Afrodyzji, Asklepios i in.), tak nowożytna ontologia pozostająca pod wpływem tejże tradycji i filozofii arabskiej (nie będąc tego w pełni świadoma!) oddziałuje nadal na współczesne myślenie, które niepomne owych zapośredniczeń jest przekonane, iż w wykładni Arystotelesa jest zgodne z jego duchem, a zatem prostą jego kontynuacją. W myśli Zachodu zresztą, uważano długo metafizykę Awicenny za wiarygodną reprodukcję metafizyki Arystotelesa, jak też średniowieczny arystotelizm (mimo neoplatońskich i kreacjonistycznych kontaminacji) za odnowienie jego pierwotnej wersji i pełną jego eksplikację, tzn. wyartykułowanie nie wyrażonych *explicite* przez Stagirytę intencji.

Na podstawie nieautentycznej księgi *Kappa Metafizyki* przypisane zostaje Arystotelesowi najpierw pojęcie bytu $\tau\acute{o}\ \delta\upsilon\nu\ \eta\ \delta\upsilon\nu$ jako transcendentnej boskiej istności, i zarazem bytu jako rzeczywistości najogólniejszej. Pozwoliło to na całkowite zrównanie Boga z bytem, *resp.* bytu z Bogiem (Filon), lub też utożsamienie transcendentnej sfery boskiej z bytem (Numenius). Motywy te zostały niejako wstecz wprowadzone przez autora *Kappa* do redagowanej przezeń księgi *Epsilon*. Co do rozumienia bytu jako rzeczywistości najogólniejszej można wskazać na jego rodowód w obszarze filozofii stoickiej. Diogenes Laertios (7, 61) relacjonuje odosobniony w filozofii greckiej pogląd, wywodzący się właśnie z kręgu owej szkoły: „Gatunek jest obejmowany przez rodzaj, jak człowiek przez istotę żyjącą. Najwyższym rodzajem jest zaś to, co samo będąc rodzajem nie ma [już nad sobą] rodzaju, np. byt” ($\gamma\epsilon\nu\iota\kappa\acute{o}\tau\alpha\tau\omicron\nu\ \delta\acute{\epsilon}\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \delta\acute{\epsilon}\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma\ \delta\upsilon\nu\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma\ \omicron\upsilon\kappa\ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota,\ \omicron\iota\omicron\nu\ \tau\acute{o}\ \delta\upsilon\nu$).

Powszechnie traktuje się formułę $\tau\acute{o}\ \delta\upsilon\nu\ \eta\ \delta\upsilon\nu$ jak *unum*, jak nazwę pewnego obiektu, jakiegoś „bytu jako bytu”. Tymczasem tylko pierwsza jej część, mianowicie $\tau\acute{o}\ \delta\upsilon\nu$, ma sens denotatywny, natomiast człon $\eta\ \delta\upsilon\nu$ wyraża aspekt, pod jakim to, co się rozumie przez $\delta\upsilon\nu$, ma być rozpatrywane; nie stanowi ele-

mentu składowego nazwy, którą miałyby tworzyć całe wyrażenie τὸ ὄν ἢ ὄν. Albowiem to wszelki, dowolny obiekt ma być istotnościowo rozpatrywany jako „będący tym a tym”. W pierwszym przypadku otrzymaliśmy najogólniejsze *pojęcie* „Bytu jako Bytu”, czy „Bytu jako takiego”, które zdominowało nowożytny translacje Arystotelesowej *Metafizyki* (np. ‘Being *qua* Being’). I to byłby „Byt w ogóle”, od którego już prosta droga do wyosobnionego *ens commune*. Sam zaś autor książki *Kappa*, a zarazem – być może²⁵ – nawet kompilator *Metafizyki*, w specyficzny sposób zinterpretował wyrażenie τὸ ὄν ἢ ὄν. W formule tej dopatrzył się mianowicie filozoficznego określenia dla transcendentnej Istoty: „Będące, którego istota do tego ‘będące’ się sprowadza”, co przypomina biblijne „Jestem, tym Będącym”.

W księdze *Epsilon* arystotelesowskiej *Metafizyki* postawiony zostaje aporematyczny problem, który kładzie się cieniem na metafizykę, przekształconą potem w ontologię, w całym jej rozwoju, budząc od pewnego czasu irytację w kręgach uczonych i filozofów (Natorp, Heidegger), i inspirując dyskutowany bez końca dylemat *metaphysica generalis* i *metaphysica specialis*. A kwestia zaczyna się od wyróżnienia jakiejś dziedziny wiedzy jako pierwszej. Po prezentacji (1026a 6–13) przedmiotów dwóch dyscyplin ‘teoretycznych’: fizyki i matematyki (ściślej: „fizycznej” i „matematycznej”), i hipotetycznym założeniu pewnego innego przedmiotu: αἰδιον και ἀκίνητον και χωριστόν („wiecznego, nieruchomego, transcendentnego”), któremu można przyznać „boskość” (τὸ θεῖον), zostaje zasugerowana możliwość innej specjalności teoretycznej (θεωρητική), wyprzedzającej tamte (πρωτέρα ἀμφοῖν), czyli pierwszej relatywnie, określonej przez *gradus comparativus* πρωτέρα. Zaraz potem jednak użyty zostaje *gradus positivus* πρώτη (w. 16), wyrażający pierwszeństwo absolutne, nie zrelatywizowane do niczego, równoznaczne z doskonałością. Takie pierwszeństwo nauka ta ma mieć zagwarantowane przez godność przedmiotu: jeśli to będzie „najzacniejsza dziedzina” (τιμιωτάτων γένος), to i nauka zyska ocenę „najzacniejszej” (τιμιωτάτη), jeżeli jemu przypiszemy ocenę „boski” (θεῖον), to i ona będzie godna tego miana, i będzie ją można określić jako θεολογική (w. 19).

Zauważmy, że wszystko to prezentowane jest w konwencji hipotetycznej, nie wiemy jeszcze, czy taki przedmiot istnieje, i co by to miała być za nauka. Autor książki *Epsilon* dalej traktuje ją jak niezidentyfikowaną, mówi o pierwszeństwie, nie wiedząc, czy nie zdradzając, jakiej ma je przyznać, i z jakiej racji, bo może być ona uznana za pierwszą, co najmniej z dwu powodów. Stawia więc kwestię jej przedmiotu i funkcji, ale jeszcze jako niewiadomej,

²⁵ Taką oryginalną tezę stawia i uzasadnia J. Bigaj, *Dlaczego pseudo-Arystoteles*, Ustrzyki Dolne 2014.

a przynajmniej nie w pełni wiadomej, podczas gdy powszechnie widzi się tu ustaloną już w klasyfikacji nauk „filozofię ‘pierwszą’”. W sformułowanej aporematycznie kwestii (1026a 23–25) występuje zestawienie dwu wyrazów ἡ πρώτη φιλοσοφία, które się spontanicznie uznaje za nazwę pewnego działu filozofii, wyróżnionego jako „pierwszy”, czyli naczelny: ἀπορήσειε γὰρ ἄν τις πότερόν ποθ' ἢ πρῶτη φιλοσοφία καθόλου ἐστίν, ἢ περὶ τι γένος καὶ φύσιν τινὰ μίαν. Tłumacze i komentatorzy nie mają wątpliwości, że chodzi tu o naukę o nazwie „filozofia pierwsza”: „Nasuwa się problem sporny, czy ‘pierwsza filozofia’ ma być ‘ogólna’ (καθόλου), czy dotyczyć jednej tylko jakiejś dziedziny lub istoty”. Nie tylko postawiony w tym pytaniu problem jest kłopotliwy, ale i sam użyty w nim termin. Oprócz postawionej trudności dotyczącej charakteru nauki określonej jako „pierwsza”, aporia prowokuje zasadniczą trudność terminologiczną: jak rozumieć te dwa słowa: πρώτη φιλοσοφία?

Czy chodzi o konkretną naukę, wyróżnioną gwoli godności pierwszeństwem, czy dalej niewiadomą, dopiero możliwą, a tylko z wyznaczonym jej pierwszym miejscem? Wygląda na tę drugą ewentualność, skoro jej przedmiot został zasygnalizowany tylko ogólnikowo jako „pewna dziedzina” (γένος τι = φύσις τις). Nawet jeśli byśmy dodali wcześniejsze określenie i powiedzieli, że jest to „dziedzina najzacniejsza” (τὸ τιμιώτατον γένος), to i tak nie staje się ona przez to skonkretyzowana, a tylko zyskuje ocenę. Owszem, poszukuje się jej wśród „tego, co boskie” (τῶν θείων), ale dalej bez uściślenia, co to miałyby być. Mówi się warunkowo (zastanawiające, że w duchu stoickim): εἴ που τὸ θεῖον ὑπάρχει, ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχει („Jeśli gdzieś istnieje boskość, to w takiej właśnie istności występuje”)²⁶. Ten ewentualny przedmiot musiałby mieć dwie cechy łącznie: być zarazem „nieziemny” (ἀκίνητον) i „samoistny” (χωριστόν), to zaś skutkowałoby tym, że byłby „wieczny” (ἀίδιον). Tego rodzaju zaś czynniki sprawcze dla rzeczy widzialnych są czymś boskim (ταῦτα γὰρ αἴτια τοῖς φανεροῖς τῶν θείων). Zajmująca się nimi nauka też mogłaby zyskać epitet θεολογική, „rozwprawiająca o tym, co boskie”. Grunt przygotowany, charakterystyka przeprowadzona, trzeba tylko samą naukę wskazać konkretnie.

Czy może w jej rozpoznaniu pomóc dokonane przy tej okazji zestawienie (1026a 18–19) trzech dziedzin, nazwanych dość dziwnie „teoretycznymi filozofiami” (ὥστε τρεῖς ἄν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματικὴ, φυσικὴ, θεολογική). Czytając, odruchowo stosuje się w myśli formy rzeczownikowe, stosownie w nowoczesnych klasyfikacjach nauk: „matematyka”, „fizyka”,

²⁶ Zauważmy, że czasownik ὑπάρχει użyty tu został w znaczeniu lokatywnym „występować gdzieś”, „istnieć”, spotykanym właśnie u stoików. Arystoteles stosował go w znaczeniu „przysługiwać” i wymagał on wtedy datiwu: „komu”, „czemu”.

„teologika” (nawet „teologia”), podczas gdy w oryginale występują przymiotniki, uszczegóławiające ogólne *adiectivum* θεωρητικοί („badawcze”): „matematyczna” („ścisła”, ucząca dowodzenia na abstraktach), „fizyczna” („przyrodnicza”, tj. zaprzątnięta ruchem), „teo-logiczna” („najgodniejsza”, zajęta tym, co wieczne). Mają to być wyszczególnione, i tak określone trzy „filozofie” (φιλοσοφίαι), czyli mielibyśmy do czynienia z podziałem filozofii, który, gdyby go chcieć przypisać Arystotelesowi, musi być uznany za anachronizm. Podział taki nie jest zresztą gdzie indziej spotykany, a uczeni mają do niego zastrzeżenia. Wypada go wręcz potraktować jak interpolację²⁷, przy czym wprowadzenie μαθηματική jako filozofii P. Natorp ocenia jako wyjątkowe nieporozumienie²⁸. Na podział filozofii było jeszcze o wiele za wcześnie, w czasach Arystotelesa pojęcie jej dopiero się krystalizowało. To, co podano tu jako działy filozofii, jest właściwie podziałem umiejętności teoretycznych (badawczych). Zresztą sam autor (jeśli to jedna i ta sama osoba)²⁹ zaraz jakby się zreflektował i jedno zdanie dalej (1026a 22–23) użył już określenia ἐπιστήμαι: αἱ μὲν οὖν θεωρητικαὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν αἰρετώτεραι, αὕτη δὲ τῶν θεωρητικῶν. („Badawcze więc są wyborniejsze od innych *umiejętności*, ta zaś najprzedniejsza z badawczych”). I kilka wierszy dalej (1026a 29) konkretnie fizyka jest nazwana ἐπιστήμη, kiedy wysunięta zostaje ewentualność, że mogłaby być „umiejętnością pierwszą” (ἡ φυσικὴ ἂν εἴη πρώτη ἐπιστήμη).

Jedna jest zatem wyróżniona, ale jeszcze jako niewiadoma. Do jej zidentyfikowania może pomogą nam wypowiedzi z księgi *Alpha* (2, 983 a 5–10),

²⁷ P. Natorp, *Tematyka i układ Arystotelesowej ‘Metafizyki’*, przeł. J. Bigaj, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej, 57/2012, s. 331: „Zdanie wtrącone (ὥστε τρεῖς ἂν εἴεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματικὴ, φυσικὴ, θεολογικὴ [a więc trzy byłyby filozofie teoretyczne, matematyka, fizyka, teologika]) przerywa i zakłóca tok wykładu; [...] nie do utrzymania, aż do usunięcia go jako interpolacji. Za tym wtrętem idzie z konieczności dalsza wstawka w. 21 καὶ τιμιωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμιωτάτων γένος εἶναι [a najzacniejsza musi być o najzacniejszym rodzaju], która wyraża jeszcze poważniejszą niedorzeczność”. s. 334: „Wymienione zdania (w. 18 i 20) kwalifikują się do usunięcia jako głosy kogoś niepowołanego, które potem dostały się do tekstu”.

²⁸ *Ibidem*, s. 331, przyp. 24: „[...] pozycja matematyki w owym podziale nauk filozoficznych musi budzić poważne zastrzeżenia. [...] Jedyne interpolator pozwolił sobie na postawienie matematyki jako samodzielnej ‘filozoficznej’ dyscypliny w jednym rzędzie z fizyką oraz ‘teologiką’ (na miejscu πρώτης φιλοσοφίας)”. W świetle Γ 2 (1004b 7–10) można jednak mówić o wysuniętej przez Arystotelesa możliwości „ufilozoficznienia” matematyki. Wystarczy tylko, żeby doceniono w niej znaczenie istoty i prowadzono nad nią refleksję.

²⁹ Uczeni (P. Natorp, I. Dürring) podnoszą wątpliwości i domniemania co do autorstwa księgi *Epsilon*. Sugerują poważny udział jakiegoś perypatetyka wiele lat po okresie klasycznym. A możemy dodać, że, jak zauważyliśmy wyżej, dają się znaleźć w tekście nawet ślady wpływów stoickich. Za nieautentycznością dalszych partii księgi *Epsilon* znaleźć można argumenty w dalszym ciągu artykułu Natorpa, s. 352 n.

które w równie podniosłych słowach opisują pewną umiejętność, przyznając jej podobnie jak powyższe fragmenty *Epsilon* „boskość”, jeszcze w sensie ogólnie pojętej doskonałości, ale potem z umotywowaniem tej oceny. Ona jest „najbardziej boską i najgodniejszą” (ἡ γὰρ θειωτάτη καὶ τιμιωτάτη), „od której nie ma godniejszej” (οὐτε τῆς τοιαύτης ἄλλην χρῆ νομίζειν τιμιωτέραν). Tak mówi Arystoteles o samej filozofii, a myśli te pochodzą, jak odkrywają uczeni, z jego zaginionego dialogu *Περὶ φιλοσοφίας* (*O filozofii*)³⁰. Tam wypracowywał jej pojęcie, ustalał przedmiot i metody, ale jeszcze nie podział. Chodziło mu więc nie o ‘pierwszą filozofię’, na to bowiem było jeszcze za wcześnie, lecz o najogólniej wziętą filozofię jako ‘pierwszą’ z umiejętności. I to nie Stagiryta ukuł określenie „filozofia pierwsza”, jak mu się to przypisuje³¹. On filozofii przyznawał pierwsze miejsce wśród umiejętności, ją samą uznawał za „pierwszą”, z czego utworzono potem określenie jej rzekomego działu „pierwsza filozofia”. Do nieporozumienia takiego doszło najwyraźniej i w E 1.

Pamiętając, że Arystoteles już w księdze A samej filozofii przyznaje najwyższą rangę ze wszystkich nauk i umiejętności, należałoby i w przytoczonej wyżej aporii skorygować funkcjonujące w wydaniach wyrażenie ἡ πρώτη φιλοσοφία jako zawierające niewielką, ale jakże istotną pomyłkę. Otóż proponuję koniekturę polegającą na zastąpieniu rodzajnika ἡ partykułą ἢ („jako”) pamiętając, że łatwo było pomylić te słówka w rękopisach, gdzie pisano majuskułą, bez oddzielenia wyrazów i bez uwzględniania znaków diakrytycznych, i że podobnych koniektur już filolodzy dokonywali³². Otrzymamy wówczas wyrażenie ἢ πρώτη („jako pierwsza”) φιλοσοφία, a całe zdanie uzyskuje sens:

„Nasuwa się problem sporny, czy *jako pierwsza* (albo: będąc pierwszą) filozofia ma być uniwersalna (καθόλου), czy dotyczyć jednej tylko jakiejś dziedziny lub istoty” (ἀπορήσειε γὰρ ἂν τις πότερον ποθ’ ἢ πρώτη φιλοσοφία καθόλου ἐστίν, ἢ περὶ τι γένος καὶ φύσιν τινὰ μίαν). Gdyby teraz chcieć odpowiedzieć na zasadnicze pytanie aporii, w jego dychotomicznym ujęciu,

³⁰ Por. M. Krąpiec, *Wprowadzenie do ‘Metafizyki’ Arystotelesa*, [w:] Arystoteles, *Metafizyka*, t. I, Lublin 1996, s. X: „Księga A [...] przypomina oddzielną pracę programową *O filozofii*, z którą może nawet w pewnych partiach się pokrywa”.

³¹ Na temat pojęcia filozofii pierwszej w księdze *Epsilon*, pisze Natorp, *Tematyka i układ Arystotelesowej ‘Metafizyki’*, *op. cit.*, s. 342: „[...] dla nas wystarczy stwierdzić, że ustalenie dotkniętego sprzecznościami pojęcia πρώτη φιλοσοφία, 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”.

³² Tak np. w K 1, 1059a 32–33 we frazach ἢ μὲν γὰρ ἀποδεικτικὴ[...] ἢ δὲ περὶ τὰ πρῶτα rękopisy miały rodzajniki ἡ, które dopiero W. Luthe bardzo celnie zastąpił partykułą ἢ, która się definitywnie przyjęła.

tj. z czego ma wynikać owo pierwszeństwo filozofii, czy z jej uniwersalności (καθόλου), czy z charakteru przedmiotu (γένος, φύσις), to tu odpowiedź, jaką można znaleźć w różnych miejscach *Metafizyki*, brzmiałaby: „z obu”. Otóż w księdze A czytamy (983a 5–10), że z dwu względów filozofii można przyznać najwyższą pozycję wśród umiejętności, wyrażaną superlatywami najwyższą godność: θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη. Jeden powód to właśnie godność przedmiotu, którym są dziedziny najdoskonalsze: „cokolwiek jest gdzie boskiego” (κἂν εἴ τις τῶν θεῶν εἴη). I to filozofia sama, nie jakiś jej dział, miałyby w tym sensie charakter „teologiczny”. Oczywiście nie jako „teologia” w późniejszym rozumieniu, tj. nauka o osobowym Bogu, jak się często anachronicznie wypowiedzi na ten temat odczytuje, ale dociekająca sfery boskiej (τὸ θεῖον), wyróżniającej się doskonałością, transcendentnej dziedziny istności, pojmowanej choćby w duchu platońskim. Tak rozumiany „boski” przedmiot nadaje jej samej walor „boskości”: „pośród umiejętności jest ona ‘boską’” (θεῖα τῶν ἐπιστημῶν ἐστὶ). Owszem, w trakcie swoich poszukiwań może ona natrafić i na bóstwo samo, jako leżący u podstaw wszystkiego (πᾶσιν ἀρχή) czynnik sprawczy (ὁ γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχὴ τις), i tylko z tej racji, niejako akcydentalnie nim się zająć. Ze względu na to można by do tak wyjaśniającej umiejętności zastosować spotkane w E 1 nazwanie θεολογική („teologiczna”), termin ściślej związany z przedmiotem, niż ogólnie wartościujące: θεῖα („boska”). Czy może autor już w ten sposób chciał (idąc za Arystotelesem) nazwać filozofię?

Z drugiej strony „boską” można nazwać filozofię dlatego, że kto ją uprawia, dorównuje bogom, albowiem sięga takiego poziomu teoretycznego, że tylko bóstwo jest w stanie go osiągnąć: „wśród umiejętności jest ona boska” (θεῖα τῶν ἐπιστημῶν ἐστὶ), jako ta, „która bóstwu przede wszystkim przystoi” (ἦν γὰρ μάλιστα ἄν ὁ θεὸς ἔχοι). Nabycie jej trudno przyznać przeciętnemu człowiekowi, albowiem natura ludzka jest pod wielu względami zniewolona (ἄν οὐκ ἀνθρωπίνη νομίζοιτο αὐτῆς ἢ κτῆσις, πολλαχῆ γὰρ ἢ φύσις δούλη τῶν ἀνθρώπων ἐστὶν). Tym zaś, co w poznaniu największą trudność sprawia człowiekowi, istocie „o zniewolonej naturze”, i wymaga niemal boskich predyspozycji, jest ogólność (καθόλου). O tym właśnie była mowa w księdze A nieco wcześniej (982a 22–25): „Poznanie powszechne przysługuje temu, kto posiada najbardziej uniwersalną umiejętność” (τὸ μὲν πάντα ἐπίστασθαι τῶ μάλιστα ἔχοντι τὴν καθόλου ἐπιστήμην). „A można też powiedzieć, że najtrudniejsze dla człowieka jest poznawanie, gdzie chodzi o największą ogólność” (σχεδὸν δὲ καὶ χαλεπώτατα ταῦτα γνωρίζειν τοῖς ἀνθρώποις τὰ μάλιστα καθόλου). Mamy oto to samo, co w aporii wyrażenie καθόλου. Godność („boskość”) filozofii oraz jej pierwszeństwo wobec innych umiejętności miałyby więc być uwarunkowane, obok przedmiotu także metodą, mianowi-

cie „ogólnością”, podejściem najogólniejszym. Z tego to rodzaju wypowiedzi Arystotelesa na temat filozofii mógł autor *Epsilon* przejąć określenie καθόλου i odnieść je hipotetycznie do pewnej, anonimowej jeszcze nauki, którą mylnie zidentyfikowano jako „filozofię pierwszą”.

Dlatego to i w księdze E, która podejmuje pewne motywy analogiczne jak księga A, został wywołany problem dyskusyjny co do dwu możliwych powodów pierwszeństwa nauki kwalifikującej się jako pierwsza. Dwa te powody są dalej roztrząsane, kiedy autor prowadzi nas do rozwiązania problemu. Najpierw bliższego objaśnienia wymaga owo καθόλου, jako dotknięte dwuznacznością, albowiem niesie znaczenie zarówno ogólności jak uniwersalności. Aby rozjaśnić, w jakim sensie użył tego terminu w aporii, autor przywołuje (1026a 25–27) przykład nauk matematycznych, kładąc nacisk na rozróżnienie tego podejścia, które dziś nazwalibyśmy metodologicznym, i podejścia przedmiotowego. Oto są szczegółowe dziedziny wiedzy nazywane „matematycznymi” (αἱ μαθηματικαί), jak geometria czy astronomia, z których każda ma swój przedmiot (περί τινα φύσιν εἶσιν). Wiemy dobrze, że przedmiot astronomii wyróżnia się godnością. Daje się wszelako wyróżnić inna, podstawowa względem pozostałych, opisana tu jako ἡ καθόλου πασῶν κοινή („wspólna ogólnie wszystkim”), tj. taka, która obejmuje wszystkie³³, mając w każdej z nich zastosowanie, co podkreśla przymiotnik κοινή. Można by tu wskazać arytmetykę (H. Bonitz), która wszystkim dostarcza uniwersalnej metodologii. Taką właśnie rolę w stosunku do innych umiejętności miała spełniać filozofia, i to dlatego jej główny propagator, Filozof *proprio nomine*, Arystoteles, przyznawał jej pierwsze miejsce wśród umiejętności.

Po zilustrowaniu powszechności filozofii przykładem z nauk matematycznych, autor przechodzi do drugiej z ewentualnych podstaw jej pierwszeństwa, mianowicie przedmiotu, wychodząc tym razem do fizyki. Otóż czytamy (1026a 28), że fizyka mogłaby być „nauką pierwszą” (πρώτη ἐπιστήμη), gdyby nie było „żadnej innej istoty poza tymi ‘natury złożonej’” (εἰ μὲν οὖν μὴ ἔστι τις ἕτερα οὐσία παρὰ τὰς φύσει συνεστηκυίας). Jest to stwierdzenie dość dziwne, bo o pierwszeństwie miałyby przesądzać brak konkurencyjnego przedmiotu, a nic pozytywnego. Nie wiadomo, dzięki czemu miałyby być wyróżniona nauka zajmująca się przyrodą przy występowaniu tylko istot złożonych, a odkrycie istoty poza-przyrodniczej, niezłożonej, skutkowałoby odsunięciem jej od tej godności. Rozumowanie nie jest przeprowadzone konsekwentnie do końca, możliwe, że mamy do czynienia z tekstem uszkodzonym.

W przejrzystej formie, ale niewiele jaśniej pozycję fizyki w stosunku do filozofii z uwagi na przedmiot przedstawia księga *Gamma* (3, 1005a 31 – b 2)

³³ Zwróćmy uwagę, że πασῶν odnosi się do nauk, nie ich przedmiotów, jak sugerują niektóre przekłady.

stwierdzając, że „umiejętność badania przyrody jest także rodzajem mądrości, tyle że nie pierwszym” (ἔστι δὲ σοφία τις καὶ ἡ φυσικὴ, ἀλλ’ οὐ πρώτη). Jest tedy możliwym, że „znajdzie się mędrzec stojący wyżej od przyrodnika, dlatego, że przyroda jest tylko jedną z dziedzin rzeczywistości” (ἐπεὶ δ’ ἔστιν ἔτι τοῦ φυσικοῦ τις ἀνωτέρω, ἐν γὰρ τι γένος τοῦ ὄντος ἢ φύσις)³⁴. Otóż takim byłby ten, „czyje badania mają charakter powszechny oraz dotyczą pierwszej istoty” (τοῦ καθόλου καὶ τοῦ περὶ τὴν πρώτην οὐσίαν θεωρητικοῦ [...] σκέψις), czyli filozof, gdyż parę wierszy wcześniej powiedziano: takie badania to rzecz umiejętności, jaką dysponuje filozof (τῆς τοῦ φιλοσόφου /ἐπιστήμης/ [...] σκέψις), czyli filozofii. Mamy tu więc dobrze nam znaną jako jeden z dwu warunków pierwszeństwa „powszechność” (καθόλου), ale i jakąś „pierwszą istotę” (τὴν πρώτην οὐσίαν), o której niczego się nie dowiadujemy. Może znów, przy dwoistości znaczenia οὐσία, dopatrujemy się tu niesłusznie obiektu ontologicznego, podczas gdy chodzi o „istotę” w sensie metodologicznym, czyli o τί ἐστι, „pierwszy” przedmiot dociekań? Bo właśnie w tym kierunku zmierza autor E 1, zbliżając się do zamknięcia wywodu i rozstrzygnięcia aporii. Okazuje się, że to filozofia zasługuje na pierwszą pozycję wśród nauk, i że właśnie ze względów metodologicznych.

Wraca problem pierwszeństwa, choć w formie nie dość przejrzystej, bo zbyt skrótowej, w zakończeniu E 1, gdzie znajdujemy już próbę rozwiązania wcześniejszej aporii. A mocno zaciążyły na późniejszych sporach o przedmiot „filozofii pierwszej” niedokładności w odczytaniu tego zakończenia (1026 a 29–32), które brzmi³⁵: εἰ δ’ ἔστι τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα, καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη καὶ περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν, ταύτης ἂν εἶη θεωρῆσαι, καὶ τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα ἢ ὄν³⁶. Główne uprosz-

³⁴ Określenie przyrody (φύσις) jako γένος τι τοῦ ὄντος, czyli, jak się narzuca, „dział rzeczywistości”, nadawałoby wyrażeniu τὸ ὄν sens przedmiotowy. Można jednak zachować przy tym jego związek z orzecznikowością: przyroda jest dziedziną rzeczy, do których się stosuje orzekanie. To samo dotyczy zdania, które mówi, że z różnych specjalności „tylko badacze przyrody (acz nie wszyscy) potrafią, zajmując się całą przyrodą, analizować także orzekanie” (μόνοι γὰρ τῶν φυσικῶν ἐνιοὶ φωντο περὶ τῆς ὅλης φύσεως σκοπεῖν καὶ περὶ τοῦ ὄντος).

³⁵ Podaję tekst z przyjętą w wydaniu W. D. Rossa interpunkcją, która wymaga, jak wykaże niżej, korekty, co wpłynie na zmianę sensu

³⁶ Podaję dwa przykładowe przekłady, polski i angielski. „[...] jeżeli istnieje jakaś istota nieruchoma, to nauka o tej substancji powinna być wcześniejsza i powinna być pierwszą filozofią i, w ten sposób, ogólną, bo jest pierwszą. Powinno do niej należeć badanie bytu jako takiego, tzn. zarówno jego istoty, jak i atrybutów, które mu przysługują jako bytowi” (Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 151). „[...] but if there is a substance which is immutable, the science which studies this will be prior to physics, and will be primary philosophy, an universal in this sense, that it is primary. And it will be the province of this science to study Being *qua* Being; what it is, and what the attributes

czenie w przekładach i interpretacji tego miejsca polega na spontanicznym powiązaniu występującego tu zestawienia φιλοσοφία πρώτη z formułą πρώτη φιλοσοφία z aporii, przy myślącym upatrywaniu pod tamtą naczelną dyscypliną filozoficzną. Tymczasem tutaj o takim rozumieniu, że nie chodzi o „pierwszą” z dyscyplin filozoficznych, lecz o ogólnie wziętą *filozofię* jako „pierwszą”, przesądza nawet kolejność wyrazów. Zwróćmy uwagę, że jedna z lekcji rękopiśmiennych bardzo celnie poprzedza wyraz φιλοσοφία rodzajnikiem ἡ (ἡ φιλοσοφία – πρώτη), co mocniej oddziela pierwszy wyraz od drugiego, usamodzielniając go, i nie dopuszczając do utworzenia koniecznej dla rozumienia „pierwsza filozofia”, całościowej formuły: rodzajnik – przydawka – rzeczownik, ἡ πρώτη φιλοσοφία!

Ponadto inna niedokładność: zasygnalizowane słowem προτέρα *pierwszeństwo* ewentualnej istoty niezmiennej (οὐσία τις ἀκίνητος – προτέρα), od razu zostaje przetransponowane na naukę, może pod wpływem wcześniejszej uwagi (1026a 13), z użyciem tego słowa, o domniemanej specjalności „pierwszej od obydwu” (προτέρας ἀμφοῖν), tj. od „matematycznej” i „fizycznej”. Skutkiem tego narzuca się tekstowi taką oto myśl: jeśli jest jakaś istota nieruchoma, którą uznać trzeba z tej racji za ‘wyprzedzającą’ (προτέρα) inne, to nią się będzie zajmować ‘filozofia pierwsza’. Nieuprawniony jest wszakże, w brzmieniu tekstu, jakim dysponujemy, ów dodatek: „nią się będzie zajmować”, chyba że się go wprowadzi jako koniunkturę, jak czyni W. Luth: καὶ ἡ περὶ ἀντῆς φιλοσοφία, ἡ θεολογία³⁷. Jest to jednak koniektura zbyt dowolna i daleko idąca. Niekonkluzywne też staje się wynikające z niej dalsze stwierdzenie, jakoby z racji pierwszeństwa tego przedmiotu uznana za „pierwszą” φιλοσοφία πρώτη (filozofia) miała być z tej samej racji uniwersalną (καθόλου). Właśnie na odwrót, tu chce się powiedzieć, że jej pierwszeństwo wynika z uniwersalności (dlatego, że uniwersalna, to pierwsza). A że mogłaby też być pierwszą ze względu na przedmiot, to inna sprawa.

W zasadniczy sposób można skorygować rozumienie tego końcowego, bardzo ważnego dla interpretacji myśli Arystotelesa w kwestiach metodologicznych i ontologicznych urywku E 1, wprowadzając odpowiednią, kierowaną logicznymi i lingwistycznymi wymogami interpunkcją, w kilku punktach różną od przyjmowanej w wydaniach. Trzeba mieć bowiem na uwadze, że ani spacje międzywyrazowe, ani interpunkcja, nie były uwzględniane w rękopisach, i są wprowadzane przez wydawców według uznania³⁸.

are which belong to it *qua* Being” (Aristotle, *The Metaphysics*, Books I–IX, transl. H. Trendelenburg, London 1963, s.297 n.).

³⁷ Aristotelis *Metaphysica*, recogn. W. Christ, Lipsiae 1885, s. 127.

³⁸ Por. liczne uwagi krytyczne na ten temat i własne propozycje Eldersa w pracy nt. księgi Λ. Zob. L. Elders, *Aristotle’s Theology. A Commentary on Book Λ of the Metaphysics*, Assen 1972.

A oto ów tekst z nową interpunkcją: εἰ δ' ἔστι τις οὐσία ἀκίνητος αὕτη προτέρα. καὶ φιλοσοφία πρώτη καὶ καθόλου. οὕτως ὅτι πρώτη καὶ περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν, ταύτης ἂν εἶη θεωρῆσαι καὶ τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα ἢ ὄν. Dzięki naszej propozycji, wydziela się kilka członów całej wypowiedzi, ze zmianą ich sensu. Najpierw wyodrębniamy stwierdzenie dotyczące istoty niezmiennej: „Jeśli jest istota niezmienna, to ona ‘jest wcześniejsza’” (domyślne: od ‘złożonych’ istot fizycznych, o których była mowa wcześniej: αἱ φύσει συνεσθηκῖαι). „Ona” (αὕτη), tzn. „istota” (οὐσία), a nie żadna nauka!

I na tym słowie „wcześniejsza” (προτέρα) definitywnie kończy się myśl, której nie należy kontynuować następującym zaraz καὶ, od tego bowiem spójnika zaczyna się odrębna fraza, zwięzła kilkuwyrazowa wypowiedź dotycząca filozofii: „A filozofia jest pierwsza, tj. uniwersalna”: καὶ φιλοσοφία πρώτη καὶ καθόλου, gdzie pierwsze καὶ („a”) wyraża opozycyjność, drugie zaś można traktować jako *explicativum* („czyli”, „to jest”, „jako”). Sens jest więc taki, że pierwszeństwo filozofii warunkowane jest jej uniwersalnością (że jest καθόλου), inaczej jak pierwszeństwo wzmiankowanej wcześniej „istoty”, warunkowane jej niezmiennością (ἀκίνητος). A zatem, postawiwszy zdecydowaną cezurę przed καὶ φιλοσοφία πρώτη, uzyskujemy dwa odrębne stwierdzenia: (1) że istota nieruchoma jest wcześniejszą względem ruchomych, które są domeną fizyki (i tu można by się domyślać, że wiedza o niej będzie pierwszą od fizyki, chociaż nic się o tym nie mówi), (2) że filozofia jest pierwszą z umiejętności, gdyż ma charakter uniwersalny. Czyli łącznie: „A jeśli jest jakaś istota nieruchoma (niezmienna), to ona jest pierwsza (wcześniejsza); a filozofia też pierwsza, w tym sensie, że uniwersalna”.

Określenie καθόλου najwyraźniej odnosi się do sposobu podejścia, czyli właściwych filozofii metod badawczych, mających powszechne zastosowanie. Zamknięcie słowem καθόλου przez postawienie po nim mocnego znaku interpunkcyjnego (kropki) odcina frazę tę od następnej, zaczynającej się od οὕτως, co pozwala uniknąć rażącego błędu, jakoby to filozofia z racji pierwszeństwa była powszechną, podczas gdy jest na odwrót: powszechność (uniwersalność) decyduje o jej pierwszeństwie. Natomiast konsekwencją pierwszeństwa (i uniwersalności) jest zajmowanie się wyjaśnianiem istotowym. Oto jak po tym radykalnym rozdzieleniu przedstawia się następujący po nim końcowy wywód: „A filozofia jest pierwsza i uniwersalna. Z tej racji że pierwsza, to należy do niej badanie (dowolnego) ‘będącego jako będącego’, tzn. ‘czym ono jest’, jak i co mu przysługuje jako będącemu sc. czymś” (οὕτως ὅτι πρώτη καὶ περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν, ταύτης ἂν εἶη θεωρῆσαι, καὶ τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα ἢ ὄν).

Podstawowa umiejętność filozoficzna rozpatrywania dowolnego obiektu w aspekcie ἢ ὄν, co wyraża formuła τὸ ὄν ἢ ὄν, realizuje się, jak

nas informują końcowe słowa E 1, w ustalaniu, „czym coś jest” (τί ἐστί) i „jakie atrybuty temu przysługują jako w ogóle ‘będącemu’ czymś” (καὶ τὰ ὑπάρχοντα ἢ ὄν). Bardzo jasno myśl ta została wyrażona wcześniej już w księdze *Gamma* (2, 1004 b 5–8). Po stwierdzeniu, że „wszelkiemu obiektowi przysługują swoiste atrybuty z tej tylko racji, że jest czymś, a nie, że jest liczbą, linią czy ogniem” (καὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν ταῦτα καθ’ αὐτά ἐστί πάθη, ἀλλ’ οὐχ’ ἢ ἀριθμοὶ³⁹ ἢ γραμμαὶ ἢ πῦρ), pada taka oto konkluzja: „oczywiste, że do owej [wcześniej zarysowanej] umiejętności należy poznawanie, *czym* one są, i co im z tej racji przysługuje” (δῆλον ὡς ἐκείνης τῆς ἐπιστήμης καὶ τί ἐστί γνωρίσαι καὶ τὰ συμβεβηκότ’ αὐτοῖς⁴⁰). Badania nad tym, co „jest właściwe” temu, co czymś jest, z tej racji, że jest czymś, podejmuje i prowadzi profesjonalnie filozof (1004b 16–17: καὶ τῶ ὄντι ἢ ὄν ἐστί τινα ἴδια, καὶ ταῦτ’ ἐστί περὶ ὧν τοῦ φιλοσόφου ἐπισκέψασθαι τὸ ἀληθές).

Wracając jednak do księgi *Epsilon* zauważyć trzeba, że wysunięty tam ostatecznie jako jedyny uprawniony przedmiot filozofii: wszelki obiekt rozpatrywany jako „będący czymś”, co wyraża formuła τὸ ὄν ἢ ὄν, nie zostaje bynajmniej, by tak rzec, „zdetronizowany” przez „najgodniejszy (boski) rodzaj” (τιμιώτατον γένος, τὸ θεῖον). Rzecz rozgrywa się niejako na różnych poziomach. Problem końcowych partii rozdziału E 1 to nie problem wyróżnionego przedmiotu, lecz pierwszeństwa filozofii jako najpierwszej z umiejętności, wyjaśniającej byty/rzeczy/fakty wzięte dystrybucyjnie. Jest ona pierwsza nie z racji bycia jakąś „nad-nauką”, ale z racji uniwersalności metody, co znaczy, że może (choć nie musi) również zajmować się bytem najgodniejszym.

Kiedy rozsianymi po całej *Metafizyce* wyjaśnieniami uzupełnimy końcową wypowiedź E 1, okaże się, że autor księgi chciał wiernie oddać uniwersalny charakter filozofii w ujęciu Arystotelesa. Jeśli jednak dodać wprowadzony wcześniej motyw najdoskonalszego czynnika boskiego, pojęcie filozofii przesuwa się w stronę stanowiska Platona. Przyjąwszy zatem za Natorpem, że autorem księgi *Epsilon* był późniejszy perypatetyk⁴¹, który wykorzystał pewne pozostawione przez Arystotelesa luźne fragmenty, wzbogacając je swoimi dodatkami, możemy pokusić się o postawienie tezy, że autor ten chciał w j e d n e j definicji (pierwszej?) filozofii ująć Platońskie i Arystotelesowskie pojęcie bytu, tj. zarówno transcendentne (τὸ ὄντως ὄν), jak i konkretne (τόδε τι). Stanowiska te są jednak nie do pogodzenia, z uwagi na to, że do transcendentnej sfery boskiej nie można stosować tego samego sposobu badania, co do naturalnych substancji złożonych. Nie można bowiem

³⁹ *Pluralis* ἀριθμοὶ i γραμμαὶ potwierdza domniemanie, że i τὸ ὄν ἢ ὄν odnosi się do mnogich obiektów.

⁴⁰ Również ten *pluralis* dowodzi tego samego, co wyżej.

⁴¹ Zob. wyżej, przyp. 1.

wobec istoty prostej, jaką jest Bóg stawiać pytania „czym jest?”, by utworzyć definicję, która zakłada złożoność z rodzaju i różnicy gatunkowej, ani pytania o atrybuty, których prosta nadnaturalna istota jest po prostu pozbawiona.

Odnosząc wypowiedzi kończące rozdział E 1 do filozofii w ogóle, z uwzględnieniem jej metodologicznej uniwersalności, unikamy hybrydowej postaci „filozofii pierwszej”. Jej onto-teologiczna dwoistość nie znajduje tu już oparcia. Dopatrywano się jednak w takim dwoistym ujęciu zadania „pierwszej filozofii”, że miałyby się zajmować „Bytem po prostu” (ὄν ἀπλῶς = ὄν ἢ ὄν), i „pewnym Bytem” (ὄν τι). Jej przedmiot byłby zarazem szczegółowy i ogólny. Paul Natorp zauważa w związku z tym: „Nauka traktująca o bycie jako takim musi być nadrzędną równo wobec tych, które opracowują swoje wyodrębnione działy bytu, nie może być zarazem jedną z nich, choćby najważniejszą i najzacniejszą. [...] Relacja ta niesie dla każdej, zajmującej się określonym γένος, nie dla jednej z nich z wykluczeniem innych, ogólną teorię bytu”⁴². Przy trafności znacznej liczby spostrzeżeń natury filologicznej, Natorp w tym wypadku popełnił jednak pewne nieścisłości. Chociaż słusznie podkreśla hipotetyczność tych rozważań, należy bowiem pamiętać, że wiele kwestii Stagiryta rozpatruje, idąc za panującym już w Akademii trendem, aporematycznie, nie „dogmatycznie”.

Do nieporozumień należy jednak pojęcie „pierwszej filozofii”, utożsamianej z metafizyką. W autentycznych bowiem księgach *Metafizyki* nauki takiej po prostu nie ma, nie przeprowadzono jeszcze podziału filozofii, o której mówi się dopiero *generaliter*. Konieczne jest także uprzytomnienie sobie sprawnościowego charakteru umiejętności, które określano mianem ἐπιστήμαι. Filozof mógł dysponować wieloma takimi sprawnościami, jak ἐπιστήμη τοῦ ὄντος, ἐπιστήμη τῆς οὐσίας, i nie można tu upatrywać nauk w nowoczesnym rozumieniu, rozróżnianych na podstawie przedmiotu, takich, jakie rozpatrywał np. Kant. Są to bardzo niekiedy szczegółowe sprawności, jak umiejętność definiowania. Kiedy zaś Arystoteles wiąże z filozofią badanie tego, co określa mianem τὸ ὄν, podkreślając jeszcze aspekt tego badania: ἢ ὄν, i analogicznie ἢ οὐσία⁴³, ujawniając sens tego terminu jako τί ἐστὶ⁴⁴,

⁴² P. Natorp, *Tematyka i układ Arystotelesowej 'Metafizyki'*, op. cit., s. 330.

⁴³ Fakt, że dociekanie istoty rzeczy można wyrazić, jak zresztą było wyrażane przez wcześniejszych myślicieli, tak w języku ὄν jak οὐσία, stwierdza najwyraźniej dyskutowana szeroko, różnie rozumiana formuła z księgi Z 1 (1028 b 4): τί τὸ ὄν, τοῦτ' ἐστὶ τις ἢ οὐσία („Czym jest owo będące? Tym jest [zawsze] jakaś istota”). Zwrot τοῦτ' ἐστὶ nakazuje ewidentnie zrównać sens obydwu wyrażań: τί τὸ ὄν i τις ἢ οὐσία, czyniąc drugie objaśnieniem pierwszego.

⁴⁴ Przesunięcie terminologiczne z τί ἐστὶ na οὐσία nie zmienia jednak indywidualnego charakteru przedmiotów wyrażanego tymi terminami podejścia badawczego. Podkreśla to dołączany do słowa οὐσία zaimek w *casus genetivi* ἐκάστου. W Γ 2 (1003b 32) czytamy

nie wskazuje na żaden obiekt, tego rodzaju np. jak „istota nie podlegająca zmianom” (οὐσία ἀκίνητος), lecz podkreśla sposób podejścia, metodę. Nie może więc być sprzeczności między tak określonym ogólnym obszarem zainteresowań, a np. jednostkową istotą, jaką filozof miałby się zajmować, taką jak Pierwszy Poruszyciel.

Nie ma też tej „dwoistości metafizyki”, o jakiej mówi Emmerich Coreth: „Już tutaj (tj. w samej strukturze metafizyki) założona jest dwoistość, która od Arystotelesa określa istotę metafizyki: jest ona nauką o najogólniejszych określeniach bycia (*Seinsbestimmungen*), które w sposób konieczny przysługują wszelkiemu 'bytowi' jako bytowi, a zarazem jest nauką o ostatecznej, bezwarunkowej podstawie bycia (*Seinsgrund*), wspólnej wszystkim bytom”. [...] Niezależnie od tego, czy historycznie górę bierze aspekt 'ontologiczny' (metafizyka jako ogólna nauka o byciu) lub aspekt 'teologiczny' (metafizyka jako filozoficzna nauka o Bogu), czy też – po arystotelesowsku – istotę metafizyki stanowi jedność ich napięcia, zawsze wysuwa ona roszczenie do przekraczania obszaru bezpośredniego doświadczenia przedmiotowego i do ujmowania oraz zgłębiania całej rzeczywistości. Metafizyka jest przeto nauką o bycie w ogóle”⁴⁵.

„Rozwiązanie” dylematu poprzez sugerowaną „jedność napięcia” wydaje się odkrywcze, ale w odniesieniu do Arystotelesa jest jedynie efektywnym pomysłem. Owszem, można by mówić o pewnym „napięciu”, choć nie w Arystotelesowej metafizyce, lecz w jego koncepcji filozofii, acz nie między jej „ontologiczną” i „teologiczną” stroną, czyli „bytem jako bytem” i jakimś Bytem najgodniejszym, tylko między wyróżnianym w tradycyjnej metodologii nauk „przedmiotem formalnym” (wyjaśnianie istotowe) i „materialnym”. Tym ostatnim zaś, jak trafnie zauważa Coreth, jest „cała rzeczywistość”, czyli wzięte dystrybutywnie „wszystko”.

Mówiąc o „najogólniejszych określeniach bycia” oraz o „wspólnej wszystkim bytom podstawie” uczony tradycyjnie odnosi określenie καθόλου do przedmiotu metafizyki, którym jest istotnie „wszelki byt”, dystrybutywnie rozumiany, ale badany pod pewnymi wspólnymi aspektami, a głównie co do istoty oraz wyrażanych predykatami atrybutów. Autor – jak widać – po części

np., że „istota czegokolwiek (= dowolnego obiektu) jest czymś jednym” (ἡ ἐκάστου οὐσία ἓν ἐστιν). Wszelkie zaś ewentualne wątpliwości przecina podana w słowniku *Delta* (8, 1017b 21–22) ścisła definicja 'istoty' w jej znaczeniu relatywnym jako 'istoty czegoś': „Nadto 'bycie, czym się jest', które się słownie wyraża definicją, to się rozumie jako istotę czegokolwiek” (ἐτι τὸ τί ἦν εἶναι, οὐ ὁ λόγος ὀρισμός, καὶ τοῦτο οὐσία λέγεται ἐκάστου). Definicję tę, z pewnymi uzupełnieniami przytacza Z 2: καὶ γὰρ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ γένος οὐσία δοκεῖ εἶναι ἐκάστου.

⁴⁵ E. Coreth, *W kwestii uzasadnienia metafizyki*, przeł. S. Blandzi i M. Poręba, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1993, nr 2, s. 139.

wyzwolił się od deformacji interpretacyjnych tekstu E 1, a zwłaszcza od kolektywnego, ewentualnie immanentnie rzeczom „wspólnego” (*ens commune*) rozumienia „bytu jako bytu”, wciąż jednak pozostaje przy wspólnocie jego „określeń” i „podstaw”, które przecież mogą być każdorazowo inne, chociaż osiągnane w wyniku zastosowania metody badawczej tego samego typu. Tak np. badając uniwersalnie (καθόλου) „czym coś jest” (τί ἐστὶ) otrzymujemy w każdym wypadku swoistą definicję, która zawsze oddaje istotę, ale zawsze inną, bo jest to istota czegoś innego.

Również w omawianym tu urywku księgi *Epsilon* dwukrotnie użyte wyrażenie καθόλου związane jest z nazwą φιλοσοφία, dookreślona jako πρώτη. Tymczasem ową „ogólność” zaczęto wiązać z przedmiotem, że miałby on być nie jednostkowy, lecz zakresowo ogólny, przy czym zarzucono uniwersalność stosowanych do niego metod, uwydatnianą przez Arystotelesa w jego refleksjach nad pojęciem filozofii w ogóle, jeszcze bez wyróżniania „pierwszej” jako jej działu. Nastąpiło dwojakiego typu zniekształcenie myśli Stagiryty: filozofię jako pierwszą z umiejętności przekształcono w „filozofię pierwszą”, której przedmiotem uczyniono „ogólny byt”, mający jej gwarantować pierwszeństwo, podobnie jak je zapewniał szczegółowy, najdoskonalszy przedmiot: sfera „boska”. Podciągnięto pod to także „byt jako byt” wypreparowany z formuły τὸ ὄν ἢ ὄν.

W ostatnim zdaniu E 1 zaraz po wyrażeniu καθόλου, odniesionym, jak widzieliśmy, do filozofii i jej metody, znajdujemy wraz z wyrażeniem τὸ ὄν ἢ ὄν jakby kontynuację głośnych uwag z rozdziału 1 księgi *Gamma* (1003a 21–30), zapowiadających umiejętność badania wszelkiego jestestwa pod kątem jego bycia czymś⁴⁶. Tam także występuje wyrażenie καθόλου, choć wprost odniesione negatywnie do innych umiejętności, które „wydzielwszy sobie pewien fragment z zakresu tego, gdzie operuje się spójką ἐστὶ, na temat tej tylko dziedziny wyprowadzają wnioski” (μέρος αὐτοῦ τι ἀποτεμόμεναι περὶ τούτου θεωροῦσι τὸ συμβεβηκός). Otóż „żadna z tych umiejętności nie zajmuje się ‘uniwersalnie’ (καθόλου) byciem jako ‘byciem czymś’” (οὐδεμία τῶν ἄλλων ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν). Czyni to, jak stąd wynika, tylko ta jedna, ta postulowana na początku. O niej to pisze J. Bigaj: „Tak zwana nauka o byciu jako takim to umiejętność formalnej analizy zdań podmiotowo-orzecznikowych”⁴⁷. Umiejętność tę utożsamiono później z „metafizyką” (*resp.* „filozofią pierwszą”, *philosophia prima*), przypisując

⁴⁶ Nowatorskie spojrzenie na ten fragment wraz z podważeniem dominującej koncepcji „bytu jako bytu” zaprezentował J. Bigaj, *Zrozumieć metafizykę*, t. 1, cz. 2, Toruń 2005, s. 215 n.

⁴⁷ J. Bigaj, *Charakterystyka poznania filozoficznego według Arystotelesowskiej ‘Metafizyki’*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 3/2002, s. 421.

jej zajmowanie się 'bytem w ogólności', nie dostrzegając, że to ona ma mieć „ogólne”, a raczej powszechne zastosowanie. Chodzi o pewną właściwą filozofowi umiejętność wyjaśniania wszelkich przedmiotów, bez ograniczania do jednej tylko dziedziny przedmiotowej: „Możliwa jest umiejętność badania wszelkiej rzeczy będącej (τὸ ὄν) w aspekcie jej bycia, tj. jako będącą (ἢ ὄν) [sc. czymś], i tego, co jej przysługuje istotnie z tej tylko racji. A nie jest to umiejętność tożsama z żadną z tych, które możemy nazwać cząstkowymi” (ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτω ὑπάρχοντα καθ' αὐτό. αὕτη δ' ἔστιν τῶν ἐν μέρει λεγομένων ἢ αὐτή).

Taką właśnie uniwersalność metody badań miał na myśli Stagiryta używając *adverbium* καθόλου. Przesunięcie znaczenia zaczęło się od nieautentycznej księgi *Kappa*, apokryfu powstałego w II/I wieku p.n.e.⁴⁸, którego autor przysłówek ten mylnie przypisuje jako przydawkę „będącemu jako będące”, uczyniwszy już z tego ostatniego jedno pojęcie, kiedy mówi (1060b 32) o „nauce filozoficznej o będącym jako będącym ogólnie”: ἡ τοῦ φιλοσόφου ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἢ ὄν καθόλου. W komentarzu Aleksandra z Afrodyzji do księgi *Gamma* (p. 238, 5; 244, 6 Hayduck) znajdujemy już nawet w powiązaniu z καθόλου substantywną postać samego ὄν wzmocnioną przez rodzajnik: τὸ ὄν καθόλου.

A funkcję dziedziny „uniwersalnej” filozofia pełnić mogła głównie dzięki wypracowaniu sposobów wyjaśniania, możliwych do stosowania w różnych dziedzinach (znane są Arystotelesowe cztery typy wyjaśniania), najlepiej gdyby w ogóle we wszystkich. Taką absolutną uniwersalność wykazuje jednak tylko wyjaśnianie istotowe, albowiem, jak czytamy w księdze *Beta* (2, 996 b 19–21), „w odniesieniu do dowolnej rzeczy, wtedy mamy przekonanie, że ją znamy, kiedy poznaliśmy, czym jest” (τὸ εἰδέναι ἕκαστον [...] τοτ' οἴομεθα ὑπάρχειν ὅταν εἰδῶμεν τί ἐστίν). W matematyce np. nie rozumiemy trudnego pojęcia τετραγωνίζειν („kwadratuowanie”), dopóki go nie zdefiniujemy jako μέσης εὐρησις („znalezienie średnicy”). Ten to, filozoficzny sposób podejścia, wyróżniony jako „mądrość” (σοφία), polega na dochodzeniu do istoty (996b 14: ἡ σοφία τῆς οὐσίας). A człowiek mądry, jeśli chce mieć wiedzę gruntowną, ustala pozytywnie, „czym rzecz jest” (w. 16: τὸν

⁴⁸ Na ten temat pisze Natorp: „Po prawdzie już od dawna kwestionowana jest autentyczność całej księgi. [...] Nasilone powtórzenie w K7 sprzeczności z E1 zamiast prowadzić do przyznania autentyczności przekazanej wersji rozdziału pierwszego, może dostarczyć nowego dowodu na apokryficzny charakter K 1–8”. (P. Natorp, *Tematyka i układ Arystotelesowej 'Metafizyki', op. cit.*, s. 342 n.). Księdze *Kappa*, z wykazywaniem jej nieautentyczności, poświęca uczony oddzielny artykuł: P. Natorp, *O 'Metafizyce' Arystotelesesa, K 1–8, 1065a 26*, przeł. W. Hanuszkiewicz, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 57/2012, s. 305–317.

τῶ εἶναι γνωρίζοντα τί τὸ πρᾶγμα), aproksymatywne bowiem dochodzenie na drodze negatywnej, czym co „nie jest”, mniej daje, jest uciążliwe i nie doprowadza do końca. Ponadto zamiast rozpraszać się na kategorie nieistotne, „ile”, „gdzie” itp., filozof zmierza od razu do tego, „czym” (17: καὶ μάλιστα τὸν τί ἐστίν). We wszystkich dziedzinach uczy filozofia stosować ten typ badania.

Na początku omawianego tu rozdziału 1 księgi *Epsilon* (1025 b 8–16; 28–30) spotykamy znamienne uwagi na temat słabości różnych nauk w zakresie definiowania i konieczności wyspecjalizowanej w tym zakresie dyscypliny. „Wszystkie one zakresłają sobie jeden teren swoich zainteresowań, ale nie dbają wcale o określanie ‘czym coś jest’” (πᾶσαι αὐται περὶ ἓν τι καὶ γένος τι περιγραψάμεναι, ἀλλ’ οὐχὶ [...] τοῦ τί ἐστίν οὐθέναι λόγον ποιοῦνται). Nie wystarczą tu dane zmysłowe, do których się jedne z nich w tej kwestii ograniczają (αἱ μὲν αἰσθήσει ποιήσασαι αὐτὸ δῆλον), ani intuicyjne zakładanie w innych, czym coś jest, a następnie operowanie tym w rozumowaniach (αἱ δ’ ὑπόθεσιν λαβοῦσαι τὸ τί ἐστίν, οὕτω τὰ καθ’ αὐτὰ ὑπάρχοντα τῶ γένει περὶ ὃ εἰσιν ἀποδεικνύουσιν). Nie są to odpowiednie sposoby dochodzenia istoty, czyli tego, czym co jest, musi być inna metoda osiągnięcia takiej wiedzy (οὐκ ἔστιν ἀποδείξις οὐσίας οὐδὲ τοῦ τί ἐστίν ἐκ τῆς τοιαύτης ἐπαγωγῆς, ἀλλὰ τις ἄλλος τρόπος τῆς δηλώσεως). Wiedza ta zaś jest niezbędna, bez niej bowiem wszelkie badanie jest jakby puste (δεῖ δὲ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸν λόγον πῶς ἐστὶ μὴ λαιθάνειν, ὡς ἄνευ γε τούτου τὸ ζητεῖν μηδὲν ἐστὶ ποιεῖν). Metody takiej dostarcza właśnie filozofia, w tym sensie uniwersalna. W księdze *Gamma* mamy także zdanie o matematykach, że to, że zajmują się swoimi liczbami i liniami „jako liczbami” i „jako liniami” (ἢ ἀριθμοὶ, ἢ γραμμαί), nie przekreśla ich jako filozofów, a zarzucić im można jedynie, że nie przyznają w swych badaniach pierwszeństwa istocie (= ‘temu, czym coś jest’), a zresztą w ogóle ją zanedbują (καὶ οὐ ταύτη ἀμαρτάνουσιν οἱ περὶ αὐτῶν σκοπούμενοι ὡς οὐ φιλοσοφοῦντες, ἀλλ’ ὅτι πρότερον ἢ οὐσία, περὶ ἧς οὐδὲν ἐπαίουσιν)⁴⁹.

Widzimy więc, na czym w praktyce polega określana słowem καθόλου uniwersalność filozofii. Źródłem istotnego nieporozumienia jest pomieszanie wyrażen̄ καθόλου i κούόν i związanie obu z τὸ ὄν, z uwydatnieniem znaczenia

⁴⁹ Słabość przedstawicieli innych specjalności polega na niedocenianiu badań nad istotą przedmiotów sobie właściwych. Gdyby podejmowali takie dociekania, wykazując w ten sposób w pełni filozoficzne podejście, można byłoby im także przyznać miano filozofów, jako że tak w ogóle nie można im odmówić dążenia do prawdy, czyli umiłowania mądrości. Oni jednak ograniczają się tylko do badania obiektów ze swoich dziedzin, pod kątem specyficznych dla tych obiektów własności, a więc matematycy – liczb w aspekcie liczebności, biorąc pod uwagę takie cechy jak parzystość i nieparzystość (ἀριθμοῦ ἢ ἀριθμὸς ἰδία πάθη, οἷον περιττότης καὶ ἀρτιότης), fizycy – rzeczy w aspekcie przestrzenności, ruchomości, ciężkości etc. (ὁμοίως δὲ καὶ στερεῶ καὶ ἀκινήτῳ καὶ κινουμένῳ ἀβαρεῖ τε καὶ βάρος ἔχοντι ἐστὶν ἕτερα ἴδια).

ogólności w sensie zakresowym. A wykrystalizowało – podkreślmy – znaczenie to i utrwaliło się w tradycji pod wpływem komentarzy do Arystotelesa, przez pryzmat których zaczęto odczytywać tekst *Metafizyki*. Tak np. we wstępie komentarza Aleksandra z Afrodyzji do księgi Δ czytamy⁵⁰, że „pierwszy filozof” (ὁ πρῶτος φιλόσοφος), czyli specjalista od „pierwszej filozofii”, ma jakoby uprawiać naukę o „bycie w ogóle” (περὶ τοῦ ὄντος καθόλου) i tym, co tak ujętemu bytowi (τούτω) przysługuje „wspólnie” (κοινῶς), czyli w całościowym ujęciu⁵¹. Komentator objaśnia zaraz, że „wspólne dla bytu” (κοινὰ τοῦ ὄντος) jest to, czym posługują się wprawdzie wszystkie nauki (οἷς ἐπιστήμαι πᾶσαι χρῶνται), ale co stanowi właściwy przedmiot badania „pierwszego filozofa” (ἡ θεωρία τοῦ πρώτου φιλοσόφου). Nie chodzi tu, wedle Aleksandra, o to, co by przysługiwało jakiemś szczegółowemu rodzajowi bytu (οὐδενί τινι τῶν ὄντων), z tej racji, że jest tym oto (ἢ τὸδε τί ἐστίν), ale co przysługuje „bytowi jako takiemu” (τῷ ὄντι ἢ ὄν), którym się ma zajmować właśnie specjalista od pierwszej filozofii (περὶ ὃ ἡ τοῦ πρώτου φιλοσόφου πραγματεία). Należą tu służące diairezie pary przeciwieństw, którymi operują nauki (οἷς αἱ ἐπιστήμαι χρῶνται), a które „wspólnie” przysługują bytowi (ἃ κοινῶς τῷ ὄντι παρακολουθεῖ). Dochodzą do tego wykorzystywane przez wszystkie nauki aksjomaty, które pierwsza filozofia ma rozpatrywać w odniesieniu do całościowo ujmowanego bytu.

W ten sposób znaczenie uniwersalności, jakie Arystoteles wiązał w kontekście filozofii z wyrażeniem καθόλου, zostało wyparte na rzecz ‘ogólności’ przedmiotu „filozofii pierwszej”, co sprawiło, że potem przez całe wieki rozprawia się o jakimś „ogólnym” bycie, jakim rzekomo ma się metafizyka zajmować. Pojawienie się tego pojęcia było rezultatem pewnego istotnego przesunięcia w kategoriach gramatycznych. *Adverbium* καθόλου służy rozwinięciu odnośnego *verbum*, np. „rozpatrywać” (ἐπισκοπεῖν), pełniąc rolę okolicznika sposobu „jak”: „w sposób ogólny”. I tak je stosowali Grecy, kiedy opisywali pewien typ badawczego podejścia. Stopniowo jednak to pierwotne *adverbium* zaczęło funkcjonować przydawkowo jako swoiste *adiectivum* o znaczeniu: „ogólny”. Łączone z terminami z dziedziny metodologiczno naukoznawczej, w rodzaju ἐπιστήμη, θεωρία, φιλοσοφία, podkreślało nadal ogólność podejścia, rozumianą jako nadrzędność względem innych typów umiejętności, lub uniwersalność metod badawczych. W takich właśnie kontekstach spotykamy wyrażenie καθόλου w tekstach *Metafizyki* nader często, i nie odbiega ono zbytnio od swej pierwotnej funkcji. Dopiero zespolone z substancywnym terminem τὸ ὄν, który uległ uprzedmiotowieniu, otwarło

⁵⁰ S. 344 Hayduck.

⁵¹ Pogląd, że w odróżnieniu od nauk szczegółowych metafizyka zajmować się ma bytem całościowo, pokutuje do dziś w podręcznikach klasycznej metafizyki.

pole zupełnie nowym spekulacjom, niekończącym się po dziś dzień, wykształcając z filozofii ontologię.

Czy można, w świetle powyższych analiz, upatrywać u Arystotelesa sformułowania rzekomo samoistnego „Bytu wspólnego” (*ens commune*), podstawy wszelkich jestestw? W rzeczy samej absolutnie nie, a tylko w mylnie rozumianym, pojawiającym się w tekstach zestawieniu ὄν καθόλου, podobnie jak interpretuje się błędnie jego πρώτη ὕλη w sensie domniemanej materii jako „materii wspólnej”. Wskażmy na genezę owego błędu, gdzie z καθόλου czyni się określenie do ὄν. W księdze *Gamma* (1003a 4–5) Arystoteles mówi, że jest możliwa nauka, która rozpatruje uniwersalnie to, co „będące jako będące” sc. będące czymś istotowo (ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν). Przysłówek καθόλου, odniesiony do ἐπισκοπεῖ περὶ wskazuje na *sposób* rozpatrywania, mianowicie metodami uniwersalnymi, przede wszystkim istotowo.

Z dotychczasowych rozważań wynika, że w trakcie debat filozoficznych i filologicznych Greków, w czym wielkie zasługi położył Arystoteles, w funkcjonowaniu i rozumieniu terminu ὄν miała miejsce kilkietapowa ewolucja, gdzie ujawniały się co raz nowe aspekty: (1) Wychodząc od najogólniejszego τὸ ὄν λέγεται, które rozpoczyna kilka wyszczególnionych wyżej jednostek redakcyjnych *Metafizyki*, a w pierwszym rzędzie hasło słownikowe w księdze *Delta* (7, 1017a 7), ukazano kilka różnych funkcji, a nawet odcieni znaczeniowych czasownika εἶναι w mowie Greków, który to czasownik – jak się okazało – w całym jego bogactwie form reprezentuje forma imiesłowowa τὸ ὄν. Pod hasłem τὸ ὄν rozpatrywano więc nie jakieś obiekty świata przedmiotowego, a tylko jednostkę leksykalną εἶναι/ἔστιν. I tu odnajdywano takie funkcje jak: (a) prawdziwościowo-asertywną („jest” = „tak jest” = „naprawdę”), (b) atrybutywno przypadłościową, w wyrażeniach o schemacie „A jest B” (odpowiednio „A będące B”), w sensie: „B przysługuje A”, (c) funkcję predykatotwórczą, kiedy słówko „jest” („być”, „będące”), samo semantycznie puste, przekształca dowolne wyrażenie w predykat: „bycie tym” („człowiekiem”), „takim” („białym”), „tu”, „dziś” etc. (d) Ponieważ to, co towarzyszy słówku „jest” może wyrażać stany potencjalne lub aktualne, rzutuje to na samo to słówko, i mówi się o „byciu potencjalnym”, „byciu aktualnym”, choć ściśle biorąc jest „potencjalny/aktualny posąg”, „potencjalnie białe”, „aktualnie czerwone”, „potencjalnie/aktualnie wyuczony”, itp.

W swym podstawowym zastosowaniu w języku greckim wyraz ten reprezentował łącznik jako element składowy predykatów: byci e „czymś”, „jakimś”, etc. (2) Przez swój ścisły związek z predykacją zaczął funkcjonować jako ogólne określenie predykatu, przejmując całe zróżnicowanie tego elementu językowego, ujawnione przez analityków języka greckiego (w tym Arystotelesa) głównie w tzw. kategoriach, które przedstawiają typy

predykatów („czym”, „jakim”, „gdzie” itp.), choć powszechnie utarło się mówić o nich, kierując się błędnie rozumianym Arystotelesowym πολλαχῶς λέγεται jako o znaczeniach bytu. (3) Będąc synonimem terminu „predykat” termin ὄν zaczął sam być traktowany jako najogólniejszy predykat, który może być odniesiony do dowolnego obiektu; mówiło się, że $\text{τὸ ὄν καὶ τὸ ἐν καθόλου κατηγορεῖται μάλιστα πάντων}$ („orzeka się nim, tak samo jak ‘jednym’ najogólniej ze wszystkiego”). Jednakże z uwagi na najwyższą ogólność nie można go wykorzystywać przy definiowaniu w charakterze pojęcia rodzajowego. (4) W charakterze predykatu występuje ὄν jako swoista nazwa, nazwa uniwersalna, której desygnatem jest dowolny obiekt ($\text{κοινὸν δὲ πᾶσι τὸ ὄν ἐστὶ} - \Gamma 2, 1004 \text{ b } 20$), można ją więc uznać za synonim takich wyrażzeń jak „coś”, „przedmiot”, „rzecz”. W ten sposób wykrystalizowało filozoficzne *pojęcie* bytu. (5) Pojęcie to bywa niekiedy stosowane do całej rzeczywistości, wziętej kolektywnie, i wówczas nazwa „byt”, mająca być odpowiednikiem ὄν , staje się rodzajem nazwy jednostkowej o jednym desygnacie, którym jest cała rzeczywistość, i który można także objąć mianem „wszystko”. \approx

SEWERYN BLANDZI – prof. dr hab., Kierownik Zespołu Badań nad Filozofią Antyczną i Historią Ontologii w IFiS PAN. Prezes Polskiego Towarzystwa Filozofii Systematycznej, redaktor serii „Hermeneutyka problemów filozofii” i „Studia z Filozofii Systematycznej”. Zajmuje się historią filozofii, zwłaszcza starożytnej, historią metafizyki i jej nowożytną transformacją w ontologię, a także filozofia niemiecką i hermeneutyką. Od 2009 roku Redaktor Naczelny międzynarodowego czasopisma „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej/ Archive of the History of Philosophy and Social Thought”. Autor m.in.: *Henologia, meontologia, dialektyka: Platońskie poszukiwanie ontologii idei w ‘Parmenidesie’* (Warszawa 1992), *Platoński projekt filozofii pierwszej (Ideas)* (Warszawa 2002), *Między aletejologią Parmenidesa a ontoteologią Filona* (Warszawa 2013), *Platon und das Problem der Letztbegründung der Metaphysik*, (Frankfurt am Main 2014).

SEWERYN BLANDZI – Professor of philosophy, Head of a Research Group for Ancient Philosophy and History of Ontology at IFiS PAN (Institute of Philosophy and Sociology Polish Academy of Sciences). Chairman of the Polish Society of Systematical Philosophy, editor of the book series: “Hermeneutics of the problems of philosophy” and “Studies in Systematical Philosophy”. Editor-in-Chief of *Archive of the History of Philosophy and Social Thought* since 2009. Research interests: history of philosophy (mainly ancient philosophy), history of metaphysics and its transformation into modern ontology, German philosophy and hermeneutics. Author of following publication (inter alia): *Henology, Meontology, Dialectic: Plato’s Searching for Ontology of Ideas in ‘Parmenides’* (Warsaw 1992), *Plato’s Project of the First Philosophy* (Warsaw 2002), *Between ‘Parmenides’ Aletheiology and Philo’s of Alexandria Ontotheology* (Warsaw 2013), *Platon und das Problem der Letztbegründung der Metaphysik* (Frankfurt am Main 2014).