

Paweł Milcarek

Metafizyka Arystotelesa wobec istnienia i realności bytu

Studia Philosophiae Christianae 35/2, 90-100

1999

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

czał w znacznej mierze drogi europejskiej religijności w czasach nowożytnych, a nawet współczesnych⁵⁴.

Kryzys teologii spekulatywnej na przełomie XIV i XV w. spowodowany, jak się wydaje, przede wszystkim klimatem wytworzonym przez *Articuli parisienses* z 1277 r. oraz wystąpieniami W. Ockhama i J. Burydana na trwałe zmienił kierunki rozwojowe myśli scholastycznej. Wysoce teoretyczny sposób uprawiania filozofii i teologii został zastąpiony ideą „stawania się lepszym”. Do najbardziej radykalnych konsekwencji tego procesu należy najpierw spekulatywny mistycyzm nadreński a później zwłaszcza środowisko *devotio moderna*, które stanowiąc już wyraźnie niescholastyczny nurt umysłowy zapowiada w swoisty sposób renesansowy humanizm. Tak oto dokonano się w kulturze intelektualnej wieków średnich znamienne przesunięcie akcentu z wiedzy teoretycznej na praktyczną, z intelektu na wolę, z prawdy na dobro, z filozofii na mistykę.

PAWEŁ MILCAREK

WYDZIAŁ FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ, ATK

METAFIZYKA ARYSTOTELESA WOBEC ISTNIENIA I REALNOŚCI BYTU

1. NOWE PERSPEKTYWY STAREJ DYSKUSJI WOKÓŁ FRAGMENTU 92 B 9-11

Czy Arystoteles przyjmował „różnicę realną” między istnieniem i istotą? Dzisiaj na to pytanie odpowiadamy – i to wręcz odruchowo – że z pewnością nie. Ale w dziejach filozofii padały również odpowiedzi odmienne. Odwoływano się do słynnego tekstu z *Analitik*: „To, czym

⁵⁴Powyższe uwagi nabierają większego znaczenia w kontekście znanych w historii prób uczynienia z *devotio moderna* ruchu przygotowującego reformację (por. C. Ullmann, *Reformatoren vor der Reformation*, t. 1-2, Gotha 1866); Wierność tego ruchu Kościołowi katolickiemu podkreśla nawet protestancki historyk J. Lortz pisząc: „*Devotio moderna* heißt neue Frömmigkeit. Und daß sie sich als neu empfand, ist das Wichtigste an ihr. Es war ein neues Gefühl, eine neue Haltung innerhalb der kirchlichen Frömmigkeit. Die *devotio moderna* ist ein Versuch, aus religiös-christlich-kirchlicher Fülle die Selbstständigkeit des Christen innerhalb der Kirche zu gestalten, also ein Versuch, jene Schicksalsfrage zu lösen, deren richtige Beantwortung seit dem 13. Jahrhundert die Voraussetzung für jede Voll-Äußerung und Voll-Auswirkung der Kirche geworden war; auch dies war ein Versuch, der einsteigen Kreikalisation entgegenzutreten, aber im Zusammenhang mit der Kirche und durch die Kirche; es war ein Ansatz, den Begriff Kirche zum Begriff Kirchenvolk auszuweiten” (J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, dz. cyt., 121).

jest człowiek, i to, że człowiek jest, to jest różne”¹. Sam św. Tomasz z Akwinu, niewątpliwy ekspert w tej dziedzinie, zdawał się przypisywać tym słowom walor metafizycznego odróżnienia istnienia i istoty². Oczywiście nie mieli nic przeciwko temu późniejsi zwolennicy „arystotelizmu chrześcijańskiego”, krzewiący przekonanie o występowaniu jednej nauki „arystotelesowsko-tomistycznej”. W epoce swego kultu tradycji (zresztą w rozmaitych dziedzinach) zabiegano – niekiedy z przesadą – o to, by dowieść „starożytności” i „powszechności” przyjętego stanowiska³. W tej atmosferze coraz większe uznanie zyskiwał pogląd o doktrynalnej ciągłości *philosophiae perennis*. Na takiej to glebie mogło się też przez długi czas uchować przekonanie o tym, że właściwie to „już Arystoteles” głosił naukę o różnicy realnej istnienia i istoty, którą następnie Doktor Anielski miał „wspaniale rozwinąć”.

W dobie rozwiniętych badań historycznych – z właściwą im krytyką źródeł – powyższy pogląd nie miał szans na przetrwanie. Doprecyzowania nastąpiły w latach 20-tych wieku XX. Najpierw miało miejsce gwałtowne wystąpienie Louis’a Rougiera⁴, który stwierdzał, że Arystoteles przyjmował jedynie różnicę myślną między istnieniem i istotą. Co więcej, autor ten podkreślał równocześnie, że wszelka próba uznania w tym przypadku różnicy rzeczywistej byłaby zasadniczo sprzeczna z arystotelizmem⁵. Książka Rougiera – „pełna błędów i zupełnie

¹ Arystoteles, *Analityki wtóre*, ks. II, rozdz. 7 (92b 9-11): „Ti Estin Antropos Kai To Einai Antropou Allo”. Przy okazji zauważmy, że zdanie to w tłumaczeniu K. Leśniaka brzmi nieco inaczej: „...istota człowieka i fakt jego istnienia, to dwie różne rzeczy” (Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t.1, Warszawa 1990, 310).

² Oto kluczowy fragment komentarza św. Tomasza do wspomnianej wypowiedzi Arystotelesa: „in solo enim primo essendi Principio, quod est essentialiter ens, ipsum esse et quidditas eius est unum et idem; in omnibus autem aliis, quae sunt entia per participationem, oportet quod sit aliud esse et quidditas entis” (*In Poster.*, II, 6, 462).

³ Np. Dominik Bañez (nb. jeden z wybitniejszych nowożytnych tomistów) chce wykluczyć pogląd, że między istnieniem i istotą zachodzi różnica tylko myślna, stwierdza – chyba jednak na wyrost – że przeciw temu jest przekonanie „wszystkich teologów i filozofów” (tenże, *Scholastica commentaria*, I, 3, 4).

⁴ Por. Louis Rougier, *La scolastique et le thomisme*, Paryż 1925. Pogląd Rougiera referuję na podstawie: M.A. Krapiec, *Struktura bytu*, Lublin 1995, 329-330.

⁵ W konsekwencji L. Rougier zaatakował gwałtownie św. Tomasza, oskarżając go o to, że „różnicę myślną ... , uznawaną przez Arystotelesa, niesłusznie przekształcił w różnicę realną i w ten sposób dokonał przewrotu w całej ekonomii systemu (perypatu)”. Ponadto, wysoko stawiając doskonałość „systemu” Arystotelesowego, L. Rougier stwierdzał, że św. Tomasz „powołując się na tę różnicę [realną], niewątpliwie pochodzenia neoplatońskiego, urzeczywistnił nie jakąś jedną syntezę, ale zlepek nauki niezgodnej z sobą” (L. Rougier, dz. cyt., 556, 563; cyt. M.A. Krapiec, dz. cyt.).

niefrasobliwie stosująca cudzysłowy”⁶ – nie była jednak na tyle wiarygodna, by stać się czymś więcej niż pobudzającym pamfletem. Niedługo po niej ukazało się studium o. M.D.Roland-Gosselina OP na temat „różnicy realnej”, a w nim rozdział o poglądach Arystotelesa⁷. Autor doszedł do wniosku, że odpowiednie rozważania arystotelesowskie – zwłaszcza te w *Analitykach* – nie wychodzą poza odróżnienie logiczne pytania „czy jest” od pytania „czym jest”. Nie ma tu zatem nic ponad „różnicę myślną”. Metafizyka Arystotelesowa zawierała co prawda obiecujące odróżnienie koniecznego i przygodnego (z którego Awicenna wyprowadzi metafizyczne odróżnienie istnienia i istoty), ale odnosiła je tylko do bytów zawierających materię. W metafizyce Arystotelesa nie ma więc żadnego miejsca dla różnicy między istotą bytów niematerialnych i ich istnieniem. W tej podstawowej sprawie L.Rougier i o. M.D.Roland-Gosselin doszli więc do jednobrzmiących wniosków. Ale o ile ten pierwszy – jak widzieliśmy – uważał naukę o istnieniu realnie różnym od istoty za „przewrót” szkodliwy dla arystotelizmu, o tyle uczony dominikanin skłonny był raczej uznać ją za swoistą kontynuację metafizyki Stagiryty, wierną jej podstawowym intuicjom i regułom⁸.

Nawiązanie do wspomnianych wypowiedzi wydaje się tu potrzebne ze względu na zawarte w nich zasadnicze określenie ewentualnego wkładu Arystotelesa w sformułowanie metafizyki egzystencjalnej. Co prawda, sprawa ta wywoływała żywe – nawet gwałtowne – dyskusje także znacznie później⁹, ale – jak się wydaje – osąd podany przez o. Roland-Gosselina zachował do dziś swoją słuszość. Prace późniejszych badaczy – m.in. J.Owensa i A.Foresta – niewiele tu zmieniły,

⁶ E.Gilson, T.Langan, A.A.Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, tłum. B.Chwedeńczuk, S.Zalewski, Warszawa 1979, 738.

⁷ Por. M.D.Roland-Gosselin OP, *Le „De ente et essentia” de S.Thomas d’Aquin*, Le Saulchoir 1926, 137-141.

⁸ „Il est donc juste de reconnaître que dans la métaphysique d’Aristote il n’y a point de place pour une distinction entre l’essence des êtres immatériels et leur existence. Mais, à notre avis, il serait peu philosophique de prétendre que l’extension donnée ici par les Arabes, puis par le thomisme, au système aristotélicien en détruit les principes et l’organisation fondamentale. Une fois reconnue la contingence foncière de tout être distinct de Dieu, l’on ne pouvait mieux se tenir à l’esprit de l’aristotélisme qu’en expliquant cette contingence par une généralisation de l’idée de puissance” (M.D.Roland Gosselin OP, dz. cyt., 141).

⁹ Mam na myśli zwłaszcza polemiki ks. St.Adamczyka i o. M.A.Krapca z lat 50. (zob. M.A.Krapiec, dz. cyt., 330-336).

utrwalając naukowy *consensus* w sprawie esencjalizmu Arystotelesa¹⁰. Ze względu na to, że wszystkie źródła do tego problemu są od dawna znane, a ostatnio poddano je szczególnie wnikliwej kwerendzie i analizie – nie spodziewamy się już raczej żadnej istotnej korekty.

Powyższe spostrzeżenie dotyczy tego, co można by nazwać „efektem negatywnym” wspomnianych analiz: jest rzeczywiście pewne, że Arystoteles nigdzie nie mówi o istnieniu *realnie różnym* od istoty. Jest jednak także swoista „strona pozytywna” dyskusowanych wypowiedzi Arystotelesa, i to na niej powinniśmy się obecnie skoncentrować. Mam na myśli zwłaszcza dwie związane z tym trudności:

- 1) Czy w przypadku tłumaczenia i wykładu myśli Arystotelesa jest w ogóle słuszne używanie terminu „istnienie”, choćby wyłączenie w kontekście „różnicy myślniej”?
- 3) Co jest w bycie odpowiednikiem Arystotelesowego „że jest”?
- 4) Co jest bezpośrednim powodem metafizycznego esencjalizmu Arystotelesa?

Jestem przekonany, że pełna i do końca uzasadniona odpowiedź na powyższe kwestie – zwłaszcza na drugą i trzecią – jest możliwa jedynie w toku autentycznej debaty naukowej. Licząc na jej zawiązanie pozwalam sobie równocześnie przedstawić swoje uwagi wstępne.

2. PROBLEM UŻYCIA TERMINU „ISTNIENIE” W WYKŁADZIE POGLĄDÓW ARYSTOTELESA

Przede wszystkim zwróćmy uwagę, że – mimo wspomnianych wyżej ustaleń – wciąż używa się w wykładzie myśli Arystotelesa i w przekładzie jego pism terminu „istnienie”¹¹. Ci, którzy to czynią obecnie, nie mają oczywiście na myśli aktu istnienia, o którym mówi św. Tomasz i tomiści egzystencjalni. Na ogół używają tego słowa w znaczeniu po-

¹⁰ Przy okazji przytoczmy trafne spostrzeżenie A. Foresta na temat cytowanego wyżej fragmentu komentarza św. Tomasza do *Analitik*: „Il est bien vraisemblable qu’il dépasse en cela la pensée d’Aristote. Il faut reconnaître toutefois qu’il insiste à peine sur ces arguments; on ne les trouve guère exprimés que dans son commentaire au moment où il rencontre ces passages d’Aristote” (Aimé Forest, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d’Aquin*, Paryż 1956, 133-134).

¹¹ Por. np. Włodzimierz Dłubacz, *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, Lublin 1992, 135nn (oraz recenzja tej pracy, autorstwa Tadeusza Klimskiego – „*Studia Philosophiae Christianae*” 29 (1993) 2, 147). Zob. ponadto hasło „istnienie” w opracowanym przez Dobrochnę Dembińską-Siury *Indeksie pojęć i nazw* (Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t.7, Warszawa 1994, 193).

tocznym¹². Tego rodzaju praktyki znajdują oparcie zwłaszcza tam, gdzie Arystoteles – jak to jest np. w cytowanym wyżej fragmencie z *Analityk* – wyodrębnia myślnie aspekt „że jest” w stosunku do aspektu „czym jest”¹³. Użycie terminu „istnienie” w odniesieniu do tego pierwszego aspektu wydaje się na pierwszy rzut oka uzasadnione, i to nie tylko względami czysto językowymi. To pierwsze wrażenie wynika najprawdopodobniej z oczekiwania swoistej symetrii między „czym jest” i „że jest”: skoro pierwsze oznacza się terminem „istota”, to wydawałoby się, że nic nie stoi na przeszkodzie, by do drugiego zastosować swoisty pojęciowy korelat istoty – pojęcie „istnienie”.

Ale sprawa nie jest tak prosta, ponieważ tej oczekiwanej „symetrii” nie ma w rozważaniach Arystotelesowych. Na granicy między prostym wskazaniem na „czym jest” a podaniem teoretycznego określenia istoty stoi u Arystotelesa przełomowy akt intelektualnego zrozumienia przyczyny: Arystoteles pyta, co sprawia, że byt jest właśnie tym „czym jest”, i w odpowiedzi niejako odkrywa istotę. Rzecz w tym, że „istota” – wbrew upraszczającym schematom – nie jest tylko inną nazwą dla „czym jest”. Jest w stosunku do tego ostatniego przyczyną, wykrywaną w akcie rozumienia. Tymczasem podobny akt rozumienia nie następuje u Arystotelesa po wskazaniu na „że jest”. Stagiryta przyjmuje odrębność dwóch aspektów badawczych, ale rozwija teoretycznie tylko jeden, dochodząc do zrozumienia istoty. Nie ma żadnych podstaw, żeby mu przypisywać dążenie do teoretycznego opracowania drugiego aspektu. Ten ostatni pozostał niejako w myślowym załączku, który oczywiście daje nam niezbędną podstawę, by uznać arystotelizm za formę realizmu poznawczego¹⁴,

¹² Na zrozumiałą nieścisłość tego znaczenia wskazują choćby próby jego oddania w wyjaśnieniu słownikowym: „bezpośrednio spostrzegalne trwanie (obecność) teraz jakiejś rzeczy” (*Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, 313). W tym znaczeniu mówi się nawet o „arystotelesowskim ujęciu istnienia”, które obejmuje przeprowadzoną przez Stagirytę klasyfikację znaczeń słowa „jest” (por. tamże, 314). W języku potocznym czasowniki „być” i „istnieć” traktowane są zamiennie: jeśli mówimy, że coś „jest”, to zarazem chcemy powiedzieć, że to coś „istnieje”. Trudność zaczyna się wtedy, gdy mamy zamiast czasownika posłużyć się rzeczownikiem. Narzuca się użycie słowa „istnienie” (gdyż słowo „bycie” nie zostało jakoś zaakceptowane przez język potoczny i pozostaje do dziś osobliwością pewnych filozofii).

¹³ Por. Arystoteles, *Analityki wtóre*, 92 b, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 1, Warszawa 1990, 310-311.

¹⁴ W wypadku Arystotelesa ten realizm przejawiał się w przyjęciu zasady, że zanim dowiemy się „czym jest” dana rzecz, musimy najpierw wiedzieć o niej, „że jest”. Przypomnijmy słuszne stwierdzenia o Roland-Gosselina (który jednak wpadł w pułapkę używania terminu „istnienie”): „Avant de connaître vraiment ce qu’est une chose il faut savoir d’abord qu’elle existe: une définition réelle suppose l’existence du défini” (dz. cyt., 138).

ale nie daje żadnych szans na coś więcej niż esencjalizm w metafizyce. Dlatego też nie ma żadnego uzasadnienia, by wprowadzać do metafizycznego słownika Arystotelesowego choćby tylko sam termin „istnienie”, gdyż będzie on zawsze sugerował – wbrew prawdzie – iż problem „że jest” został wyodrębniony w osobną kwestię metafizyki arystotelesowskiej i zyskał tam swoje własne rozwiązanie teoretyczne¹⁵.

Zdaję sobie sprawę, że wszystkie powyższe zastrzeżenia można by z łatwością oddalić przez przypomnienie, iż w przypadku Arystotelesa terminu „istnienie” używa się w znaczeniu potocznym, z natury rzeczy zawierającym dozę nieściśłości – podczas gdy zgłoszone przeze mnie zastrzeżenia odnosiłyby się tylko do jego użycia w sensie teoretycznym. Owszem, to odróżnienie wydaje się bardzo pożyteczne. Musimy jednak pamiętać, że podane zastrzeżenia odnoszą się do wypowiedzi o charakterze naukowym, gdzie nawyki języka potocznego muszą ustąpić wymogom terminologii filozoficznej. Ktokolwiek zatem sięga po termin „istnienie” na terenie metafizyki, musi uwzględnić fakt, że ma on tam swoje określone znaczenie, uniemożliwiające jego dowolne stosowanie. Dlatego właśnie proponuję, aby definitywnie zrezygnować z używania terminu „istnienie” w przedstawianiu poglądów filozoficznych Arystotelesa.

3. PROBLEM WŁAŚCIWEGO ZIDENTYFIKOWANIA „ŻE JEST”

Jednak nie chodzi tylko o terminologię (ostatecznie – jak mówił św. Tomasz – *non est curare de nominibus*). O wiele ważniejsze wydaje się dociekanie, co jest w bycie odpowiednikiem owego „że jest”, o którym Arystoteles wiedział, że się nie utożsamia z „czym jest”. Skoro nie jest to istnienie, musimy szukać czegoś innego, co usprawiedliwiłoby to odróżnienie, którego wartości nie ma sensu negować. Trzeba podkreślić, że w takim dociekanii same wypowiedzi Arystotelesa są dla naszego intelektu trochę jak *species*, która staje się czytelna i płodna poznawczo dopiero z pomocą światła intelektu czynnego, w tym

¹⁵ Anachronizmem jest również mówienie, że Arystoteles przyjmował „różnicę myślną istnienia i istoty”. Umysł Stagiryty w ogóle nie dociera do istnienia jako aktu bytu (choć cały czas opiera się w swoich rozważaniach na tym, że byty są), dlatego nie ma u niego problemu żadnej różnicy – zarówno „realnej”, jak „myślniej” – między istotą i istnieniem. To problem znacznie późniejszy, który wyostrzył się z chwilą teoretycznego opracowania aspektu „że jest” przez św. Tomasza oraz sprzeciwów pochodzących ze strony szkotyzmu.

wypadku wiedzy metafizycznej. To właśnie ta ostatnia, zawdzięczając tak wiele autorowi *Metafizyki*, potrafi dziś powiedzieć więcej nie tylko o bycie, ale i o drodze do niego, którą odbył swego czasu Arystoteles.

O co zatem chodzi Stagiryście? Odpowiadam: o realność. Ta ostatnia nie utożsamia się z istnieniem, lecz stanowi jedną z właściwości transcendentnych¹⁶. Istnienie i realność nie występują rozłącznie w rzeczywistości, a jednak różnią się tak jak pryncypium i transcendentale: podczas gdy akt istnienia jest – jak rzekł Akwinata – czymś najgłębszym w rzeczy (*intimum rei*¹⁷, *profundius omnibus*¹⁸), własność realności – znowu według św. Tomasza – jest wraz z samym bytem czymś najbardziej znanym (*notissimum*)¹⁹. Z jednej strony wewnętrzne pryncypium, a z drugiej przejaw. Nawet temu, kto nie poznał istnienia bytu (bo nie wszedł w jego *intima*), znana jest jego realność (jest z nią bowiem jak z zasadą niesprzeczności: nawet jeśli ją ktoś odrzuca, to już ją uznaje; i tak, gdy ktoś „odrzuca” realność, to jedynie przypisuje ją mylnie myśli, zabierając bytowi). Cała postawa badawcza Arystotelesa – którą charakteryzujemy przy pomocy słowa „realizm” – wskazuje na to, że uznawał on własną realność spotkanych bytów. I to o nią jedynie mogło chodzić wtedy, gdy stwierdzał, iż „że jest” („czy jest”) różni się od „czym jest”. Jak już stwierdzono wyżej, Arystoteles nie mówił tu, że czym innym jest istnienie i istota. Ale jeśli ta jego uwaga metodologiczna ma jakąkolwiek podstawę metafizyczną, to jest nią odróżnienie realności i istoty²⁰.

Spodziewam się, że poprzedni akapit razem ze swoją konkluzją może wywołać pewien zawrót głowy nawet u czytelnika będącego wprawnym filozofem. Jest tam mowa aż o trzech różnicach: istnienia i istoty, istnienia i realności, realności i istoty. O pierwszej z nich Arystoteles nie miał żadnego pojęcia. O drugiej też nie – bo nie może jej pojąć ktoś, kto wcześniej nie odkrył istnienia²¹. Trzecia

¹⁶ Por. Mieczysław Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, 48-49.

¹⁷ *In I Sent.*, 37, 1, 1 c.

¹⁸ *S.Th.*, I, 8, 1 c.

¹⁹ *De veritate*, 1, 1 c.

²⁰ „Realność może najwyraźniej ujawnia to, że byt jest. Istota będzie uwyrażniała to, czym jest byt, gdy ogarnia ją, urealnia i aktualizuje akt istnienia” (M. Gogacz, dz. cyt., 48-49).

²¹ W wielu środowiskach to odróżnienie nie jest znane. Nie wchodząc w dzieje rozumienia realności – a jest to sprawa tyleż pasjonująca, co skomplikowana – wyjaśniam zatem, że chodzi o różnicę, jaka w metafizyce św. Tomasza zachodzi między tym, co nazywa on *ipsum esse* (istnienie), a tym, co określa jako *res* (realność): jest to różnica między aktem bytu a jego właściwością transcendentną.

różnica (między realnością i istotą) na pewno nie znajduje się w centrum uwagi Stagiryty – ale też nie wykracza poza zasięg jego analizy. Właśnie koncentrując uwagę swojej metafizyki na drodze od „czym jest” do istoty (*quidditas*) bytu, Arystoteles stwierdza zarazem, że poza zasięgiem owych badań znajduje się to, „że jest”. To nam wystarczy, żeby powiedzieć, że odróżnił istotę i realność. Prawda, że tej ostatniej nie poświęcił już więcej żadnej uwagi w swej teorii rzeczywistości²². Ale ją zakładał, przypisując słusznie tylko bytom jednostkowym.

4. PROBLEM PRZYCZYNY ESENCJALIZMU ARYSTOTELESA

Arystoteles był esencjalistą – to fakt bezsporny. Ale dlaczego tak było? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba rozważyć samo określenie istoty, którym się posługiwał. Trzeba również wziąć pod uwagę jego dość skomplikowany stosunek do realności, o którym wspomnieliśmy wyżej.

Dla zrozumienia czym jest istota w ujęciu arystotelesowskim ważne jest uświadomienie sobie więzi, jaka zachodzi między tym określeniem a przyjętym sposobem definiowania: *quidditas* to przecież nic innego, jak istota rzeczy będąca przedmiotem definicji²³. Ta ostatnia zaś – zgodnie z jeszcze platońskim poglądem na poznanie naukowe – obejmować może tylko to, co konieczne, niezmienne i powszechne. Te same cechy, które pasowały do „bytu” Parmenidesa i idei Platona, mają więc wyróżnić przedmiot metafizyki u Arystotelesa, tym samym określając ramy badanej przezeń istoty bytu. Jednak to, co u pierwszych ontologów było odwzorowaniem ich pojęcia o rzeczywistości (pojmwanej w sensie *ontos on*), u Arystotelesa jest uwarunkowanym metodologicznie zawężeniem jego realizmu metafizycznego. W tym to miejscu Stagiryta jest

²² E. Gilson mówi, że „Arystoteles nie znalazł całkowitego metafizycznego uzasadnienia dla swego wyostrzonego poczucia indywidualnego konkretności, które odróżniało go tak wyraźnie od Platona” (*Byt i istota*, tłum. P. Lubicz i J. Nowak, Warszawa 1963., 49-50).

²³ Por. M. A. Krapiec, *Wprowadzenie do Metafizyki Arystotelesa*, w: Arystoteles, *Metafizyka*, opr. M. A. Krapiec, A. Maryniarczyk, Lublin 1996, t. I, LXXIII. Przy okazji zauważmy, że terminu *quidditas* używamy tutaj tylko w tym znaczeniu, jakie miał na myśli Arystoteles mówiąc o „to ti en einai” (*quod quid erat esse*). Wiadomo, że termin ten nabrał dodatkowo swego znaczenia w metafizyce Awicenny, którego ujęciami się tutaj nie zajmujemy.

przecież zmuszony do radykalnego wyłączenia z zakresu zainteresowań swojej metafizyki wszystkiego, co należy do właściwości bytu. Można by rzec, że z substancji-konkretu, której uznanie stanowiło zasadę reformy arystotelesowskiej, pozostała jedynie abstrakcyjna istota-*quidditas*, znów niebezpiecznie podobna do „oddzielonych gatunków” idealizmu. Na dodatek sam Arystoteles przez swoje niejasne wypowiedzi jakby sugeruje, że owa istota to zasadniczo forma, odłączona od składnika materialnego²⁴ – co może już tylko pogłębić niepokój o realizm jego ujęć. Co miałyby bowiem różnić tak pojętą istotę od idei Platońskiej? Chyba już tylko powtarzane przez Arystotelesa stwierdzenie, że badana przezeń istota w rzeczywistości występuje jedynie w substancjach oraz że nie jest ona ogółem-powszechnikiem²⁵. Jest to oczywiście bardzo ważne stwierdzenie, ale nie zmienia to faktu, że wyrażona w nim myśl przebiega niejako obok samego określenia istoty, faktycznie nic w nim nie zmieniając od wewnątrz. Wydaje się więc, że dużo słuszności jest w nieco kąśliwej uwadze Etienne Gilsona, według którego świat Arystotelesowy jest tak urządzony, jakby jedyną funkcją bytu jednostkowego było „umożliwienie istnienia powszechnika”²⁶.

Podkreślono już dostatecznie dwoistość refleksji Arystotelesa²⁷ oraz jego rozterkę, gdy jako realista skłonny był oddać sprawiedliwość realnym konkretom, ale w swej metafizyce poczuł się przymuszony do zatrzymania się na abstraktach²⁸. Zastanówmy się, czy miał inne wyjście. Odpowiedź na takie pytanie zawsze zakłada dwojake podejście. Jeśli bowiem zechcemy rozważać pogląd Arystotelesowy wglądając weń niejako z zewnątrz – na dodatek mając w pamięci całe późniejsze doświadczenie metafizyczne filozofii europejskiej – wtedy możliwości manewru wydają się oczywiście szersze, a tym samym sąd na temat potknięć Stagiryty będzie surowszy. Jednak i taki sąd, który wydaje się niezbędny w każdej próbie uprawiania historii filozofii, staje się dojrzały dopiero po zrozumieniu uwarunkowań, w których omawiany autor dokonywał swoich analiz. Chodzi głównie o uwarunkowania we-

²⁴ Por. *Metafizyka* Z 17 1041 b 28-33.

²⁵ Por. G.Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I.Zieliński, t. II, Lublin 1996, 422-423.

²⁶ E. Gilson, *op. cit.*, 51. Nie znaczy to przecież, że E. Gilson uważa Arystotelesa za „jakiegoś platończyko-parmenidejczyka”, jak mu to przesadnie wyrzuca M.A.Krapiec (por. tegoż *Struktura bytu*, Lublin 1995, 336).

²⁷ Por. E.Gilson, dz. cyt., 49-52.

²⁸ Por. *Metafizyka* B 3 999 a 26-29; b 26-27. Zob. W.Dłubacz, dz. cyt., 113-114.

wewnętrzne, sprowadzające się do pryncypiów (czyli punktów wyjścia) przeprowadzonych rozumowań, które – nawet gdy nie są wypowiedziane wprost – kształtują także ostateczne wnioski. Otóż wzięwszy pod uwagę właśnie takie uwarunkowania arystotelizmu, ośmielam się twierdzić, że Arystoteles nie miał naprawdę innego wyjścia, jak tylko ograniczyć swą metafizykę do badania *quidditas*.

Zdaniem niektórych współczesnych autorów trudność, na jaką natrafił Arystoteles, polegała na zderzeniu jego spontanicznego realizmu z dziedziczną teorią nauki, dopasowaną do epistemologii i ontologii idealizmu. Wydaje się jednak, że kłopoty Stagiryty zaczynają się znacznie wcześniej, już w samej jego metafizyce. Wiadomo, że uznawał on za realne tylko byty jednostkowe. To stanowisko nie budzi samo w sobie zastrzeżeń, wręcz przeciwnie wydaje się ono świetnie oddawać realizm arystotelesowski. Nigdy jednak nie uzyskaliśmy od Arystotelesa odpowiedzi filozoficznej, czym jest w jego przekonaniu realność owych jednostek i co jest jej przyczyną. Odnosimy nawet wrażenie, że w jego refleksji realność nie tylko związana była z jednostkowością, ale się z nią myślowo zlewała. Innymi słowy, pojmował ją on raczej jako stan wynikający z posiadania przez substancję rozmaitych właściwości kategoryalnych, niż jako np. osobny od nich przejaw bytu. Być może autor *Metafizyki* byłby zaskoczony taką alternatywą, w każdym razie sam jej nie zauważał. Nie zmienia to faktu, że nie podejmując teoretycznie kwestii realności i istnienia²⁹, choćby milcząco przyzwolił (sobie i innym) na potraktowanie zdania, że realne jest to co jednostkowe, jako – przynajmniej prowizorycznego – wyjaśnienia samej przyczyny realności substancji. Na ogół sądzi się, że w metafizyce arystotelesowskiej rola takiej przyczyny została przypisana formie³⁰. I trzeba przyznać, że trudno tutaj dać ostateczną odpowiedź, gdyż w kwestii rozumienia przyczyny realności Arystoteles zostawił nam zasadniczo tylko swoje milczenie. Nie wszystko jednak pozostaje tajemnicą, a milczenie bywa także znaczące. Nawet najbardziej skrupu-

²⁹ E.Gilson mówi nawet o „subtelnym wyeliminowaniu problemów związanych z podstawowym faktem istnienia” (dz. cyt., 52).

³⁰ Tego rodzaju przeświadczenia znajdują podstawę w tych wypowiedziach Arystotelesa, gdzie powiada on, że forma jest „pierwszą przyczyną bytu” (*Metafizyka*, Z 17 1041 b 28). Należałoby jednak pamiętać, że mówiąc o bycie i jego udzielaniu Arystoteles może mieć na myśli nie tyle właśnie realność, ile – po staremu, w linii parmenidejsko-platońskiej – tożsamość („czym jest”).

latny historyk filozofii zgodzi się, że Arystoteles – jakiegokolwiek byłyby jego domniemane przeczucia czy intuicje dotyczące rzeczywistości – w swojej metafizyce nie wyróżnia z osobna takiej właściwości (choćby w ten sposób, jak czyni to w wypadku jedności, albo dobra)³¹.

Zamieszanie i niejasności, na jakie pozwolił sobie wielki Arystoteles w kwestii rzeczywistości („że jest”), miały naszym zdaniem decydujące znaczenie dla takiego a nie innego określenia przedmiotu metafizyki. Tym przedmiotem – przynajmniej formalnym – z oczywistych względów nie mogła być substancja jednostkowa jako całość złożona zarazem z zasad konstytutywnych i najróżniejszych właściwości. Arystoteles wziął więc w nawias te ostatnie, a tylko te pierwsze – jako powtarzalne w bytach i tworzące ich stałą tożsamość – ujął w granicach *quidditas*. Przy okazji jednak zgubił rzeczywistość, o której stwierdzenie tak mocno zabiega w pierwszym, przygotowawczym etapie postępowania badawczego, a która znika zupełnie z właściwej analizy struktury bytu, gdzie króluje niepodzielnie definicja³². Najwyraźniej rzeczywistość zostaje usunięta z pola widzenia autora *Metafizyki* dokładnie w tym momencie, gdy jest on zmuszony do oczyszczenia substancji z jej właściwości w celu odsłonięcia samej istoty. Jednak nie jest tu winna sama reguła metodologiczna, wymagająca odsunięcia przypadłości. Zemściła się na Arystotelesie nieumiejętność wyraźnego odróżnienia właściwości kategoryalnych i transcendentaliów. Wszystko inne było tylko konsekwencją, w pełni zrozumiałą w kontekście „małego błędu na początku”.

Arystoteles nie odkrył istnienia, bo wcześniej usunął z pola widzenia swojej metafizyki główny jego przejaw – rzeczywistość. Taka jest odpowiedź na ostatnie z naszych pytań.

³¹ Stwierdzenie to dotyka zresztą szerszego problemu nieobecności u Arystotelesa wyodrębnionej problematyki transcendentaliów, co oczywiście nie oznacza, że Stagiryta w ogóle je negował (por. Leo J. Elders, *La métaphysique de Saint Thomas d'Aquin dans une perspective historique*, Paryż 1994, 66-67). André de Muralt sądzi co prawda, że doktryna transcendentaliów jest „źródłowo arystotelesowska”, ale przyznaje, że Arystoteles nie wyraził jej dostatecznie, zwłaszcza w przypadku odrębności i rzeczywistości (por. A. de Muralt, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, Paryż 1995, 22-23).

³² Wydaje się, że A. de Muralt bardzo dobrze wczuwa się w sposób myślenia Arystotelesa (ale już o wiele mniej w myślenie św. Tomasza), gdy mówi: „Il apparaît ainsi que pour Aristote et Saint Thomas d'Aquin les transcendants ne peuvent en aucune manière contribuer à définir ce qui est en tant qu'il est, puisque, étant passions ou propriétés de l'être, ils n'en sont aucunement ni principe ni cause ni raison” (dz. cyt., 23).