

# Maciej Smolak

---

## Arystotelesa charakterystyka zniszczalnych substancji

---

Analiza i Egzystencja 13, 27-52

---

2011

Artykuł został 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

MACIEJ SMOLAK\*

## ARYSTOTELESA CHARAKTERYSTYKA ZNISZCZALNYCH SUBSTANCJI

Słowa kluczowe: aktualność, ciało organiczne, definicja, dusza, forma, homonim, istota, indywidualność, indywiduum, materia ostateczna, materia pierwsza, możliwość, oddzielalność, podmiot, powszechnik

Keywords: actuality, organic body, definition, soul, form, homonym, essence, individuality, individual, ultimate matter, prime matter, potentiality, separability, subject, universal term

### 1. Wstęp

Artykuł dotyczy Arystotelesowskiej charakterystyki zniszczalnych substancji podpadających pod zmysły z punktu widzenia ich oddzielalności (*to chōriston*) i indywidualności (*to tode ti*). W 8 paragrafie V księgi *Metafizyki* (*Met*), pełniącej funkcję słownika filozoficznego, Arystoteles przedstawia dwa podstawowe sposoby rozumienia substancji. Według pierwszego substancją jest ostateczny podmiot, którego już nie orzeka się o czymś innym (1017b23–24, *Met*). Według drugiego substancją jest to oto coś, co jest i co

---

\* Maciej Smolak – dr, pracuje w Zakładzie Badań nad Etyką Zawodową Instytutu Filozofii UJ; obecnie zajmuje się teorią przyjaźni Arystotelesa, a także dydaktyką filozofii i interaktywnymi metodami nauczania filozofii. E-mail: smolakmaciej@gmail.com.

da się oddzielić<sup>1</sup>. Drugie rozumienie odsyła do wypowiedzi Arystotelesa, w której podkreśla, że w szczególności oddzielalność (*to chōriston*) i indywidualność (*to tode ti*) przysługują substancji<sup>2</sup>. Wypowiedź pojawia się w 3 paragrafie VII księgi *Metafizyki*, czyli w tym miejscu, gdzie rozpoczyna się właściwy namysł nad kategorią substancji. Powstaje więc pytanie, jak wyklądać oba wyróżniki substancji w przypadku substancji zniszczalnych podpadających pod zmysły. Badanie przeprowadzę na tle równania, którego trzy wersje Arystoteles przedstawia w 1 paragrafie VIII księgi *Metafizyki*.

## 2. Trzy wersje równania

W 3 paragrafie VII księgi *Metafizyki* Arystoteles rozpoczyna namysł nad kategorią substancji od zaproponowania różnych sposobów jej rozumienia. Jednym z nich jest podmiot – *to hypokeimenon* – który Arystoteles wstępnie wykląda jako to, o czym orzeka się pozostałe rzeczy, natomiast jego samego już nie orzeka się o innej rzeczy (1028b36–37, *Met*). Ale *to hypo-keimenon* pojęte według swojej istoty oznacza to, co leży pod spodem i jest podstawą dla czegoś innego. Stąd podmiot jest stosowny do tego, by pełnić funkcję fundamentu-nosiiciela, który zarazem jest posiadaczem tego, co jest na nim zakotwiczone. Innymi słowy, w podmiocie niejako mocuje się coś, co jednak nie jest nim, a co jedynie on ma. W tym sensie każda indywidualna rzecz jest *to hypokeimenon*. Tak więc podmiotem jest nie tylko człowiek, ale także zwierzę, roślina czy kamień. Dalej Arystoteles dookreśla podmiot z punktu widzenia substancji, sugerując, że substancją jest przede wszystkim podmiot, który jest pierwszy (*to hypokeimenon prōton*; 1029a1–2). Zaraz jednak dodaje, że przez taki podmiot (*toiouton*; a2) rozumie się (*legetai*; a2) albo materię (*hylē*; a2), albo formę (*morphē*; a3)<sup>3</sup>, albo to, co jest ich złożeniem (*to ek toutōn*; a3). Użycie terminu *legetai* mogłoby sugerować, że nie musi to być myśl samego Arystotelesa. Jednak identyfikacja podmiotu z materią, formą i złożeniem pojawia się również w innych miejscach *Metafizyki*. Są zatem

<sup>1</sup> ὁ ἄν τὸδε τι ὄν καὶ χωριστὸν ἦ; 1017b24–25, *Met*.

<sup>2</sup> τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τὸδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ; 1029a27–28.

<sup>3</sup> Ponieważ μορφή i εἶδος rozumiane jako zasada formalna i konstytutywny element danej rzeczy są synonimami, więc decyduję się na używanie terminu „forma” w tłumaczeniu różnych wypowiedzi Arystotelesa dotyczących tego kontekstu, bez względu na to, który termin pojawia się w oryginale.

powody, by uważać, że jest to zdanie samego Arystotelesa, a nie jedynie przytoczenie cudzych *endoxai*. W szczególności taka identyfikacja pojawia się we fragmencie 1042a26–30 *Metafizyki*, który stanowi przedmiot mojego zainteresowania w kontekście prowadzonego badania na temat wyróżników substancji. W wymienionym fragmencie Arystoteles stwierdza, że:

Podmiot jest substancją i w jednym znaczeniu podmiot jest materią (a rozumieć, że materia jest tym oto czymś, co nie jest na sposób *energeia*, ale na sposób *dynamis*), w innym znaczeniu podmiot, który będąc tym oto czymś dającym się oddzielić za pomocą myśli jest wysłowieniem<sup>4</sup> i formą; w trzecim znaczeniu podmiot jest tym, co złożone z wymienionych części [tzn. materii i formy]<sup>5</sup>.

Tak więc Arystoteles konstruuje trzy wersje równania w zależności od tego, co podstawia w miejsce trzeciego czynnika. W rezultacie pierwsza wersja ma postać: „podmiot = substancja = materia”, druga wersja ma postać: „podmiot = substancja = forma”, natomiast trzecia wersja ma postać: „podmiot = substancja = złożenie materii i formy”. Przy czym, jeżeli trzeci element jest różny w każdym z tak zbudowanych równań, więc są podstawy, by sądzić, że również pozostałe człony równań są różne. To jednak oznacza, że badanie wyróżników substancji, czyli oddzielalności (*to chōriston*) i indywidualności (*to tode ti*), trzeba przeprowadzić osobno dla każdego równania.

## 2.1. Podmiot = substancja = hylemorficzna konkretna rzecz

Ogólnie *tode ti* wskazuje na konkretną i pojedynczą rzecz. W tym sensie *tode ti* jest synonimem *kath'hekaston*<sup>6</sup>. A zatem *tode ti* jest *concretum*,

<sup>4</sup> W oryginale pojawia się termin λόγος, który Krapiec i Maryniarczyk (1998) tłumaczą „forma”. Nie dostrzegam jednak zasadniczych powodów, które uzasadniałyby taki przekład (por. przypis 3). Nie ma też powodu, by λόγος tłumaczyć „definicja”, ponieważ nieco wcześniej Arystoteles podkreśla, że definicja jest wysłowieniem istoty rzeczy (τούτου δὲ λόγος ὁ ὀρισμός; 1042a17. Τούτου odsyła do τὸ τί ἦν εἶναι, które pojawia się w tym samym wierszu w pierwszej części zdania. Por. też 1031a12).

<sup>5</sup> ἔστι δ' οὐσία τὸ ὑποκείμενον, ἄλλως μὲν ἢ ὕλη (ὕλην δὲ λέγω ἢ μὴ τὸδε τι οὐσα ἐνεργεία δυνάμει ἐστὶ τὸδε τι), ἄλλως δ' ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή, ὃ τὸδε τι ὄν τῷ λόγῳ χωριστόν ἐστιν· τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων; 1042a26–30, *Met.*

<sup>6</sup> Na przykład w *O powstawaniu zwierząt* (*GA*) we fragmencie 767b–29–768a2 Arystoteles podkreśla, że indywiduum (τὸ καθ' ἑκάστον; b30) ma przede wszystkim

ponieważ jest samoistną rzeczą. Ma więc w sobie swój fundament bytowy i jest wszechstronnie odgraniczone od innej rzeczy. Zatem indywidualność (*to tode ti*) podkreślałaby, że *tode ti* jest *concretum* oraz *individuum* i że pomiędzy nim samym a tym, co nim już nie jest, występuje nieprzekraczalny *hiatus*. Taka wykładnia *to tode ti* pozwala potraktować drugi wyróżnik substancji jako wzmacniające dookreślenie pierwszego wyróżnika. Jest to możliwe, ponieważ oba wyróżniki połączone są spójnikiem *kai*, który w języku greckim funkcjonuje również jako partykuła „czyli”. W tym ujęciu wyróżnik *to chōriston* podkreślałby fakt, że substancja istnieje samoistnie i nie potrzebuje żadnego innego fundamentu bytowego, by być. Podkreślałby również fakt, że to, co ją buduje, stanowi jej zamkniętą sferę, która radykalnie oddziela ją od innych substancji, w szczególności oddziela ją przestrzennie w przypadku niszczalnych substancji podpadających pod zmysły.

Zarysowane wykładnie *to tode ti* i *to chōriston* determinują sposób rozumienia substancji, ponieważ substancją okazuje się każda pojedyncza rzecz, która istnieje samoistnie, w szczególności każda samoistna, pojedyncza i niszczalna rzecz podpadająca pod zmysły. Ale takie ujęcie substancji rzutuje również na rozumienie podmiotu, który w tym wypadku pokrywa się z całą rzeczą jako istnością hylemorficzną wraz z jej wszystkimi właściwościami. W tym sensie każda taka pojedyncza rzecz brana w całości, tzn. z uwzględnieniem wszystkich jej sfer zawartych w jej obrębie, od najbardziej głębokich po najbardziej powierzchowne, jest podmiotem. Zatem przedstawiona charakterystyka substancji i podmiotu sugeruje, że pod czynniki równania należy podstawić konkretną i pojedynczą rzecz, która jest złożeniem materii i formy.

## 2.2. Podmiot = substancja = hylemorficzna istota konkretnej rzeczy

*To tode ti* odsyła również do podmiotu, który można utożsamiać z *ti*, czyli „co” danej rzeczy. W 5 paragrafie III księgi *Metafizyki* Arystoteles, poruszając różne aporie dotyczące substancji i zastanawiając się nad tym, co jest

---

znaczenie w przypadku płodzenia, ponieważ indywidualność jest substancją (τοῦτο γὰρ ἡ οὐσία; b33-34). Dlatego to, co powstaje w wyniku splodzenia jest tym oto czymś, a to jest substancją (τόδε τι καὶ τοῦθ' ἡ οὐσία; b35). Arystoteles dodaje, że przez indywidualność rozumie Koriskosa i Sokratesa. W tym kontekście jest to zrozumiałe, ponieważ w myśl Arystotelesowskiej teorii generatywności to samiec płodzi, a nie samica i to sperma jest czynnikiem kreatywnym, a nie miesięczka.

substancją, a co nią nie jest, podkreśla, że właściwości, zmiany, stosunki, stany fizyczne czy proporcje nie wskazują na substancję czegokolwiek. Bo wszystkie te właściwości orzeka się o pewnym podmiocie. Dlatego żadna z nich nie jest *tode ti* (1001b29–32, *Met*). Taka uwaga sugeruje, że substancję można wyklądać nie tylko jako konkretną rzecz, ale również jako to, co uosabia samą rzecz. Bo jeżeli wymienione właściwości nie spełniają warunku bycia substancją jakiegokolwiek rzeczy, a więc również rzeczy wymienionych w pkt 2.1, to na tej podstawie można wysunąć wniosek, że jest coś, co taki warunek spełnia. Sugestia Arystotelesa odnośnie do tego, co taki warunek spełnia, jest jednoznaczna – substancją jest podmiot, ponieważ to o nim orzeka się różne kategorie i to on posiada różne właściwości. Sam natomiast nie może być orzekany o niczym innym, ponieważ jest tym, co stanowi samą rzecz i co jest jej momentem najbardziej osobistym. Innymi słowy, podmiot jest „ja” danej rzeczy, jej jakby jaźnią i dlatego jest dobrym kandydatem, by być *tode ti*, a w konsekwencji najbardziej pierwotnym momentem, który decyduje o oddzielalności (*to chōriston*) danej rzeczy.

Jak jednak rozumieć ów moment *ti*, który daje się określić podmiotowością danej rzeczy? Pośrednią odpowiedź na to pytanie można znaleźć w 10 paragrafie VII księgi *Metafizyki*, który rozpoczyna się od postawienia problemu, czy wysłowienie (*logos*) części musi zawierać się w wysłowieniu całości. Arystoteles daje do zrozumienia, że są pewne przypadki, gdzie wysłowienie części mieści się w wysłowieniu całości. Chodzi o przypadki substancji, które są złożeniem materii i formy, ale złożeniem rozumianym w szczególny sposób. Wyjaśnić to można na przykładzie człowieka. To, że człowiek dzieli się na kości, nerwy i kawałki mięsa nie jest równoważne temu, że jest z nich zbudowany w taki sposób, iż są one częściami substancji. A skoro wyróżnione składowe nie są częściami substancji, to również ich wysłowienia nie występują w wysłowieniu substancji. Są jednak takie części, które są niezbędne i które konstytuują substancję oraz stanowią części wysłowienia człowieka. Za taką część Arystoteles uważa m.in. serce<sup>7</sup>, w którym

---

<sup>7</sup> Potwierdzają to m.in. fragmenty *GA*. Badając problem, czy żywa istota z anomaliami jest jednym zwierzęciem Arystoteles podkreśla, że jego rozwiązanie zależy od wskazania zasady, która za to odpowiada. I w trybie hipotetycznym dodaje, że jeżeli taką częścią jest serce, to nietypowa żywa istota, która posiada jedno serce, jest jednym zwierzęciem, natomiast istota, która posiada więcej serc, jest wieloma zwierzętami, ale zrosniętymi ze sobą na skutek zetknięcia się embrionów (773a9–13, *GA*). Ale w innym fragmencie Arystoteles wyraźnie daje do zrozumienia, że serce jest zasadą, ponieważ decyduje

od początku jest obecna substancja oraz wysłowienie. Zatem Arystoteles daje do zrozumienia, że człowiek nie może istnieć bez tego typu części i zarazem nie może być poznany bez ich uwzględnienia. To jednak oznacza, że to, co konstytuuje substancję człowieka nie jest całkowicie niematerialne. Przy czym serce, które stanowi istotną część (*kyrion morion*; 1035b25, *Met*) człowieka, nie może być rozpatrywane w abstrakcji od żywego ciała, ponieważ żadna część żywego ciała nie może istnieć oddzielnie i równocześnie pełnić swoją funkcję<sup>8</sup>. Dlatego serce, które jest oddzielone od żywego ciała, w rzeczywistości nie jest sercem lub jest sercem, ale homonimicznie (b23–24), ponieważ poza żywym ciałem jest tylko kawałkiem mięsa<sup>9</sup>. Innymi słowy, serce jest istotną częścią człowieka, o ile jest żywym sercem i spełnia swoją funkcję. Ale serce, które uczestniczy w życiu, jest tworem złożonym, ponieważ jest częścią organiczną, którą funduje równoczesne zespolenie fizycznego ciała oraz duszy.

Tak więc również wysłowienie człowieka musi obejmować oba momenty, ponieważ dopiero razem tworzą istotne części niego samego. A ponieważ wysłowienie człowieka jest równoznaczne z wysłowieniem jego istoty, więc istota człowieka również musi obejmować oba momenty. I skoro Arystoteles podkreśla, że istotą każdej rzeczy jest forma (1032b1–2), więc na tej podstawie można wysunąć wniosek, że materia jest częścią formy i istoty człowieka<sup>10</sup>. Co prawda Arystoteles podkreśla, że przez istotę rozumie substancję bez materii (1032b14), ale nie jest to wyraz jego niekonsekwencji, ponieważ nie każda materia jest częścią substancji. Bo kości i kawałki mięsa, które pozostają, gdy człowiek umiera i ulega rozkładowi, nie są częściami jego substancji, lecz co najwyżej materia tego, co jest martwe<sup>11</sup>. Natomiast serce jest częścią substancji człowieka, ponieważ bez niego człowiek nie może istnieć i nie może się rozwijać. Ale serce nie jest kawałkiem mięsa, tylko częścią żywego ciała. Zatem samo jest żywą częścią, tzn. jest uformo-

---

o dalszym uorganizowaniu ciała powstającego zwierzęcia i pierwsze wyodrębnia się w embrionie na sposób *energeia* (740a1–9).

<sup>8</sup> Por. 1253a2–25, *Polityka*.

<sup>9</sup> Bo nie jest częścią człowieka ręka w dowolnym stanie, ale ręka, która może spełniać funkcję, a więc ręka, która jest żywa; bo nieżywa ręka nie jest częścią człowieka (1036b21–32; *Met*).

<sup>10</sup> Por. Irwin (1990, s. 240).

<sup>11</sup> Por. 1045a1–2, *Met*.

waną materią<sup>12</sup> i poza żywym ciałem istnieć nie może. Dlatego polemizując z Sokratesem Młodszym<sup>13</sup>, Arystoteles podkreśla, że człowiek nie może istnieć bez swoich części, ponieważ zwierzę jest czymś podpadającym pod zmysły i nie można go definiować bez ruchu, a w konsekwencji bez jego części, które znajdują się w pewnym określonym stanie (1036b28–30). A ponieważ definicja jest wysłowieniem istoty (1031a12), więc definicją człowieka będzie wysłowienie jego istoty, tzn. tego, co stanowi jego ostateczny rdzeń, a co zarazem służy za niezbywalny fundament dla nadbudowujących się na nim różnych właściwości. Ale w takim razie w zakres tak pomyślanej istoty będą wchodziły momenty materialne, ponieważ bez nich nie istnieje np. serce, które z kolei jest istotną częścią człowieka. Przy czym trzeba pamiętać, że wiedza uzyskana na tej drodze nie jest poznaniem istoty pojedynczego indywiduum, np. Koriskosa, ale poznaniem istoty każdego człowieka jako człowieka. Dlatego tak wygenerowana istota człowieka ma charakter analogicznego *ti*, które posiada niezniszczalną wartość prawdy, pod którą podpada każdy człowiek, a więc również Koriskos. Jednak *ti* Koriskosa uzyskane na poziomie poznawczym nie odsłania *ti* Koriskosa w porządku rzeczywistości, ponieważ, jak podkreśla Arystoteles, wysłowienie jest wysłowieniem ogółu (1035b34–1036a1), czyli jest wysłowieniem istoty, która funduje każdego człowieka. Zatem tak ujęta istota jest istotą Koriskosa w tym sensie, że identyfikuje go jako człowieka. Ale nie jest to ujęcie istoty Koriskosa w sensie momentu fundującego jego wyjątkowość i niepowtarzalność, ponieważ zdaniem Arystotelesy nie można zdefiniować konkretnej rzeczy (1040a5–7). Czyli istota człowieka wyrażalna w definicji odsyła do zespołu momentów rodzajowo-gatunkowych i momentu pełniącego funkcję tzw. *principium individuationis*, który jednak sam nie jest jednoznacznie wyznaczony. W tym sensie istota człowieka dopuszcza wiele konkretyzacji, ponieważ moment odpowiedzialny za jednostkowanie jest zmienną, która wypełnia się za każdym razem inną treścią w przypadku każdego zaistniałego konkretnego człowieka<sup>14</sup>. Ale to oznacza, że mówie-

<sup>12</sup> Dlatego Arystoteles sugeruje, że pewne rzeczy są tym oto w tym oto (ἐνα γὰρ ἴσως τὸδ' ἐν τῷδ' ἐστίν; 1036b23–24).

<sup>13</sup> Chodzi o pogląd Sokratesa Młodszego, ucznia Sokratesa (por. Teajtet 147c, Sofista 218b), który twierdził, że ciało i kości człowieka są po prostu materią, w której obecna jest określona forma, tak jak niematerialna forma kola jest obecna w brzoje czy drewnie.

<sup>14</sup> Arystoteles stwierdza, że: zasadą wszystkich pojedynczych rzeczy jest rzecz pojedyncza; bo chociaż człowiek jest zasadą ogólnego człowieka, jednak nikt [taki] nie



nie o istocie konkretnego człowieka, np. Koriskosa, nie jest pozbawione sensu, choć z góry wiadomo, że istota Koriskosa, która jemu i tylko jemu przysługuje, jest niepoznawalna. Co jednak może być taką istotą Koriskosa? Wskazówki dostarcza sam Arystoteles, gdy wyklada, co rozumie przez istotę każdej rzeczy. Stwierdza bowiem, że istotą każdej rzeczy jest to, co rozumie się przez nią samą (1029b13–14) i dodaje, że twoją istotą (*to soi einai*; b14) jest to, *czym* jesteś w sobie samym (*ho ara kata sauton*; b15–16). Ten dodatek jest ważny, ponieważ pokazuje, że Arystoteles rozpatruje istotę nie tylko na planie ogólnym, ale również z perspektywy konkretności. Uwydatnia to użycie zaimka osobowego „ty” (*soi*; dat.) i przede wszystkim zaimka zwrotnego (*sauton*; acc.). A ponieważ, jak podkreśla Arystoteles, istotą jest *ti* (1030a3), więc na tej podstawie można wyprowadzić wniosek, że moją istotą jest moje *ti*, czyli to, co decyduje o tym, *czym* ja jestem w sobie samym, tzn. jako ja właśnie, a nie jako ty czy ktokolwiek inny. Ale jeżeli wcześniejsze uwagi na temat istoty człowieka są do utrzymania, to w takim razie moja istota, tzn. moje *ti*, również nie jest całkowicie niematerialne. Zatem różnica pomiędzy moją istotą, która funduje mnie jako człowieka, i moją istotą, która funduje mnie jako mnie samego, zasadza się na tym, że ta druga zawiera jednoznacznie dookreślony moment, pełniący funkcję *principium individuationis*, czyli ten, który decyduje o mojej jedyności i sprawia, że jestem niepowtarzalnym indywiduum. To jednak oznacza, że tak wykładana moja istota nie może być definiowalna, ponieważ jest ona *ti*, które sprawia, że występuję tylko w jednym jedynym egzemplarzu *in concreto*.

Tym razem przedstawiona charakterystyka substancji i podmiotu sugeruje, że pod czynniki równania należy podstawić istotę danej rzeczy wraz ze szczególnym momentem, który wyciska na niej piętno swoistej niepowtarzalności, a w konsekwencji i na całej rzeczy. Dzięki tak rozumianej modyfikacyjnej pracy istota danej rzeczy nabiera waloru swoistego *ti*, be-

---

istnieje, lecz [istnieje] Peleus, [który jest zasadą] Achillesa i ojciec, [który jest zasadą] ciebie (*ἀρχὴ γὰρ τὸ καθ' ἕκαστον τῶν καθ' ἕκαστον ἄνθρωπος μὲν γὰρ ἀνθρώπου καθόλου, ἀλλ' οὐκ ἔστιν οὐδεὶς, ἀλλὰ Πηλεὺς Ἀχιλλέως σοῦ δὲ ὁ πατήρ*; 1071a20–22, *Met*). A nieco dalej dodaje, że: [przyczyny] rzeczy należących do tego samego gatunku są inne nie z powodu gatunku, lecz dlatego, że przyczyna pojedynczych rzeczy jest inna; przecież twoja materia, forma i przyczyna sprawcza różni się od mojej, natomiast są te same pod względem ogólnego wysłowienia (*καὶ τῶν ἐν ταύτῳ εἶδει ἕτερα, οὐκ εἶδει ἀλλ' ὅτι τῶν καθ' ἕκαστον ἄλλο, ἢ τε σὴ ἴλη καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ κινήσαν καὶ ἐμή, τῷ καθόλου δὲ λόγῳ ταῦτά*; 1071a27–29).

dącego jednostkową naturą konkretną czy też hylemorficznym podmiotem danej rzeczy.

### 2.3. Podmiot = substancja = forma

Inny sposób rozumienia *to tode ti* umożliwia dodatkowa uwaga, która precyzuje drugi opis substancji zamieszczony w 8 paragrafie V księgi *Metafizyki*. Uwaga jest następująca: czymś takim jest *kształt*, tzn. forma każdej rzeczy (*toiouton de hē morphē kai to eidos*; 1017b25–26). Podobne sformułowanie pojawia się w 1 paragrafie II księgi *O duszy (DA)*. Arystoteles stwierdza w nim m.in., że: drugą [odmianą substancji] jest forma, tzn. *kształt*, z powodu którego mówi się już „to oto coś”<sup>15</sup>. Takie wypowiedzi sugerują, że pomiędzy *tode ti* i *to eidos* zachodzi zbieżność. Jeżeli tak jest, to są powody, by twierdzić, że to właśnie forma stanowi szczególnie moment i swoiste *ti*, które wyraża samą rzecz. Innymi słowy, forma pełniłaby rolę czynnika konstytutywnego, który uosabiałby daną rzecz. Decydowałaby o jedności danej rzeczy i rozstrzygałaby o tym, że jest ona sobą i niczym innym. Wyciskałaby więc swoiste piętno na danej rzeczy przez to, że formowałaby ją i przenikałaby wszystko, co ją buduje. W konsekwencji byłaby momentem najbardziej osobistym danej rzeczy i zarazem jej fundamentem bytowym, ponieważ to ona wyrażałaby jej swoistość i zarazem przesądzałaby o jej samoistności. Ale w takim razie pomiędzy *to chōriston* i *to tode ti* wykładanym przez pryzmat *to eidos* zachodziłaby koincydencja, ponieważ forma jako moment uosabiający daną rzecz i zarazem decydujący o jej indywidualności fundowałaby równocześnie jej oddzielalność. Jednak taka propozycja natrafia na zasadniczą trudność, ponieważ w punkcie 2.2. okazało się, że *ti*, które *notabene* pokrywało się z istotą, miało charakter hylemorficzny. Ponadto w skondensowanych rozważaniach traktujących o tym, jak powstają rzeczy naturalne oraz wytwory, czyli, krótko mówiąc, zniszczalne rzeczy podpadające pod zmysły, Arystoteles stwierdzając, że zawsze to, co powstaje jest formą w innym (*to eidos touto en allōi*; 1033a34), daje do zrozumienia, że forma nie jest jednak *tode ti*. Odwołując się do przykładu

---

<sup>15</sup> ἕτερον δὲ μορφῆν καὶ εἶδος, καθ’ ἣν ἡδὴ λεγεται τόδε τι; 412a8–9, *DA* (jak widać, kolejność użycia terminów μορφῆν i εἶδος jest taka sama jak w *Met.* Zmieniłem ją jednak ze względu na występujący w dalszej części frazy rodzajnik ἡ, który odnosi się do μορφῆν, a nie do εἶδος). W podobnym duchu wypowiada się Arystoteles w przywołanym już 1 paragrafie VIII księgi *Metafizyki* (por. przyp. 5).

z dziedziny wytwórczości, Arystoteles wyjaśnia, że wytwórca wytwarzający kulę spiszową czyni to w ten sposób, że z czegoś, co jest spiszem wytwarza coś kulistego. Ale to oznacza, że wytwórca nie wytwarza ani podmiotu, tzn. spizu (*oude to hypokeimenon poiei, ton chalkon*; a28–29), ani kulistości (*ou to strongylon*; a33), tzn. formy, tylko spisz, który jest kulisty (*ton chalkon strongylon poiein*; a32–33). Podsumowując swoje rozważania, Arystoteles jednoznacznie stwierdza, że powstaje cała rzecz i że jej jednym elementem jest materia, a drugim elementem jest forma. Oba elementy Arystoteles określa za pomocą zaimka wskazującego „to oto” (*tode*; 1033b19), co sugeruje, że samodzielnie żaden z nich nie jest *tode ti*<sup>16</sup> w rozumieniu wyłożonym w pkt 2.1 i 2.2, czyli w rozumieniu *tode ti* w sensie konkretnej i pojedynczej rzeczy lub *tode ti* w sensie istoty danej rzeczy z obiema jej wariacjami. Ale bez względu na to, które rozumienie wchodziłoby w rachubę, ważne jest to, co w tym miejscu Arystoteles stwierdza na temat samej formy. Otóż forma oznacza takie oto (*toionde sēmainei*; 1033b22), natomiast nie jest tym oto i określonym (*tode de kai hōrismenon ouk estin*; b22). Niewątpliwie oba wyrażenia razem połączone – *tode i hōrismenon* – mogą być wyinterpretowane jako *tode ti*. Z grubsza rzecz biorąc, *to hōrismenon* oznacza określoność, ograniczoność (w sensie jasno wyznaczonych granic), dokładność. Zatem to, co jest *hōrismenon*, można rozumieć jako to, co jest jednoznacznie i wyczerpująco określone, doskonale zamknięte w sobie i wszechstronnie odgraniczone, skończone, konkretne. Tym samym *tode hōrismenon* można wyklądać jako *to oto* z powyższą charakterystyką. Ale taka wykładnia jest zbieżna z rozumieniem *tode ti*. Dodatkowym wzmocnieniem takiej sugestii jest bezpośrednio otoczenie podanego wyjaśnienia formy, ponieważ Arystoteles mówiąc o powstających rzeczach, ma na myśli pojedyncze i konkretne rzeczy<sup>17</sup>. Tak więc rodzic płodzi z tego oto takie oto (*gennāi ek toude toionde*; b23) i gdy proces płodzenia kończy się pomyślnie, wtedy powstaje to oto takie oto (*tode toionde*; b23–24), na przykład Kalias lub

<sup>16</sup> Rzecz jasna żaden z nich nie może charakteryzować się bytową samodzielnością, ponieważ żaden z nich nie istnieje indywidualnie w oderwaniu od danej rzeczy, skoro warunkiem ich istnienia jest istnienie całości, którą konstytuują. Ale żaden z nich nie może również charakteryzować się jakościową samodzielnością, skoro nieuformowana materia jest amorficzna, natomiast forma w oderwaniu od formowanej materii jest jedynie taka oto (*toionde*; 1033b22, *Met*), a więc zbyt uboga, by fundować konkretną i pojedynczą rzecz jako całość (2.2.1) lub fundować jej *ti* (2.2.2).

<sup>17</sup> Por. 1033b19–25, *Met*.

Sokrates. Jak jednak rozumieć poszczególne człony wyrażenia „*to oto takie oto*” i całe wyrażenie na przykład w odniesieniu do splodzonego człowieka? W *GA* Arystoteles analizując proces powstawania człowieka, wyróżnia dwa niezbywalne czynniki: spermę, która pochodzi od ojca, oraz miesiączkę, która pochodzi od matki. Każdy z tych czynników odgrywa inną rolę w powstawaniu embriona. Spermę jest bezpośrednią przyczyną sprawczą (724a37, *GA*), natomiast miesiącka, co prawda nie zawiera w sobie zasady życia (737a28–30), ale potrzebna jest do obróbki (728a27–28). Pierwszy czynnik Arystoteles identyfikuje z formą, natomiast drugi czynnik z materią. Ważne jest jednak to, że zdaniem Arystotelesy spermę nie dostarcza żadnej materii powstającemu embrionowi (764a12–13). Nie dostarcza więc materii nie tylko część materialna spermy<sup>18</sup>, ale również jej część formalna<sup>19</sup>. Ale to oznacza, że forma, którą wprowadza samiec za pośrednictwem spermy, jest całkowicie wolna od materii. Tak więc spermę odgrywa rolę w procesie płodzenia za sprawą zawartej w niej zdolności płodzenia i zasadzie ruchu, która w wyniku zetknięcia się z miesiączką formuje ją i ożywia powstający embrion. W istocie spermę działa analogicznie do soku figowego, który odpowiada za proces koagulacji (729a9–14), natomiast jej część materialna rozpuszcza się i wyparowuje dzięki temu, że jest płynna i wodnista (737a11–12)<sup>20</sup>. Ale skoro embrion jest bezpośrednią mieszaniną powstałą w wyniku pomyślnie zakończonego procesu płodzenia i skoro samiec dostarcza tylko formy, a samica dostarcza tylko materii, więc są powody, by *to oto* rozumieć jako materię, *takie oto* jako formę, natomiast splodzoną całość jako *to oto takie oto*. Ale w takim razie *to oto takie oto* można po prostu rozumieć jako *to oto coś* w rozumieniu 2.1, co zresztą potwierdzają podane

---

<sup>18</sup> Spermę jest pozostałością po strawieniu użytecznego pokarmu w jego ostatnim stadium (dla zwierząt krwistych pokarmem w ostatnim stadium jest krew (726b1–2)) (χρησίμου τροφῆς καὶ τῆς ἐσχάτης; 726a26–27, *GA*) i składa się z *pneumy*, tzn. ciepłego powietrza oraz wody.

<sup>19</sup> Arystoteles wyróżnia ciało spermy (σῶμα τοῦ σπέρματος; 729b5). Zatem mówienie o części formalnej spermy, w oderwaniu od jej części materialnej, jest uzasadnione.

<sup>20</sup> Co prawda Arystoteles mówi w tym miejscu o cieczy nasiennej (γονί), ale ciecz nasienne posiada podobną charakterystykę, co spermę. Dlatego są powody, by oba terminy traktować zamiennie. Np. Arystoteles zauważa, że cieczą nasienną nazywa się to, co pochodzi od płodzącego i co bezpośrednio zawiera zasadę rozrodczości (724b12–14, *GA*).

przykłady<sup>21</sup>. W przypadku płodzenia w ogóle, w szczególności płodzenia człowieka przez człowieka, jest tak, że płodzący jest taki sam, co spłodzony i jeden pod względem formy (*to gennōn toiouton men hoion to gennōmenon*; 1033b30–31, *hen tōi eidei*; b31–32, *Met*). A ponieważ Arystoteles wyraźnie podkreśla, że bycie takim samym i jednym pod względem formy nie jest charakterystyką, która sprawia, że płodzący jest ten sam, co spłodzony i jeden numerycznie (*ou mentoi to auto ge, oude hen tōi arithmōi*; b31), więc są powody, by uważać, że numeryczna różność np. Sofroniskosa i Sokratesa daje się wyjaśnić jedynie poprzez odwołanie się do materii. Potwierdzałaby to wypowiedź Arystotelesa, z której wynika, że powstała całość jest różna z powodu materii (*heteron dia ten hylēn*; 1034a7) i ta sama pod względem formy (*tauto tōi eidei*; a8). Zatem Sokrates, który jest taką oto formą w tym oto kawalku mięsa i kościach<sup>22</sup>, różniłby się od Sofroniskosa jedynie materią, ponieważ to materia jest inna (*hetera gar*; a7) w każdym z nich. Natomiast nie różniłby się od niego formą, ponieważ forma jest niepodzielna (*atomos gar to eidos*; a8). Ale przypisywanie materii roli *principium individuationis* oznacza, że Sofroniskos i Sokrates nie mogą posiadać tej samej formy w ten sposób, iż każdy z nich mógłby mieć numerycznie różną formę tego samego typu. Zatem to, co decydowałoby o jedności numerycznej i tożsamości każdego z nich nie miałyby charakteru formalnego. Ale w takim razie powstają dwie kwestie: i) jak tak rozumiana forma może być odmianą substancji, ii) jak tak rozumianej formie może przysługiwać oddzielność (*to chōriston*) i indywidualność (*to tode ti*).

Ad i) W 5 paragrafie I księgi *Kategorii* (*Catg*) Arystoteles stwierdza, że: drugimi substancjami nazywają się zarówno gatunki, do których należą substancje nazywane pierwszymi<sup>23</sup>, jak i rodzaje tych gatunków (2a14–16; *Catg*). Co prawda Arystoteles nie mówi tego wprost, ale drugie substancje,

<sup>21</sup> Należałoby dodać, że na przykład Kalias, rozpatrywany jako embrion, co prawda jest już człowiekiem, ale tylko na sposób możliwości, ponieważ jeszcze nie urodził się i nie jest zdolny do chodzenia, tzn. nie potrafi jeszcze sam zdobywać pożywienia i zarządzać sobą (por. 740a5–7, a24–27). Dlatego Kalias staje się faktycznym *to tode ti*, gdy istnieje samodzielnie.

<sup>22</sup> Por. 1034a5–6, *Met*.

<sup>23</sup> Przez pierwszą substancję Arystoteles rozumie to, co nie orzeka się o pewnym podmiocie i co nie znajduje się w pewnym podmiocie. Przykładem tak rozumianej substancji jest pewien człowiek albo pewien koń. Zatem opis pierwszej substancji odsyła do indywidualnych rzeczy i odpowiada charakterystyce podanej w pkt 2.2.1 lub 2.2.2.

czyli gatunki i rodzaje, odpowiadają powszechnikom. A zatem forma, która byłaby ta sama dla każdego człowieka, odpowiadałaby powszechnikowi „człowiek”. *Notabene* w 7.3 *Metafizyki*, przystępując do badania zagadnienia substancji, Arystoteles zauważa, że jednym ze sposobów rozumienia substancji jest powszechnik (1028b34, *Met*). Jednak na podstawie przeprowadzonych analiz w 13 paragrafie VII księgi dochodzi do wniosku, że żaden powszechnik nie może być substancją (1038b13–14). W związku z tym wypowiedź z *Kategorii* często była uważana za wczesne stanowisko Arystotelesa, które zostało przez niego zmodyfikowane i poprawione w *Metafizyce*. A zatem na tle rozważań przeprowadzonych przez Arystotelesa w 7.13 *Metafizyki* sugestia, że forma gatunkowa jest substancją, byłaby nie do utrzymania. Jednak w 7.13 Arystoteles nie zastanawia się nad tym, czy powszechnik może być nazwany substancją w sensie drugiej substancji, lecz nad tym, czy powszechnik może być zasadą i przyczyną konkretnych rzeczy, czyli substancji pierwszych (1038b7–8, *Met*)<sup>24</sup>. Zatem Arystoteles bada, czy stanowisko platoników, którzy przypisują powszechnikom rolę substancji i zasady konkretnych rzeczy, jest do utrzymania. Oczywiście Arystoteles odrzuca taką możliwość argumentując to tym, że: po pierwsze, powszechnik jest czymś wspólnym, gdyż należy do wielu rzeczy (b11–12); po drugie, substancji nie orzeka się o podmiocie, natomiast powszechnik zawsze orzeka się o pewnym podmiocie (b15–16). Ale ponieważ Arystoteles nie bada w *Kategoriach*, czy powszechnik jest zasadą, więc również nie bada, czy gatunki i rodzaje, które określa drugimi substancjami, są zasadami pierwszych substancji. Ponadto Arystoteles z góry wyklucza możliwość, że powszechnik jest zasadą, ponieważ stwierdza, że nic nie istnieje bez substancji pierwszej<sup>25</sup>. Tym samym z góry odrzuca hipotezę platoników. Więc nie ma sprzeczności pomiędzy tym, co twierdzi w *Kategoriach* i w *Metafizyce*<sup>26</sup>. W tym sensie forma gatunkowa może być substancją, ale substancją drugą. Zatem określenie formy jako *toionde* miałoby sens, o ile „takie” oznaczałoby formę, a „oto” specyfikowałoby ją. Czyli *toionde* wskazywałoby na formę gatunkową i dlatego w przypadku Kaliasa czy Sokratesa chodziłoby

<sup>24</sup> Nigdzie w *Corpus Aristotelicus* poza *Kategoriami* nie pojawia się rozróżnienie na substancje pierwsze i substancje drugie, ale kontekst wskazuje, że w tym miejscu Arystotelesowi chodzi przede wszystkim o wyjaśnienie natury konkretnych rzeczy, czyli o wyjaśnienie natury substancji pierwszych w rozumieniu *Kategorii*.

<sup>25</sup> 2b5–6; *Catg*.

<sup>26</sup> Za taką interpretacją opowiada się Bodéüs (por. Bodéüs 2001, przyp. 3, s. 89–90).

o formę „człowiek”, a więc o gatunek. Jednakże gatunek byłby odmianą drugiej substancji, a nie pierwszej substancji.

Ad ii) Jeżeli forma jako gatunek jest substancją, ale drugą, to powstaje pytanie, czy przysługują jej również oba substancjalne wyróżniki, czyli *to chōriston* i *to tode ti*. Niewątpliwie pierwszy z nich można pogodzić z substancją w sensie gatunku, ponieważ Arystoteles sugeruje, że forma daje się oddzielić za pomocą myśli (*tōi logōi chōriston*; 1042a29)<sup>27</sup>. Ale to oznacza, że można ją wyabstrahować z konkretnej rzeczy i ująć ją jako coś ogólnego i zarazem wspólnego. Możliwość przeprowadzania takiej operacji intelektualnej jest dla Arystotelesa ważna, ponieważ jego zdaniem przedmiotem wiedzy naukowej jest to, co konieczne i wieczne (1139b22–24; *Etyka Nikomachejska* [EN]). Innymi słowy, wiedza naukowa sprowadza się do ujmowania powszechników na różnym poziomie ich uogólnienia<sup>28</sup>. Zatem poznawanie form gatunkowych jest równoznaczne ze zdobywaniem wiedzy naukowej na temat rzeczywiście. Rzecz jasna taka wiedza nie jest wiedzą o konkretnych rzeczach w ich konkretności, lecz wiedzą ogólną o nich, ponieważ ujmuje je w aspekcie konieczności, powszechności i obiektywności. Zatem forma w sensie formy gatunkowej, tzn. w sensie drugiej substancji, jest formą pomyślaną, ale zarazem odkrywaną przez człowieka na drodze intelektualnej dzięki jej oddzieleniu za pomocą myśli. Niewątpliwie tak rozumianą formę można rozumieć jako *takie oto*. Ale czy daje się ją pojąć jako *tode ti*? Pojmowanie powszechnika jako *tode ti* nie wchodzi w rachubę, ponieważ Arystoteles wyraźnie stwierdza, że powszechnik jest czymś wspólnym (*to de katholou koinon*; 1038b11, *Met*) i orzeka się go o wielu rzeczach (17a39, *Hermeneutyka* [De Int]). Ponadto Arystoteles wykazuje, że powszechnik nie może być zasadą i przyczyną konkretnych rzeczy [por. Ad i)]. Z drugiej strony w 7.6 *Metafizyki* podkreśla, że wtedy posiadamy wiedzę na temat każdej rzeczy, kiedy znamy jej istotę (1031b6–7, *Met*). Nie oznacza to jednak, że Arystoteles daje do zrozumienia, iż możemy zdobyć wiedzę na temat konkretnych rzeczy w aspekcie ich konkretności. Skoro istota wyrażalna w definicji odsyła do zespołu momentów rodzaj-

<sup>27</sup> Obecny sens *to chōriston* staje się zrozumiały na płaszczyźnie epistemologicznej. Można by rzec, że mamy do czynienia z *quasi*-oddzielalnością, ponieważ dzięki operacji intelektualnej abstrahowania docieramy do niepodzielonego gatunku jednoznacznie oddzielnego od innych gatunków na mocy uchwycenia jego *differentia specifica*.

<sup>28</sup> Zdaniem Arystotelesa wiedza istnieje dzięki temu, że powszechniki dają się poznać (87b29–30, *Analityki wtóre* [APo]).

wo-gatunkowych i momentu pełniącego funkcję *principium individuationis*, który jednak jest ujmowany na planie ogólnym, tzn. w abstrakcji od jego jakościowego wypełnienia, to w rzeczywistości tak uchwycona istota daje odpowiedź na pytanie, „czym dana rzecz jest?”, a nie „co dana rzecz jest?”. Innymi słowy, definicja ujmuje *to ti ēn einai* rzeczy bez uchwytowania jej *ti*, tzn. tego momentu, który decyduje o jej indywidualności i pojedynczości. Definicja jest więc wysłowieniem wyabstrahowanej i przez to wspólnej istoty immanentnej dla indywidualności należących do danego gatunku. I jeżeli tak rozumiana istota, tzn. rozpatrywana na poziomie epistemologicznym, jest zbieżna z formą gatunkową, to można wysunąć sugestię, że ma ona jedynie *quasi*-charakter *to tode ti*, ponieważ to, co udaje się oddzielić i wysłowić na poziomie intelektualnym pozwala tylko na artykulację odpowiedzi na pytanie „czym coś jest?”

Wydaje się więc, że Arystotelesowska forma ma co najmniej dwa aspekty: ontologiczny i epistemologiczny. Przy czym w aspekcie ontologicznym formę można rozpatrywać w sensie zewnętrznej lub wewnętrznej zasady danej rzeczy. W sensie zewnętrznej zasady danej rzeczy forma pozostaje w bezpośredniej łączności z przyczyną sprawczą. Dla przykładu, samiec jest przyczyną sprawczą potomstwa, gdyż to on dostarcza od siebie zasadę ruchu oraz formę, czyli zasadę, która określa materię dostarczaną przez samice<sup>29</sup>. Ale poszukując najbliższych przyczyn, w myśl tego, co sugeruje Arystoteles w 8.4 *Metafizyki*, należałoby powiedzieć, że najbliższą przyczyną sprawczą potomstwa jest sperma samca, ponieważ to ona w gruncie rzeczy zawiera zasadę zdolną do płodzenia oraz formę, która formuje miesięczkę samicy. Zatem przyczyną formalną w sensie zewnętrznej zasady płodzonego potomstwa byłaby forma zawarta w spermie, która pochodzi od samca i która w wyniku płodzenia dostaje się do miesięczki i odpowiada za jej koagulację<sup>30</sup>. Natomiast w sensie wewnętrznej zasady forma byłaby przyczyną formalną powstałej rzeczy, czyli jej immanentną zasadą ontologiczną, którą Arystoteles utożsamia z jej istotą. Z kolei w aspekcie epistemologicznym forma jest gatunkiem, tzn. poznawczym ujęciem istoty danej rzeczy, które ma jedynie charakter jej aspektowego poznania. Poza tym, jak argumentuje Arystoteles, tak rozumiana forma nie istnieje *a parte rei* i nie jest jej zasadą oraz przyczyną. Jest to zrozumiałe, ponieważ porządek ontologiczny funduje

<sup>29</sup> Por. *GA*, 729a9–11 i 730a28–30.

<sup>30</sup> Por. 729a9–14.



porządek epistemologiczny. Widać to wyraźnie choćby na przykładzie Arystotelesowskiej wykładni prawdy przedstawionej w 9.10 *Metafizyki*<sup>31</sup>.

#### 2.4. Podmiot = substancja = materia ostateczna

Dotychczas przedstawione propozycje rozumienia wyróżników substancji rozpatrywały je na tle równań, których trzecim członem było albo złożenie materii i formy, albo forma w sensie wewnętrznej zasady danej rzeczy. Pozostaje więc zająć się rozpoznaniem ich w kontekście równania, którego trzecim członem jest materia. Za dogodny punkt wyjścia może posłużyć sygnalizowany już fragment 8.1 *Metafizyki*, w którym Arystoteles dopuszcza możliwość ułożenia równania „materia = podmiot = substancja” z zastrzeżeniem, że pierwszy człon równania należy rozumieć w szczególny sposób. Tak więc materię, o którą w tym miejscu chodzi, Arystoteles wyklada jako to oto coś, co jest na sposób możności (*dynamei esti tode ti*; 1042a28), a nie na sposób *energeia*<sup>32</sup>. Są zatem powody, by w przypadku materii oba wyróżniki substancji rozpatrywać przede wszystkim na planie dynamiczno-energetycznym. Innymi słowy, jeżeli można mówić o *to tode ti* oraz *to chōriston* w kontekście materii, to wydaje się, że trzeba je pojmować w sensie *dynamis* i to na tle odpowiednio tych samych wyróżników rozumianych w sensie *energeia*. Daje temu wyraz Arystoteles w 6 paragrafie VIII księgi *Metafizyki*, gdzie podkreśla, że w przypadku każdej rzeczy złożonej z ostatecznej materii oraz formy obie (tzn. ostateczna materia i forma) są tym samym

<sup>31</sup> Z punktu widzenia klasycznej definicji prawdy Arystoteles opowiada się za jej epistemologiczną interpretacją. Jawnym tego znakiem może być następująca wypowiedź: nie dlatego, iż uważamy, że jesteś biały, faktycznie jesteś biały, ale dlatego, że jesteś biały, my, stwierdzając to, mówimy prawdę; 1051b6–9, *Met*.

<sup>32</sup> W zasadzie trudno znaleźć dla terminu *energeia* jednoznaczny odpowiednik w języku polskim, stąd unikam jego przekładu. Co do morfologii rzeczownika *energeia*, to historycznie składają się na niego następujące morfemy: en-(F)erg-e(s)-ia. *En* jest prefiksem, -(F)erg- jest wykładnikiem podstawowego znaczenia leksykalnego, -e(s)- jest sufiksem tworzącym na bazie tego samego wykładnika temat przymiotnikowy, natomiast -ia jest sufiksem wtórnym, derywującym temat rzeczownika. Umieszczone w nawiasach głoski (F) i (s) w tych pozycjach regularnie zniknęły w grece. Uwzględniając całą strukturę wyrażenia, a więc zarówno prześwitujący przez nią termin *ergon* oraz prefiks *en*, można dojść do wniosku, że *energeia* pozostaje w bezpośrednim splocie z funkcją, działaniem lub wy-czynem. W tym miejscu chciałbym podziękować prof. Hubertowi Wolaninowi za cenne informacje na temat morfologii rzeczownika *energeia*.

i jednym, przy czym pierwsza jest na sposób możliwości, natomiast druga jest na sposób *energeia*<sup>33</sup>. Za dobrą ilustrację tej wypowiedzi może posłużyć opis powstawania zwierząt żyworodnych, czyli zwierząt doskonałych (*teleia*; 737b16, *GA*), wśród których człowiek zajmuje pierwsze miejsce (*prōton*; b27). W wyniku zapłodnienia powstaje pierwsza mieszanina (*to prōton migma*; 728b34), czyli embrion (*to kyēma*), którego ciało pochodzi od samicy, a dusza od samca (738b25–26). Mimo to powstały embrion jest jedynie zwierzęciem na sposób możliwości i jak dodaje Arystoteles *atelēs* (740a24), tzn. takim, które jeszcze nie osiągnęło swojego celu (*a-telos*). Kontekst wskazuje, że ową niedoskonałość embriona, w stosunku do jego bycia zwierzęciem, które osiągnęło swojego celu (*telos*), można rozpatrywać z dwóch punktów widzenia: i) z punktu widzenia duszy wegetatywnej, którą zwierzęta dzielą z roślinami, ii) z punktu widzenia duszy zmysłowej, której posiadanie przesądza o tym, że istota żywa jest zwierzęciem.

Ad i) Ogólnie rzecz ujmując, funkcją duszy wegetatywnej jest rodroczność i odżywianie (415a25–26, *DA*). Ale embrion zwierzęcy nie spełnia żadnej z tych funkcji, ponieważ jego organizm nie jest jeszcze na tyle rozwinięty, by mógł samodzielnie odżywiać się oraz płodzić lub być zapładnianym w zależności od tego, czy jest samcem, czy samicą. Nie oznacza to jednak, że powstały embrion nie posiada tych funkcji. Ponieważ żyje i nie jest mniej żywy niż roślina, więc posiada duszę wegetatywną, a w konsekwencji charakterystyczne dla niej funkcje. Niedoskonałość (*atelēs*) embriona z punktu widzenia zwierzęcych funkcji wegetatywnych polega na tym, że embrion otrzymuje pokarm za pośrednictwem macicy matki<sup>34</sup>. Nie potrafi więc sam pobierać pokarmu i żyć samodzielnie poza organizmem matki. Jak podkreśla Arystoteles, embrion posiada duszę wegetatywną nie na sposób *energeia*, ale na sposób możliwości i taki jej stan utrzymuje się, dopóki nie zacznie ssać pokarmu (*prin ... helkei tēn trophēn*; 736b10–11, *GA*). Ale embrion będzie mógł ssać pokarm, gdy oddzieli się od matki, tzn. po swoich narodzinach. Przy czym w innym miejscu Arystoteles precyzuje i dodaje, że embrion przestaje pobierać pokarm od matki, gdy staje się zwierzęciem, które jest

---

<sup>33</sup> ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφή ταὐτὸ καὶ εἶν, δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργεία; 1045b18–19, *Met*.

<sup>34</sup> Jak podkreśla Arystoteles, przez życie rozumie odżywianie się przez siebie samego (412a14, *DA*). Zatem istota żywa, która nie potrafi jeszcze odżywiać się samodzielnie, żyje niejako potencjalnie, a jej dusza wegetatywna funkcjonuje na sposób możliwości.

już zdolne do chodzenia (740a26–27). Zatem ma sens mówienie o stopniach dochodzenia embriona do bycia zwierzęciem z punktu widzenia jego organicznego rozwoju w kontekście funkcji spełnianych przez zwierzęcą duszę wegetatywną. Niewątpliwie urodzony embrión, a więc oddzielony od organizmu matki, mimo że jeszcze nie chodzi, może ssać pokarm z jej gruczołów piersiowych. Nie oznacza to jednak, że sam zdobywa pokarm – dostarcza go matka. Dopiero umiejętność samodzielnego poruszania się otwiera przed nim możliwość samodzielnego zdobywania pokarmu. Jednak pełny rozkwit duszy wegetatywnej następuje w momencie, gdy wszystkie jej funkcje dochodzą do aktualizacji, tzn. w momencie, gdy zwierzę nie tylko potrafi już samo zdobywać pokarm, ale osiąga poziom dojrzałości, który gwarantuje jego gotowość do rozrodczości. To jednak oznacza, że jego organizm jest na tyle rozwinięty, tzn. na tyle zaktualizowany, by mógł te funkcje niezawodnie spełniać. Innymi słowy, niepełna aktualizacja zwierzęcej duszy wegetatywnej świadczy o niepełnej aktualizacji organizmu zwierzęcego. Jest to zrozumiałe, ponieważ na przykład spełnianie funkcji rozrodczych nie jest w ogóle możliwe bez rozwiniętych organów płciowych i bez wydzielania przez nie cieczy nasiennych, czyli spermy lub miesiączki. Tymczasem, jak podkreśla Arystoteles, sperma pojawia się na ogół w wieku czternastu lat (581a12–14; *Zoologia* [HA]), ale staje się płodna dopiero po dwudziestym pierwszym roku życia (582a16–17).

Ad ii) O tym, że istota żywa jest zwierzęciem decyduje posiadanie przez nią duszy zmysłowej, której podstawową zdolnością jest odbieranie doznań i bezpośrednio z nią związana zdolność pragnienia<sup>35</sup>. Zatem żywy embrión zwierzęcy powinien posiadać obie te zdolności, ponieważ bez nich nie byłby zwierzęciem embriónem. To jednak oznacza, że jego organizm powinien być na tyle rozwinięty, by mógł doznawać i pragnąć. Ale jeżeli w początkowych etapach rozwoju embrión zwierzęcy posiada duszę wegetatywną na sposób możliwości, to nie powinien posiadać duszy zmysłowej na sposób *energeia*, ponieważ dusza zmysłowa nie może istnieć bez duszy wegetatywnej (415a1; *DA*), natomiast dusza wegetatywna może istnieć bez tej pierwszej (413a31–32). Rzecz jasna, w przypadku zwierzęcego embrióna istnienie duszy wegetatywnej bez duszy zmysłowej nie wchodzi w rachubę, ponieważ bez

<sup>35</sup> Wynika to z faktu, że odbieranie doznań wiąże się z odczuwaniem bólu oraz przyjemności i w konsekwencji pragnieniem rzeczy przyjemnych oraz unikaniem rzeczy przykrych (por. 413b2–22; *DA*). Tak więc, jeżeli zwierzę doznaje, to również pragnie.

niej embrion nie byłby embrionem zwierzęcym. Natomiast istnienie drugiej bez pierwszej jest w ogóle niemożliwe, ponieważ bez duszy wegetatywnej nie ma życia. Dlatego, jak podkreśla Arystoteles, żywy embrion zwierzęcy osiągnął najpierw duszę wegetatywną (*tautēn protōn anankaion ... labein*; 736a36–37, *GA*), gdyż od początku swojego istnienia jest żywy, ale z drugiej strony dopuszcza<sup>36</sup> też otrzymanie duszy zmysłowej, dzięki której jest zwierzęciem (736b1–2). Przy czym to dopuszczenie jest równoznaczne z jej posiadaniem na sposób możliwości, ponieważ powstały embrion, mimo że jest zwierzęciem, nie jest jednocześnie zwierzęciem określonego gatunku – np. nie jest jeszcze koniem (736b2–3) – gdyż wszystkie zwierzęta krwiste, tzn. takie, które powstają na skutek wprowadzenia przez samca cieczy nasiennej do samicy, żyją najpierw życiem roślin (736b12–13). Ale jeżeli w pierwszych stadiach swojego rozwoju embrion zwierzęcy posiada duszę zmysłową na sposób możliwości, to również posiada na sposób możliwości te części organizmu, które są potrzebne do jej faktycznego funkcjonowania. Arystoteles daje temu wyraz, gdy wskazuje na wzajemne powiązanie zachodzące pomiędzy duszą i ciałem organicznym. Z jednej strony zauważa, że zasada, której *energeia* jest cielesna (*hē energeia sōmatikē*; 736b22–23) nie może istnieć bez ciała. Niewątpliwie Arystoteles zalicza duszę zmysłową do takich zasad. Oznacza to, że skoro dusza zmysłowa nie może istnieć bez ciała, to tym bardziej nie może bez niego działać<sup>37</sup>, a dokładniej rzecz ujmując, bez tych części organizmu, które są jej do tego niezbędne. Na przykład, jeżeli jedną z funkcji duszy zmysłowej jest widzenie, to widzenie nie jest możliwe bez oka. Ale z drugiej strony *entelecheia*<sup>38</sup> pewnych części duszy jest *entelecheia* odpowiednich części ciała (413a5–6; *DA*). Mówiąc o częściach duszy, Arystoteles ma na myśli duszę wegetatywną, zmysłową i rozumną. Natomiast mówiąc o *entelecheia* chodzi mu o *entelecheia* pierwszego stopnia, która jest w pewnym sensie obciążona możliwością. Ilustracją takiego rozumienia

<sup>36</sup> Arystoteles posługuje się w tym miejscu (736b1; *GA*) czasownikiem *προϋέειν* w formie participium activum.

<sup>37</sup> Wydaje się, że termin *ἐνέργεια* w 736b22 *GA* należałoby rozumieć jako działanie w sensie właściwego funkcjonowania, czyli dobrego spełniania funkcji. Chodziłoby więc o takie działanie, które zarazem trafia w swój cel, tzn. jest *τέλεια*.

<sup>38</sup> W obrębie rzeczownika *entelecheia* dają się wyróżnić trzy składowe: *en* – *telos* – *echein*. Można zatem zasugerować, że *entelecheia* podkreśla stan posiadania pewnej własności (*echein*), która osiągnęła pełną postać (*telos*) i jeżeli nic nie stoi na przeszkodzie, można ją używać.

jest porównanie, zgodnie z którym dusza jest *entelecheia* ciała w podobny sposób, jak zdolność widzenia jest *entelecheia* oka. Ale posiadanie przez oko zdolności widzenia nie oznacza jeszcze, że oko faktycznie widzi, czyli używa swojej zdolności. Zdolność widzenia jest więc pewną *hexis*, umiejętnością, która stanowi trwałą własność oka i która nie znika, gdy oko nie patrzy. Tak więc parafrazując fragment 413a5–6, gdy Arystoteles kładzie nacisk, że *entelecheia* duszy zmysłowej jest *entelecheia* tych części ciała, bez których nie może spełniać swoich funkcji, to daje wyraźnie do zrozumienia, że jeżeli taka dusza jest na sposób możliwości, to odpowiadające jej organy nie mogą być w stanie *entelecheia*. Ale oko, które nie posiada zdolności widzenia, albo jest okiem na sposób możliwości, albo jest homonimem. Zakładając, że istniejący embrion zwierzęcy jest zdrowy i prawidłowo się rozwija, należałoby przyjąć, że posiadając duszę zmysłową w aspekcie widzenia na sposób możliwości, posiada również oko na sposób możliwości.

Reasumując: na podstawie punktów i) i ii) pokazuje się, że rzeczywiście żywy embrion zwierzęcy jest zwierzęciem na sposób możliwości. Przy czym za jego bycie na sposób możliwości odpowiada nie tylko niepełny rozwój jego ciała, lecz również niepełny rozwój jego duszy wegetatywnej i duszy zmysłowej. Ale jeżeli taki embrion jest zwierzęciem na sposób możliwości za sprawą swojego ciała i duszy, to należałoby przyjąć, że embrion jest odpowiednikiem ostatecznej materii (*hē eschatē hylē*), czyli konkretnego żywego indywiduum, które jednak nie dosięgło jeszcze swojego celu. Daje temu wyraz Arystoteles, gdy stwierdza, że nie ciało, które straciło duszę, jest na sposób możliwości, żeby żyć, lecz to, które ją ma. A takim ciałem na sposób możliwości jest zarodek (*sperma*)<sup>39</sup> oraz owoc (*karpos*)<sup>40</sup>. Użyty w wierszu 412b27 *DA* termin *sperma* nie oznacza spermy, za pomocą której samiec zapładnia samicę, lecz pierwszą mieszaninę powstałą w wyniku

<sup>39</sup> W języku greckim termin σπέρμα oznacza: spermę lub zarodek zwierzęcy, lub nasienie roślinne. Niewątpliwie Arystoteles wykorzystuje dwa pierwsze znaczenia terminu σπέρμα, gdy rozważa zagadnienie powstawania zwierząt. Na przykład we fragmencie 724b14–19 *GA* stwierdza, że σπέρμα zawiera zasady pochodzące od obu płci po odbyciu kopulacji i jest jak pierwsza mieszanina, która powstaje z połączenia samicy i samca. Przykładem takiej mieszaniny jest embrion (κύημα) czy jajo. Natomiast we fragmencie 730b10–11 stwierdza, że nie każdy samiec wypuszcza spermę (σπέρμα) i o ile wypuszcza, to sperma nie jest żadną częścią powstającego embriona (τοῦ γινόμενου κυήματος).

<sup>40</sup> ἔστι δὲ οὐ τὸ ἀποβεβληκὸς τὴν ψυχὴν τὸ δυνάμει ὄν ὥστε ζῆν, ἀλλὰ τὸ ἔχον τὸ δὲ σπέρμα καὶ ὁ καρπὸς τὸ δυνάμει τοιοῦδι σῶμα; 412b25–27, *DA*.

zapłodnienia, czyli właśnie zarodek lub embrion. Spermia nie wchodzi w rachubę, ponieważ spermia nie może być ciałem, które jest na sposób możliwości, żeby żyć. Wynika to z faktu, że spermia nie dostarcza żadnej materii powstającemu embrionowi (por. pkt 1.3.). Ponadto wskazuje na to kontekst, ponieważ Arystoteles jest w pełni świadomy, że nie sposób sformułować rodzajowej definicji duszy<sup>41</sup>. Mimo to w 1 paragrafie II księgi *DA* stara się wydobyć pewną wspólną charakterystykę dla wszystkich typów duszy żywych istot cielesnych. Użycie terminu *sperma* stwarza możliwość, by pod określeniem „ciało, które jest na sposób możliwości do tego, by żyć” rozumieć zarodek zwierzęcy lub nasienie roślinne (731a1–4, *GA*). Ale nawet jeżeli założymy, że *sperma* odnosi się tylko do zwierząt, a *karpos* tylko do roślin, to niewątpliwie analogonem owocu roślinnego nie jest spermia, lecz zarodek zwierzęcy.

Skoro są podstawy, by utożsamiać żywy embrion zwierzęcy z ostateczną materią, więc są również podstawy, by ostateczną materię wyklądać jako formalne złożenie, które nie osiągnęło jeszcze swojego pełnego rozwoju. Zatem żywy embrion zwierzęcy jest *entelecheia*, ponieważ jest w stanie życia, mimo że nie jest jeszcze formą na sposób *energeia*. Ale to oznacza, że taki embrion jest czymś faktycznym i zarazem dynamicznym, jest podstawą do wzajemnej gry *dynamis* i *energeia*, która go równocześnie dogłębnie przenika. W tym sensie żywy embrion zwierzęcy jest faktycznie *tode ti*, ponieważ jest substancją, tzn. żywą istniejącą istotą. Ale jednocześnie jest *tode ti* na sposób możliwości, ponieważ odsyła do punktu dojścia – własnego *telos* – do którego droga prowadzi poprzez *energeia teleia*, czyli pełne i doskonale spełnianie przynależnych mu funkcji *psychicznych* na bazie doskonale i w pełni rozwiniętego organizmu. W konsekwencji żywy embrion zwierzęcy jest również podmiotem, ponieważ to z niego powstaje zwierzę. Daje temu wyraz Arystoteles np. w 7 paragrafie I księgi *Fizyki* (*Phys*), gdy sugerując, że substancje powstają z pewnego podmiotu podkreśla, iż takim podmiotem jest *sperma* roślinna lub zwierzęca, czyli nasienie roślinne lub zarodek zwierzęcy (190b1–5; *Phys*). Przykładem tego, co powstaje, może być Sokrates. To jednak oznacza, że embrion ludzki, który powstał ze spermy Sofroniskosa i miesiączki Fainarete nie jest jeszcze Sokratesem, lecz podmiotem, który stanie się Sokratesem. Zatem jeżeli powstały embrion, który leży u podstawy Sokratesa, jest nim samym, to jest nim, ale na sposób

---

<sup>41</sup> Por. 414b20–28.

możności. W ten sposób można rozumieć wypowiedź Arystotelesa, w której stwierdza, że z jednej strony jest coś, co powstaje, a z drugiej strony jest coś, co staje się tym, co powstaje<sup>42</sup> i że to drugie jest podmiotem, tzn. tym, co leży u podstawy tego, co powstaje (190b13). W tym sensie Sokrates byłby tym, co powstaje z tego, co staje się nim, tzn. z zarodka będącego mieszaniną wydzielin nasiennych (*apokriseis spermatikas*; 727a26–27, *GA*) Sofroniskosa i Fainarete. Przy czym wydaje się, że Arystoteles uznałby, iż powstały w ten sposób embrion można określić Sokratesem, gdy ten znacznie bezwarunkowo (*haplōs*) być substancją<sup>43</sup>. I mimo że można mówić o różnych stopniach bezwarunkowego bycia Sokratesem, to wydaje się, że Arystoteles zgodziłby się, iż pierwszym takim stopniem jest bycie urodzonym Sokratesem. Z tej perspektywy można też wyklądać drugi wyróżnik substancji, tzn. *to chōriston*. Bo powstały embrion, który jest Sokratesem na sposób możliwości, jest również *chōriston* na sposób możliwości. I nie tylko w tym

<sup>42</sup> ἔστι μὲν τι γιγνόμενον, ἔστι δὲ τι ὁ τοῦτο γίνεται; 190b11–12, *Phys*.

<sup>43</sup> Na początku przywoływanego fragmentu 190b1–5 Arystoteles podkreśla, że stanie się oczywiste, iż również substancje, tzn. o ile istnieją (są?) bezwarunkowo, powstają z pewnego podmiotu (ὅτι δὲ καὶ οὐσίαι καὶ ὅσα ἀπλῶς οὕτω ἐξ ὑποκειμένου τινὸς γίνεται; 190b1–2). Frazę różnie tłumaczy się ze względu na możliwość wystąpienia zaimka *ἀλλά* pomiędzy zaimkiem *ὅσα* i przysłówkiem *ἀπλῶς*. Jednak Ross (1955, s. 492) powątpiewa, by fraza z *ἀλλά* była poprawna i powołując się na parafrazę Temistiusza, sugeruje, by zaimek opuścić. Natomiast spójnik *καί* proponuje odczytać jako partykulę „czyli” i potraktować część wyrażenia po partykule jako wyjaśnienie poprzedzającego wyrażenia, w tym wypadku wyrażenia „substancja”. Co miałyby jednak oznaczać, że X jest bezwarunkowo substancją? Oznaczałoby, że: i) *ti X-a* jest na tyle rozwinięte lub ma taką charakterystykę, że X jest bytem samoistnym, ii) *ti X-a* jest na tyle rozwinięte lub ma taką charakterystykę, że X istnieje samodzielnie. Zatem ludzki embrion, który jest potencjalnie Sokratesem, nie jest bezwarunkowo substancją, ponieważ nawet jeżeli założy się, że pkt i) jest spełniony, to trudno się zgodzić, żeby pkt ii) był spełniony. Podobnie dowolna właściwość nie jest bezwarunkowo substancją. Na przykład biel klawiatury nie jest bezwarunkowo substancją, ponieważ właściwość jest z założenia właściwością czegoś i potrzebuje nosiciela – w tym wypadku klawiatury – by móc istnieć. Na marginesie, ktoś mógłby zarzucić, że w 7 paragrafie I księgi *Fizyki* Arystoteles zajmuje się wstępnie dwoma typami powstawania: powstawaniem substancjalnym (*γένεσις ἀπλή*), czyli powstawaniem bezwarunkowym, bo dotyczącym powstania substancji, i powstawaniem kategoriałnym (*γένεσις τις*), czyli powstawaniem warunkowym, bo dotyczącym powstania jakiejś kwalifikacji już istniejącej substancji. Warto jednak podkreślić, że tam, gdzie Arystoteles mówi o powstawaniu, posługuje się różnymi formami czasownika *γίνεσθαι*, natomiast w 190b2 Arystoteles łączy przysłówek *ἀπλῶς* z participium od czasownika *εἶναι*.

sensie, że najbardziej pierwotny moment, który decyduje o oddzielalności (*to chōriston*) Sokratesa jest przeniknięty *dynamis*, ale również w tym sensie, że powstały embriion nie może samodzielnie istnieć i prawidłowo rozwijać się poza organizmem Fainarete<sup>44</sup>.

Tak więc analiza trzeciej wariacji równania pokazuje, że pod czynnik „materia” należy podstawić materię ostateczną, która będąc złożeniem hylemorficznym, nie jest jednak bezwarunkową substancją, tzn. taką substancją, której *ti* jest w pełni ukonstytuowane. Zarazem ostateczna materia jest równocześnie podmiotem, z którego może powstać samodzielnie istniejąca substancja o w pełni ukonstytuowanym *ti*. Przy czym trzeba pamiętać, że tak rozumiana substancja jest tym samym i jednym, co ostateczna materia, z której ta pierwsza powstaje. Różnica pomiędzy nimi polega na tym, że *ti* ostatecznej materii, *ergo* substancji niebezwarunkowej, jest przesiąknięte *dynamis* w stosunku do *ti* tej samej i jednej substancji, której *ti* jest już na sposób *energeia*. Innymi słowy, pomiędzy substancją niebezwarunkową i odpowiadającą jej substancją bezwarunkową zachodzi ciągłość istnienia, przy czym pierwsza jest w fazie zarodkowej w stosunku do drugiej, natomiast druga jest w fazie dojrzałości w stosunku do pierwszej. To jednak oznacza, że podmiot, z którego powstaje substancja bezwarunkowa, nie znika, lecz w niej pozostaje. I z tego punktu widzenia to ostateczna materia jest pierwszym podmiotem, z którego dana rzecz powstaje. W tym kontekście staje się zrozumiałe, że to, co powstaje z ostatecznej materii, powstaje z niej nieprzypadkowo, ponieważ Sokrates powstaje nie z czegokolwiek i nie przez przypadek, ale z embriiona, który powstał na skutek zapłodnienia Fainarete przez Sofroniskosa. A ponieważ pomiędzy embriionem, który jest Sokratesem na sposób możliwości i Sokratesem, który jest na sposób *energeia*, zachodzi ciągłość istnienia, więc podmiotowość embriiona, która jest równocześnie potencjalną podmiotowością Sokratesa, nie znika, ale rozwija się do postaci faktycznej podmiotowości Sokratesa. Innymi słowy, *ti* embriiona jest zaczątkiem *ti* Sokratesa, natomiast *ti* Sokratesa jest tym samym, co od początku było w *ti* embriiona, ale na sposób możliwości. Tak więc *ti* embriiona ma niejako dwa aspekty – statyczny i dynamiczno-energetyczny. Z jednej strony jest *ti* na sposób *entelecheia*, ponieważ uosabia embriion w stanie

---

<sup>44</sup> Pomijam możliwość zapłodnienia *in vitro* oraz laboratoryjnego przechowywania embriionów dzięki procesowi krioprezerwacji, ponieważ te zagadnienia były zupełnie obce dla Arystotelesa.



życia, z drugiej strony jest *ti* na sposób możliwości, ponieważ stanowi określony zaczątek, tzn. potencjalne *ti* Sokratesa. I jeżeli embrion znajduje się w odpowiednich warunkach, to jego *ti* przeobraża się w *ti* Sokratesa. Przy czym to przeobrażanie się nie jest na tyle radykalne, żeby doprowadzić do zerwania ciągłości istnienia pomiędzy nimi, chociaż embrion nie jest jeszcze Sokratesem, natomiast Sokrates nie jest już embrionem.

Ale takie rozumienie trzech czynników trzeciej odmiany równania pokazuje, że podmiot rozumiany jako to, co leży u podstawy powstającej z niego rzeczy, jest ostateczną materią i w konsekwencji niebezwarunkową substancją. Z kolei ostateczna materia jest hylemorficznym złożeniem albo hylemorficznym *ti*, czyli istotą, która jest na sposób możliwości w stosunku do w pełni ukonstytuowanej istoty powstającej substancji. Tak wyinterpretowane czynniki równania sytuują się niejako po stronie już powstałej rzeczy i odsyłają do różnych faz jej rozwoju – pomiędzy embrionem powstałym w wyniku zapłodnienia Fainarete przez Sofroniskosa i Sokratesem zachodzi zmiana, ale nie na tyle radykalna, żeby powstały embrion i powstały Sokrates nie był jednym i tym samym.

### 3. Zakończenie

Na podstawie analizy trzech wersji równania pokazało się, że niszczone substancje podpadające pod zmysły można ujmować z czterech perspektyw: i) jako konkretną i pojedynczą rzecz, która jest złożeniem materii i formy; ii) jako hylemorficzną istotę danej rzeczy, w skład której wchodzi m.in. moment pełniący funkcję tzw. *principium individuationis*; iii) jako formę, która pełni funkcję wewnętrznej zasady danej rzeczy; iv) jako materię ostateczną, która jest hylemorficznym złożeniem na sposób możliwości w stosunku do w pełni ukonstytuowanej konkretnej i pojedynczej rzeczy lub hylemorficzną istotą na sposób możliwości w stosunku do w pełni ukonstytuowanej istoty konkretnej i pojedynczej rzeczy. Pierwsza perspektywa odsyła do niszczonej substancji, podpadającej pod zmysły rozważanej przez pryzmat zdroworoządkowej wykładni. W tym kontekście substancją jest każda niszczalna rzecz podpadająca pod zmysły, która jest samoistna i samodzielna. Druga perspektywa odsyła do tego, co można by określić substancjalnością substancji, tzn. tego, co sprawia, że substancja ujmowana w pierwszej perspektywie jest w ogóle substancją. W tym kontekście substan-

cją, *resp.* substancjalnością substancji, jest istota zniszczalnej i konkretnej rzeczy podpadającej pod zmysły. Trzecia perspektywa odsyła z kolei do formy rozumianej jako wewnętrzna zasada zniszczalnej i konkretnej rzeczy podpadającej pod zmysły, którą można utożsamiać z jej przyczyną formalną. Przy czym owa forma może odpowiadać: i) substancjalności zniszczalnej i konkretnej rzeczy podpadającej pod zmysły, czyli jej istocie, która sprawia, że jest ona samoistna – *entelecheia* pierwszego stopnia; ii) substancjalności zniszczalnej i konkretnej rzeczy podpadającej pod zmysły, czyli jej istocie, która dosięgła swojego celu – *entelecheia* drugiego stopnia. Czwarta perspektywa odsyła do substancji lub substancjalności substancji rozważanej na planie dynamicznym. To jednak oznacza, że ostateczna materia, która odpowiada zniszczalnej i konkretnej rzeczy podpadającej pod zmysły lub jej istocie, na skutek tego, że jest na sposób możności, implikuje, iż tak rozumiana rzecz lub jej istota znajdują się w stanie rozwoju.

## Literatura

- Bekker I. (1831), *Aristotelis Opera*, Berlin.
- Bodéüs R. (2001), *Aristote, Catégories*, Paris: Les Belles Lettres.
- Irwin T. H. (1990), *Aristotle's First Principles*, Oxford: Clarendon Press.
- Krapiec M.A., Maryniarczyk A. (1998), *Arystoteles. Metafizyka*, t. 1 i 2, Lublin: KUL.
- Louis P. (1961), *Aristote, De la Génération des Animaux*, Paris: Les Belles Lettres.
- Ross W.D. (1928), *Aristotle: Metaphysics*, A revised Text with Introduction and Commentary, Oxford: Clarendon Press.
- Ross W.D. (1955), *Aristotle's Physics*, Oxford: Clarendon Press.
- Ross W.D. (1956), *Aristotelis De Anima*, Oxford: Clarendon Press.
- Ross W.D. (1958), *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*: Oxford: Clarendon Press.

---

## ARISTOTLE'S CHARACTERISTIC OF THE SENSIBLE AND DESTRUCTIBLE SUBSTANCES

### Summary

The present article attempts to explain what Aristotle's sensible and destructible substance is from the viewpoint of their separability (*to chōriston*) and individuality (*to tode ti*). On the basis of the analysis several parts chosen from *Metaphysics*, *Physics*, *On the Generation of Animals* and *On the Soul* the author makes characterization of two parameters of the substance on the background of three equations: i. Subject = substance = combination of the matter and the form; ii. Subject = substance = form; iii. Subject = substance = matter. The author comes to the conclusion that the sensible and destructible substance can be recognized from the four perspectives: i. as the concrete and the individual thing that is the combination of the matter and the form; ii. as the hylemorphic essence of the thing with the moment which fulfills the function of co-called *principium individuationis*; iii. as the form which fulfills the function of the internal principle of the thing and is identical with the formal cause of that thing; iv. as the ultimate matter which is the thing or it's essence in the state of the development.